

**Università degli Studi Roma Tre
Dipartimento di Scienze della Formazione**



**Dottorato in Ricerca Sociale Teorica e Applicata
XXXII Ciclo**

Anno Accademico 2019/2020

Connettere le pratiche intellettuali delle donne siciliane del Mediterraneo
e delle donne Māori del Pacifico

Chiara Carbone

Docente guida: Prof.ssa Chiara Carmelina Canta

Co-tutor: Prof. Matteo Aria

Supervisor in Nuova Zelanda: Huia Tomlins Jahnke

Coordinatore: Prof. Luca Diotallevi

Dichiarazione di conformità

Dichiaro che il contenuto e l'organizzazione della tesi è opera originale realizzata da me stessa e non compromette in alcun modo i diritti di terzi. La tesi non è stata presentata per nessun altro titolo o qualifica professionale.

Alcune delle riflessioni sulle tematiche specifiche del contesto neozelandese sono state pubblicate nel seguente articolo:

C.Carbone 2018, Ricostruire il passato per legittimare il presente: il mana wahine e le herstories fra le donne Māori ” in AboutGender, Rivista Internazionale di studi di genere, V. 8, N. 14 (2018).

A tutte le donne 'accolte' nei Sud e nei Nord del Mondo

Indice

Introduzione	9
---------------------	---

Capitolo 1

Per una nuova sociologia degli intellettuali: dalle funzioni alle pratiche intellettuali delle donne

1.1 Premessa	19
1.2 La sociologia classica e gli studi sugli intellettuali	25
1.3 Femminismi e pratiche intellettuali delle donne	38
1.4 Il femminismo di seconda generazione e la nascita della politica delle donne	47
1.5 Il <i>Blackfeminism</i> e le forme di <i>intelligentsia</i> dai Sud del Mondo	56

Capitolo 2

Le pratiche intellettuali delle donne siciliane nel Mediterraneo

2.1 Premessa	67
2.2 La Sicilia come contesto per le <i>Southern Theories</i>	68
2.3 Temi principali negli studi sulle donne del Sud	73
2.4 Ricordare la memoria intellettuale delle donne siciliane	79
2.5 Pratiche intellettuali e mutamento sociale	92

Capitolo 3

Le pratiche intellettuali delle donne *Māori* nel Pacifico

3.1 Premessa	97
3.2 Il passato coloniale, la dimensione della protesta, il <i>revival</i> culturale e le riforme educative	98

3.3 Il <i>Mana Wahine</i> è o non è una filosofia femminista?	107
3.4 La <i>Kaupapa Māori</i> come epistemologia dal Sud del Mondo	115
3.5 Pratiche intellettuali e mutamento sociale	122

Capitolo 4

Quale metodologia?

4.1 Premessa	129
4.2 Il disegno della ricerca: ipotesi e domande conoscitive	130
4.3 L'accesso al campo: costruire relazioni	134
4.3.1 L'accesso al campo in Nuova Zelanda	135
4.3.2 L'accesso al campo in Sicilia	140
4.4 La selezione delle donne da intervistare	142
4.4.1 La selezione delle donne in Sicilia	146
4.4.2 La selezione delle donne in Nuova Zelanda	147
4.5 Posizionarsi: le politiche delle relazioni	149
4.6 Gli incontri, l'osservazione e l'intervista	154
4.6.1 L'osservazione partecipante come strategia relazionale	155
4.6.2 L'intervista biografica: le donne si raccontano	160
4.7 L'analisi delle interviste	163

Capitolo 5

Le voci delle donne dal Mediterraneo e dal Pacifico

5.1 Premessa	167
5.2 Le voci delle donne <i>Māori</i>	
5.2.1 Il profilo biografico	169
5.2.2 Partecipazione alla società civile e sfera pubblica in Nuova Zelanda	182
5.2.3 Mutamento sociale e sogni nei racconti delle <i>wahine Māori</i>	192
5.3 Le voci delle donne siciliane	

5.3.1 Il profilo biografico	199
5.3.2 Partecipazione alla società civile e sfera pubblica nei racconti di vita delle donne siciliane	209
5.3.3 Mutamento sociale e sogni a Catania	217

Capitolo 6

Conclusioni

6.1 Riepilogando	225
6.2 Le riflessioni sulle pratiche intellettuali delle donne Māori nel Pacifico	226
6.3 Le riflessioni sulle pratiche intellettuali delle donne siciliane nel Mediterraneo	228
6.4 Il mutamento sociale come epistemologia del ‘Noi’	230
6.5 Le pratiche intellettuali delle donne come <i>Southern Theories</i>	232

Bibliografia	239
---------------------	-----

Appendice	255
------------------	-----

Le voci delle donne siciliane	257
-------------------------------	-----

Le voci delle donne <i>Māori</i>	403
----------------------------------	-----

Glossario <i>Māori</i> – Inglese	531
----------------------------------	-----

La traccia d’intervista	539
-------------------------	-----

Introduzione

La dimensione della ricerca empirica implica a volte la necessità di posizionarsi nel mondo sociale che si vuole indagare con lo spirito di un viaggiatore curioso, pronto ad accettare l'incontro con spazi e soggettività imprevedute e disposto ad assumere un atteggiamento disinvolto nei confronti della scoperta di territori ignoti.

La sfida di oltrepassare le frontiere del conosciuto non è una mancanza di rispetto verso chi precedentemente ha disegnato quei confini sulle mappe del sapere, ma piuttosto un sentimento, un'emozione che deve abitare la ricerca e il suo farsi, specialmente all'inizio quando tutto non è chiaro.

Le riflessioni che guidano il mio lavoro dottorale sono la testimonianza di un viaggio, di un periplo tra spazi terrestri e oceanici che si configurano come paesaggi intellettuali, pratiche politiche ed eredità scientifico/accademiche originali, frutto di specificità situate e localizzate nell'agire sociale e culturale delle donne.

Il percorso scelto, all'incrocio tra la sociologia degli intellettuali (sociologia della conoscenza) e gli studi di genere, seguendo una bussola orientata verso Sud (Connell 2007) e tendente alla predilezione per il margine (hooks 1998), con un approccio riflessivo ed epistemologico, si propone di esplorare le pratiche intellettuali delle donne e la loro relazione con il mutamento sociale in due terreni di ricerca, la Sicilia nel Mediterraneo e la Nuova Zelanda nell'oceano Pacifico.

I gruppi di intelligentsia che hanno preso parte al lavoro di ricerca empirica non usano il loro bagaglio di conoscenze per un uso autoreferenziale o destinato agli interessi di un gruppo elitario ristretto, ma mettono a disposizione le loro abilità intellettuali in maniera proattiva, per configurarsi come facilitatrici nel mutamento sociale.

In questo studio ci si focalizza, non solo sulle azioni delle donne intellettuali e sugli "oggetti" culturali da loro creati e diffusi, ma soprattutto sulle modalità attraverso le quali le donne producono dei saperi, delle forme di intelligentsia rivolte a modificare e a trasformare la società.

Queste modalità sono definite come pratiche intellettuali: dei procedimenti cognitivi che si configurano come forme di sapere, in un complesso processo di costruzione sociale e culturale, che porta al mutamento della società; una trasformazione che si

innesta nelle azioni delle donne protagoniste degli interstizi della società civile e delle sue manifestazioni, almeno in riferimento ai gruppi presi in considerazione in questa ricerca.

L'analisi dei due contesti della ricerca empirica è presentata separatamente perché la prospettiva adottata è situata (Haraway 1988) e considera i movimenti, le azioni e le forme di sapere delle donne (siciliane e Māori) nel loro *humus* storico-sociale in relazione ai processi culturali avvenuti o ancora in corso, nella realtà insulare mediterranea e in quella pacifica. Oltremodo nell'analisi interpretativa dei risultati, proprio per le specificità delle due realtà, la separazione dei contesti permette di disegnare delle connessioni senza mai perdere di vista la complessità del sapere situato e locale.

Individuare nei movimenti delle donne in Sicilia e in Nuova Zelanda una produzione di nuove categorie di analisi e di nuvole concettuali, ovvero di nuove forme di sapere che contribuiscono a 'creare' mutamento, non è stata una forzatura data da una necessità intellettuale speculativa, poiché lo sguardo di genere, che decostruisce e rieduca alla lettura dei fenomeni che caratterizzano la società, ha reso subito visibile il nesso tra la soggettività politica delle donne e il mutamento sociale.

Se si riflette ad esempio, anche all'interno delle stesse discipline umanistiche (la storia, la sociologia, l'antropologia, etc), si denota come nella costruzione dell'insieme dei concetti e delle teorie che hanno caratterizzato le scienze sociali, lo sguardo androcentrico e patriarcale ha polarizzato per anni lo scenario della rappresentazione delle forme di conoscenza; fino all'avvento dei femminismi e di tutte le prospettive che mettono in discussione i dispositivi di potere legati alle gerarchie e alla genderizzazione del sapere, che hanno invece contribuito a costruire un'altra genealogia femminile (Leccardi 2002) da legittimare come strumento euristico.

Proporre uno studio sulle pratiche intellettuali delle donne ha come obiettivo quello di rendere visibili altre modalità di relazione con il mutamento sociale, che si innesta per la particolarità delle azioni delle donne e per le dinamiche che portano al cambiamento. Dall'invisibilità si può uscire se si decolonizza il modo con cui si guarda alla produzione della conoscenza.

In questo lavoro non si usa banalmente il termine pragmatismo delle donne, inteso come abilità delle donne ad essere soggette dotate di capacità pratiche, bensì più come una filosofia o un procedimento epistemologico che genera una specifica concezione del mondo e della vita (Signorelli 1998).

Il pragmatismo delle donne si utilizza come modalità cognitiva ed intellettuale, che consente di creare un sistema di conoscenze, di valori e codici comunicativi condivisi, per mezzo dei quali le donne assegnano senso al loro modo di percepire, di sentire, di agire, di esistere nelle loro realtà situate, attraverso l'esperienza della condivisione e la pratica delle relazioni.

In entrambi i contesti il sapere formulato dalle donne si orienta verso una visione olistica del mondo sociale, di cui la relazione costruttiva e proattiva è la cifra su cui si costruisce la differenza della pratica intellettuale; una differenza che deve essere contestualizzata nei due territori esplorati.

Se volgiamo lo sguardo alla Sicilia e alle pratiche introdotte dal femminismo di seconda generazione (che ancora vengono ritenute valide e praticate), si comprende meglio il valore della differenza: il partire da sé e la pratica dell'autocoscienza adottate all'interno dei gruppi politici femministi separatisti sono delle modalità di relazione proposte per sfidare e superare un sapere androcentrico, patriarcale, positivista, razionale e universalizzante.

Se l'autocoscienza è un processo individuale (partire da sé) che ha luogo all'interno di un gruppo o di un collettivo di donne, attraverso il racconto dell'esperienza personale, ogni donna può confrontarsi e rapportarsi alle altre storie, così da creare legami e relazioni attraverso la condivisione delle emozioni e delle percezioni; le donne coinvolte prendono coscienza di sé perché dal confronto ognuna può riconoscersi e rispecchiarsi nell'esperienza e nelle emozioni delle altre. Questo modo di riflettere su di sé in relazione al mondo sociale, suggerisce che l'esperienza della relazione e la condivisione delle emozioni è una modalità per generare sapere e conoscenza.

Se invece proviamo a riflettere sul contesto neozelandese delle donne Māori, anche qui troveremo una visione olistica imperante rispetto alle categorie universali occidentali e patriarcali: nelle loro epistemologie le donne sono in relazione con la terra *Papatuanuku* (la divinità per eccellenza delle donne, la madre terra) con gli

antenati e le antenate che hanno abitato le terre ancestrali, con le risorse naturali, con la *whanau* (la famiglia estesa o gruppo esteso in cui si strutturano relazioni di prossimità) e il loro modo di aver coscienza di sé e produrre senso è legato alla coscienza del “Noi”, a questa visione plurale e collettiva che lega l’individuo ad un complesso sistema di relazioni.

In maniera diversa ma significativa le relazioni, le connessioni e il loro carattere emotivo e percettivo diversificano le pratiche intellettuali delle donne e caratterizzano le genealogie di un diverso sapere.

Nel primo capitolo affronto la questione del ruolo dell’intellettuale pubblico nella società, considerando l’analisi delle sue funzioni e delle sue caratteristiche come un punto di partenza per capire le dinamiche che intercorrono tra la produzione delle forme del sapere e il mutamento sociale.

Dopo aver presentato alcune definizioni e le perplessità espresse da alcuni studiosi (Bauman 2007, Asor Rosa 2009), chiarisco l’interesse scientifico per quelle analisi propositive, che sottolineano le funzioni dell’intellettuale pubblico che influenza e si distingue nella società civile per la sua inclinazione dinamica al mutamento (Canta 2006) e per la sua attenzione a compiere delle azioni volte a produrre innovazione, visibilità e riflessione condivisa su alcuni aspetti della società.

L’agentività e la performatività sono le qualità che contraddistinguono l’intellettuale protagonista delle riflessioni di questa tesi, un intellettuale specifico (Foucault 2000) situato nella sua realtà locale.

Esplorando i modelli proposti da Mannheim (1999) e da Gramsci (1975) che si rivelano più prossimi all’idea di intellettuale presentata in questo lavoro, sostenendo le teorie della nuova sociologia degli intellettuali proposte da Kurzman e Owens (2002), introduco lo slittamento di prospettiva teorica suggerita da Eyal e Buckholz (2010), i quali sostengono che è necessario spostare il *focus* dell’analisi sociologica dal ruolo e dalle funzioni dell’intellettuale alle azioni e alle pratiche intellettuali nella società, proponendo una *sociology of interventions*, molto affine al concetto di sociologia pubblica (Burawoy 2007).

Se come sostiene Baumann (2007) le definizioni sugli intellettuali sono in realtà delle autodefinizioni, occorre aggiungere un ulteriore livello di analisi, applicando uno

sguardo di genere alle teorie sugli intellettuali, riflettendo sui processi di costruzione del sapere. Che ‘genere’ di conoscenza è stata prodotta riguardo la sociologia degli intellettuali?

Luce Irigaray (1992) scriveva “sono una donna e scrivo con ciò che sono”, osservazione legata al concetto della differenza come riconoscimento di un'altra soggettività rispetto all'idea del maschile universale. Presumere che l'approccio androcentrico abbia caratterizzato le teorie sociologiche sulla produzione del sapere e su chi ne dovrebbe essere il maggior interprete ovvero l'intellettuale, è un'interpretazione possibile e plausibile, che denota una forma di ingiustizia epistemica riguardo al pensiero e alle pratiche intellettuali delle donne.

Questo è il motivo per cui ho deciso di tracciare un percorso a ritroso, recuperando le genealogie femminili per quelle autodefinizioni di cui parla Bauman, attraverso la presentazione delle pratiche intellettuali delle donne nei femminismi; partendo dalle precursore del femminismo europeo come Mary Wollstonecraft e Olympe De Gouges, nel quadro delle teorie femministe in Occidente, ho introdotto il femminismo di prima generazione (liberale e socialista) e di seconda generazione (radicale negli Stati Uniti e il pensiero della differenza in Francia), per poi approfondire le diversità proposte dal *black feminism* e dai diversi femminismi dei Sud del Mondo (Connell 2007).

Nell'approfondimento delle filosofie femministe (Cavarero 2002) ho citato gli “oggetti culturali” (Griswold 2010) prodotti da alcune esponenti del movimento delle donne come Kate Millet, Luce Irigaray, Angela Davis e Chandra Talpade Mohanty.

L'obiettivo del primo capitolo è di individuare quali pratiche intellettuali delle donne hanno avuto un impatto e un'influenza per e nella società, prendendo come riferimento teorico quei movimenti che hanno guidato la rivoluzione femminista, quei gruppi di donne che hanno poi agito per il mutamento sociale.

Nelle pagine successive della tesi presento i due contesti della ricerca empirica, ricercando quali pratiche intellettuali caratterizzano le specifiche realtà locali.

La scelta di connettere due terreni così apparentemente diversi per un'analisi sociologica è da chiarire da un punto di vista teorico: la cornice teorica delle *Southern Theories* elaborata da Connell (2007) e poi riformulata da altri studiosi e studiose (Comaroff J. & J.L. 2011; Mignolo 2011; Corradi 2014) è un modello che propone

un'interpretazione sociologica che può connettere il Mediterraneo e il Pacifico e le pratiche intellettuali delle donne generate nei due contesti. Se con la *Southern Theory* è sostenuta l'idea che esiste uno squilibrio di potere (in termini di legittimazione) nel processo di produzione della conoscenza, in quanto la stessa si costruisce sulle dicotomie Nord/Sud e Margine/Centro, allo stesso modo le pratiche intellettuali delle donne sono rimaste invisibili e nascoste nelle zone periferiche dei Sud del Mondo.

Nel secondo capitolo descrivo le pratiche intellettuali delle donne in Sicilia, citando gli studi già elaborati dalle generazioni precedenti di sociologhe e studiose italiane sulle donne nel Sud Italia, e, motivando la scelta di restringere il campo d'indagine alla città di Catania, traccio delle connessioni tra la storia delle donne catanesi e il movimento femminista italiano dagli anni Settanta in poi.

Nella mole di studi prodotti sulle donne del Sud, ho scelto di citare quei lavori dai quali emergono particolari temi: come il rapporto tra generazioni diverse di donne, o le trasformazioni delle soggettività e delle coscienze delle donne (Siebert 1991, Leccardi 2002) e l'individuazione di un'eredità matriarcale nelle culture femminili a Messina e provincia (Ginatempo 1993).

Nella descrizione degli avvenimenti che hanno caratterizzato le realtà femministe catanesi, chiarisco come le elaborazioni e le pratiche intellettuali delle donne si siano intrecciate con la pratica politica dell'autocoscienza e dello strumento esperienziale del "partire da sé". Soprattutto illustro come si sono formati, divisi e riamalgamati i diversi gruppi e collettivi catanesi, in modo da tracciare un continuum con le realtà delle donne che hanno partecipato alla ricerca di dottorato: *La Città Felice*, il collettivo *Rivolta Pagina* e l'associazione e centro anti violenza *Thamaia*.

Proseguendo con la presentazione dei contesti di ricerca, nel terzo capitolo espongo le complessità del territorio della Nuova Zelanda, disegnando delle traiettorie tra le forme di intellegentsia indigene, che si sono costituite a seguito di un processo storico articolato, e la *Southern Theory*; da quest'analisi delle congiunture storiche più significative rifletto su quali pratiche e con quali modalità, le donne Māori costruiscono un forma di sapere femminile, in particolar modo approfondisco la pratica intellettuale del *mana wahine* (prestigio e potere delle donne) e dell'epistemologia indigena della *Kaupapa Māori* (epistemologia Māori).

Nel quarto capitolo affronto le questioni metodologiche connesse alla ricerca empirica e descrivo il processo cognitivo che mi ha permesso di elaborare il piano della ricerca e gli obiettivi. Mi è parso necessario narrare i passaggi del percorso di studio che mi ha portata a riflettere sulle pratiche intellettuali delle donne, per esprimere con più chiarezza il carattere riflessivo della ricerca e le scelte di metodo che hanno contraddistinto l'esperienza di ricerca sul campo.

Nella descrizione delle fasi della costruzione del lavoro di ricerca, in ogni contesto, ho sottolineato l'esperienza dell'accesso al campo, della selezione delle donne da intervistare, del posizionamento e dell'incontro con le partecipanti, e più in generale con la dimensione situata e specifica delle donne.

Durante il periodo di ricerca sul campo in Sicilia (1 mese) e in Nuova Zelanda (2 mesi), ho utilizzato gli strumenti della sociologia qualitativa, raccogliendo 25 racconti di vita (Bertaux 1999), a 11 donne siciliane e a 14 donne Māori, adottando nella relazione l'approccio suggerito dall'etnografia collaborativa (Lassiter 2005).

Dopo aver trascritto i racconti ho optato per un'analisi comprensiva delle interviste biografiche (Bichi 2000, 2002), elaborando una griglia per far emergere gli elementi dai quali si possono individuare le pratiche intellettuali delle donne.

Ho scelto di utilizzare dei segmenti di analisi per l'interpretazione del racconto biografico: il corso di vita e il vissuto delle donne.

Individuando nelle storie delle donne questi due livelli e intrecciandoli con gli ambiti dell'intervista (il profilo biografico, il confronto con la società civile e la partecipazione a movimenti/forme di cittadinanza attiva, il processo di legittimazione nella sfera pubblica, la relazione con il mutamento sociale, ed infine sogni, speranze e desideri), ho riletto i racconti e ho ricercato dei temi specifici che ricorrono nelle narrazioni.

Nel quinto capitolo presento le voci delle donne Māori del Pacifico e delle donne siciliane del Mediterraneo, attraverso gli stralci d'intervista, separati per contesto e ambito. Applicando la griglia interpretativa e ragionando sui segmenti elementari che compongono il corso di vita (tappe, transizioni, azioni e mutamenti) e sul vissuto (il come e il perché dell'esperienza), ho selezionato i passaggi più significativi nelle storie

delle donne mantenendo la suddivisione per gli ambiti stabiliti nella traccia d'intervista.

Infine nel sesto ed ultimo capitolo propongo delle riflessioni conclusive, a partire da una tabella da me costruita che riepiloga gli elementi e i temi che caratterizzano le pratiche intellettuali delle donne Māori e delle donne siciliane, disegnando delle possibili traiettorie e connessioni senza cadere in una visione universale della rappresentazione, ricercando piuttosto di far emergere le conoscenze situate delle donne.

Le donne intellettuali protagoniste di questo lavoro si contraddistinguono per l'impegno nella creazione di spazi di mobilitazione e per nutrire ed alimentare un sapere condiviso e articolato sulla critica sociale, volto a restituire sostanza e forma alle loro azioni. Le donne come soggette di conoscenza hanno la possibilità di intervenire sui sistemi sociali per ripensarli e per attribuire nuovi significati.

Per comprendere come la loro complessità intellettuale si costruisce su vari livelli e in maniera stratificata, è necessario riflettere sulle loro identità, sulle loro scelte, sulle loro autorappresentazioni, da declinare rispetto alla loro collocazione locale e globale nei processi di trasformazione sociale in senso più ampio.

Se gli intellettuali del resto hanno la funzione di 'pensare' al fine di articolare delle narrazioni della conoscenza nella produzione e riproduzione del sapere formale, così le pratiche intellettuali delle donne sono degli strumenti, attraverso i quali le donne svolgono questa attività nel corpo sociale della società e soprattutto per mezzo dei quali si legittimano nella sfera pubblica.

Il contesto delle pratiche intellettuali delle donne è lo spazio collettivo creato dalle relazioni che le intellettuali intrattengono con altre donne, con le istituzioni, con il vicinato e con l'intera società in cui agiscono.

L'elemento caratterizzante di questa modalità relazionale è la condivisione del sapere che si basa su rapporti orizzontali in cui il confronto diventa il motore attraverso il quale si producono le azioni intellettuali delle donne; lo spazio di relazione delle donne è necessariamente una dimensione olistica, corale e polifonica, di negoziazione e mediazione.

Le modalità attraverso le quali si producono le pratiche, sono il risultato di un processo di relazione continuo, di un “Noi” in continua costruzione.

Fare ricerca sulle pratiche intellettuali è un tema di attuale rilevanza, soprattutto perché la relazione tra mutamento socio-culturale e azioni intellettuali (Eyal e Buchholz 2010), è un nodo fondamentale per il sociologo che studia la densità dei processi socio-culturali e che cerca di intuire, attraverso la teoria e la ricerca empirica, i possibili cambiamenti e le dinamiche Sud Sud (Connell 2011) che la società sta attraversando in un determinato momento storico e in un particolare contesto socio-culturale.

CAPITOLO 1

Per una nuova sociologia degli intellettuali: dalle funzioni alle pratiche intellettuali delle donne.

1.1 Premessa

Nelle scienze sociali la questione del ruolo degli intellettuali nella società è stata analizzata da molteplici posizioni e con l'utilizzo di diversi modelli teorici, elaborati da illustri studiosi della sociologia classica.

Le analisi proposte in ambito sociologico sulle funzioni degli intellettuali sono in stretta relazione allo studio del mutamento sociale, perché al gruppo degli intellettuali nella società si attribuisce spesso una certa responsabilità sociale e culturale, in quanto rappresentano una guida per la società (Canta 2006) influenzando il mondo sociale di cui fanno parte.

Quando gli studiosi di scienze sociali riflettono sulle modalità attraverso le quali si costruisce l'insieme articolato delle conoscenze e dei saperi di una data società, è impossibile escludere dall'analisi, un ragionamento sulla figura dell'intellettuale come protagonista dei processi culturali, educativi, sociali e politici.

L'intellettuale partecipa a tutti quei fenomeni sociali che interessano il mutamento, ne prende parte, legittimando la sua presenza e le sue idee con delle azioni, prendendo delle posizioni nella società, esprimendo il complesso intreccio di relazioni che regolano il mondo sociale.

Considerata una figura eclettica e predisposta a comprendere la società e il suo divenire storico (Mannheim 1999), l'intellettuale è un tipo di attore sociale, che mette in campo delle competenze e delle funzioni specifiche, di riflesso al ruolo dinamico a lui/a lei assegnato nello spazio di azione di riferimento. Le caratteristiche

di questo ruolo si modificano e assumono peculiarità diverse nella dialettica tra mutamento sociale, storia e cultura.

I mutamenti sono quasi sconcertanti (Maldonado 2010) poiché gli intellettuali sono uomini e donne che partecipano e agiscono nella vita della società e che riflettono la complessità dell'essere umano con tutte le sue contraddizioni.

Un'analisi delle posizioni e delle scelte degli intellettuali deve prendere in considerazione alcuni aspetti che contraddistinguono questa caratteristica "dell'umanità"; esaminando talvolta l'essenza contraddittoria dell'agire sociale e la creatività culturale degli attori (Crespi 2003), prendendo atto che si esprime anche con una certa ambivalenza e con una propensione alla resilienza di fronte a situazioni sociali, culturali e politiche inaspettate, rapidamente mutevoli, specialmente nelle società attuali.

La natura così 'umana' del ruolo facilita gli studiosi a comprendere l'esigenza di ripensare con un certo grado di complessità alle strategie con le quali si formula un sapere e con quali pratiche intellettuali si agisce nei processi sociali e culturali; un approccio volto alla lettura del mutamento sociale in termini di diverse forze che spingono e muovono le società a rinnovarsi (Crespi 2003).

Per questi motivi, ancora oggi, la riflessione sugli intellettuali rappresenta un ambito di studio attuale, da comprendere e approfondire con nuovi studi e ricerche.

Nella storia degli studi sociologici sul tema degli intellettuali, le definizioni sono numerose, diverse e tutte equamente valide, se considerate come esiti di un processo intellettuale, storico, sociale e culturale. In questo lavoro saranno prese in considerazione solo alcune della ricca mole di definizioni concettuali elaborate dagli studiosi della sociologia degli intellettuali, unitamente alle descrizioni reperibili nei classici dizionari della sociologia europea ed italiana, considerati come fonti autorevoli da consultare.

Luciano Gallino nel noto dizionario di sociologia articola così il discorso sugli "intellettuali":

A seconda delle società e delle epoche, gruppo ELITE (v.), strato o CLASSE (v.) di persone la cui occupazione prevalente e distintiva consiste, a vari livelli di creatività e di

approfondimento, nell'elaborazione, diffusione pubblica, trasmissione da una generazione all'altra di elementi della CULTURA (v.) soprattutto immateriale, come valori, categorie cognitive, morali ed estetiche, norma di condotta, tecniche di pensiero e di azione in ogni sfera della vita sociale, forme di IDEOLOGIA (v.)(Gallino 1988, p. 375).

Gallino assegna alla figura dell'intellettuale un ruolo di guida sociale capace di diffondere norme, valori, segni e simboli nella sfera pubblica, attraverso delle strategie intellettuali che prendono forma nelle azioni. La descrizione del ruolo pubblico dell'intellettuale e le interpretazioni che gli sono state attribuite dalla sociologia, sono affrontate dallo studioso con attenzione e profondità attraverso una sintesi delle possibili posizioni dell'intellettuale nella società. Dalle sue parole emerge una grande complessità del contesto di analisi, che ruota intorno «a quattro diversi tipi di predicato». L'intellettuale possiede una cultura superiore, sviluppa un grado di specializzazione in una determinata attività mentale, ha un particolare atteggiamento nei confronti dell'autorità e delle istituzioni in essere ed ha una posizione dentro la struttura di classe (*ibidem*, p.376).

Gallino, oltre a sviscerare caratteristiche e compiti, pone l'accento sulle posizioni che l'intellettuale è chiamato ad assumere nella società, nei confronti delle autorità e delle istituzioni. Sulla dialettica tra intellettuale e società si inseriscono le elaborazioni di diversi studiosi (Gouldner 2015, Bourdieu 1991, Walzer 1991) che in particolare hanno riflettuto sull'incidenza delle azioni dell'intellettuale nella società e del rapporto con il potere costituito o con le forze che tentano di scardinarlo.

In questo lavoro si sottolinea il principio della responsabilità civile dell'intellettuale, una dimensione che unisce teoria e prassi e che sposta l'attenzione sull'incidenza delle idee sulle azioni degli uomini e delle donne nella società. La relazione con il potere è uno degli elementi che emerge nell'analisi del ruolo dell'intellettuale nella società e dal complesso rapporto con le istituzioni.

Da come l'intellettuale sceglie di dialogare con le istituzioni, con la classe egemone in un preciso momento storico-culturale, appunto con il potere costituito, si evince la sua posizione e le sue strategie d'azione. Ad esempio Bourdieu sulla complessità di questa relazione afferma:

[...] gli intellettuali sono parte integrante di ciò che normalmente viene chiamata classe dominante e che io preferisco chiamare il campo del potere, ovverosia uno spazio al cui interno gli individui lottano per il monopolio del potere, o, più esattamente per imporre il predominio della forma particolare di potere che essi detengono. Più precisamente gli intellettuali partecipano al campo del potere e vi occupano una posizione dominata. I due termini sono importanti. Essi fanno parte dei dominanti in quanto dominati. Detengono un potere ma un potere dominato. Il potere che detengono gli intellettuali, e che poggia sul possesso di capitale culturale o, più precisamente di informazioni, è una forma inferiore di potere. Nel Medioevo ad esempio, come ha dimostrato Georges Duby nel suo studio sul rapporto tra i tre ordini, coloro che venivano chiamati *oratores*, coloro che parlavano e coloro che pregavano, erano in una posizione dominata in rapporto ai *bellatores*, coloro che combattevano, i guerrieri, cavalieri, etc...Ma malgrado tutto avevano un potere, il potere di conferire legittimità attraverso il discorso, di giustificare o di condannare il potere temporale.

[...] In breve, gli intellettuali sono dei dominanti-dominati, in certi contesti, possono talvolta lottare contro i dominanti appoggiandosi sui dominati assoluti, ovvero sui *laboratores*, e facendosene portavoce (Bourdieu 1991, p. 34-35).

L'analisi proposta da Bourdieu che si colloca all'interno delle riflessioni della *Distinzione* (2000) è molto complessa, perché analizza un elemento fondamentale: la posizione dell'intellettuale rispetto alle diverse relazioni che costituiscono il campo sociale di riferimento. Gli intellettuali per Bourdieu sono dei dominanti-dominati nel loro spazio intellettuale; analisi che svela una certa ambiguità della figura dell'intellettuale, ma che al tempo stesso denota una dinamica con la società, regolata dalle relazioni sociali che l'intellettuale ha tessuto piuttosto che da modelli funzionali rigidi sul suo ruolo e i suoi compiti.

Altre considerazioni sulla figura dell'intellettuale sono elaborate da Boudon e Bourricaud (1991), i quali nel dizionario critico di sociologia illustrano il termine con queste parole introduttive: «Gli intellettuali costituiscono una categoria molto visibile nelle nostre società, ma di cui è difficile circoscrivere i limiti e descrivere adeguatamente le funzioni» (Boudon e Bourricaud 1991, p. 251).

Gli autori con una breve digressione storica, descrivono le radici culturali dell'intellettuale moderno, per contestualizzare la complessità da considerare, se si decide di analizzare le sue funzioni nella modernità.

I nostri moderni intellettuali hanno ereditato tradizioni contrastanti, che tendono a far crescere la complessità di un gruppo molto differenziato. [...]L'intellettuale moderno si presenta in una grande varietà di tipi sociali, dotto ma anche tecnico; esperto, ma anche organizzatore, educatore, animatore. *Localizzare* gli intellettuali nella struttura sociale è sempre più difficile. (*Ibidem*, p. 252)

I due autori francesi pongono la loro attenzione su un altro aspetto, quello dell'indeterminatezza dell'intellettuale moderno. Concentrati criticamente sulla definizione dei requisiti dei nuovi protagonisti della società, sollevano alcuni dubbi rispetto ad una chiara definizione concettuale di chi è un intellettuale e quali sono le sue funzioni, quasi da paventare un'idea di confusione.

Questa percezione nebulosa, la mancanza di una chiara definizione dei compiti dell'intellettuale e della sua stessa essenza, ha dato inizio ad altri studi critici, che avanzano la possibilità di una decadenza degli intellettuali (Bauman 2007) o che paventano una loro estinzione (Asor Rosa 2009). Altre riflessioni ancora descrivono una crisi dell'intellettuale pubblico e l'impossibilità di essere agente del cambiamento (Furedi 2007).

Ad onor del vero quindi, le osservazioni di Boudon e Bourricaud, già solo nel tentativo di offrire una definizione, trovano un riscontro nei lavori di altri sociologi che in maniera critica e riflessiva propongono diverse teorie sulla scomparsa e sul presunto declino degli intellettuali.

In questo capitolo, piuttosto che sviscerare le questioni che hanno portato ad una riflessione più pessimistica, sebbene valida e fondata, verranno prese in considerazione le teorie e i modelli che sottolineano lo stretto legame tra intellettuali e mutamento sociale, considerando l'agentività e la performatività degli intellettuali come attori sociali, soggetti di conoscenza di questo studio.

Trasversalmente a tutte le interpretazioni teoriche sugli intellettuali è evidente come nelle società questo attore sociale sia un centro nevralgico di relazioni: l'intellettuale pubblico è immerso nella sua storia e nella trasmissione di una cultura nella società civile di cui è responsabile, prende delle posizioni (a favore, contrastanti o di mediazione) nei confronti del potere espresso dalle istituzioni e in una certa misura si confronta con gli altri membri del suo gruppo o classe perché deve dimostrare di

avere delle capacità specializzanti che gli consentono di incorporare quel ruolo.

A quest'analisi dei caratteri storici e sociali che appartiene agli studi classici sugli intellettuali, si aggiunge un'importante riflessione della 'nuova sociologia degli intellettuali': «quali sono le condizioni attraverso le quali gli intellettuali partecipano alle dinamiche del potere e del contro-potere sulla scena pubblica?» (Antonelli 2016, p.39). E soprattutto se l'intellettuale è considerato un attore sociale che contribuisce alla produzione e alla trasmissione delle visioni del mondo (Canta 2006), quali sono le modalità attraverso le quali l'intellettuale dispiega le sue forze e agisce nel mondo sociale?

Lo slittamento di prospettiva è un tentativo di ridirezionare lo sguardo o di posizionarsi rispetto al tema come se dovessimo guardare il sole durante un'eclissi con una lente speciale. La sociologia degli intellettuali è viva (Eyal & Buchholz, 2010) ed è in connessione con il mutamento sociale: indagare questa relazione rappresenta certamente una sfida alla quale le scienze sociali devono rispondere con suggestioni feconde sulle azioni intellettuali e sulle modalità dell'agire intellettuale.

Le narrazioni prodotte dalla sociologia degli intellettuali in Occidente¹ che ruotano intorno al declino degli intellettuali, potrebbero essere integrate con un approccio in favore della trasformazione del complesso ed eterogeneo panorama odierno. L'intellettuale universale di cui si cercano definizioni e qualità distinte, lascia il suo posto ad un 'intellettuale specifico' che agisce localmente nella sfera pubblica (Haraway 1988; Foucault 2000).

L'analisi delle relazioni con la società civile e le istituzioni, lo studio delle azioni e delle modalità attraverso le quali si pone nella sfera pubblica, sono dei punti di partenza per alimentare una nuova sociologia degli intellettuali.

Certo occorre riconoscere l'importanza delle sue funzioni e del suo ruolo, ma è altrettanto importante interrogarsi sulle pratiche concrete che designano e articolano le competenze degli intellettuali nella società contemporanea.

¹ Nella prima parte di questo lavoro si farà riferimento solo ai lavori dei sociologi prodotti in Occidente.

1.2 La sociologia classica e gli studi sugli intellettuali

Nella storia degli studi sociologici sugli intellettuali, non mancano analisi esaustive sul ruolo, sulle funzioni e sulle azioni degli intellettuali. Al centro del dibattito della sociologia sono state poste questioni che indagavano la relazione tra intellettuali e potere nella cornice teorica della produzione del sapere, o studi che si soffermavano sul legame tra produzione teorica degli intellettuali e azioni: da Weber a Said la sociologia ha sempre assicurato un ampio spazio alle riflessioni rispetto al rapporto tra intellettuali e società, garantendo così numerosi studi e approfondimenti.

Secondo alcuni studiosi (Maldonado 1995; Said 1994; Bourdieu 1991) il termine intellettuale risale al noto Affare Dreyfus² (1898). Una *querelle* politica e culturale che generò un fervido dibattito nell'opinione pubblica francese. La discussione fu alimentata dalla pubblicazione di una lettera sul giornale *L'Aurore*, scritta da Emile Zola intitolata *J'accuse*, indirizzata al presidente della Repubblica francese circa i brogli e gli errori del processo Dreyfus. Alla lettera seguì la pubblicazione del *Manifeste des Intellectuels* firmato da noti professori della Sorbone e da altri intellettuali, un documento a favore della posizione critica di Zola nei confronti del governo francese.

La parola 'intellettuale' entrò così nel linguaggio comune, ad indicare non solo il soggetto riconosciuto quanto tale, ma l'azione e la posizione rispetto ad una 'faccenda' pubblica (Maldonado 1995, p.15).

In particolare per il caso Dreyfus sia il contenuto del Manifesto sia la dichiarazione pubblica delle proprie posizioni, costituirono un esempio di protesta condivisa da parte degli *hommes de lettres* francesi. Gli intellettuali sono così un gruppo in grado di cambiare e di modificare le visioni e le prospettive diffuse nella sfera pubblica attraverso le loro parole e le loro azioni.

² Alfred Dreyfus capitano alsaziano di origine ebraica fu accusato di tradimento ai danni della Francia, per aver rivelato delle informazioni segrete alla Germania nel periodo della III Repubblica (1894-1906). In realtà Dreyfus era innocente ma fu ugualmente processato e il suo caso rappresentò la prima battaglia politica condotta con l'uso dei mass media.

Sullo studio del ruolo degli intellettuali nella società è doveroso citare l'analisi densa ed esaustiva elaborata dal sociologo ungherese Karl Mannheim. Lo studioso riflettendo sul concetto di ideologia e della sua dinamica con l'utopia, si sofferma in particolar modo ad analizzare le funzioni e le azioni degli intellettuali nella società, in rapporto con la classe sociale di riferimento.

[...] esistono dei gruppi, il cui compito specifico è di fornire ad esso una determinata concezione del mondo. Noi denominiamo questi gruppi l'*intelligentsia*. Più una società è stabile, più è probabile che questo gruppo acquisti un suo stato ben definito o la posizione di una casta [...], ciascuno dei quali esercita un controllo monopolistico sull'elaborazione della *Weltanschauung* corrispondente alla società in cui operava, e sulla reinterpretazione o composizione alla società in cui operava, e sulla reinterpretazione o composizione delle differenze esistenti nelle primitive visioni del mondo delle altre classi (Mannheim 1999, p. 12).

Gli intellettuali di Mannheim hanno una capacità critica da spendere nell'osservazione della struttura della società e proprio per questa qualità, hanno un'autonomia decisionale che consente loro di liberarsi dai condizionamenti sociali (Canta, 2006). Nella descrizione del gruppo degli intellettuali, Mannheim mette in luce le caratteristiche essenziali.

Si tratta di un'aggregazione tra, ma non sopra, le classi. Il singolo membro dell'*intelligentsia* può avere e spesso ha, un particolare orientamento di classe, ed in concreti conflitti egli può prendere parte per uno o un altro partito politico. Inoltre, le sue scelte possono essere coerenti e tipiche di una posizione di classe chiaramente definita (Mannheim 1999, p.119).

Il ceto intellettuale o 'aggregazione' al quale si riferisce Mannheim, è disancorato dalle classi e nella sua visione «Una sociologia che faccia esclusivo ricorso alle classi economico-sociali non capirà mai questo fenomeno in modo soddisfacente. Per essa, infatti, gli intellettuali o costituiscono una classe o sono, quanto meno, una sua appendice» (Mannheim 1999, p.151).

I protagonisti del pensiero di Mannheim hanno ricevuto un'educazione che gli consente di sviluppare una visione del mondo dinamica, aperta e perciò incline al mutamento.

A differenza dei chierici di Benda³, un gruppo (o casta) chiuso e rigidamente organizzato per conservare il loro *status*, gli attori sociali descritti dal sociologo ungherese, sono indipendenti, non accusano l'influenza della classe d'appartenenza.

Uno dei più sconcertanti fatti della vita moderna è che diversamente dal passato, l'attività intellettuale non si fonda su di un'unica e ben definita classe sociale, come il clero, ma è svolta da gruppi in larga misura indipendenti dalle classi e che sono reclutati da settori più ampi della vita sociale. Questo fatto sociologico chiarisce l'essenza particolare della coscienza moderna, che non è basata sull'autorità di un clero, né è chiusa e definitiva; essa ci si presenta invece dinamica, in perenne stato di movimento e di fronte a continui problemi (Mannheim 1999, p.153).

Come sostengono Kurmann e Owens (2002) gli intellettuali non costituiscono una classe o piuttosto 'un'appendice della classe', in quanto hanno superato la classe. L'educazione è l'elemento che interiorizzato diventa strumento di emancipazione, e consente loro di affiliarsi ad altre classi e/o di affrancarsi da quelle di origine.

L'affiliazione però non corrisponde ad un asservimento, perché il rapporto tra sfera culturale e sfera politica deve basarsi su un certo distacco per incoraggiare la comprensione reciproca tra le classi (Kurzman & Owens, 2002, p.67).

Mannheim sottolinea che questo distacco è necessario per rispondere alla dinamica tra ideologia e utopia e per affrontare la complessità della relazione tra intellettuali e partiti politici. Per svolgere un ruolo nel partito, l'intellettuale rischia di perdere la sua inclinazione dinamica al mutamento e l'abilità di comprendere l'intera società. Nel loro lavoro di sintesi tra la società e le esigenze che nascono dal mutamento, Mannheim assegna agli intellettuali il compito di veicolare le classi e i partiti in lotta,

³ Per Benda i chierici sono «coloro la cui attività, per natura, non persegue fini pratici, ma che, cercando la soddisfazione nell'esercizio dell'arte o della scienza o della speculazione metafisica, in breve nel possesso di un bene non temporale, dicono in qualche modo, "Il mio regno non è di questo mondo" [...] l'azione di questi chierici [...] rimaneva soprattutto teorica; essi non hanno impedito ai laici di riempire la storia con il chiasso dei loro odi e dei loro massacri; ma hanno impedito loro di avere il culto di queste azioni, di credersi grandi perché erano impegnati a compierle. Grazie a loro si può dire che, per duemila anni, l'umanità faceva il male ma venerava il bene. Questa contraddizione era l'onore della specie umana e costituiva la fessura attraverso la quale poteva infiltrarsi la civiltà. Ora, alla fine del XIX secolo, si produce un cambiamento fondamentale: i chierici si mettono a fare il giuoco delle passioni politiche» (Benda 2012, pp. 95-96).

di essere la guida, il faro che indica come «adeguarsi alle esigenze culturali» (Canta 2006, p.31).

L'intellettuale non è soggiogato dagli interessi del partito o della classe, perché si situa dentro e fuori la classe, e non è controllato dai politici e dai loro progetti.

Nel corso di mie precedenti analisi su questo strato ho usato il termine 'intellettuali relativamente indipendenti', che ho mutuato da A. Weber, senza con questo pensare affatto ad un gruppo del tutto staccato, libero da legami di classe [...]. La mia è semplicemente che certi tipi di intellettuali hanno il maggior numero di opportunità di verificare e adottare le prospettive sociali disponibili e di sperimentare le loro incoerenze (Mannheim 1998, p. 120).

Se l'intellettuale rappresenta 'l'avanguardia' per l'intera società (Antonelli 2016), l'autonomia dai partiti politici è necessaria per guidare gli uomini e le donne nel mondo sociale. Mantenere separate la dimensione della cultura e dell'intellettualità dalla prassi politica, libera l'intellettuale da una possibile strumentalizzazione del suo ruolo.

La visione di Mannheim vede gli intellettuali come un gruppo con una pluralità di prospettive rispetto alla società civile, perché l'intellettuale ha sviluppato delle risorse specifiche: un'inclinazione dinamica al mutamento (Canta 2006), una predisposizione alla riflessività che gli consente di rivedere le sue posizioni e pensieri ed una certa empatia per il suo rapporto con il tessuto sociale di riferimento. Questa ultima caratteristica lo rende diverso dall'intellettuale isolato e autoreferenziale, perché l'empatia si sviluppa con le relazioni nella società e non con l'isolamento metafisico dell'individuo (Benda 2012), la cui speculazione intellettuale non ha un riscontro in termini pratici.

L'intellettuale di Mannheim non prende le distanze dalla realtà anzi esso coglie in sé tutti quei fermenti di cui la vita sociale è permeata, poiché è inserito nel contesto sociale: piuttosto cerca di mantenere un'autonomia critica che lo aiuta a concepire una visione realistica della società. Quest'autonomia critica è una diretta conseguenza del concetto astratto di libertà nella società, che nel pensiero Karl Mannheim trova applicazione come spazio «di opportunità di verificare e adottare le

prospettive sociali disponibili e di sperimentare le loro incoerenze» (Mannheim 1998, p.120).

La libertà è la base per produrre un pensiero creativo e trasformativo, specialmente nei momenti di transizione, nei processi del mutamento, quando l'intellettuale è chiamato a svolgere un ruolo chiave e di indirizzo per tutta la comunità, essendo svincolato dalla gestione dei poteri politici e dalle risorse economiche.

Uno strato sociale non deve necessariamente diventare un partito o un gruppo di pressione per acquisire consapevolezza dei propri fini e conseguirli. Le donne ed i giovani hanno raggiunto la loro posizione nella società piazzando le loro rivendicazioni individualmente, in piccoli gruppi, ed in qualsiasi situazione si trovassero. Un gruppo come *l'intellegentsia* abdica solamente quando rinuncia alla sua autocoscienza e alla sua capacità di agire nel mondo che gli è proprio. Essa non può dar vita ad una propria ideologia. Deve rimanere critica verso se stessa, come verso gli altri gruppi. Dopo tutto, comunque, il processo intellettuale è in tutte le sue fasi il prodotto di situazioni concrete, ed il prodotto è sempre qualcosa di più della situazione (Mannheim 1999, p. 174).

Il padre fondatore della sociologia della conoscenza assegna agli intellettuali un ruolo fondamentale nella società: gli intellettuali sono chiamati ad agire come pianificatori della libertà.

Organizzare la libertà significa trovare la combinazione e l'articolazione corretta dell'ordine democratico, attraverso le capacità e le abilità che contraddistinguono gli intellettuali, scongiurando le derive e il caos dei totalitarismi.

Raggiungere l'obiettivo della pianificazione democratica è possibile solo se gli intellettuali mettono in campo azioni e strategie per l'intera società. Solo gli intellettuali possono 'dominare' il divenire della storia e contribuire alla strutturazione di un'educazione pianificata, in grado di combinarsi alle spinte creative della società. Le azioni intellettuali unite ai cambiamenti sul piano educativo, muovono la società verso un mutamento positivo.

La pianificazione della società deve necessariamente andare di pari passo ad un'organizzazione della cultura democratica che aiuti gli uomini a sviluppare delle personalità democratiche.

Essa è quella che è disponibile ad accettare il punto di vista altrui, affrontando il disaccordo perché sa che la verità non sta tutta intera da una parte sola, quella che è disponibile al cambiamento e alla critica, è pronta a trasformare continuamente le sue categorie mentali; è quella che non teme la perdita del proprio status perché non s'identifica con nessuna forma definitiva di individualità, è quella che non ha credenze, valori o modelli stabiliti perché è relativamente sradicata da ogni ideologia e da ogni gruppo (Canta 2006, p.107).

Il modello di intellettuale concettualizzato da Mannheim è in stretta relazione con l'epoca storica in cui il sociologo vive e agisce.

In un'Europa dilaniata dalle Guerre mondiali⁴, la necessità che lo studioso ungherese percepisce come prioritaria è la ricostruzione di una società basata sulla democrazia, sulla diffusione di valori democratici aperti al dialogo e alla critica. Anche nel processo intellettuale stesso, nell'elaborazione delle sue teorie, Mannheim evidenzia come la costruzione di una società pianificata sia immersa nel contesto storico, sociale e culturale di riferimento.

Gli intellettuali sono i primi a subire una trasformazione 'epocale' in questo momento delicato di transito (alla fine del conflitto mondiale), le loro capacità sono degli strumenti con cui gestire il mutamento e attraverso cui diventare dei facilitatori dei processi di democratizzazione.

Anche la relazione tra la biografia dell'intellettuale (sia di Mannheim, sia degli intellettuali di cui lui scrive) è fondamentale come un'unità di analisi sociologica poiché dal percorso biografico si comprendono le scelte dell'attore sociale nel loro contesto storico/culturale e si può far luce sulle origini di determinate caratteristiche e competenze che definiscono il suo ruolo nella società.

Il modello di Mannheim è stato riformulato e ricontestualizzato nel pensiero di altri sociologi, appartenenti a scuole ed orientamenti diversi.

Tra questi ad esempio, negli anni Sessanta, Parsons riprende la prospettiva dell'autonomia, sostenendo che gli intellettuali non sono una classe, non detengono il

⁴ La riflessione sull'intellettuale di Mannheim nasce già dopo la prima guerra mondiale, a cavallo tra le due guerre; l'opera *Ideologia ed Utopia*, alla quale l'analisi delle funzioni dell'intellettuale nella società sono collegate, è pubblicata nel 1929.

potere politico e il controllo delle risorse economiche, ma piuttosto elaborano il sistema simbolico di tutti i gruppi sociali (Parsons 1969).

Sulla scia delle teorie del distacco tra la sfera intellettuale e la sfera politica, secondo la divisione teorica proposta da Kurzman e Owens (2002), oltre al pensiero di Parsons sugli intellettuali, confluiscono nella categoria 'INTELLECTUALS AS CLASS-LESS' i lavori di Shills (1958), Sadri (1992) e Collins (1998).

Ripercorrendo il filone degli studi classici della sociologia degli intellettuali, un autore che approda ad una posizione opposta a Mannheim, almeno per il legame sociale dell'intellettuale con la classe⁵, è Antonio Gramsci.

Antonio Gramsci critico verso il famoso libro di Benda⁶, sostiene che il filosofo francese ha ignorato la funzione che gli intellettuali⁷ devono assumere nella gestione della vita dello Stato.

L'approccio di Gramsci si fonda sull'analisi scettica dell'ideale d'intellettuale diffuso e legittimato dalla storia a partire dall'affare Dreyfus e da alcuni studiosi a lui contemporanei; lo studioso sardo sostiene che ogni gruppo sociale genera al suo interno una particolare categoria d'intellettuali, perché contrariamente all'idea che si basa su una presunta autonomia e indipendenza, gli intellettuali sono legati alla classe.

La sua visione del ruolo degli intellettuali nella società, trattata nel quaderno n.12 e divisa in tre note, è una risposta forse un po' polemica, alle concettualizzazioni che considerano gli intellettuali *super partes*, come un'entità socialmente svincolata dalle responsabilità sociali nei confronti della società civile.

⁵Quando Mannheim si rifugia in Germania, dopo essere stato esiliato dall'Ungheria (1919) entra in contatto con gli esponenti intellettuali della Scuola di Francoforte, qui approfondirà il marxismo e il concetto di classe; questi studi influenzeranno la sua successiva elaborazione teorica e troveranno applicazione nella sua opera *Ideologia e Utopia* (1929), due concetti in dialettica con il concetto di classe.

⁶Gramsci è un lettore e critico di Max Weber, Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto. Lo studioso analizza i classici della sociologia tedesca e italiana, come si evince da alcune citazioni nei suoi quaderni, dal periodo trascorso all'Università di Torino e dai libri che aveva e leggeva in cella (Filippini, 2008).

⁷Gli scritti di Gramsci sugli intellettuali divennero noti, solo dopo la sua morte (1937), quando furono pubblicati per la prima edizione curata da Einaudi sei volumi dei quaderni tra il 1945 e il 1951. Dalla metà del XX secolo in poi la reputazione di Gramsci si è diffusa costantemente, e non solo tra i neomarxisti, ma anche tra gli studiosi dei *Cultural Studies*, dei *Postcolonial Studies* e dagli emergenti *Indigenous Studies*.

Ogni gruppo sociale, nascendo sul terreno originario di una funzione essenziale nel mondo della produzione economica, si crea insieme, organicamente, uno o più ceti di intellettuali che gli danno omogeneità e consapevolezza della propria funzione non solo nel campo economico, ma anche in quello sociale e politico [...]. Ma ogni gruppo sociale “essenziale” emergendo alla storia dalla precedente struttura economica e come espressione di un suo sviluppo (di questa struttura), ha trovato, almeno nella storia finora svoltasi, categorie sociali preesistenti e che anzi apparivano come rappresentanti una continuità storica ininterrotta anche dai più complicati e radicali mutamenti delle forme sociali e politiche (Gramsci 1975, Q 12, p. 1513-14).

L'intellettuale di Gramsci è organico alla sua classe, al suo gruppo e/o al partito politico. L'organicità non si configura come l'appartenenza o la discendenza genealogica dalla classe di origine, ma più per una propensione ad «elaborare i motivi culturali, morali, ideologici in base ai quali tale classe esercita la propria egemonia» (Cavalli 1992).

L'intellettuale gramsciano non è separato per le sue funzioni e per la sua estrazione sociale dal resto della società, non opera quel distacco tra la sfera intellettuale e la dimensione politica, piuttosto deve manifestare una relazione fondamentale e strutturale con la classe; questa è una delle differenze sostanziali con Mannheim, che definisce e rende riconoscibili il concetto di intellettuale organico.

L'agire dell'intellettuale organico non è fine a sé stesso, ma si adopera per la classe, le sue azioni sono quindi di parte, e immerse nella lotta per l'egemonia.

Una classe sociale che ‘lotta’ per emergere dalla subalternità deve quindi avere i suoi intellettuali di riferimento, i quali sono portatori di una determinata concezione del mondo.

Questa concezione può diventare una forza storica, in grado cioè di trasformare la realtà della stessa classe di cui gli intellettuali sono promotori di una cultura nuova. Gli intellettuali in un'accezione diversa da quella proposta da Mannheim, svolgono una funzione connettiva e si situano nella relazione con il mutamento come agenti della trasformazione dei processi di legittimazione della sfera pubblica.

Essi hanno il compito di trasformare le concezioni del mondo frammentate e incoerenti delle classi subalterne in una nuova descrizione coerente del mondo e del suo divenire.

L'intellettuale dunque, secondo Gramsci non si distingue per una capacità intellettuale superiore, ma bensì per la sua responsabilità sociale di produrre e diffondere conoscenza, questa è la caratteristica che contraddistingue il suo ruolo. Inoltre la funzione dell'intellettuale è soprattutto «direttiva ed organizzativa, cioè educativa, cioè intellettuale» (Gramsci 1975), in linea con le sue azioni.

Per intellettuali occorre intendere non [solo] quei ceti comunemente intesi con questa denominazione, ma in generale tutta la massa sociale che esercita funzioni organizzative in senso lato, sia nel campo della produzione, sia nel campo della cultura, sia nel campo amministrativo-politico. (Gramsci 1975, Q. 1, p. 37).

Oltre ad acquisire una responsabilità sociale, gli intellettuali di Gramsci devono rendere egemonica la propria concezione del mondo e diffonderla, devono possedere quindi di un'abilità specifica nell'organizzazione della cultura (Crehan 2010). L'organizzazione è parte integrante nel processo di produzione della conoscenza, un processo che deve tener conto della realtà del popolo e delle sue varie esperienze, perché è su questa base che si semina la costruzione della nuova cultura.

Gli intellettuali sono il prodotto delle condizioni economiche della classe ma allo stesso tempo sono gli strumenti con cui la classe emerge; nella concezione gramsciana l'intellettuale non è necessariamente un singolo individuo ma anche un organo collettivo, come ad esempio il partito politico.

Nel partito politico gli intellettuali producono una nuova cultura, una conoscenza che diventa forza storica. In questa dimensione di classe o partitica, il gruppo è in grado di creare una forza che si oppone alla classe dominante.

Si può sottintendere che la nuova cultura, di cui parla Gramsci, è quindi una forma di controegemonia nel momento in cui si contrappone alla forza dominante, e nel processo di incontro/scontro diventa essa stessa egemonica.

Izzo (1992) al riguardo analizza il processo che investe la creazione di una nuova cultura, affermando che ciò che avviene è «il superamento di un'egemonia da parte di un'altra egemonia».

Si evince dalle teorie gramsciane che il concetto d'intellettuale tradizionale è tramontato a favore di una figura 'organica', se per Benda i chierici (gli intellettuali)

hanno tradito la loro funzione, Gramsci sostiene invece che come frutto del divenire storico, questa capacità di essere dentro la classe accoglie le trasformazioni della società a lui contemporanea.

Come già sosteneva Mannheim (1999), gli intellettuali svolgono un ruolo di mediazione politica con la classe e tra le classi che fanno parte del sistema sociale nel suo complesso. Agendo con la loro abilità organizzativa e tecnica, rivendicano la loro relazione con il potere, manifestando una certa concretezza e specificità (Gramsci 1975, Q.12).

Kurzman e Owens nel loro studio sulla sociologia degli intellettuali (2002) individuano per le teorie di Gramsci e per tutti gli studiosi e studiose che seguiranno le sue tracce, una classificazione rispetto al ruolo e alle funzioni assegnate agli intellettuali come «THE INTELLECTUALS AS A CLASS-BOUND» (Kurzman & Owens 2002, p.66); una categoria sociologica che si fonda sulla distinzione del legame sociale degli intellettuali con la classe o con il gruppo di riferimento.

Tra le generazioni successive di sociologi che hanno seguito l'impronta gramsciana nella formazione di una teoria degli intellettuali, i due studiosi americani citano nella stessa categoria i lavori di Chomsky (1969, 1978), Foucault (1973, 1984), Said (1994)⁸.

Negli Stati Uniti le riflessioni sull'organicità, caratteristica peculiare dell'approccio che distingue gli intellettuali come un gruppo legato alla classe, hanno generato un dibattito accademico e politico, alimentato dai cambiamenti attraversati dalle comunità che compongono la società statunitense e dalle nuove contingenze storiche, frutto di altri rapporti di potere rispetto all'epoca in cui Gramsci scriveva le sue note. Kurzman e Owen si chiedono: a quali condizioni gli intellettuali aspirano all'organicità? Cosa significa per un intellettuale essere 'organico' in una comunità? E gli intellettuali possono contribuire nella stessa comunità in cui sostengono di essere organici? (*Ibidem*, p. 74).

La riflessione è ampia e include uno sguardo che va oltre l'Occidente, situando il discorso degli intellettuali nella questione del Medio Oriente e nelle teorie che

⁸ I riferimenti tra parentesi sono gli stessi utilizzati da Kurzman e Owens, che citano nel testo le opere degli autori, riportando le versioni americane pubblicate.

vedono l'intellettuale organico schierato con le classi subalterne ed oppresse (Said 1994; Spivack 1988; Freire 1968).

Nell'odierno dibattito sul ruolo e le funzioni degli intellettuali è fondamentale prendere in considerazione il contesto locale e considerarlo come l'arena locale delle azioni degli intellettuali in rapporto alla società globale (Connel 2017).

Se esiste una questione del Medio Oriente, o piuttosto di un *Orientalismo*⁹, si deve considerare l'elemento/gli elementi a cui questi discorsi si contrappongono o confrontano, ovvero l'esistenza di un 'Occidente' o di diversi 'Occidenti'.

Storicizzare Mannheim e Gramsci e pertanto situare i modelli della sociologia classica prodotta in Europa, offre la possibilità di avere una visione corretta del ruolo e delle funzioni degli intellettuali, contestualizzate nell'essenza stessa di questa categoria: estremamente dinamica e interpretativa, che varia nel tempo, nello spazio e nei luoghi della storia di una determinata società.

Nella tabella 1 si riassumono le relazioni che intercorrono tra i modelli e tra gli elementi che distinguono l'agire dell'intellettuale nella società Europea.

MODELLI	CLASSE	SOCIETÀ	MUTAMENTO
BENDA	Elitario	Responsabilità verso l'élite di intellettuali	Status Quo
GRAMSCI	Organico	Responsabilità politica	Egemonia Culturale
MANNHEIM	Autonomo	Responsabilità verso la società civile	Pianificazione Democratica per la libertà

Tabella 1: Le relazioni tra i modelli di intellettuale

⁹L'immagine prodotta dall'Occidente sull'Altro in una prospettiva eurocentrica come fenomeno culturale e politico sarà definita da E. Said (1978) come Orientalismo.

Utili ad un'indagine empirica volta all'analisi delle pratiche intellettuali, le relazioni prese in considerazione sono:

- il rapporto con la classe di riferimento, acquisita o originaria;
- il rapporto con la società ovvero con la posizione degli intellettuali rispetto agli altri gruppi nella società;
- la relazione tra le azioni e le pratiche intellettuali e il mutamento.

Vediamo come i modelli di Mannheim e Gramsci hanno una funzione nettamente distinta da Benda e che se differiscono nella modalità di esprimere il legame sociale con la classe sociale di riferimento, originaria o acquisita, non differiscono troppo nella dimensione del rapporto con la società e il mutamento.

Entrambi gli studiosi infatti elaborano una lettura dinamica della società e assegnano agli intellettuali il ruolo di organizzatori e mediatori del cambiamento, immerso in due concezioni diverse; quella di Gramsci collocata nella visione del mondo intesa come lotta controegemonica in cui l'intellettuale è organico alla dinamica stessa del processo; il punto di vista di Mannheim situato invece nella pianificazione di una società democratica in cui gli intellettuali sono i facilitatori del progetto democratico. Tuttavia ci sono degli altri elementi da considerare, nella valutazione e nell'ipotetica applicazione nella ricerca empirica, dei modelli della sociologia classica descritti. Delle caratteristiche che più difficilmente si possono schematizzare, ma che qualitativamente sono fondamentali per una comprensione più esaustiva e complessa. Ad esempio un altro aspetto che consente di studiare, con un certo grado di densità, le varie teorie sociologiche sugli intellettuali, è la cornice biografica di chi scrive sull'argomento. Come sosteneva Bauman (2007) tutte le definizioni sugli intellettuali sono in realtà delle autodefinizioni che si riferiscono al lavoro stesso dell'intellettuale che con atteggiamento riflessivo si riserva un'autocritica, rispetto al proprio pensiero e alle proprie azioni¹⁰.

Se la biografia e la collocazione sociale e geografica sono elementi determinanti che influenzano l'elaborazione delle idee e la loro articolazione in un dato momento

¹⁰ Non è un caso che alcuni lavori sulla sociologia degli intellettuali si collocano negli studi di sociologia riflessiva e critica. La riflessività è un approccio che fa riferimento ad una capacità degli "attori sociali individuali e collettivi, di prendere le distanze da se stessi e dai ruoli ricoperti, per sottoporre ad autocritica i fondamenti del proprio agire" (Antonelli, 2015, p.11).

storico, anche l'appartenenza di genere come modello interiorizzato, avrà una diretta influenza sul pensiero; altre considerazioni emergono rispetto alla costruzione dei modelli sinteticamente presentati, riflessioni che si possono aprire con alcune domande conoscitive: le definizioni dai dizionari, i modelli presentati sul ruolo e sulle funzioni degli intellettuali, variano rispetto alle costruzioni sociali del maschile e del femminile nella società? Qual è il rapporto tra la sociologia degli intellettuali e la storia delle donne? Quali teorie e modelli intellettuali sono stati elaborati dalle donne?

Sebbene sia nei lavori di Gramsci¹¹ (1975) che di Mannheim¹² (1999) emerge un'attenzione alla 'questione femminile', è legittimo pensare che questi modelli siano il risultato di forme di un pensiero prodotte in un dato momento della storia occidentale europea, in cui il processo di legittimazione/liberazione delle donne nella sfera pubblica era un programma da attuare.

Se come sostiene Bauman (2007) le definizioni sugli intellettuali sono in realtà autodefinizioni, c'è da sviscerare il problema della costruzione sociale della soggettività di chi scrive, "sono una donna e scrivo con ciò che sono" sosteneva Luce Irigaray¹³, un'autodefinizione nella quale viene espressamente dichiarata una differenza sessuale e di genere. Luce Irigaray, studiosa di psicoanalisi e di movimenti femministi, allieva di Lacan, analizzando la struttura del patriarcato individua nel linguaggio e nella trasmissione dei valori di una determinata società dei meccanismi che facilitano la subordinazione e il dominio dell'uomo sulla donna. Riguardo alla modalità di trasmissione di valori la Irigaray sostiene:

[...] Soprattutto va messo in luce che noi viviamo secondo sistemi genealogici esclusivamente maschili. Le nostre società costituite in parti uguali da uomini e da donne, sono state generate da due genealogie e non da una: madri/figlie e padri/figli (per non parlare delle genealogie incrociate:

¹¹ L'idea di sostenere le donne nella lotta liberazione dallo sfruttamento di classe è un obiettivo che Gramsci si pone fondando nel 1921 la rubrica *La Tribuna delle Donne* e il quotidiano *Compagna* nel 1924, da collocare come azioni organiche alla lotta del partito comunista; anche nei Quaderni e nelle lettere a Giulia e Tania ci sono riferimenti al ruolo delle donne e alle relazioni familiari e di genere.

¹² Numerose sono le considerazioni di Mannheim sul gruppo sociale delle donne, come aggregato che sta acquistando una nuova autocoscienza, in particolare nel suo saggio *Il problema dell'intelligenza: una indagine sul suo ruolo passato e presente*.

¹³ Il lavoro di Luce Irigaray sarà approfondito nello specifico nel prossimo paragrafo.

madri/figli, padri/figlie). Il potere patriarcale si organizza attraverso la soggezione di una genealogia all'altra (Irigaray 1992, p.15).

Recuperare dall'oblio le genealogie femminili (Leccardi 2002) significa ritrovare quelle autodefinizioni di cui parla Bauman, riabilitando il pensiero delle donne intellettuali per inserirlo in una nuova sociologia degli intellettuali. L'esigenza di ricostruire delle genealogie femminili nella sociologia degli intellettuali, si collega anche ad una questione epistemologica: la conoscenza è sempre situata e riflette i punti di vista di individui e gruppi (Haraway 1988), considerare che l'universalismo androcentrico ha prodotto delle ingiustizie epistemiche contribuisce a svelare le numerose occasioni in cui scienziati e studiosi sono stati influenzati negativamente dai pregiudizi e dalle costruzioni socio culturali rispetto ai ruoli di genere.

Appare necessario quindi in questa tesi, spostare il focus e calibrare la lente sociologica su due livelli di analisi:

- contribuire al ricco dibattito sulla sociologia degli intellettuali cercando di offrire uno sguardo localizzato e situato che tenga conto delle pratiche e delle azioni attuali, superando il carattere normativo e funzionale dello studio del ruolo degli intellettuali nelle società occidentali (Kurzman, Owens, 2002, p.82);
- considerare il rapporto tra i movimenti femministi e la produzione di nuove forme di *intelligentsia*, individuando l'emersione di modelli, azioni e pratiche intellettuali definiti dalle donne che hanno contribuito alla teoria femminista in senso ampio e generale.

1.3 Femminismi e pratiche intellettuali delle donne

Nel tentativo di delineare delle nuove traiettorie di ricerca nel vasto e ampio ambito della sociologia degli intellettuali, interessante è applicare uno sguardo di genere a questo ramo della sociologia, cercando di utilizzare, secondo il suggerimento di Kurman e Owens (2002) e di Buchholz e Eyal (2010), un approccio volto a

considerare come unità di analisi le azioni intellettuali piuttosto che le caratteristiche sociali attraverso le quali si riconosce e si descrive il ruolo di intellettuale.

In particolare in questo lavoro si prenderanno in considerazione le pratiche intellettuali delle donne, ovvero le modalità attraverso le quali la produzione di differenti forme di conoscenza si affermano, e acquisiscono valore trasformativo con delle azioni intellettuali nell'arena pubblica di uno specifico contesto locale.

Adottare uno sguardo di genere nell'analisi delle pratiche intellettuali, orienta la riflessione sui processi culturali e sui fenomeni che hanno modificato il ruolo delle donne nella società e che hanno permesso alle stesse di costruire delle altre visioni del mondo, delle diverse epistemologie e ontologie da trasmettere ed utilizzare nella società come strumento di cambiamento.

Nella ricerca delle radici di una sociologia delle intellettuali, la teorizzazione femminista è una tappa obbligatoria, poiché nell'analisi del mutamento sociale, è necessario far riferimento alle pratiche intellettuali che si sviluppano con i movimenti delle donne e con le varie tipologie del femminismo: tutte diverse nel tempo, nello spazio e nelle modalità di confronto con 'le forme delle società degli uomini'.

Lo scopo non è quello di fornire una storia dei femminismi ma di sottolineare le congiunture storiche, sociali e culturali che hanno permesso la costruzione e la genesi delle pratiche intellettuali delle donne. Quelle pratiche, che come già si è enunciato, trasformano la società e che sono legittimate pubblicamente con delle azioni specifiche, che distinguono le donne come intellettuali del mutamento.

Sul legame tra donne e mutamento è pertinente citare le parole di Mary Wollstonecraft (1759-1797), intellettuale anticonformista nell'Inghilterra di fine settecento:

È giunto il momento per una rivoluzione nei costumi delle donne, è il momento di restituire loro la dignità perduta, e fare in modo che esse, in quanto parte dell'umana specie, si adoperino per riformare sé stesse e per riformare il mondo (Wollstonecraft 2008, p.5)

Riformare sé stesse per riformare il mondo, l'affermazione della Wollstonecraft¹⁴ è l'esempio di una forma di pensiero fortemente riflessiva e critica.

Se appunto la sociologia degli intellettuali è anche un tipo di sociologia riflessiva, il pensiero femminista si fonda su questo approccio alla realtà sociale.

La Wollstonecraft elabora una riflessione sulla donna come soggetto culturale: l'educazione è alla base della sua battaglia e dei suoi scritti, estromettere le donne dalla conoscenza, dalla cultura e dalla sua trasmissione è per la scrittrice inglese il problema della subordinazione delle donne agli uomini e della loro esclusione dalla sfera pubblica.

Le donne condividono con gli uomini il dono della ragione, quindi perché non dovrebbero avere le stesse capacità intellettive e di apprendimento, osserva la Wollstonecraft, che elabora anche un'aspra critica a Rousseau:

Le considerazioni di Rousseau, secondo cui le donne sono naturalmente interessate a bambole, vestiti e conversazioni, del tutto indipendentemente dall'educazione, sono talmente puerili da non meritare neppure di essere seriamente confutate» (Wollstonecraft 2008, p. 63).

L'educazione è lo strumento, riformare l'educazione delle donne con dei nuovi programmi pedagogici è l'azione e concepire la donna come soggetto pensante, capace di usare ed esercitare l'intelletto è la pratica intellettuale di Mary Wollstonecraft, che si colloca come precursora del femminismo liberale. Nel suo *Vindication of the rights of Woman* (1792), la Wollstonecraft sfida lo stesso pensiero illuminista, poiché la subordinazione della donna era contraddittoria rispetto ai principi stessi dell'illuminismo, quale libertà per le donne che così assoggettate rischiano di perdere la loro umanità? Solo pensare che uomo e donna non avessero le stesse qualità morali e abilità intellettuali, equivaleva a sostenere che scegliendo la donna come sua compagna l'uomo si univa al non-umano.

¹⁴ Virginia Wolf scrive di Mary Wollstonecraft nel 1932 su *The Common Reader*: «The revolution was not merely an event that happened outside her; it was an active agent in her own blood. She had been in revolt all her life – against tyranny, against law, against convention [...]. The life of such a woman was bound to be tempestuous ».

Cercando di procedere seguendo una sottile linea temporale nella storia delle pratiche intellettuali delle donne, oltre al già citato lavoro di Mary Wollstonecraft, è da ricordare Olympe de Gouges, contemporanea alla scrittrice inglese.

Olympe fu giustiziata nel 1793 a Parigi per aver creduto nella libertà di poter manifestare il suo dissenso verso la condanna a morte di Luigi XVI; questa posizione le fu fatale, malgrado lei stessa rivendicasse una serie di libertà nella *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*¹⁵, scritta nel 1791 in risposta alla Dichiarazione Universale dei Diritti Dell’Uomo e del Cittadino; in questo suo scritto la drammaturga francese richiamava l’attenzione sull’esigenza di una piena uguaglianza giuridica e legale delle donne.

Uomo sei capace di essere giusto? È una donna che ti pone la domanda; tu non le toglierai almeno questo diritto. Dimmi? Chi ti ha dato il sovrano diritto di opprimere il mio sesso? La tua forza? I tuoi talenti? Osserva il creatore nella sua saggezza, guarda la natura in tutta la sua grandezza, alla quale sembri volerti avvicinare, e dammi, se ne hai il coraggio, l’esempio di questo impero tirannico. Guarda gli animali, consulta gli elementi, studia i vegetali, (...) cerca, fruga e distingui, se lo puoi, i sessi nell’economia della natura. Dovunque li troverai confusi, dovunque essi coopereranno armoniosamente a questo capolavoro immortale. (Dal preambolo *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*).

La de Gouges fu ghigliottinata sia per essersi schierata contro la morte del re di Francia, sia perché aveva ‘infastidito’ il Comitato di Salute Pubblica del governo del Terrore: si era ‘dimenticata’, come affermò il procuratore della Comune di Parigi le virtù che convengono al gentil sesso (Mousset 2005).

Olympe de Gouges pagò a caro prezzo la sua pratica intellettuale poiché non le furono garantiti quei diritti promossi dalla Dichiarazione dei Diritti dell’Uomo e del Cittadino; la sua esecuzione fu la prova inconfutabile che il documento escludeva le donne su un piano formale e sostanziale, dalla libertà di pensare, dall’agire critico e quindi dalla sfera della politica e della cittadinanza attiva.

¹⁵ Questo documento deve essere considerato come un’integrazione alla Dichiarazione dei Diritti dell’Uomo e del cittadino, non come un Manifesto in contrapposizione. Con un’analisi storiografica della Dichiarazione scritta dalla De Gouges diverse studiose italiane (Baeri 2016, Cavarero, 2002) hanno riabilitato la memora dell’intellettuale francese e hanno riletto la dichiarazione, sottolineando tutti gli elementi innovativi del pensiero dell’uguaglianza (giuridica e politica) introdotti da Olympe.

Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft in un'ottica genealogica sono delle precursore dei movimenti femministi e sono le intellettuali a cui si attribuisce la genesi del pensiero femminista occidentale.

Occorre attendere l'Ottocento per confutare la nascita storica del Femminismo come esegesi della società e dei suoi meccanismi strutturali.

Elisabeth Cady Stanton (1815-1902) è la donna a cui si fa riferimento per determinare l'inizio del femminismo di prima generazione o *first wave*, quando nel 1848 organizzò la prima assemblea femminista presso Seneca Falls; durante questo incontro le donne partecipanti condivisero, discutendo una dichiarazione che elencava tutti i diritti negati alle donne e tutte le soluzioni possibili (Cavarero, 2002, p.13-14).

Il movimento delle donne in un primo momento si concentra sulle rivendicazioni rispetto all'uguaglianza dei diritti (voto, accesso all'istruzione, diritti di proprietà) e si svilupperà poi in due correnti: il femminismo liberale e il femminismo socialista.

Il femminismo liberale si differenzia per assumere come centrale nella lotta il concetto di parità e di uguaglianza: le donne avevano la necessità di raggiungere l'uguaglianza sul piano politico, al fine di conquistare il diritto di voto (suffragismo), strumento in stretta connessione con la cittadinanza attiva e i diritti civili.

Il Femminismo socialista invece si focalizza sulle condizioni socio-economiche delle donne che lavorano nelle fabbriche in condizioni aberranti: all'interno del movimento operaio le lavoratrici rivendicavano i diritti economici e sociali, reclamando gli aumenti salariali e il diritto alla previdenza sociale sul lavoro.

Esponente di rilievo del femminismo liberale è Harriet Hardy Taylor Mill¹⁶ (1807-1858) scrittrice, filosofa e suffragetta. Tra i saggi più lungimiranti della Hardy è doveroso citare, anche per l'intento, *The Enfranchisement of Women* (1851), pubblicato nella *Westminster Review* sotto il nome di John Stuart Mill¹⁷.

La pubblicazione dell'articolo permise alle donne di diffondere l'iniziativa delle donne statunitensi del movimento di liberazione delle donne:

¹⁶ Harriet sposò a 18 anni John Taylor (socio di una casa farmaceutica) e alla sua morte, John Stuart Mill, filosofo liberale britannico.

¹⁷ Sotto il titolo dell'articolo appare quello dell'autore Mrs Stuart Mill.

La maggior parte dei nostri lettori apprenderà probabilmente per la prima volta da queste pagine che, nelle zone più civilizzate e illuminate degli Stati Uniti, è sorto un movimento organizzato rivolto ad una nuova questione; nuova non per i pensatori, né per chiunque senta e riconosca i principi del governo libero e popolare, ma nuova, e perfino inaudita, come oggetto di riunioni pubbliche e di effettiva azione politica. Tale questione è l'emancipazione delle donne: la loro ammissione giuridica e di fatto, all'uguaglianza di tutti i diritti, politici, civili e sociali, con i cittadini maschi della comunità. Sarà d'aggiunta alla sorpresa con cui molti accoglieranno questa notizia il fatto che il movimento che ha preso avvio non consiste in un patrocinio esercitato da scrittori e oratori maschi *in favore* delle donne, le quali vengano espressamente beneficate pur rimanendo indifferenti o apertamente ostili: è un movimento politico con obiettivi pratici, portato avanti in una forma che denota l'intenzione di preservare. Ed un movimento non meramente *in favore* delle donne, ma *fatto* dalle donne (Taylor 2001, p.35).

La collaborazione con John Stuart Mill fu determinante per la pratica intellettuale della Hardy, il riconoscimento pubblico del marito, le consentì di pubblicare le sue idee ma allo stesso tempo la relegava in una bolla d'invisibilità, proprio a causa della popolarità del coniuge.

Nonostante questo, la Hardy si impegnò nella battaglia politica delle donne osservando a più riprese che l'esercizio del potere politico conquistato dagli uomini lungo la storia dell'umanità, ha provocato la condizione di sudditanza in cui le donne sono costrette nelle società.

La liberazione della donna avverrà solo quando essa raggiungerà la parità e l'uguaglianza con gli uomini nei diritti fondamentali e in alcuni ambiti specifici del processo di emancipazione: in particolare nell'istruzione, nella partecipazione amministrativa e politica, nell'accesso libero a qualsiasi tipo di professione.

A seguito di Seneca Falls, il movimento organizzò altri incontri pubblici, nella città di Worcester in Massachusetts presieduti da Paulina Kellog Wright Davis; questo ciclo di riunioni aveva il titolo di "Convenzione per i diritti delle donne". Il *Daily Tribune* di New York riportò la notizia di una partecipazione numerosa agli incontri e di un grande interesse per tutti gli interventi delle relatrici. La Convenzione condivise delle risoluzioni alle principali richieste, che così sono state riportate nell'articolo del giornale:

1. *L'istruzione* nelle scuole primarie e secondarie, le università, le istituzioni mediche, giuridiche e teologiche.
2. *L'associazione* nelle fatiche e nei guadagni, nei rischi e nelle ricompense dell'attività produttiva.
3. *Una parte uguale* nella formazione e l'amministrazione delle leggi – municipali, statali e nazionali – attraverso assemblee legislative, tribunali e cariche esecutive (Taylor 2001, p.37).

Nella filosofia del femminismo liberale il carattere distintivo è considerare la donna come soggetto politico, uguale e alla pari degli uomini.

Se il femminismo liberale è espressione di una società borghese, le donne che vi partecipano hanno un'istruzione e appartengono ad una classe medio-alta, il movimento del femminismo socialista invece ha una matrice più proletaria.

L'oggetto della pratica intellettuale delle femministe socialiste si basa sul presupposto teorico che le donne sono un soggetto economico e che la loro subordinazione dipende in generale dallo sfruttamento dei lavoratori nella società capitalistica, e nel particolare l'asservimento della condizione femminile risiede nei rapporti di produzione e di riproduzione della vita materiale (Lunghi 2002, p.171).

Nell'analisi marxista e socialista la questione delle donne viene 'risolta' con la rivoluzione socialista e la lotta di classe.

[...] In Russia c'era già un movimento piuttosto forte costituito da donne di estrazione borghese, ma la mia ideologia marxista mi faceva vedere con grande chiarezza che la liberazione della donna si poteva raggiungere solo come risultato della vittoria di un nuovo ordine sociale e di un nuovo sistema economico (Kollontaj 1973, p. 42 in Cavarero, Restaino 2002, p.128).

Oltre alle note riflessioni sulla condizione subalterna delle donne di Engels (1884) si collocano i lavori e le azioni di due intellettuali e attiviste nel partito comunista: Klara Zetkin (1857-1933) e Aleksandra M. Kollontai (1872 -1952).

Klara Zetkin leader socialista tedesca e direttrice del giornale tedesco *Die Gleichheit*, militò insieme a Rosa Luxemburg nel SPD (Partito Social Democratico Tedesco).

Nel suo libro *La questione femminile e la lotta al revisionismo*, la politica tedesca affronta diversi temi, tra i quali soprattutto l'estensione del voto a tutte le donne come strumento della lotta proletaria.

La Zetkin, tra le varie azioni socialiste e intellettuali¹⁸, organizzò una conferenza internazionale di donne socialiste (1915) per contrastare la guerra e riflettere su lle aperture dei compagni di partito al conflitto. Per questa e altre iniziative organizzate insieme all'amica Rosa Luxemburg, la Zetkin venne più volte arrestata.

Aleksandra Kollontai, amica della Zetkin e di Rosa Luxemburg, fu la prima donna nella storia a ricoprire una carica ministeriale in Russia. Rimase al governo con Lenin fino al 1922 dirigendo il ministero dell'assistenza sociale. La Kollontai scrisse molto sulla condizione delle compagne di partito e della loro difficile coesistenza con i compagni uomini.

[...] i compagni di partito accusarono me e le mie compagne di essere delle “femministe” e di dare eccessiva importanza ai nostri problemi di donne. A quel tempo non si sapeva ancora assolutamente riconoscere l'importanza straordinaria che potevano avere nella lotta politica le lavoratrici, le donne che stavano conquistando la loro autonomia. (Kollontai 1975, p.37 in Cavarero, Restaino 2002, p.128).

In entrambe le correnti femministe di prima generazione, la forza motrice del cambiamento era legata all'esclusione delle donne dalla politica, dal mercato e da tutte le sfere pubbliche in cui gli uomini erano considerati i soli 'soggetti' legittimati ad abitare e ad agire in questi ambiti della società. Le pratiche intellettuali delle donne subivano una doppia discriminazione: perché antagoniste alle forme di potere dominante e perché appunto agite dalle donne, abitualmente non considerate ad essere 'soggette' attive nella società.

In questa fase della battaglia il riconoscimento di una soggettività femminile slegata dal ruolo di genere era un presupposto da affermare, le donne dei movimenti di prima generazione si sono impegnate per diffondere un diverso progetto di cultura e di società (Lunghi 2002).

Continuando sul sentiero delle azioni e delle pratiche intellettuali europee che hanno permesso la nascita dei movimenti femministi e delle loro filosofie, Simone de

¹⁸ Fu Clara Zetkin a proporre nel 1911, ad un anno dal tragico rogo di Chicago, un giorno (l'8 marzo) per ricordare le 129 operaie morte nell'incendio. Dalla proposta della femminista russa iniziò così la tradizione della giornata della donna.

Beauvoir con il suo impegno culturale e i suoi scritti anticipa dei discorsi che saranno oggetto degli studi di genere e delle filosofie femministe.

La femminista francese scrive:

Dobbiamo ben porci la domanda: che cos'è una donna? [...] Se io voglio definirmi sono chiamata anzitutto a dichiarare "sono una donna"; questa verità costituisce il fondo sul quale si ancorerà ogni altra affermazione (De Beauvoir 1984, p.15).

Questa domanda che può sembrar retorica in realtà racchiude un'affermazione molto più profonda: dichiararsi donna significa porre l'accento sulla costruzione sociale dell'essere socialmente riconosciute in un ruolo preciso in relazione ad altri ruoli agiti nella società. Il pensiero filosofico della De Beauvoir è molto raffinato e complesso, sebbene criticato per la sua ambiguità da alcuni studiosi (Walzer 2010).

Riconoscendo queste dinamiche sociali le donne hanno iniziato le loro battaglie politiche, interrogandosi riflessivamente e con spirito critico verso sé stesse e la società, e nei confronti delle aspettative che una determinata costruzione sociale come fatto sociale totale crea tra gli individui.

Nel 1949 Simone De Beauvoir pubblica il "Secondo Sesso" un'opera che avrà un impatto e un'influenza notevole sulle trasformazioni sociali che coinvolgono il ruolo delle donne negli anni Cinquanta e Sessanta. Nel 1953 la traduzione del libro in inglese consente e facilita la diffusione in Europa e negli Stati delle idee della De Beauvoir, raggiungendo un bacino più ampio di lettrici e lettori: soprattutto donne e uomini che appartengono a classi sociali privilegiate, ben istruite e urbanizzate. In questi anni successivi alla guerra le donne tornano a ricoprire i ruoli di 'angeli del focolare', che avevano temporaneamente lasciato per sostituire nei posti di lavoro i loro mariti in guerra.

Il modello statunitense della perfetta casalinga si diffonde negli Stati Uniti come strategia capitalista che rafforza il processo del boom economico e che facilita l'ascesa e la legittimazione della classe dei colletti bianchi e che si configura soprattutto come modello propedeutico alla diffusione del consumismo. Diversi spot pubblicitari in tv e sulla stampa nazionale rafforzano il modello della casalinga, che

può godere delle innovazioni tecnologiche: aspirapolveri, lavatrici e lavastoviglie. Anche il cinema dell'epoca propone sceneggiature di cui il finale migliore è il matrimonio, la massima aspirazione di una donna.

A questa visione si contrappongono le azioni intellettuali di tante donne come Juliet Mitchell¹⁹ e Betty Friedan²⁰, che attraverso i loro lavori nutrono così il terreno, dal quale fioriranno i movimenti del femminismo di seconda generazione o *second wave*.

1.4 Il femminismo di seconda generazione e la nascita della politica delle donne.

Il femminismo di seconda generazione sebbene generalmente considerato l'espressione della rivoluzione necessaria per giovani donne, bianche, istruite, eterosessuali (in principio) e di classe media e quindi un movimento che ha incarnato parzialmente i bisogni e i sogni di tutte le donne, ha comunque avuto il pregio di rompere le forme di egemonia culturale basate sul sesso e sul genere in tutte le società occidentali. Gli strumenti elaborati dalle donne dei collettivi femministi statunitensi, sull'onda delle esperienze politiche nelle università e nella società civile²¹, dal 1965-1968 attivano dei processi di trasformazione nel modo in cui elaborare e praticare la politica delle donne.

Successivamente alle lotte per il diritto al voto, per l'accesso alla parità salariale nel mondo del lavoro, il femminismo della fine degli anni Sessanta costruisce un modo di 'stare nella politica e nella società civile' diverso, negando qualsiasi tipo di omologazione al mondo degli uomini. Se le donne avessero utilizzato gli stessi strumenti degli uomini per fare politica e per determinare il loro agire, si sarebbe riprodotto lo stesso identico meccanismo egemonico, scelta che avrebbe così tralasciato il progetto iniziale di trasformare la società.

¹⁹ Juliet Mitchell militante nella New Left scrive un importante saggio nel 1966 *Donne: la rivoluzione più lunga*. In questo lavoro critica quattro strutture che secondo il suo pensiero contribuiscono alla subordinazione della donna: la produzione, la riproduzione, il sesso e la socializzazione dei figli.

²⁰ Betty Friedan (1921-2006) scrive un libro di grande successo *La mistica della femminilità* (1963) in cui propone un'analisi dei meccanismi che hanno portato le donne ad interiorizzare i modelli del patriarcato.

²¹ In particolare i movimenti delle donne si formano durante un fervido momento di svolta culturale e politica: le lotte antirazziste (la marcia contro la discriminazione razziale di Martin Luther King), le proteste per la guerra in Vietnam, la nascita della controcultura e della New Left negli Stati Uniti.

Al fine di comprendere il particolare contesto in cui si formula la teoria e la pratica femminista, è necessario considerare che in questa fase embrionale, il femminismo di seconda generazione è situato e parziale, ed è frutto dell'esperienza delle donne, che pensano ed agiscono nei gruppi di donne delle università dell'America del Nord.

Studentesse e militanti nonostante i diritti acquisiti dalle lotte del femminismo liberale e socialista, notano che la subordinazione, l'emarginazione e il carico di responsabilità all'interno della famiglia non sono mutati e condizionano la libertà e la vita delle donne. Anche nei gruppi politici della New Left si riproducono le stesse dinamiche di subordinazione, le donne sono impiegate nelle attività collaterali alla politica, ad esse sono affidate mansioni di segreteria e/o cura delle sedi, mentre gli uomini prendono le decisioni e definiscono le strategie e le linee politiche. Nemmeno la condivisione di uno stesso progetto politico, libera le donne dai loro ruoli sociali ascritti.

Si inizia così ad analizzare i motivi della supremazia degli uomini e quindi della subordinazione delle donne, si cercano delle risposte alle radici del patriarcato. Due sono le dimensioni sulle quali si concentra la riflessione delle femministe radicali: la sessualità e la riproduzione. Le differenze biologiche, anatomiche e sessuali sono i fattori utilizzati dagli uomini per esercitare il loro dominio, poiché sono elementi propedeutici alla costruzione del ruolo sociale e culturale delle donne; un ruolo subordinato, oppresso, controllato. Per questo il femminismo radicale statunitense si prefigge di scardinare questa relazione funzionale al patriarcato e di liberare le donne dalle 'gabbie sociali e sessuali', combattendo le disuguaglianze e le brutalità del dominio maschile.

Proprio per aver vissuto l'esperienza politica discriminante all'interno dei gruppi della sinistra e aver individuato nella società un sistema che opprime le donne, è necessario organizzarsi in una forma diversa dal partito e dividersi dagli uomini. Il femminismo di seconda generazione non ha una sede unica, o un leader carismatico che trasmette le sue proposte alle diverse sedi o sezioni, ma piuttosto il movimento di liberazione è formato da tanti piccoli gruppi e collettivi di donne separate dagli uomini, senza gerarchie e piramidi organizzative. Il sapere dei collettivi femministi è

circolare e orizzontale e si trasmette mediante una pratica che verrà poi consolidata con il tempo: l'autocoscienza come modalità di discussione-confessione di gruppo.

In Italia il significato dell'autocoscienza nei gruppi femministi è descritto nel celebre libro di Carla Lonzi del 1974 *“Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale. E altri Scritti.”*

Prendendo coscienza dei condizionamenti culturali, di quelli che non sappiamo, non immaginiamo neppure di avere, potremmo scoprire qualcosa di essenziale, qualcosa che cambia tutto, il senso di noi, dei rapporti, della vita. Via via che si andava al fondo dell'oppressione il senso della liberazione diventava più interiore. Per questo la presa di coscienza è l'unica via, altrimenti si rischia di lottare per una liberazione che poi si rivela esteriore, per una strada illusoria.

(Lonzi 1974, p.9).

La pratica dell'autocoscienza libera da psicologismi il confronto tra donne e si fonda sul dibattito e l'analisi dei testi femministi, sullo scambio tra donne circa le esperienze con gli uomini e con la società; centrale nelle modalità di relazione è dare importanza alla soggettività politica di ciascuna, lo slogan “il personale è politico” si afferma in questo periodo.

Nel Manifesto femminista del gruppo Redstockings, l'intento di costruire una nuova teoria è motivato dal dominio esercitato dalle ideologie che hanno permeato la società e costruito la struttura del patriarcato:

Non possiamo fondarci sulle ideologie esistenti, in quanto sono tutti prodotti della cultura a supremazia maschile ... Noi identifichiamo gli agenti della nostra oppressione negli uomini. La supremazia maschile è la più antica, la più basilare forma di dominio. Tutte le altre forme di sfruttamento e di oppressione (razzismo, capitalismo, imperialismo, ecc.) sono estensioni della supremazia maschile (Manifesto Redstocking 1969).

Le donne si concentrano sul loro modo di creare, di trasmettere e di consolidare delle nuove forme di conoscenza e di esperienza, tracciano delle pratiche intellettuali che caratterizzeranno le azioni della lotta femminista, strumenti che saranno utili alle generazioni successive di femministe.

Tra le diverse analisi del patriarcato nel periodo del femminismo radicale emerge con forza il pensiero e l'analisi di Kate Millet che con *La Politica del Sesso* (1970)

consolida nel pensiero delle donne, l'uso di due termini: sessismo e sistema patriarcale o patriarcato. Nella visione della Millet l'atto sessuale è un atto politico con cui si perpetua la supremazia maschile sulle donne; il sesso è considerato come strumento per assoggettare le donne al dominio maschile. Millet si occuperà di analizzare il mondo della prostituzione in un piccolo volume, in cui presenta quattro storie di vita di alcune donne statunitensi che per vivere e lavorare si prostituiscono; l'argomento di cui tratta Millet nel contributo rimarrà un ambito di riflessione molto conflittuale tra le femministe di ieri e di oggi.

Per analizzare le testimonianze delle sue interlocutrici la scrittrice adotta una modalità di racconto priva di nozioni accademiche, volta più che altro a trasmettere l'esperienza delle donne; la studiosa si sofferma su delle questioni che anticipano l'approccio femminista all'analisi della società, attraverso il paradigma della relazione e dell'attivazione dell'ascolto attivo:

“Penetrando nelle sofferenze di altre donne, esponendo loro me stessa, non più semplicemente come studiosa o critica, ma adesso come scrittrice o autrice di film, io mi esponevo non solo come artista ma come donna, una donna ogni giorno più intensamente ansiosa per il destino di tutte le donne.

[...] Ho scoperto anche che conoscere l'esperienza di un'altra persona ti butta addosso una grande responsabilità morale, dal momento che soltanto conoscere un'altra persona, se la conoscenza è davvero profonda e autentica, costituisce un grande impegno.” (Millet, 1975, p. XI).

Da ricordare nella generazione del femminismo statunitense degli anni Settanta il lavoro di Shulamit Firestone, la quale nella *Dialettica dei sessi* (1970), sostiene che la biologia e la diversità anatomica della donna sono alla base della sua subordinazione. La Firestone afferma che a causa delle caratteristiche biologiche e anatomiche, la donna dopo il parto accusa uno stato di fragilità, soprattutto nei primi mesi di maternità²²; in questa fase, dato l'allattamento ritenuto come legame che stabilisce la relazione di cura molto delicata e di interdipendenza tra madre e

²² La discussione sulla famiglia e sulla maternità come luoghi di discriminazione e sessismo sono oggetto delle pratiche intellettuali delle femministe radicali. Le differenze biologiche sono divenute nel mondo degli uomini una discriminante e una modalità di subordinazione nel contesto della famiglia, dovute ad “naturale” inferiorità (Cavarero 2002, p. 43).

neonato, la donna è molto fragile e vulnerabile. L'uomo in questa situazione offre la sua protezione, ma questa predisposizione con il tempo si trasforma in controllo, dominio e supremazia.

Alla base del pensiero della Firestone l'oppressione sessuale è considerata il fattore originario radicato nella differenza biologica uomo-donna, e perciò tutte le donne sono vittime di un sistema di dominio patriarcale, ma la 'cultura' intesa come scienza e tecnologia può modificare la situazione: i contraccettivi come strumento tecnologico e di liberazione, sollevano la donna dalla sua schiavitù sessuale, liberandola così dal dominio.

Altre visioni e interpretazioni significative, che analizzano la questione del sesso prima della classe, della razza o di altri dispositivi sociali, sono prodotte in questi anni dalle avanguardie del movimento lesbico.

Dopo le prime esperienze separatiste, si formano i collettivi delle donne lesbiche, le cui analisi si concentrano sull'eterosessualità come sistema di controllo della libertà sessuale, ad esempio Adrienne Rich con *Eterosessualità Obbligatoria ed Esistenza Lesbica* (1980) ribadisce che nella società l'eterosessualità non è una scelta, ma bensì un fatto obbligatorio e ordinario, funzionale al sistema sessista; evitando la legittimazione di altre forme di sessualità, il patriarcato rimane garante dell'unico ordine da seguire, mantenendo così la sua posizione di supremazia e di potere.

Al centro dei lavori delle femministe radicali statunitensi è l'analisi del legame tra sesso biologico e patriarcato, la sessualità è la dimensione più evidente dove si riproduce il dominio maschile sulle donne sotto varie forme e tipologie: la violenza, le dinamiche oppressive familiari e l'eteronormatività.

Ad arricchire lo scenario degli scritti degli anni Settanta, si situano i lavori di Gayle Rubin che evidenzia come isolando il sesso e la sessualità come fattori di riproduzione delle gerarchie e delle differenze per stabilire la subordinazione delle donne nella struttura della società, non sia un'analisi esaustiva delle dinamiche. Occorre infatti stabilire dei legami con i ruoli sociali che definiscono i rapporti, le relazioni nella società stessa. La Rubin introduce nel suo lavoro principale *Lo scambio delle donne. Note sull' 'economia politica' del sesso* (1974), una riflessione sul concetto di genere: la differenza sessuale diventa discriminante quando si collega

alla differenza di genere come prodotto culturale e quindi ai modelli sociali e comportamentali definiti opportuni per le donne. Nel dibattito femminista si inserisce così il modello del *sex-gender system* un'unità di analisi che consente alle intellettuali femministe di utilizzare due concetti chiave per contrastare il patriarcato: il concetto di sesso e il concetto di genere.

Che cos'è dunque questo sistema di rapporti entro i quali una femmina della specie umana diventa una donna oppressa? [...] Io chiamo questa parte della vita sociale "sex-gender-system" in mancanza di un termine meno elegante. Un "sex-gender-system" è, ad una prima definizione, la tendenza dei dispositivi tramite i quali una società si trasforma l'istinto sessuale biologico in prodotto dell'attività umana e attraverso cui i bisogni sessuali così trasformati, sono soddisfatti. (Rubin 1976, p. 23-65 in Cavarero 2002, p. 161).

L'eco del femminismo radicale statunitense attraversa l'Atlantico e approda nel paese più 'prossimo' agli Stati Uniti: Il Regno Unito.

Tra gli oggetti culturali simbolo del femminismo inglese, da ricordare il libro di Germaine Greer *L'eunuco femmina* (1970). Secondo la filosofa australiana la donna ha perso a causa del patriarcato la sua identità sessuale: è diventata appunto un eunuco femmina. La sua castrazione operata dai meccanismi di potere, subordinazione e di controllo le hanno fatto rinunciare alla sua sessualità e alla conoscenza del suo potenziale, ad accettare passivamente i ruoli che si modellano sulle necessità degli uomini trasmessi con l'educazione patriarcale e maschilista.

La donna è un eunuco perché privata della sua energia vitale e della gestione libera della sua sessualità.

La castrazione femminile è stata effettuata nell'ambito di una polarità maschile-femminile, nella quale l'uomo ha requisito tutta l'energia indirizzandola a un aggressivo potere di conquista e riducendo ogni contatto eterosessuale a uno schema sadomasochistico (Greer 1976, p. 14).

L'impatto del femminismo radicale giunge anche in Francia, e qui il pensiero femminista si riformula e attraverso il lavoro della psicoanalista Luce Irigaray è proposta una nuova elaborazione: la teoria della differenza sessuale.

io ho una formazione psicoanalitica, che è importante (malgrado le teorie e le pratiche esistenti) per pensare l'identità sessuale. Ho inoltre una formazione filosofica, nella quale la psicoanalisi si colloca come una tappa nella comprensione del divenire della conoscenza e della storia, soprattutto nelle sue determinazioni sessuate. Questa doppia formazione ha fatto sì che la mia riflessione sulla liberazione delle donne si sviluppasse lungo una dimensione che non è la ricerca dell'uguaglianza fra i sessi. Ciò mi impedisce di partecipare o di promuovere manifestazioni pubbliche per rivendicare questo o quel diritto per le donne: diritto alla contraccezione, all'aborto, a intentare causa per maltrattamenti pubblici privati, diritto alla libertà di espressione ecc., tutte manifestazioni che in genere sono sostenute dalle femministe, anche se hanno il significato di un diritto alla differenza.

Ma perché queste lotte possano essere portate avanti in modo diverso dalla semplice rivendicazione, perché conducano all'iscrizione di diritti sessuati equivalenti (ma necessariamente differenti) davanti alla legge, bisogna permettere alla donna e d'altronde anche alle coppie – di accedere ad un'identità altra. Le donne possono godere di questi diritti solo se attribuiscono valore all'essere donne, e non soltanto madri. Significa secoli vari di valori socioculturali da ripensare, da trasformare. Anche in sé stesse (Irigaray 1992, p.11).

La filosofa femminista pone al centro delle sue elaborazioni il concetto della differenza, che va esteso alle soggettività di tutte le donne che per liberarsi devono essere uniche in sé e non esser eguali o somigliare alle identità degli uomini. La Irigaray tenta di anticipare un dibattito importante negli studi socioculturali, quello di valutare la differenza come cifra simbolica per costruire una società di pieno diritto per le donne:

[...] In ogni caso, il nostro bisogno è anzitutto, o altrettanto tassativamente, quello di avere un diritto alla dignità umana per tutti. Ciò significa un diritto che valorizzi le differenze. I soggetti non sono tutti gli stessi, tutti eguali. E non conviene che lo siano. (Irigaray, 1992, p.20)

Gli strumenti da mettere in campo per raggiungere il riconoscimento della differenza devono essere modificati, perché per produrre un cambiamento nella società è necessario ricalibrare le leggi “della lingua e le concezioni delle verità e dei valori che organizzano l'ordine sociale” (*Ibidem*, p. 20). Nell'ottica di una trasformazione della società la liberazione delle donne implica attuare delle mutazioni linguistiche e

di pensiero attraverso una rivoluzione della dimensione sessuata della lingua e dei valori dei mondi femminili e maschili, quegli ingranaggi che hanno contribuito a mantenere lo status quo dell'ordine patriarcale falloocratico. Le donne in questa rivoluzione devono trovare le loro pratiche, i loro strumenti con cui decostruire il linguaggio e i valori dominanti nella società.

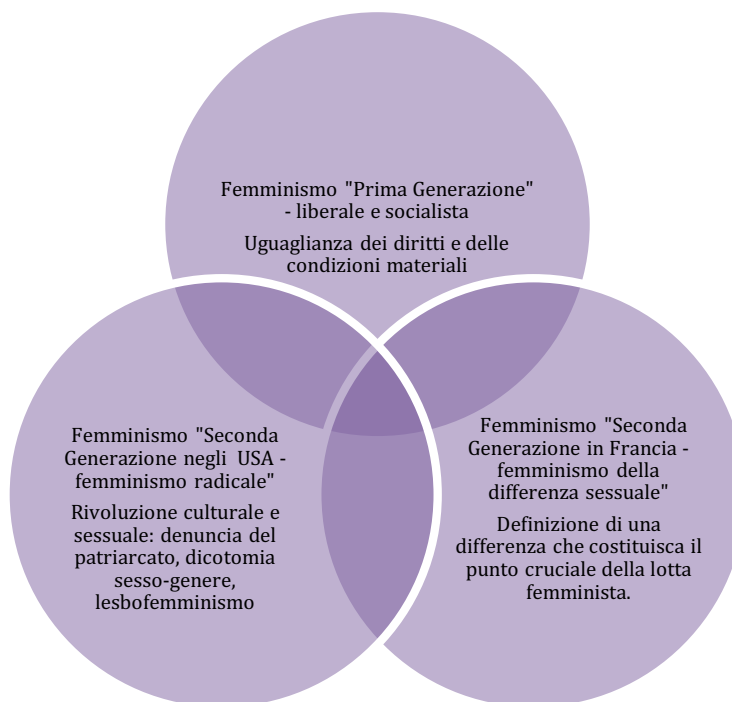
Luce Irigaray e le sue idee sulla differenza hanno contribuito a produrre una svolta teorica nelle filosofie femministe, soprattutto nei movimenti europei continentali e anglo-statunitensi (Cavarero 2002).

I movimenti femministi descritti brevemente fin qui, evidenziano come le pratiche intellettuali delle donne producono dei modelli teorici diversi, sebbene abbiano un comune denominatore, ovvero la trasformazione della società. Nell'analisi dei femminismi è possibile tracciare una diversità sostanziale nell'elaborazioni teoriche, negli approcci, negli strumenti, nelle pratiche e nelle azioni delle donne. Questa eterogeneità è una specifica delle teorie femministe: relazionarsi in uno spazio che considera ogni soggetto e le sue posizioni in una visione orizzontale e priva di gerarchia è un elemento che contraddistingue la politica delle donne e il loro agire intellettuale.

L'incontro tra posizioni differenti attraverso dibattiti e confronti genera contraddizione e conflitto, modalità che non vengono evitate ma che costituiscono lo spazio privilegiato di relazione delle donne, una dimensione che genera conoscenza. Sebbene sia utile tracciare una cronologia delle teorie femministe e una collocazione nelle realtà situate di riferimento, è complesso schematizzare il femminismo nella sua totalità.

I movimenti si sono contraddistinti per avere delle caratteristiche diverse: il femminismo liberale e socialista era centrato sulla parità dei diritti fondamentali tra uomini e donne, il femminismo radicale suggeriva con forza una rivoluzione nella sfera della sessualità ed infine il femminismo della differenza spostava l'asse sull'unicità di tutte le soggettività e per questo sulla differenza di ogni donna; tutte le teorie però sono legate da un processo di trasformazione, hanno un'inclinazione dinamica in sé e rimangono in campo poiché la liberazione delle donne è un fenomeno che riguarda l'intero pianeta e tutti i mondi sociali e politici.

Le griglie teoriche facilitano solo la comprensione del flusso continuo di rigenerazione, nel quale i femminismi si generano e si riproducono; la storia dei femminismi è un tessuto connettivo, le cui terminazioni nervose dalle più arcaiche alle più contemporanee sono in relazione e in comunicazione.



Schema n.1: Rappresentazione del processo delle teorie femministe.

Lo schema richiama la necessità di vedere queste prime teorie descritte in dialogo nonostante le diversità e differenze. Le zone d'intersezione sono gli spazi del dibattito femminista, le aree d'incontro e di scontro in cui si produce il mutamento culturale. Spazi femministi definiti e distinti da pratiche specifiche e situate: dalle precursore della teoria dei movimenti delle donne alle seconde generazioni di studiose fino agli anni Ottanta, si deve tener conto che le teorie femministe sono concepite e strutturate in relazione a valori, diritti e categorie occidentali; unità di analisi che si costruiscono e sedimentano nelle scienze sociali in Occidente, utilizzate da donne statunitensi e/o europee per analizzare le condizioni delle donne bianche nelle loro società di riferimento.

Le categorie interpretative non si possono cristallizzare, rendendole così universalizzanti, poiché è impossibile individuare un unico significato alla famosa affermazione della De Beauvoir “Donne non si nasce, ma si diventa”. Il ‘si diventa’ è un processo culturale creativo da considerare nella dimensione spaziale e situata delle diverse soggettività femminili, nelle quali al concetto di donna si connettono oltre alle categorie del sesso e del genere, quelle della classe e della razza.

1.5 Il *black feminism* e le forme di *intelligentsia* dai Sud del Mondo

Il femminismo nero delle donne afroamericane si afferma negli Stati Uniti tra la fine degli anni Settanta e l’inizio degli anni Ottanta²³.

Le femministe afroamericane, che si autodefiniscono tali a partire dagli anni Sessanta (Davis 2018) avvertono l’esigenza di affermare la loro specificità e di riflettere sul piano teorico e politico, articolando pratiche e forme di organizzazione per ribadire la loro doppia marginalità: come donne e come donne nere. Rivendicano infatti un tipo di lotta più impegnativa, nelle loro teorie avanzano delle critiche di razzismo implicito ed esplicito al femminismo bianco e di classe media, generando diverse controversie e dibattiti accesi. Il femminismo radicale per un vizio eurocentrico, aveva dimenticato di approfondire l’esperienza delle donne nere, di dar voce alle loro storie.

Per interpretare le loro esperienze di donne oppresse, tracciano delle connessioni tra la dimensione della razza e del genere, sviluppando così il prototipo del metodo intersezionale²⁴: una modalità di analisi interpretativa che si genera incrociando diversi ‘assi’ della differenza (genere, razza, etnicità, classe, scelte sessuali), per ribadire che utilizzare una sola categoria di analisi è un’operazione riduttiva che non

²³ Sebbene il filone di studi sul Black Feminism sancisce l’inizio dei movimenti femministi delle donne nere dal 1830 al 1860 (Taylor 1998, p.235), con la nascita dei primi collettivi abolizionisti, in questo lavoro verrà preso in considerazione l’agire delle donne nere dalla metà degli anni Settanta, al fine di contestualizzare lo studio di caso che sarà presentato più avanti in questa tesi.

²⁴ Il femminismo intersezionale si consoliderà negli anni Novanta come pratica politica, il termine invece apparve per la prima volta in un articolo di Kimberlé Crenshaw nel 1989. La Crenshaw criticava la tendenza nella giurisprudenza americana a considerare genere e razza come due categorie separate, quando invece si doveva tener conto dell’intersezione tra le diverse modalità di assoggettamento e oppressione nell’esperienza di ogni singola donna

persegue il fine di liberare le donne dalle loro condizioni di ‘prigionia’ e che non rappresenta affatto le loro condizioni sociali e culturali.

Le afroamericane negli USA lottano contemporaneamente contro due dispositivi di controllo che reiterano la segregazione razziale e sessista delle donne. Razza e sesso sono due meccanismi sempre interconnessi che si autoalimentano ai quali è collegata anche la classe sociale come spazio di segregazione.

Nel manifesto del Combahee River Collective²⁵, le donne nere scrivevano:

We are actively committed to struggling against racial, sexual, heterosexual, and class oppression, and see as our particular task the development of integrated analysis and practice based upon the fact that the major system of oppression are interlocking. The synthesis of these oppression's creates the conditions of our lives. As black women we see black feminism as the logical political movement to combat the manifold and simultaneous oppression's that all women of colour face.” (CRC 1977).

La lotta simultanea prevede di elaborare strategie per liberarsi dal razzismo (contro il quale si combatte con gli uomini neri), dal sessismo e dal patriarcato (contro uomini neri e uomini bianchi²⁶), dall’omofobia e dalla discriminazione del lesbismo (contro tutti gli omofobi), e dallo sfruttamento capitalistico (uomini bianchi, donne bianche e contro tutti coloro che segregano i neri in una determinata classe sociale).

Tra le voci più autorevoli del femminismo nero Angela Davis rappresenta un’icona mondiale, per antonomasia la vera intellettuale militante (Walzer 2010).

Allieva prima di Adorno e poi di Marcuse, si laureò in filosofia e già prima degli anni Settanta iniziò ad insegnare all’università di Los Angeles. Fu sospesa diverse volte dall’attività accademica per le sue affiliazioni e appartenenze partitiche e militanti; a seguito dell’omicidio di Martin Luther King, la scelta di schierarsi

²⁵ Il Combahee River Collective nasce a Boston nel 1974 su proposta di Barbara Smith, attivista coinvolta a New York nell’assemblea del primo incontro della National Black Feminist Organisation nel 1973. Il gruppo femminista scrive uno *Statement* ovvero un Manifesto con il quale si dichiarano le posizioni politiche del gruppo contro l’oppressione razzista, sessista, eterosessuale e di classe (<https://combaheerivercollective.weebly.com/the-combahee-river-collective-statement.html>)

²⁶ Il sessismo degli uomini neri verso le donne della loro stessa comunità e nello specifico all’interno dei collettivi del Black Power, può essere ricondotto al modo di considerare il processo di liberazione dal razzismo istituzionale come una strategia per recuperare una mascolinità castrata dalla combinazione dell’oppressione razziale con la sovversione dei rapporti di genere all’interno della famiglia (Arruzza 2018).

politicamente con il partito comunista le provocò dei seri problemi alla carriera, infatti venne immediatamente allontanata dall'università in quanto comunista. Affiliandosi poi alle Black Panthers, che si riconoscevano come un movimento di lotta armata, fu definitivamente interdetta dall'università di Los Angeles.

Il percorso biografico di Angela Davis è un processo di legittimazione intellettuale attraverso la storicizzazione del femminismo nero: le sue azioni, i suoi discorsi e i suoi libri guadagneranno consenso in tutto il mondo, permettendole di essere riconosciuta come intellettuale femminista. Un episodio particolarmente drammatico per la sua vita personale, segnerà proprio questo passaggio.

Il 7 agosto 1970 un gruppo di attivisti delle Black Panthers, tentando di liberare George Jackson e altri del movimento, rapirono nell'aula di tribunale dove si stava svolgendo il processo, il giudice Haley e altri giurati. Il sequestro finì molto male, con la morte di quasi tutte le persone coinvolte. Le armi utilizzate nel tribunale dal fratello minore del Jackson erano intestate ad Angela Davies, compagna di George.

La Davis fu quindi arrestata e durante il processo condusse personalmente la sua difesa rispondendo alle accuse (cospirazione, rapimento e omicidio) in maniera molto forte ed efficace, attraverso dei densi discorsi che avranno un forte impatto sull'opinione pubblica, arrivando a mobilitare negli Stati Uniti e all'estero un gran numero di persone appartenenti alla società civile. La sua terribile esperienza nelle carceri e la sua difesa la portarono alla ribalta come intellettuale.

Il testo in cui la Davis propone la sua teoria e pratica femminista è *Women, Race and Class* del 1981²⁷. In questa opera la filosofa mette in relazione la lotta antirazzista e anticapitalista con il femminismo e le prospettive delle sorelle nere.

Il *Black feminism* elaborato in queste pagine analizza il ruolo storico che hanno avuto le donne nere nella costruzione delle pratiche di resistenza delle loro comunità e il loro impegno a partire dalla schiavitù. Il concetto di razza invece è utilizzato come un'unità di analisi politica e non biologica, la razza è un dispositivo di controllo per determinare le gerarchie sociali nella struttura della società statunitense.

Nell'introduzione al concetto di classe come ambito di subordinazione, discriminazione e assoggettamento, Davis, in un'ottica marxista, sostiene che le

²⁷ Il libro è figlio di un primo saggio scritto durante la prigionia e pubblicato nel 1971.

donne sono vittime del razzismo insito nel sistema capitalista e del capitalismo in sé, poiché la loro forza lavoro è sfruttata, pagata meno degli uomini neri e le loro carriere sono destinate a non aver alcuna promozione o possibilità di avanzamento. E questo è un punto di differenza con il femminismo delle donne bianche poiché per i lavori domestici più duri, le donne della *middle class* potevano permettersi di assumere una domestica nera perché non dovevano lavorare per vivere²⁸.

Ci sono degli aspetti specifici legati all'oppressione delle donne nere che vengono descritti storicizzando la loro posizione situata nelle comunità degli Stati Uniti e individuando delle istanze, che già dalla conferenza di Seneca Falls erano state completamente dimenticate e/o escluse, proprio perché quella prima assemblea era costituita da un'élite di donne bianche.

Tuttavia, a rigoroso coronamento della consapevolezza del dilemma della donna bianca di classe media, la dichiarazione quasi ignorava il dramma delle bianche di classe operaia e delle Nere. In altre parole la dichiarazione di Seneca Falls propose un'analisi della condizione delle donne che trascurava le condizioni di tutte quelle che non appartenevano alla classe sociale di coloro che avevano stilato il documento (Davis 2018, p. 53-54)

Obiettivo centrale del femminismo di Angela Davis è il processo di costruzione dell'identità politica autonoma delle donne nere che tenga conto dell'intersezione tra razza, classe e genere “considerati non solo nella loro dimensione soggettiva ed esperienziale, ma anche della loro dinamica all'interno di rapporti di produzione capitalistici” (Arruzza 2018, p. 11-13).

Il pensiero di Angela Davis contribuisce a diffondere l'idea di un concetto di donna non omogeneo, non universale e astratto ma bensì legato a delle identità di genere storicamente costruite e tramandate, interiorizzate; un approccio dinamico volto ad

²⁸ Nel primo e nel secondo capitolo di *Donne, razza e classe*, Davis analizza il periodo dei primi decenni del Novecento, gli anni successivi all'abolizione della schiavitù. L'attivista afroamericana ripercorre le tappe della divisione del lavoro tra donne nere, uomini neri e donne bianche (classe operaia) ed evidenzia come il processo di affrancamento dalle logiche classiste, razziste ed controllanti della schiavitù sia stato accettato lentamente dagli ex padroni, ma da tutti gli uomini e le donne bianche in generale. Proprio a causa della storia della schiavitù e delle sue conseguenze si è costruita una stratificazione sociale del lavoro legata ad un certo retaggio culturale, radicato soprattutto negli Stati Uniti del Sud.

analizzare le specificità e le complessità delle forme intellettuali di resistenza e di riformulazione di pratiche più adatte alle condizioni concrete di vita delle donne.

Seguendo più che un ordine temporale, potremmo dire di causa ed effetto, sulla scia del Black feminism alla fine degli anni Ottanta si vanno a diffondere le riflessioni sulle politiche identitarie, che non appartenevano solo alle intellettuali del femminismo nero, ma anche ad altri “gruppi minoritari che basano le proprie pratiche politiche sull’autorità dell’esperienza e sul proprio senso di appartenenza come neri, gay ed ebrei [...]” (Sabelli 2011, p.192).

Sul tema dell’identità bell hooks²⁹ sostiene che non si può parlare di identità femministe cristallizzate bianche o nere ma bensì di identità plurali perché risultato dei processi che hanno portato alla loro formazione, dell’esperienza che ognuna ha in sé rispetto alla decolonizzazione e alle varie forme di oppressione.

Questa riflessione sull’identità si propaga globalmente e negli anni Novanta dal Sud Africa ai paesi dell’America Latina, dall’India al Medio Oriente diverse studiosi elaborano delle teorie femministe all’interno dei *post colonial studies*.

Affrontando il tema delle pratiche intellettuali delle donne nei Sud del Mondo non si può non far riferimento al passato coloniale per delineare il contesto delle azioni che segnano dei profondi cambiamenti nella società.

Le teorie post coloniali come nota Laura Corradi (2014) non hanno una definizione unica e condivisa poiché:

esse riguardano varie discipline – fra cui storia, sociologia, antropologia, diritto, psicologia – e studi che le trascendono in quanto campi separati della conoscenza; [...] Possiamo affermare che gli studi postcoloniali riguardano fenomeni sociali, economici, politici, artistici che si svilupparono nei paesi colonizzati grazie a studiosi/e di colore, provenienti da famiglie di ex schiavi in Usa, dalle colonie dei paesi europei, o da gruppi emigrati dalla periferia del mondo verso il suo centro imperiale (Corradi 2014, p. 12).

²⁹ Il nome bell hooks è uno pseudonimo dell’accademica e femminista Gloria Jean Watkins. L’uso del minuscolo è volontà della studiosa (1978).

Questa élite di intellettuali sosterrà con forza che per capire il presente è necessario studiare la colonizzazione, cercando di decostruire le relazioni di potere che ancora persistono nei territori delle ex colonie, denunciando una serie di politiche e visioni imperialiste ancora strutturate nella società. Rinarrare la storia coloniale è una prima esigenza, sovvertendo così le gerarchie e i dispositivi di controllo finora utilizzati dai gruppi dominanti.

Tra i lavori che hanno contribuito ad affermare gli studi postcoloniali nelle accademie nordamericane ed europee, troviamo le opere di Franz Fanon e Edward Said. Franz Fanon (1925-1961) con *Pelle nera, Maschere bianche* (1996) e *I dannati della terra* (1962) introduce alcuni concetti fondamentali per le rivendicazioni dei popoli oppressi, come ad esempio l'importanza della salute mentale come problema di salute pubblica, l'analisi del linguaggio e del suo uso per mantenere la subalternità, e l'individuazione nel sottoproletariato, di un gruppo con una forza vitale in grado di liberare dal colonialismo i gruppi dominati. Fanon inoltre sosterrà l'uso della lotta come metodo rivoluzionario, legittimando di fatto l'uso della violenza da parte delle Pantere Nere.

Altro intellettuale che vive da esule la sua condizione di 'oppresso' è Edward Said (1935-2003). Nella sua opera che ha ottenuto maggiore visibilità *Orientalismo* (1978), Said denuncia l'eurocentrismo occidentale applicato in maniera funzionale e distopica dai gruppi dominanti per mantenere stereotipi e pregiudizi nei confronti dell'Altro, perpetuando così logiche egemoniche (in senso gramsciano) e inferiorizzanti.

Il pensiero di Said contribuisce ad arricchire la sociologia degli intellettuali, nelle sue elaborazioni sull'argomento, lo studioso libanese presenta una sua visione del rapporto tra intellettuali e potere, sostenendo che è sconveniente agire per la verità e produrre dissenso perché a causa delle proprie posizioni contro-egemoniche si verrà esclusi ed esiliati dalle grandi autorità sociali:

[...] il principale dovere degli intellettuali è quello di tentare di raggiungere una relativa indipendenza da simili pressioni, ed è per questo che ho descritto l'intellettuale come un esiliato

un emarginato, un dilettante, oltre che l'autore di un linguaggio che si propone di dire la verità al potere" (Said 2014, p. 15).

Sempre da un suo discorso pubblico via radio nel 1993 in occasione della Reith Lecture³⁰, Said rispetto al ruolo degli intellettuali afferma:

[...] Non esiste la figura privata dell'intellettuale, poiché nel momento stesso in cui mette per iscritto alcune parole per poi pubblicarle, è già una figura pubblica. Nemmeno esiste un intellettuale che sia soltanto pubblico, mero prestanome, portavoce o simbolo di una causa, di un movimento, di una posizione. L'accento e la sensibilità personale sono sempre presenti, e danno sempre significato a ciò che viene detto e/o scritto. Ma, soprattutto, l'intellettuale non ha il compito di mettere il pubblico a proprio agio: ciò che importa è provocare, contrastare, a costo di risultare spiacevoli. Insomma ciò che qualifica l'intellettuale è il suo essere figura rappresentativa: ossia qualcuno che rappresenta un certo punto di vista dandogli visibilità... (*Ibidem*, p. 27).

Il pensiero di Said sugli intellettuali e sulla destabilizzazione dei sistemi sociali, sarà uno spunto di riflessione per le successive generazioni di studiosi della post colonialità, soprattutto per le teorie femministe postcoloniali e per i femminismi indigeni.

Le donne afroamericane inseriscono gli ambiti di riflessione dei *postcolonial studies*, nelle loro teorie femministe, utilizzando il termine colonizzazione per definire l'appropriazione da parte delle donne bianche delle loro lotte ed esperienze, una pratica che ricalca l'eurocentrismo dei sistemi egemonici occidentali. Su questo argomento Chandra Talpade Mohanty, in uno dei suoi testi più conosciuti, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse* (1984), scrive:

It ought to be of some political significance at least that the term "colonization" has come to denote a variety of phenomena in recent feminist and left writings in general. From its analytic value as a category of exploitative economic exchange in both traditional and contemporary

³⁰ Dal 1949 la BBC cominciò ad organizzare un ciclo di conferenze radiofoniche, in onore del primo direttore generale della compagnia Lord Reith, per celebrare il servizio pubblico offerto dall'azienda inglese. Essere intervistati in occasione delle Reith Lectures era un privilegio, perché così si potevano raggiungere un vasto numero di ascoltatori.

marxisms (particularly contemporary theorists such as Baran, Amin and Gunder-Frank)' to its use by feminist women of color in the U.S. to describe the appropriation of their experiences and struggles by hegemonic white women's movements, colonization has been used to characterize everything from the most evident economic and political hierarchies to the production of a particular cultural discourse about what is called the "Third World." (Mohanty 1984, p.333).

Le femministe bianche secondo Mohanty avrebbero contribuito a creare una visione monolitica e stereotipata delle donne del Terzo Mondo, poiché attraverso delle pratiche discorsive, avrebbero riprodotto una dicotomia tra l' Occidente e l'altro; in questo particolare caso tra le donne occidentali e le Altre, costruendo così un'immagine di donna subordinata, imprigionata nelle reti culturali della tradizione e quindi ignorante, povera versus la donna occidentale moderna, consapevole, libera ed istruita). Nella sua critica la sociologa indiana riporta l'analisi di cinque testi del femminismo delle donne bianche per dimostrare che la categoria 'Donne del Terzo Mondo' è un costrutto delle loro pratiche e dei loro discorsi.

the effect of the representation of third world women in these texts is a coherent one, due to the use of "women" as a homogeneous category of analysis, and it is this effect I focus on. In these texts women are defined as victims of male violence (Fran Hosken); victims of the colonial process (M. Cutrufelli); victims of the Arab familial system (Juliette Minces); victims of the economic development process (B. Lindsay and the [liberal] WID School); and finally, victims of the Islamic code (P. Jeffer) (Mohanty 1984, p. 338).

Decostruire le categorie prodotte dall'Occidente è un obiettivo del femminismo postcoloniale e solo sostenendo una pratica che riconosce specificità e differenze secondo Mohanty è possibile raggiungere una condivisione di intenti, ovvero programmare un'agenda condivisa sul criterio di decolonizzazione della teoria femminista, proponendo delle strategie inclusive e coerenti in grado di stabilire solidarietà e mutualismo tra le donne.

Tra le numerose studiose che si sono occupate di indagare sull'intersezione tra studi postcoloniali e femminismo troviamo i lavori di Gayatri Chakravorty Spivack (1988), Trinh T. Minh-ha (1989), Uma Narayan (1997). Sebbene ogni autrice affronta le questioni femministe da posizioni e contesti diversi, tutte hanno collaborato alla critica del femminismo Occidentale, rilevando differenze e

scardinando le relazioni di potere che esistono anche all'interno dei movimenti delle donne, definendo così delle pratiche intellettuali più contestuali che riconoscono il proprio posizionamento specifico e che non possono essere storiche e apolitiche, poiché non possono essere associate alla neutralità ma piuttosto alla dimensione della conoscenza localmente e storicamente situata e prodotta (Haraway 1988). Riconoscersi situate è un processo epistemologico e la conoscenza generata dalle intellettuali femministe riflette la loro dimensione esperienziale, che passa attraverso la propria corporeità in un dato spazio tempo.

Le teorie femministe prodotte nei Sud del Mondo criticando le formulazioni delle femministe occidentali, stimolano nuove riflessioni e possibilità:

Una prospettiva che consideri l'intersezione tra genere, razza ed etnicità può essere invece un'opportunità per costruire delle coalizioni transnazionali tra donne appartenenti a culture e contesti diversi, sempre a partire dal riconoscimento del proprio specifico posizionamento (Sabelli 2011, p. 194).

Tutte le intellettuali fin qui presentate e le teorie e pratiche connesse al loro pensiero, sono solo un'esigua parte di tutta la letteratura scientifica sul femminismo e sulle modalità attraverso le quali le pratiche delle donne propongono una serie di cambiamenti per la società. La tabella che segue è un tentativo parziale di individuare le donne intellettuali, le loro pratiche e la relazione con il mutamento sociale.

INTELLETTUALI	TEORIE FEMMINISTE	PRATICHE FEMMINISTE	MUTAMENTO
Femministe occidentali: Kate Millet Luce Irigaray Gayle Rubin Germaine Greer	Critica del Patriarcato e del sessismo Liberazione dalle categorie del sesso e del genere Pensiero della differenza sessuale	Autocoscienza Partire da sé Separatismo Pensiero circolare	Autodeterminazione Libertà sessuale e riproduttiva Legittimazione intellettuale nelle Accademie
Femministe Nere: Angela Davis	Critica al femminismo delle bianche statunitensi della	Intersezionalità Separatismo dalle	Riappropriazione del patrimonio culturale delle donne nere

bell hooks	Middle Class	donne bianche	rivalorizzazione delle relazioni sociali nell'ambito familiare e comunitario
Patricia Hill Collins	Storicizzare la schiavitù nei discorsi sul genere Critica al Razzismo e al sessismo dei fratelli neri Utilizzo di razza, classe e genere come categorie di analisi combinati	Valorizzazione delle esperienze delle donne nere	
Femministe Postcoloniali	Critica all'eurocentrismo	Valorizzazione delle pratiche situate delle donne	Superare l'universalità del pensiero femminista occidentale
Chandra Talpade Mohanty	Individuazione delle relazioni di potere all'interno dei movimenti delle donne	Intersezionalità	Produrre agency e advocacy a livello locale
Gayatri Chakravorty Spivack	Critica alle teorie femministe delle donne occidentali	Femminismi al plurale	Decolonizzazione
Trinh T. Minh-ha		Posizionarsi all'interno dei contesti locali	
Uma Narayan			

Tab 2: Pratiche intellettuali delle donne

Le figure così raggruppate nel termine intellettuali possono corrispondere all'idea dell'intellettuale specifico di Michel Foucault (2000) o piuttosto all'intellettuale organico di Gramsci (1975) o al gruppo che guida la società verso la Terza Via di Mannheim (1999). Questi modelli della sociologia classica ci offrono una lettura che si concentra sulla problematizzazione del ruolo e delle funzioni degli intellettuali nella società, ma non si focalizzano invece sulle pratiche dell'agire intellettuale o su quella che Eyal e Buchholz (2010) definiscono come *Sociology of Interventions*.

In questo lavoro invece le pratiche intellettuali delle donne definiscono lo spazio collettivo creato dalle relazioni che le intellettuali intrattengono con altre donne di orientamenti teorici diversi e più in generale con la società intera.

L'elemento caratterizzante di questo contesto di analisi è la condivisione del sapere e delle pratiche, uno spazio di relazione corale e polifonico, e allo stesso tempo di negoziazione e mediazione. Le modalità attraverso le quali si producono delle azioni

intellettuale, sono il risultato di un processo collettivo e condiviso, la relazione è il fulcro, la cifra sulla quale si costruisce l'essere intellettuale nella sfera pubblica.

Già come sosteneva Weber (1961) la relazione sociale è un agire individuale dotato di un senso riferito all'altro, basato sulla reciprocità e sulle catene di interdipendenza che così ne nascono.

Rispetto all'agire intellettuale delle donne, nei prossimi capitoli saranno presentati due contesti specifici di ricerca, in cui le pratiche intellettuali delle donne si differenziano nella sfera pubblica come azioni che portano al mutamento; nell'analisi si terrà conto di alcuni nodi di relazioni, in particolare del rapporto con la dimensione locale di riferimento, della relazione con l'eredità culturale delle generazioni precedenti di donne e del legame con la specificità socio-culturale di appartenenza.

CAPITOLO 2

Le pratiche intellettuali delle donne siciliane nel Mediterraneo

2.1 Premessa

In un'ottica che cerca di individuare connessioni e differenze, nelle prossime pagine saranno descritte e contestualizzate le pratiche intellettuali delle donne siciliane del Mediterraneo e le pratiche intellettuali delle donne Maori del Pacifico.

La decisione di presentare separatamente le due realtà investigate in questo lavoro di ricerca è una scelta metodologica¹ ma anche una possibilità interpretativa per esplorare l'articolazione delle pratiche intellettuali delle donne, in relazione alla dimensione spazio-temporale delle società e delle culture di riferimento in un contesto specifico. Situare le pratiche in un mosaico di relazioni e congiunture storiche, sociali e culturali, connettendole alle modalità attraverso cui le donne creano e diffondono un nuovo sapere, trasformandosi da oggetti a soggette di conoscenza, è l'obiettivo che unisce i due contesti di ricerca, che sebbene geograficamente agli antipodi possono dialogare, svelando differenze e connessioni.

In questo capitolo è analizzato il contesto sociale delle pratiche intellettuali delle donne siciliane del Mediterraneo attraverso una genealogia che colloca l'agire delle donne siciliane nei movimenti femministi italiani e di come questi si sono formati e organizzati nel contesto catanese dagli anni Settanta in poi.

La scelta di far dialogare e di proporre due esempi così apparentemente distanti in termini di tempo, spazio, società e cultura è da motivare utilizzando la cornice teorica delle *Southern Theories* (Connell 2007; Comaroff J. & J.L. 2011; Mignolo 2011; Corradi 2014).

¹Nel capitolo metodologico le questioni relative alle scelte in riferimento ai contesti in cui si è svolta la ricerca empirica saranno trattate con maggiore attenzione e meticolosità.

I due contesti presi in considerazione rappresentano due esempi di come le teorie dei Sud del Mondo (Connell 2017) elaborate da donne con posizioni e soggettività diverse possono configurarsi come epistemologie propulsive, in grado di trasformare le realtà di riferimento, innestando dei processi culturali di mutamento sociale.

2.2 La Sicilia come contesto per le *Southern Theories*

La Sicilia è un'isola con un'identità complessa che racchiude in sé storie di civiltà antichissime, di cui si avverte l'influenza nel presente: un *humus* eterogeno di fermenti e movimenti socio-culturali che si differenziano nella geografia dei luoghi, nelle colonizzazioni che si sono succedute nella storia e nelle diverse forme di cultura e conoscenza dei popoli che l'hanno abitata (Renda 2004). L'isola maggiore italiana è un centro nevralgico di relazioni, flussi migratori e contaminazioni culturali per la sua posizione geografica al centro del Mar Mediterraneo, uno spazio che unisce e separa allo stesso tempo le isole dai blocchi continentali e che si caratterizza per eterogeneità sociale, culturale e politica, come ad esempio è descritto da Braudel il Mediterraneo è:

Mille cose insieme. Non un paesaggio, ma innumerevoli paesaggi. Non un mare ma un susseguirsi di mari. Non una civiltà, ma una serie di civiltà accatastate le une alle altre. [...] Significa immergersi negli arcaismi dei mondi insulari e nello stesso tempo stupire di fronte all'estrema giovinezza di città molto antiche, aperte a tutti i venti della cultura e del profitto, e che da secoli sorvegliano e consumano il mare... Tutto questo perché il Mediterraneo è un crocevia antichissimo (Braudel 1987, p. 5).

Le isole sono spesso considerate delle terre di confine, di approdo e di scoperta e allo stesso tempo, dei territori lontani dai centri (Hau'ofa 1994) dove si dispiegano gli interessi e le logiche del potere istituzionale e politico accentrato nelle metropoli del Nord; i territori insulari dei molteplici Sud si potrebbero definire, come sostiene la sociologa australiana Raewyn Connell (2007) delle regioni della periferia globale.

Metaforicamente come le isole, le dimensioni delle soggettività delle donne oscillano tra margine e centro, tra periferia e metropoli, tra forze propulsive ed emancipatore e dinamiche di resistenza e di invisibilità.

In questo capitolo i luoghi dell'analisi descrittiva saranno quelli della Sicilia Orientale e in particolare della città di Catania, territorio che rientra nella definizione che Connell elabora rispetto alla sua visione della *Southern Theory*, termine utilizzato per varie ragioni:

First the phrase calls attention to periphery centre relations in the realm of knowledge. The editors of the Indian periodical *Subaltern Studies* used the term 'subaltern' not so much to name a social category as to highlight relations of power. Similarly, I use the term 'Southern' not to name a sharply bounded category of states or societies, but to emphasize relations- authority, exclusion and inclusion, hegemony, partnership, sponsorship, appropriation –between intellectuals and institutions in the metropole and those in the world periphery. Second, the title emphasizes that the majority world does produce theory. The Beninese philosopher Paulin Hountondji describes a pattern in colonial science, carried forward to the postcolonial world, where data gathering and application happen in the colony, while theorising happens in the metropole. [...] Third, the title calls attention to the fact that social thought happens in particular places (Connell 2007, p.viii – ix)

L'elaborazione della *Southern Theory*, è al centro del libro pubblicato da Connell nel 2007, un testo che ha avuto un ruolo importante per le successive generazioni di studiosi che hanno sviluppato ulteriori paradigmi sulla critica all'egemonia culturale delle scienze sociali del 'Nord Globale' (Bhambra 2013).

Per creare dei collegamenti tra la cornice teorica della *Southern Theory* con il contesto siciliano, è utile far riferimento al libro più conosciuto della Connell, appunto *Southern Theory*, presentando alcuni concetti fondamentali proposti dalla sociologa.

Nella sua ricca elaborazione e concettualizzazione delle scienze sociali *mainstream* (definite poi come 'teorie del Nord Globale') la Connell ricostruisce la loro origine e il loro rapporto con la politica imperialista delle grandi potenze occidentali. Ripercorrendo il pensiero di sociologi e studiosi come Weber, Parsons, Marx, Foucault e Bourdieu, la studiosa ragiona sulla relazione tra la produzione della conoscenza (scientifica) e la sua specifica localizzazione, sostenendo che alcuni dispositivi di potere e di stratificazione sociale hanno favorito la creazione di un'egemonia culturale

del Nord globale a discapito delle forme di conoscenze prodotte nelle aree più periferiche, che rimangono marginali perché:

The global North, more specifically the complex of its elite institutions, is the centre of a knowledge economy with global reach[...]. The economy of knowledge is linked with geopolitical power, growing out of the deep history of imperialism (Connell & al. 2017, p.2).

Studiando il contesto australiano Connell dimostra che nell'affermazione della sociologia come disciplina accademica e in generale delle scienze sociali nell'università, il processo di istituzionalizzazione ha seguito il modello egemonico consolidato nel Nord globale: in Australia la popolazione aborigena è stata categorizzata come svantaggiata attraverso il concetto di minoranza etnica, quindi esclusa dai progetti accademici e dal formarsi della 'Sociologia Australiana' (Connell 2007, pp. 83).

Per presentare delle alternative all'egemonia delle 'Sociologie del Nord', Connell analizza il ruolo delle *Indigenous Knowledge* e delle forme di conoscenza formulate dagli intellettuali del Rinascimento africano, dai suoi colleghi e colleghe in America Latina e nel Sud Ovest asiatico. Le epistemologie e le elaborazioni di questi intellettuali, emergono con delle difficoltà di dialogo e di legittimazione nel panorama della sociologia internazionale. Come sostiene Corradi:

Le teorie che vengono dal mondo colonizzato non vengono accolte nei testi di teoria sociologica generale; quando vengono menzionate, servono a fornire spunti esotici, note di colore, fanno da sfondo; e chi produce teorie dal sud del mondo non è riconosciuto/a come tale e trattato da pari, ma come persona informata dai fatti, testimone, protagonista di interviste. Non vengono introdotte le idee della periferia come essenziali, come attrezzi da utilizzare nelle discussioni teoriche e nelle ricerche empiriche, forse perché potrebbero sovvertire i polverosi meccanismi che consentono una riproduzione pacificata del nostro mestiere di scienziati/e sociali. L'invisibilità non è mai il risultato di processi casuali; è il frutto di volontà e pratiche escludenti (Corradi 2014, p.44).

Con l'intento di superare le 'pratiche escludenti' Connell sostiene che è necessario creare degli spazi per valorizzare quei progetti provenienti dalle periferie del mondo e

far conoscere il pensiero degli intellettuali periferici nel Nord Globale, costruendo delle connessioni che superino dicotomie e separatismo.

La *Southern Theory* è uno strumento euristico adatto all'analisi delle relazioni di potere tra gli intellettuali delle metropoli del Nord e gli intellettuali delle periferie del mondo, è un paradigma che decolonizza 'il regno della conoscenza' perché disvela un sistema egemonico nella produzione della conoscenza scientifica. Decolonizzare il processo con cui si creano e diffondono i saperi è un'operazione intellettuale che deve tener conto di molteplici variabili che derivano dal nostro essere situati/e in contesti specifici e dalle nostre appartenenze; tra questi elementi il genere risulta essere, ai fini di questo lavoro di tesi, una variabile fondamentale.

In una delle tante recensioni al libro *Southern Theory*, Catrin Lundström (2009), puntualizza:

[...] Neither does the book alter the notion that the canon of social theory is a gendered story. Most theorists throughout the book are, as Connell herself points out, men. From the north to the south, men surely embody the term general theory, but after decades of postcolonial feminist critique of male dominance and internal racial hierarchies within the 'southern' (and northern) contexts, I find their absence rather disturbing (Lundström 2009, p.86).

Connell lavorerà in seguito sulla relazione tra genere e *Southern Theory*, in un articolo *The sociology of gender in Southern Perspective*, pubblicato su *Current Sociology* nel 2014. In questa pubblicazione Rawyn Connell chiarirà che non solo la sociologia è stata costruita dagli intellettuali del centro imperiale come progetto culturale egemonico ma che questi intellettuali delle origini della disciplina erano un gruppo di «white male founding fathers preoccupied with European modernity and its experience of industrialization, class conflict, alienation and bureaucracy. There was a little place for gender in this story» (Connell 2014, p.551).

Così come le epistemologie dai Sud del Mondo faticano ad avere una certa visibilità, le pratiche escludenti hanno coinvolto le donne e le loro forme di sapere, sia nel Nord globale che nei Sud del Mondo.

Forse l'intellettualità delle donne è stata confinata in una posizione marginale rispetto a quella dei padri fondatori della disciplina sociologica attraverso i meccanismi di potere suggeriti da Connell?

Halbert (2006) nel suo studio sull'intersezione tra epistemologie femministe, costruzione sociale della conoscenza e le proprietà intellettuali nota che:

Creating a feminist epistemology, a feminist critique, a feminist standpoint, or simply legitimating “women’s ways of knowing” provides insight into power, social structures, and theory that would otherwise be missing [...].

Women, for the most part, cannot see themselves outside a culture already saturated “with male Bias”. This political economy of cultural creation and innovation disparages and marginalizes women’s contributions to culture. The process of scientific discovery is also constructed through the male gaze (Halbert 2006, 434-436).

Se le epistemologie costruite dai gruppi dell'*intelligentsia* al femminile sono state marginalizzate, costrette a posizionarsi nelle periferie, seguendo il ragionamento della *Southern Theory*, le pratiche intellettuali delle donne devono ancora guadagnarsi il loro 'centro' e slegarsi dagli ambiti periferici, per decolonizzarsi dalle relazioni di potere egemoniche stabilite dal patriarcato come dispositivo di autorità e controllo. D'altronde la subalternità, anche come condizione intellettuale, non riguarda solo i paesi delle ex-colonie, come l'India citata da Connell, ma anche le relazioni interne all'Europa e si costruisce sul genere, sulla classe, sul sesso, sulla razza e come sostiene Corradi: “La matrice coloniale è attiva a livello geopolitico nei confronti dell'Est Europeo, l'Italia del Sud, la Grecia, l'area ottomana” (Corradi 2014, p.30).

Le donne sono generatrici di saperi ai margini/Sud del mondo (come la Sicilia e la Nuova Zelanda ad esempio) ed elaborano nuove culture e visioni, come frutto della loro resistenza individuale e collettiva; un tipo di conoscenza costruita socialmente, elaborata ed agita nella realtà locale di riferimento, ma che difficilmente emerge come teoria o come pratica intellettuale legittimata e riconosciuta.

Il tentativo alla base di questo lavoro di ricerca è rendere visibili le pratiche intellettuali delle donne siciliane, per continuare a legittimare la storia e la memoria dei racconti delle donne siciliane (Buttafuoco e Baeri 1997, Baeri e Fichera 2001) e valorizzare i

lavori delle studiose che hanno già indagato sul rapporto tra donne e società siciliane, valorizzando le genealogie femminili e le loro forme di conoscenza (Piccone Stella 1979; Gallini, 1981; Minicuci, 1987; Siebert 1991; Ginatempo 1993, 1994; Signorelli 1998; Leccardi 2000, 2002); in modo da salvaguardare questi gruppi dell'*intelligentsia* e la loro costruzione sociale della conoscenza dalla marginalità o da forme di oblio, meccanismi che ancora si insinuano nella nostra contemporaneità per mezzo di obsoleti dispositivi di potere.

2.3 Temi principali negli studi sulle donne del Sud

L'esperienza delle donne nei contesti meridionali e quindi nei luoghi del 'Sud', è una dimensione già ampiamente trattata e analizzata in ambito sociologico e antropologico. Dalla bibliografia specifica sulla relazione tra 'Donne e Mezzogiorno' emergono alcuni temi centrali, frutto dell'analisi delle realtà e delle soggettività femminili; in questo paragrafo saranno privilegiati quei lavori che tracciano delle traiettorie di riflessione tra soggettività e mutamento sociale, evidenziando come le donne siano produttrici di senso e perciò di cultura (Signorelli 1998).

Tra gli studi da annoverare si situa il lavoro di Renate Siebert (1991) "*E' femmina però è bella*" *tre generazioni di donne al sud*, una ricerca condotta in Calabria su tre generazioni di donne (nonne-madri-figlie), nella quale viene posta in evidenza la dinamica tra il processo di modernizzazione nei territori calabresi, inteso come trasformazione delle strutture sociali e delle istituzioni, e il mutamento della coscienza nella soggettività delle diverse generazioni di donne coinvolte nel progetto.

La stessa Siebert afferma:

Se un'analisi socio-economica del mezzogiorno può considerarsi un approccio dal 'di fuori', io ho cercato di descrivere ed analizzare elementi e strutture di coscienza 'dal di dentro', evidenziando la costante dialettica fra quello che avviene nel sociale e quanto di ciò viene preso ed elaborato dall'individuo, per poi influire a sua volta sul mutamento (Siebert 1991, p. 17).

Questa dialettica negli studi che riguardano l'analisi dei contesti situati delle donne è frutto di un determinato processo che rivela una doppia dinamica che influenza

reciprocamente donne e società: se da un lato la realtà sociale impatta sulla vita quotidiana delle donne, dall'altro lato e al tempo stesso, è l'agire e il pensare delle donne a generare la realtà sociale. Come sostiene Siebert «la singola donna non è mai pensabile al di fuori del sociale» (*Ivi*, p. 34).

Il complesso sistema di relazioni che avvolgono gli individui e la socializzazione in questa rete è ciò che influenza il processo di autodeterminazione degli uomini e delle donne. La soggettività è la categoria di analisi che la sociologa tedesca ha utilizzato per esplorare il rapporto delle diverse generazioni di donne con il processo di modernizzazione: ciò che emerge è una differenza nella percezione del mutamento e della pluralizzazione dei mondi della vita (Berger & al 1973). Sostanzialmente la generazione delle nonne ha una visione statica legata al 'destino' della natura di essere donne, mentre la generazione delle madri, anche se con dei limiti, ha avuto la libertà di scelta rispetto ai ruoli ascritti alle donne nella sfera privata, ed infine la generazione delle nipoti, che vive invece la ribalta nella sfera pubblica attraverso il processo di urbanizzazione della coscienza «[...] un processo indotto da scolarizzazione e diffusione dei mass media, onnicomprensivo e onnipervasivo, che diffonde modi di pensare e di sentire generalmente adottati quasi a livello planetario» (*Ivi*, p.18).

Questa differenza di mondi possibili e di dinamicità crea, sostiene Siebert, 'turbamento' se non trova concretezza a livello istituzionale e sociale; questo è un elemento che per la studiosa caratterizza in particolar modo la situazione delle donne nel Sud.

Altro livello di analisi utilizzato dalla Siebert è l'uso della generazione, non solo come collocazione sociale², ma da intendere secondo Carmen Leccardi (2002)³, come coscienza di generazione: uno strumento interpretativo dell'esperienza particolare e situata delle tre generazioni.

²Mannheim definiva la collocazione sociale o di generazione come «uno spazio limitato di esperienze possibili» (Mannheim 1974, p.340), delineando così una relazione tra la posizione sociale in cui l'individuo si colloca nella società e una serie di interpretazioni della realtà sociale e culturale a cui quel posizionamento corrisponde.

³saggio "Generazioni e genealogie femminili nel Mezzogiorno" pubblicato in un'opera collettanea *Tra i generi: rileggendo le differenze di genere, di generazione, di orientamento sessuale* (2002), Leccardi ripercorre il lavoro di Renate Siebert sulle tre generazioni di donne in Calabria, creando un legame tra il concetto di coscienza di generazione e la dimensione del mutamento sociale.

Il riferimento alla coscienza di generazione può mostrare i modi attraverso i quali continuità e discontinuità storico-sociali, rielaborate soggettivamente, diventano la base per la costruzione di legami sociali fra donne, di genealogie femminili. Come vedremo, di questa coscienza sono portatrici le donne più giovani, cresciute attraverso il contatto quotidiano con le nuove risorse di riflessività di cui l'istruzione e le reti comunicative sono prodighe (Leccardi 2002, p.57).

Leccardi individua due caratteri fondativi della coscienza di generazione. Il primo riguarda la storicità della soggettività e la capacità di collocarsi nel flusso delle generazioni e di riconoscere un legame tra passato, presente e futuro. Il secondo elemento riguarda invece l'esperienza:

Il secondo aspetto mette in luce la capacità della coscienza di generazione di favorire un contatto profondo con il tempo di vita, un suo attraversamento critico che è alla base dell'elaborazione di esperienza (in accordo all'etimologia del termine: ex-per-ire, «passare attraverso»). Questo processo di attraversamento e di interpretazione del tempo biografico stimolato dalla coscienza di generazione permette la crescita della consapevolezza di sé come soggetto separato e unico. Tale unicità si misura sullo sfondo del tempo storico e delle sue trasformazioni incarnate dalle generazioni precedenti: dalle differenze/somiglianze, ad esempio, nel modo di mettere a tema il futuro e di costruire l'identità. In altri termini, la coscienza di generazione – una dimensione che enfatizza, per sua natura, un approccio riflessivo – comporta anzitutto una presa di coscienza della vicinanza/lontananza rispetto alle altre generazioni familiari viventi (a partire, come nel caso che qui ci interessa, dai rapporti di discendenza) (Ivi, p.58).

Sia Siebert che Leccardi, ragionando sul tema della memoria collettiva (Halbwachs 1987), sostengono che il legame con la memoria intergenerazionale e familiare è centrale per la configurazione specifica della soggettività, perché il confronto con le generazioni delle nonne e delle madri permette di analizzare la continuità del cambiamento in una prospettiva che dà valore e rilievo alle genealogie femminili. Rilevare una relazione di prossimità o di totale affrancamento dalla memoria delle donne della stessa famiglia, incide per intensità sulla complessità del processo di autodeterminazione nelle giovani donne calabresi e lucane, perché la generazione delle studentesse degli anni Novanta intervistate da Siebert vive questa continuità/discontinuità socio culturale dalle esperienze, dal tempo e dai meccanismi

che regolano la società delle madri e delle nonne, una tensione che emerge nella loro coscienza di generazione e nella loro consapevolezza di sé.

Riguardo agli studi rivolti alla Sicilia e alla condizione delle donne siciliane troviamo i contributi di Nella Ginatempo, sociologa messinese, che negli anni Novanta pubblica due libri: *Donne del Sud: Il prisma femminile sulla questione meridionale* (1993) e *Donne al confine: identità e corsi di vita femminili nella città del Sud* (1994).

Centrale nelle riflessioni di Ginatempo è l'inscindibilità della questione femminile dalla questione meridionale «come questione storica di sottosviluppo regionale e questione contemporanea di nuova marginalità» (Ginatempo 1994, p. 21).

La sociologa messinese descrivendo la condizione delle donne meridionali, presenta un'analisi dei processi storici e culturali che hanno definito i confini e le dinamiche che caratterizzano la sfera della produzione e quella della riproduzione nei microcontesti del Mezzogiorno.

Analizzando l'economia agricola siciliana e i suoi sistemi, la studiosa specifica che il latifondo cerealicolo per la sua struttura organizzativa richiedeva alla manodopera maschile flessibilità e disponibilità a rinunciare al luogo della residenza familiare, per stabilirsi invece vicino ai luoghi di produzione. Questo portava ad una 'mancanza del maschio', del capofamiglia e alla conseguente delega alla donna, alla moglie-madre dell'«intero mondo vitale dei rapporti familiari, dalla gestione del risparmio e del consumo, alle responsabilità educative, alla manipolazione delle reti parentali e dei rapporti comunitari» (*Ivi*, p.29).

Inoltre, per la separazione dal maschio, la donna acquistava potere e autonomia, rafforzando i legami matrilineari, nella sfera privata e riproduttiva. In questo quadro di relazioni coniugali e familiari spezzate dalle modalità del lavoro agricolo e non solo, Ginatempo individua una peculiarità nell'organizzazione della famiglia: la separazione tra sfera produttiva (il lavoro) e la sfera riproduttiva (i legami familiari e la centralità della donna) e conseguentemente una separazione tra maschi e femmine. All'interno della sfera riproduttiva si consolida il legame madre-figlia e si instaura così la 'forza del ginecè'.

La genealogia femminile risulta relativamente più forte nella tradizione della Sicilia e di altre aeree del Sud, e si dovrebbe correttamente parlare di due genealogie parallele sessuate quella maschile e quella femminile. In generale per le caratteristiche del rapporto madre-figli, per la mancata separazione tra madre e figlia femmina, per le forme di prossimità residenziale madre-figlie, per le forme di potere affettivo, nonché per la presenza marcata di una proprietà immobiliare femminile ancorché micronizzata, dovuta al regime dotale siciliano, mi sembra di poter definire la famiglia siciliana tradizionale come una famiglia a tendenza matrifocale, pur all'interno di un sistema patriarcale che conserva più potere e soprattutto più libertà per il sesso maschile (*Ivi*, p. 31).

Se dalla descrizione emerge un certo valore simbolico attribuito alle donne, c'è da considerare che la studiosa sta descrivendo l'ambito privato della vita delle messinesi all'interno della famiglia. Sebbene il potere femminile emerga nella sfera riproduttiva, diverso è asserire e confermare l'ipotesi che questa forma di autorevolezza e autonomia possa essere concepita come un genere di potere sociale e/o di espressione della soggettività (Oppo, 1993).

Partendo dal presupposto che la società meridionale è una società riproduttiva, nel suo lavoro di indagine Ginatempo analizza quali elementi della struttura sociale siciliana influenzano la condizione femminile, soprattutto in relazione alle seguenti caratteristiche: l'assenza di una struttura riproduttiva, la presenza dei flussi di denaro pubblico che vengono dall'esterno e l'esistenza di forme clientelari di scambio.

La sociologa afferma che questo tipo di società non facilita l'esercizio dei diritti connessi alla cittadinanza e quindi paventa una totale assenza di partecipazione alla sfera pubblica e sostiene che storicamente non si sono formati movimenti (da quello operaio al femminismo) in grado di produrre azioni trasformative, ne consegue che «non si è neanche formata in maniera endogena una cultura della società civile fondata sull'esercizio reale della cittadinanza, sulle relazioni sociali formali, sulla partecipazione democratica e l'uguaglianza formale dei soggetti» (Ginatempo 1994, p.38). Le riflessioni qui riportate sono da collocare in un determinato spazio-tempo rispetto all'oggetto della ricerca: la studiosa fa riferimento alla città messinese dei primi anni Novanta e all'esperienza delle donne che lei stessa ha intervistato. D'altronde il Meridione non si presenta come uno spazio omogeneo, bensì riflette una diversità e differenza che descrivono pienamente la Sicilia e le sue provincie. E la

differenza declinata rispetto all'esperienza delle donne è l'elemento che contraddistingue le interviste alle donne messinesi, la stessa Ginatempo scrive:

Probabilmente la questione delle radici deve essere considerata specialmente alla luce, dell'attuale dibattito sulla differenza sessuale che pone attenzione a quelle risorse per l'identità che, non in modo subalterno, ma in modo autonomo e autorevole possono conferire valore alle donne (*Ivi*, p.52).

Situare l'esperienza delle donne nelle loro 'radici' fa parte di un processo di analisi volto a comprendere la pluralità delle voci. Il mutamento sociale si produce anche nella sfera privata delle relazioni familiari, in quella che Ginatempo ha definito come la sfera riproduttiva, che se non posta in una relazione oppositiva e dicotomica con la sfera pubblica, può configurarsi come uno spazio semantico e simbolico da indagare; 'decolonizzare' la sfera privata dai valori assegnati a questa dimensione della vita sociale dalle logiche patriarcali, che si muovono ancora su meccanismi di inferiorizzazione e svalutazione dei ruoli materni, domestici e di cura è possibile, partendo proprio dalle donne e dal loro essere situate nei contesti di origine, nelle loro radici. Questa prospettiva è proposta in particolare dal femminismo della differenza, di cui il pensiero di Luce Irigaray accennato nel capitolo precedente è la radice e l'origine, ma che si svilupperà in Italia con ulteriori ragionamenti e riflessioni, grazie alle iniziative della libreria delle donne di Milano e al lavoro intellettuale di Luisa Muraro⁴.

In questa studio invece si prendono in considerazione le azioni e le pratiche intellettuali attraverso le quali le donne si costituiscono come soggetto sociale e politico, come donne protagoniste del mutamento nella sfera pubblica che si relaziona con la sfera privata, in un rapporto sinergico e di scambio. A sostegno del pensiero della eterogeneità dei contesti locali siciliani, Catania dalla fine degli anni Settanta (Baeri, 1997, 2010) si caratterizza invece come spazio partecipativo e simbolico in cui si costruiscono nuovi saperi e nuove pratiche, come luogo di cittadinanza attiva delle donne.

⁴ Un approfondimento sul pensiero di Luisa Muraro e della libreria delle Donne di Milano sarà condotto, con maggiore ricchezza nel paragrafo successivo.

Ripercorrendo alcuni dei contributi sociologici più significativi nell'analisi delle situazioni delle donne del Meridione, inevitabilmente la scelta di trattare questi lavori si basa su una decisione escludente nei confronti di altri. Ad esempio ai diversi studi condotti sulle donne di Mafia (Siebert 1994; Dino 1997) e sulle donne dell'antimafia (Siebert 2001; Ioppolo e Panzarasa 2012; Ioppolo e Garofalo 2015, Dino 2016) e a tutti i studi su altre aree del Meridione (Piccone Stella 1979, Gallini 1983; Oppo 1993, De Vito 1999).

Seguendo la logica delle genealogie femminili è doveroso ammettere il limite nella selezione qui presentata ed allo stesso tempo è necessario riconoscere la valenza e l'importanza di alcuni testi per le riflessioni e le analisi proposte in questo lavoro, rispetto alle pratiche intellettuali delle donne.

2.4 Ricordare la memoria intellettuale delle donne siciliane

Ben presto infatti la scelta più efficace per avere cura della memoria
del passato è sembrata quella di dare forma
a una memoria del presente (Baeri 2001, p.9)

Il 29 giugno 2019 si è tenuto a Catania il *Pride*⁵, una manifestazione per rivendicare la pluralità delle identità di genere delle persone LGBT, *queer*, intersessuali, asessuali, non binarie, *genderfluid*, *dragqueen* e *dragking*. Richiedere un riconoscimento pubblico e reclamare l'attenzione sul concetto di soggettività multipla, fluida, non etichettabile all'eteronormatività, sfilando tra le vie della città 'sotto la montagna'⁶ è

⁵ Il *Pride* di Catania organizzato dalle associazioni del territorio Arcigay e Openmind ha avuto luogo il 29 giugno 2019. I gruppi catanesi da un comunicato pubblicato su Facebook chiedono: "libertà, autodeterminazione, dignità e piena parità ex art.3 della Carta Costituzionale, il matrimonio egualitario, strutture ricettive, la tutela della salute delle/i cittadine/i, la chiusura di Casa Pound e di tutti i covi fascisti, potremmo chiedere la fine dello sfruttamento dei corpi agito dal sistema capitalistico non più industriale ma finanziario attraverso l'odioso strumento del debito privato e dei popoli, potremmo più semplicemente e globalmente chiedere vogliamo tutto, ma ogni richiesta ha sempre un richiedente e un soggetto destinatario della medesima" (Comunicato per il *Pride* del 29 giugno 2019, Arcigay e Openmind).

⁶ 'La Montagna' per gli abitanti di Catania è il vulcano Etna, visibile da tanti punti della città e soprattutto dalla via principale del centro, la via Etnea.

una tappa simbolica del mutamento, della liberazione e della lotta dei movimenti LGBT e femministi.

Quest'anno il *Pride* ha celebrato i 50anni dai Moti di Stonewall, una serie di episodi di violenza agiti dalla polizia di Newyork nei confronti di trans, gay, lesbiche e *dragqueen*, che si riunivano in un bar del Greenwich Village e che segnano simbolicamente la nascita del movimento LGBT (Bernini 2014), quando in una sera del 1969 alcune protagoniste come Sylvia Rivera⁷ e Stormé DeLarverie⁸ si ribellarono ai poliziotti cercando di incoraggiare la folla a reagire.

Questo breve ma significativo inciso per collegare il significato simbolico dei temi rivendicati dal *Pride* con la memoria collettiva del femminismo italiano e catanese: il passato e il presente sono in connessione, perché le esperienze di lotta degli anni Settanta e Ottanta hanno avuto il merito di mettere in discussione l'eteronormatività e i processi di naturalizzazione del genere, a sovvertire l'idea del soggetto donna determinato esclusivamente dalla biologia e da un ruolo ascrivito, pensando a rivendicare delle soggettività imprevedute che si autodeterminano. Queste riflessioni vengono ereditate dalle nuove generazioni che ancora si trovano a lottare per l'affermazione della propria soggettività non normata dalla struttura del patriarcato.

In quest'ottica è importante recuperare le memorie e l'esperienza dei movimenti, dei gruppi e dei collettivi catanesi, le cui storie si collegano agli anni della rivoluzione femminista.

In Italia la nascita del movimento delle donne è da contestualizzare nel suo rapporto con i partiti della Sinistra⁹ (Baeri 2001), poiché è dal distacco con l'organizzazione strutturata dei partiti che i gruppi di autocoscienza danno forma a pratiche politiche

⁷ Sylvia Rivera (1951-2002) è stata un'attivista statunitense del movimento LGBT, diventata un'icona a seguito della notte dei moti di Stone Wall del 1969. Dai verbali della polizia di New York di quella notte, risulta che la transgender sarà la prima a ribellarsi lanciando una bottiglia ai poliziotti che irrompevano nei locali gay del *Village*.

⁸ Un'altra donna coraggiosa che partecipò ai moti della notte di Stone Wall del 1969 è Stormé DeLarverie (1920-2014), colpita alla testa con una mazza da baseball, fu ammanettata e trascinata dalla polizia su un furgone. Nonostante l'atto di brutalità e violenza a cui era sottoposta, si voltò verso la folla fuori dal locale gay preso d'assalto e gridò "Perché non fate qualcosa?!"

⁹ Nei racconti di vita collezionati da Baeri (2001) sono molti i riferimenti ai partiti di Sinistra, come terreno della militanza politica delle donne.

alternative, che si caratterizzano per la diffusione orizzontale delle idee (Cavarero 2002, p. 69).

Le critiche verso la riproduzione delle logiche patriarcali all'interno delle Sinistre e degli spazi politici motiva l'inizio della politica delle donne. Ad esempio Cilli Costanzo¹⁰ (2001) ricorda l'insofferenza nella cellula del Partito Comunista a cui era iscritta, per la rigida divisione del lavoro tra uomini e donne, queste ultime relegate nel «ghetto delle "commissioni femminili"» (Costanzo 2001 in Baeri e Fichera 2001, p. 80). Disagio e incoerenza portarono al distacco tra i compagni e le compagne.

Le riflessioni sul separatismo e sulla pratica dell'autocoscienza come modalità di relazione e la teoria a questa collegata, unitamente alle lotte per l'aborto legalizzato e assistito, per il divorzio e per i servizi sociali garantiti sono i primi obiettivi dell'azione politica delle femministe italiane¹¹ nel decennio che va dal 1970 al 1980.

Questi stessi obiettivi ed elaborazioni rispetto al pensiero femminista di quegli anni si ritrovano nell'esperienza del Coordinamento per l'Autodeterminazione della Donna a Catania (1980-1985). Sulla collezione della memoria femminista catanese, un testo fondamentale per capire come la realtà locale dei gruppi femministi della città si collegasse all'opera politica del movimento nazionale, è il libro di Emma Baeri e Sara Fichera *Inventari della Memoria. L'esperienza del Coordinamento per l'Autodeterminazione della Donna a Catania* (1980-1985), pubblicato nel 2001 dopo un lavoro di recupero di documenti, percezioni e partecipazione politica, frutto dello sforzo delle femministe catanesi che durante quel periodo hanno contribuito con

¹⁰ Nel ripercorrere le memorie delle donne catanesi in questa sezione verranno inserite le testimonianze delle singole donne che hanno contribuito insieme ad Emma Baeri (2001) a recuperare la memoria storica, sociale, politica e culturale degli anni del Coordinamento catanese dal 1980 al 1985. Le loro voci contribuiscono ad arricchire il volume sugli Inventari della Memoria, e allo stesso tempo forniscono una lente multifocale per analizzare le narrazioni e le esperienze relative alle loro pratiche intellettuali. Ad esempio Cilli Costanzo, impiegata in un ente locale, laureata in Scienze Politiche a Catania, ha partecipato a tutta l'esperienza del Coordinamento per poi al suo termine, partecipare al gruppo del Venerdì.

¹¹ In questo capitolo ci si soffermerà su alcuni aspetti e caratteristiche del femminismo italiano, su un periodo temporale preciso (dagli anni Settanta in poi) opzione che consente di contestualizzare le pratiche delle donne siciliane e successivamente la ricerca empirica in sé. Non è obiettivo di questo lavoro esporre una storia o le storie delle pratiche intellettuali delle donne in Italia, analizzando le diverse epoche storiche poiché si andrebbe fuori tema. Ovviamente partire dagli anni Settanta e contestualizzarli negli stessi anni a Catania è un'analisi parziale rispetto alle diversità delle zone e delle città siciliane, è una fotografia di quel momento degli spazi femministi catanesi; è risultato appunto di una prospettiva situata.

entusiasmo alle lotte che poi hanno portato a dei cambiamenti radicali alla vita delle donne.

Il 22 maggio del 1978 viene approvata la legge n.194 sulle *Norme per la tutela sociale della maternità e sull'interruzione volontaria della gravidanza*, conosciuta come Legge 194. Sebbene rispetto all'applicabilità della legge ci siano ancora delle difficoltà e delle resistenze (Del Re e Perini 2014; Borruso 2017) la 194 ha rappresentato un importante traguardo nel processo di autodeterminazione della donna nella scelta della maternità.

A seguito dell'approvazione della norma, la legge viene subito messa in discussione: un fervido dibattito politico sulla nozione di diritto all'aborto, porterà nel 1981 ad indire un referendum abrogativo voluto soprattutto dal Partito Radicale e dal Movimento per la vita. Gli integralisti cattolici del Movimento per la vita chiedevano l'abolizione della legge e contestavano ogni forma di legalizzazione; il Partito Radicale invece chiedeva la totale depenalizzazione.

Per Baeri (2001) questa congiuntura storica ha avuto un forte impatto sul femminismo italiano e soprattutto a suo avviso nelle dinamiche dei gruppi che facevano parte del Coordinamento catanese, che si era costituito anche per la difesa della stessa 194.

Alla vigilia del referendum nel Coordinamento di Catania si riconoscevano: il Movimento di liberazione della donna¹², l'UDI¹³ e i vari collettivi femministi della città¹⁴. La posizione dei radicali sulla totale depenalizzazione dell'aborto era la

¹² Il Movimento di liberazione della donna nazionale nato agli inizi degli anni Settanta, inizia a muovere i primi passi all'interno del Movimento Radicale. A livello locale invece è Marisa di Stefano a fondare il MLD a Catania nel 1973 (Di Stefano 2001). Nel 1978, relativamente all'aborto e ad altre questioni le donne che facevano parte di MLD presero le distanze dal partito, stringendo alleanze più coerenti con i gruppi femministi. Ad esempio Di Stefano ricorda: «Con la nascita del PR la convivenza divenne gradualmente sempre più difficile sino alla rottura: io uscì dal PR mentre ero segretaria provinciale, il MLD si sfoderò dal PR. Come tutti i partiti-padre anche il PR era diventato un padre-padrone che interferiva sempre più pesantemente sulle scelte politiche del MLD» (Di Stefano 2001 in Baeri e Fichera 2001, pp. 92-93).

¹³ L'Unione donne italiane associazione nata durante la Resistenza, negli anni del dibattito sul diritto all'aborto riconosce l'importanza indiscussa dell'autodeterminazione della donna nella scelta della maternità e questa sua posizione pubblica, farà convergere l'Unione verso il movimento femminista distaccandosi dal PC. Una separazione che sarà più netta nel XI Congresso dell'UDI del 1982, durante il quale si parlerà di autonomia e di rinuncia al contributo finanziario annuale per l'interruzione del rapporto con il PC. Giurato a tal proposito ricorda che «qualche giornale commentò questo evento titolando: "Hanno rinnegato il padre". (Giurato 2001 in Baeri e Fichera 2001, p.97).

¹⁴ Nel loro lavoro Baeri e Fichera (2001) ricordano soprattutto il collettivo "Differenza Donna".

questione da dibattere e sulla quale cercare una visione condivisa dalle tre realtà associative che facevano parte del Coordinamento. Secondo Baeri: “[...]la depenalizzazione sembrava infatti ancora inadatta a dar conto sia del complicato atteggiamento femminile rispetto all’aborto, sia del rapporto tra donne e istituzioni (Baeri 2001, p. 14).

La strategia nazionale dei radicali non prendeva in considerazione le molteplici posizioni delle donne rispetto all’interruzione volontaria della gravidanza (IVG), al loro rapporto con le istituzioni, con lo Stato e con il loro ambiente socioculturale. L’atteggiamento femminista al contrario, pensava invece alle molteplici dimensioni abitate dalle donne, alla complessità della loro soggettività e per questo le tre componenti del Coordinamento catanese si inserirono nel dibattito politico sostenendo:

quella forma di legalizzazione dell’aborto soprattutto perché convinte che la sua completa depenalizzazione non avrebbe raggiunto “le altre”, tutte le altre, quelle istruite e consapevoli e quelle che dello Stato conoscevano soltanto il volto repressivo o indifferente” (*Ibidem*)

Decidere di abbandonare in quel preciso momento storico politico la traiettoria della totale depenalizzazione, fu il risultato delle modalità attraverso le quali le donne del Coordinamento di Catania si relazionavano le une alle altre e con le altre donne fuori i gruppi e le associazioni; il gruppo organizzò prima del referendum un seminario *Sessualità, maternità, contraccezione, aborto: oltre la 194*, invitando tutte le donne della città di Catania con la tecnica del porta a porta, dai quartieri del centro storico ai quartieri più popolari. Prima, durante e dopo il seminario il Coordinamento si confrontò anche con i partiti politici scrivendo delle lettere successive all’esito.

Questa modalità dialogica e inclusiva nel coinvolgere la società civile delle donne nelle questioni politiche è stata un punto di forza del Coordinamento, soprattutto dei gruppi che appartenevano all’area dei collettivi femministi, in cui la pratica del partire da sé e dell’autocoscienza erano ben sedimentate.

La pratica del partire da sé rivendica l’esperienza del soggetto donna come punto di partenza e posizione da cui produrre nuove interpretazioni e conoscenze, delegittimando l’oggettività neutra o universalizzante del sapere. Ripartire da sé, dal

soggetto donna significa dotarsi dell'agency che serve ad autorappresentarsi e ad autodeterminarsi. A proposito del metodo del partire da sé Baeri ricorda:

Alle origini di questa storia partire da sé fu la frase di tutte e di ciascuna: pronunciata nella scena corale di una presa di parola individuale, essa è stata in estrema sintesi, l'evento epocale periodizzante in senso epistemologico e storiografico, del femminismo. Così tagliavamo il tempo, che ricominciava con noi, e disconoscevamo per ciò stesso ogni forma di delega e di rappresentanza. "Ogni donna è avanguardia di se stessa", aggiungevamo infatti (Ivi, p.22).

Questa modalità di ripensare il rapporto con il qui ed ora nella società, è strettamente legata alla pratica dell'autocoscienza.

Nella pratica dell'autocoscienza, riunendosi in uno spazio comune, le donne parlano infatti della propria esperienza, esponendosi alle altre e facendo emergere il materiale inconscio del loro vissuto. Il Sé, ossia la singolarità di ognuna intrisa nel suo vissuto, entra così subito in gioco nella pratica, di relazioni e di linguaggio, che ingenera la teoria e di cui la teoria tiene conto (Cavarero 2002, p. 97).

La vicenda della 194 crea dei riposizionamenti all'interno del Movimento femminista, poiché offre un valido motivo, un problema da risolvere nel contesto di vita reale delle donne.

Il Coordinamento catanese come altre realtà femministe, praticando l'autocoscienza e l'esperienza del partire da sé, negli esperimenti di auto-narrazione e confronto, elabora una modalità per situarsi dentro la questione dell'aborto, tenendo conto dell'emersione delle differenze che circoscrivevano le esperienze delle donne.

Secondo Baeri la 194 rappresenta «uno snodo politico e teorico tra il femminismo storico e il "pensiero della differenza"» (Baeri 2001, p.13). Allo stesso tempo in questa circostanza si afferma, come peculiarità italiana, la centralità delle pratiche.

Sebbene si stavano compiendo degli sforzi teorici notevoli e la produzione intellettuale in Italia sia molto vivace in questi anni, l'approccio della teoria femminista italiana si calibra sulle questioni concrete della vita delle donne (aborto, servizi sociali garantiti, divorzio, violenza sessuale) e sul suo radicamento nelle pratiche politiche. È su questa originale dinamica che alcune femministe italiane formulano il pensiero della differenza sessuale.

Oltre alla questione dell'interruzione di gravidanza, altri due elementi caratterizzano l'esperienza del Coordinamento della Donna a Catania: il fervido dibattito sui temi proposti dal *Sottosopra Verde* pubblicazione del 1983 e il confronto/scontro tra le donne catanesi e gli enti locali sulla questione del Disarmo Nucleare.

Nel 1983 esce un numero speciale di *Sottosopra* rivista storica del femminismo milanese, pubblicato dalla Libreria delle donne di Milano, fondata nel 1975.

Il fascicolo noto come *Sottosopra Verde*, contiene il saggio *Più Donne che Uomini*, testo che rappresenta una svolta importante nella teoria femminista italiana perché pone in evidenza i ragionamenti sul pensiero della differenza sessuale, al centro delle discussioni delle donne della Libreria di Milano e dal gruppo veronese Diotima¹⁵.

Le femministe di queste due aggregazioni riprendono i concetti elaborati da Luce Irigaray, sviluppando una prospettiva teorica volta ad enfatizzare tutte le possibilità, potenzialità e abilità delle donne, che, nonostante l'oppressione esercitata dai meccanismi di subordinazione e di oppressione del patriarcato, non sono state cancellate ed esaurite, ma semplicemente oscurate e bloccate.

Questo punto di vista viene ripreso nel saggio del *Sottosopra Verde* nel quale si comincia a delineare il ragionamento sulla differenza come valore da rivendicare:

Un gruppo di donne, tra loro in rapporto politico e affettivo, constata i guadagni ottenuti con il movimento di lotta di questi anni e da lì misura quello che manca. Abbiamo combattuto efficacemente contro la miseria sociale della condizione femminile. Abbiamo scoperto l'originalità del fatto di essere donne. La pratica politica dei rapporti tra donne, il frequentarci, l'amarci, ci ha dato valore. Ma adesso ci manca il modo di tradurre in realtà sociale l'esperienza, il sapere e il valore di essere donne.

(Dal saggio "Più donne che uomini" pubblicato sul fascicolo *Sottosopra Verde*, 1983 consultabile sul sito della Libreria delle Donne di Milano).

¹⁵ Il gruppo *Diotima* nasce presso l'Università di Verona nel 1983 come comunità filosofica femminile formata da donne interne ed esterne all'università (Adriana Cavarero ad esempio ne farà parte fino al 1990), realtà femminista che rivendica la centralità della riflessione filosofica di Luce Irigaray e in particolare del femminismo della differenza: il gruppo vivrà una relazione intellettuale vivace con la Libreria delle donne di Milano.

Si avverte la necessità di dotarsi di strumenti plasmati sull'esperienza delle donne su quel valore e su quella originalità ormai acquisiti che devono essere impiegati per rendersi visibili.

Il messaggio veicolato dal numero speciale di *Sottosopra* viene ripreso nel 1987 nel volume *Non credere di avere dei diritti* curato dalla Libreria delle Donne di Milano, tra le cui autrici Luisa Muraro espone con chiarezza il pensiero della differenza, esaltandola come cifra simbolica per rivendicare i valori positivi dell'unicità delle donne, suggerendo di abbandonare la via dell'egualitarismo.

Luisa Muraro, vivace intellettuale della Libreria delle Donne di Milano, contribuì, specialmente negli anni Ottanta, ad arricchire il pensiero della differenza sessuale con numerosi lavori e con il suo impegno presso il centro milanese. Tra i suoi contributi più significativi emerge per intensità *L'ordine simbolico della madre*, pubblicato nel 1991, ma elaborato nel decennio precedente.

Da attribuire a Muraro è l'idea della pratica dell'affidamento tra donne: con quali modalità le relazioni tra donne possono contribuire a raggiungere obiettivi ed istanze del femminismo. La filosofa suggerisce un approccio volto a valorizzare l'unicità della relazione tra donne: una donna che ancora deve raggiungere la sua autodeterminazione può affidarsi ad una donna più centrata per liberarsi e riuscire nel suo percorso emancipatorio. Le donne collegate tra loro da questa relazione di affidamento e di fiducia possono costruire insieme l'ordine simbolico della donna, liberandosi dall'ordine simbolico del padre, recuperando le genealogie femminili e ridisegnando con un'armonia il rapporto madre-figlia.

Attraverso gli scritti prodotti dalla Libreria delle Donne di Milano e del gruppo *Diotima* di Verona si afferma il pensiero della differenza sessuale, che inevitabilmente si propaga nelle esperienze di autocoscienza dei gruppi femministi italiani, da quelli più strutturati ai collettivi spontanei.

Anche a Catania le idee del *Sottosopra Verde* raggiungono il Coordinamento sono molto dibattute nelle discussioni dei gruppi perché:

In una Catania ancora alle prese con amministrazione locali veterodemocristiane e clientelari, e in presenza di mali endemici (disoccupazione storica, servizi scadenti o inesistenti, disparità sociali

vistose, presenza forte di culture clericali e fasciste). Il lessico di quel “Sottosopra” ci apparve all’inizio tanto affascinante e liberatorio quanto inusuale e forse un po’ fuori luogo, letteralmente, raggiungendoci mentre eravamo ancora calate nella questione del disarmo (Baeri 2001, p.32).

La realtà situata (Haraway 1988) di Catania dalla memoria della Baeri richiedeva in quel momento un altro impegno, l’elaborazione di un’altra strategia che permettesse al femminismo catanese di affrontare quei ‘mali endemici’ che caratterizzano il tessuto sociale della città negli anni Ottanta. Situazioni fastidiose e complesse che vanno però affrontate e con le quali è necessario entrare in dialogo attraverso una strategia di posizionamento, un’abilità a rapportarsi con le istituzioni definita come la pratica del ‘dentro-fuori’; tattica non sempre condivisa da tutte le femministe, ma che dal suo punto di vista della Baeri è una forma politica geniale.

Ho infatti un ricordo positivo perché riuscimmo a tenere strategicamente la continua rimessa in discussione dei ruoli sessuali, la loro simmetria, con l’incalzante rapporto tra il movimento delle donne e le istituzioni locali e nazionali, nell’urgenza di verificare nella sfera pubblica quello che nella sfera privata era ormai chiaro (*Ibidem*).

Il pensiero della differenza sessuale a Catania si sedimenta nelle pratiche e teorizzazioni delle donne, due anni dopo la pubblicazione del *Sottosopra*, coincidendo con lo scioglimento del Coordinamento nel 1985.

Un elemento centrale nella pratica politica del Coordinamento catanese nei primi anni Ottanta fu la questione del disarmo perché Comiso, in provincia di Ragusa, fu scelta come sito militare per l’installazione dei missili nucleari *Cruise* previsti dal piano di sviluppo dell’Alleanza Atlantica. La posizione ideale della Sicilia al centro del Mediterraneo, strategicamente vicina ad Africa e Medio Oriente, è il motivo principale delle scelte di militarizzazione e nuclearizzazione dell’isola.

Dal 1981 si forma un movimento pacifista che anima una serie di proteste in Sicilia, tra le quali l’8 marzo Internazionale del 1983, anno in cui giunsero a Comiso donne e uomini da tutta Europa e da tutto il mondo per unirsi alla lotta popolare per la pace e il disarmo. Sin dall’ottobre del 1981 il Coordinamento aderì al movimento pacifista, perché le donne trovarono diversi nessi tra le politiche della violenza militare e dei

processi di nuclearizzazione con il patriarcato, inteso come sistema repressivo di violenza e controllo.

La partecipazione alle proteste di Comiso ha una sua rivendicazione intellettuale, l'ideale della pace non bastava, occorreva riflettere e declinare la lotta nei significati del femminismo. Il Coordinamento rivendica una partecipazione autonoma, posizionandosi con un progetto specifico: la pace come pratica politica di risoluzione dei conflitti, come strumento con cui sottrarsi alle logiche della violenza e della guerra che impediscono l'autodeterminazione delle donne, agendo come sistema repressivo. Baeri e Vio¹⁶ (2001) riportano alla memoria le considerazioni sul disarmo in un volantino/documento firmato dal coordinamento dal titolo *Contro il Nucleare e Oltre (se è possibile pensare "oltre", noi vogliamo pensarlo)*, nel quale si chiariscono le posizioni delle donne nei confronti della guerra, della pace e della relazione di questa coppia di concetti opposti con il femminismo e le sue battaglie.

Ci siamo chieste se esiste un modo specifico, al femminile, di parlare di guerra e di pace. Guardando agli ultimi dieci anni, al nostro presente e soprattutto al nostro futuro, abbiamo risposto di sì. [...] Sia però ben chiaro: se noi lottiamo contro la guerra noi lottiamo anche contro una pace fasulla, che ignora la fame e lo sfruttamento, che addormenta le coscienze e costruisce imperi sul lavoro delle donne, poiché le donne subiscono in tutte le società e in tutte le classi sociali lo specifico sfruttamento inerente al loro essere donne: lavoro sessuale, lavoro materno, lavoro domestico, lavoro nero, lavoro sottopagato; lottiamo contro una pace ipocrita che crea il mito dell'angelo del focolare quando serve tenere le donne a casa ad allevare mariti e figli per la patria, e il mito dell'emancipazione a tutti i costi quando servono le donne in casa e negli uffici come mano d'opera a buon mercato o quando, come oggi accade, disoccupazione e militarizzazione aprono alle donne anche la luminosa carriera militare. (Dal documento *Contro il Nucleare e Oltre (se è possibile pensare "oltre", noi vogliamo pensarlo)* Comitato di Catania Donne di Sicilia per il disarmo nucleare, Catania, ottobre 1981, in Baeri e Fichera 2001, pp.148-150).

La condizione della donna diventa l'unità di analisi per esplorare i concetti di guerra e pace utilizzando la pratica del partire da sé per collocarli nel pensiero femminista e

¹⁶ Anna Vio nata a Firenze nel 1942 interprete, traduttrice e insegnante farà parte del Coordinamento fino al suo scioglimento. Il suo ruolo sarà fondamentale per l'internazionalizzazione del movimento delle donne e delle relazioni con le femministe inglesi.

quindi nella critica al patriarcato, in questo modo le donne del comitato restituiscono un valore simbolico alle risorse del loro sapere (Ginatempo 1994).

Opporsi alla guerra significa facilitare il processo di liberazione delle donne, reclamare degli spazi di libertà e di possibilità e quindi protestare contro i missili a Comiso.

Il nostro NO ALLA GUERRA coincide pertanto con la lotta per la nostra liberazione, poiché mai come oggi ci è stato chiaro il nesso fra “escalation” nucleare e cultura del muscolo, fra violenza della guerra e violenza degli stupri. Questa è infatti la memoria storica che le donne hanno di tutte le guerre, sempre e ovunque, ma anche l’esperienza quotidiana in tempo di pace: sotto questo aspetto le donne sono sempre in guerra. Non è infatti casuale che il giuoco macabro della guerra, del quale sembra dilettarsi gran parte del genere umano di sesso maschile, riproponga le stesse tappe del tradizionale rapporto tra i sessi: aggressione, conquista, possesso, controllo, di una donna o di un territorio, fa lo stesso (*Ibidem*).

Questi intensi ragionamenti formulati dal comitato di Catania *Donne di Sicilia per il disarmo nucleare* furono tradotti in francese ed inglese da Anna Vio, che porta il documento ad un incontro internazionale ad Amsterdam.

Tradussi quel documento in inglese e in francese e lo portai a un incontro internazionale di donne e pace. Arrivò nelle mani delle donne di Greenham Common che in Inghilterra avevano creato tanti accampamenti attorno ad una base militare per impedire l’arrivo dei missili americani. Sei di loro scesero in Sicilia per conoscerci e partecipare ad una manifestazione di sole donne organizzata da noi e Comiso (Vio 2001 in Baeri e Fichera 2001, p.133).

L’azione intellettuale di Anna Vio contribuisce a creare un ponte oltre la Manica, per dialogare con le femministe inglesi che avevano esperito situazioni simili in Inghilterra. Il dialogo e la condivisione della lotta contro la guerra e per il disarmo si diffondono rapidamente non solo in Inghilterra, portando all’organizzazione del 8 marzo internazionale del 1983.

La riflessione sulla violenza e sulle relazioni con le donne, non è un tema sviluppato solo in occasione delle proteste a Comiso. Il rapporto tra donne e violenza nella società era già stato ampiamente esplorato dal femminismo, che aveva denunciato le condizioni e le esperienze terrificanti e oppressive a cui le donne era sottoposte: la

violenza sessuale era considerata un male endemico del patriarcato. Il Movimento di Liberazione della donna ebbe un ruolo centrale nella battaglia contro la violenza sulle donne e nell'elaborazione femminista sulla violenza sessuale e sessuata e dal 1979 in poi, si fece promotore della raccolta di firme in tutta Italia per una proposta di una legge contro la violenza sessuale.

Anche a Catania si istituì un comitato locale che il 14 ottobre del 1979 aprì un centro antiviolenza a Palazzo Valle aperto tutti i mercoledì e i sabati dalle 17 alle 20. Questa esperienza fu breve perché il Comune di Catania non sembrava minimamente interessato a dare continuità a quel progetto e conseguentemente il Coordinamento catanese iniziò una battaglia per rivendicare la necessità di uno spazio per le donne; già nel comunicato che precedeva la manifestazione del 8 marzo 1982, il Coordinamento chiedeva:

Un luogo che sia sede di numerosi centri di studio e di intervento sulla salute della donna, sul lavoro domestico e il doppio lavoro, di consulenza legale gratuita, di documentazione-donna, di collettivi e di tutto quello che i nostri desideri e i nostri bisogni ci suggeriscono [...].

Noi vogliamo un luogo confortevole nel quale “trovare rifugio” rispetto all'oppressione ideologica delle mille cause istituzionali nella quali è rinchiusa la nostra vita (Dal documento del Coordinamento per l'8 marzo 1982 in Baeri e Fichera 2001, pp. 154-155).

A Catania le questioni legate alla proposta di legge sulla violenza sessuale si intrecciavano ai fatti di Comiso, al nesso guerra-violenza e alla denuclearizzazione dei territori della città e della sua provincia.

Il Coordinamento per l'autodeterminazione della donna di Catania ebbe una vita molto intensa dal 1980 al 1985 per poi sciogliersi a causa di contraddizioni interne e di posizioni diverse rispetto ad alcuni temi «materno, lesbismo, donne e salute, e ancora pace e disarmo» (Baeri 2001, p.44). Il primo gruppo di donne che si distacca, si riunisce nel collettivo *Le Papesse* fondato nel 1983 da Agata Ruscica¹⁷, che concorda con Emma Baeri sul fatto che il Coordinamento non è stato in grado di gestire

¹⁷Agata Ruscica, catanese di nascita, fa parte del MLD dal 1976 al 1980 e poi del Coordinamento. Fonda il collettivo *Le Papesse*, distaccandosi per questioni politiche e filosofiche dal gruppo del Coordinamento. Nel 1999 viene eletta membro della Commissione di studio e consulenza “Parità dei diritti e delle opportunità per le persone omosessuali” presso la Presidenza del Consiglio dei Ministri.

politicamente l'esperienza lesbica per la sua differenza e diversità. Altre donne nel 1985 si staccano staccavano dal Coordinamento creando il gruppo *Le Lune*¹⁸ che si focalizza sulla riflessione dell'esperienza della maternità, sulla genealogia madre-figlia e sulla differenza specifica dei corpi e dei vissuti delle donne.

Come sostiene Anna di Salvo¹⁹:

Capimmo che la Madre aldilà dei vissuti di ogni donna con la propria reale madre, rappresentava il “luogo” della nostra differenza, dal quale ricavare la misura e il senso per leggere l'esistente. Il salto di qualità che andava compiuto (difficilissimo per molte donne), era quello di ringraziare la propria madre naturale innanzitutto per averci messe al mondo, per aver rischiato la vita per noi, comprendendone i gesti e le scelte. Questo passaggio amorevole avrebbe fatto sì che dal punto di vista simbolico, quindi politico, si sarebbero avuti notevoli riscontri soprattutto nella forza e nella potenzialità della coppia madre-figlia intesa come riferimento originario. Da quella relazione, la rete delle altre relazioni femminili avrebbe costituito il tessuto connettivo e la pratica politica del pensiero della differenza sessuale (Di Salvo 2001 in Baeri e Fichera 2001, p.89).

Delle altre donne che rimangono nel Coordinamento, alcune si perdono di vista mentre altre continuano ad avere un appuntamento settimanale con il Gruppo del Venerdì.

Il gruppo del venerdì è la mia finestra aperta sul mondo delle donne. Donne intelligenti, che stimo, con le quali è interessante parlare anche del banale quotidiano, con le quali è stato piacevole, e, spero, lo sarà ancora, viaggiare, partecipare ad incontri con altre donne, organizzare, fare, pensare. Mangiare (Costanzo 2001 in Baeri e Fichera 2001, p. 82)

Sebbene i percorsi politici delle protagoniste del Coordinamento si sono divisi per generare nuove aggregazioni e per differenziarsi nella diversità di cui ogni donna è portatrice, la memoria del gruppo originario catanese è fondamentale per capire le attuali ramificazioni che le azioni e le pratiche intellettuali delle donne hanno tracciato nel territorio catanese.

¹⁸ Dal 1993 in poi *Le Lune* lasceranno il posto all'associazione *Città Felice*, di cui gli obiettivi e iniziative saranno descritti nelle prossime pagine della tesi.

¹⁹ Anna di Salvo vive a Catania e lavora politicamente con l'Associazione “*La città Felice*”. Ha collaborato con la rivista “*via Dogana*” della Libreria delle Donne di Milano. Si distacca dal Coordinamento e insieme ad altre donne forma il gruppo *Le Lune*, orientato sul pensiero della differenza sessuale.

Restituire la memoria del passato e riconoscerne nel suo dispiegamento l'impatto dell'intelligenza femminile nei mutamenti e nei processi socioculturali, è una modalità per riflettere sulle trasformazioni vissute delle generazioni di donne degli anni Settanta e Ottanta e di quelle successive, ovvero degli anni Novanta e Duemila che accoglieranno i cambiamenti e le conquiste della generazione a loro precedente.

PRATICHE INTELLETTUALI DELLE DONNE SICILIANE		
AGGREGAZIONI E/O GRUPPI	ANNI 1980 -1985	ANNI 1983-2000
Coordinamento per l'Autodeterminazione della Donna	<ul style="list-style-type: none"> - Autocoscienza - Partire da sé - Strategia del dentro/fuori - Individuazione del problema della violenza sulle donne 	
Le Papesse		<ul style="list-style-type: none"> - Riflessione sul lesbismo
Le Lune		<ul style="list-style-type: none"> - Differenza come valore aggiunto - Maternità come forza e differenza positiva - Strategia del dentro/fuori
Il Gruppo del Venerdì		<ul style="list-style-type: none"> - Relazione tra donne - Strategia del dentro/fuori

Tab 2 : Pratiche Intellettuali delle donne catanesi dal 1980-2000

2.5 Pratiche intellettuali e mutamento sociale

Le pratiche intellettuali descritte nel precedente paragrafo costituiscono le modalità di azione e di pragmatismo politico, sociale e culturale delle donne catanesi nel periodo che va dalla fine degli anni Settanta sino allo scioglimento del Coordinamento per l'Autodeterminazione della donna a Catania nel 1985. Dopo questa data le aggregazioni nascenti dalla scelta di alcune donne di distaccarsi dal Coordinamento, per ricostituirsi in altri collettivi o gruppi, è una dinamica che riflette l'attuazione della filosofia femminista del pensiero della differenza sessuale e delle molteplici diverse soggettività che abitano gli spazi femministi. Le Papesse, Le Lune e Il Gruppo del Venerdì, sebbene con impostazioni diverse, continueranno ad esistere e ad insistere

sulle battaglie che già aveva iniziato il Coordinamento, quali ad esempio l'attuazione della 194, la richiesta di spazi per le donne per contrastare il fenomeno della violenza domestica e la pratica del dentro-fuori, ovvero del dialogo e della negoziazione con le istituzioni.

Ad esempio le trasformazioni a seguito dell'applicazione della 194, sono diverse e significative. Dall'ultimo rapporto del ministero della salute sull'attuazione della 194 del 31 dicembre 2018²⁰ sui dati raccolti ed elaborati del 2017, il tasso di abortività in Sicilia rispetto all'anno precedente (2016) ha subito un decremento del 5,6%, da 6197 a 5847. Sempre dallo stesso report, dalla tabella per IVG per area geografica, analizzando il dato delle realtà insulari e misurando l'andamento dei valori assoluti delle IVG, dal 1983 al 2017 si è registrata una variazione del 59%: che rappresenta una forte variazione nella diminuzione delle IVG dagli anni successivi all'approvazione della 194 fino ai nostri giorni²¹. Ad onor del vero il report andrebbe analizzato nei minimi particolari, estrapolando i dati che riguardano solo l'isola maggiore, confrontando il tasso di abortività con altre variabili quali ad esempio il titolo di studio delle donne, l'occupazione (due indicatori sociali fondamentali), la fascia di età, le percentuali degli obiettori di coscienza in Sicilia, la facilità o la difficoltà di accesso alle procedure (tempi di attesa, metodo dell'intervento e durata), la mobilità delle donne che vogliono praticare l'IVG fuori dalla regione di residenza, i dati degli aborti clandestini e ovviamente al di là delle misurazioni quantitative, l'esperienza stessa delle donne.

Si può affermare però che negli ultimi decenni le statistiche ci dimostrano che dal 1983 c'è stata una progressiva e significativa diminuzione del numero di IVG praticate dalle donne italiane, ad esempio Sciarba, analizzando i dati 2013 delle IVG sostiene:

²⁰ In Italia è attivo il Sistema di Sorveglianza Epidemiologica delle Interruzioni Volontarie di Gravidanza (IVG), attivo dal 1980, che insieme all'Istituto Superiore di Sanità (ISS), il Ministero della Salute, l'Istat, le Regioni e le due Province Autonome si occupa di raccogliere i dati e di analizzare l'andamento e l'evoluzione dell'aborto volontario dal 1983 ad oggi.

²¹ Per un approfondimento sul tema con un'attenzione alla Sicilia, Cfr. Vincenzo Borruso, *L'aborto illegale lo abbiamo sconfitto?*, Nulla Die, Palermo 2017.

È evidente, quindi, come il declino degli aborti in Italia sia da ricondurre soprattutto alle donne che vivono condizioni di vita che le rendono più consapevoli delle loro scelte ed emancipate, propense quindi a sviluppare una cultura diversa della contraccezione e della sessualità (Sciurba 2014, p.248).

Secondo Sciurba le donne hanno sviluppato una cultura, cioè un modo di autodeterminarsi, di scegliere rispetto alla propria sessualità, alla maternità e al loro modo di vivere la sfera delle relazioni intime.

Questa cultura si è modellata anche in Sicilia, come risultato di un mutamento che ha coinvolto la vita privata e pubblica delle donne: diventare soggette di conoscenza significa scegliere le modalità con cui rapportarsi anche alla vita sessuale, che non è associata unicamente alla sfera riproduttiva, bensì è frutto di un'elaborazione della propria soggettività e del proprio corpo. Questa trasformazione socioculturale, iniziata alla fine degli anni Settanta e portata avanti negli anni Ottanta, si presenta come uno dei risultati delle azioni delle donne dei vari coordinamenti, gruppi e collettivi che hanno ragionato sulla 194 e diffuso la cultura dell'autodeterminazione e della libera scelta. Così come ad un livello nazionale la 194, le azioni femministe delle donne catanesi hanno avuto un impatto diretto sul contesto locale.

Un altro ambito nel quale si intrecciano pratiche e azioni intellettuali delle donne siciliane e mutamento sociale, è il fenomeno della violenza sulle donne.

La memoria collettiva restituita da Baeri (2001) comprende la narrazione delle difficili relazioni del Coordinamento con il Comune di Catania, riguardo il problema della violenza e la necessità di avere un Casa delle donne dedicata alle vittime; il comune dimostrava una cecità e un disinteresse verso tali questioni, che hanno dovuto aspettare qualche anno per ricevere visibilità e importanza.

Alla fine degli anni Novanta il governo italiano e in particolare il Dipartimento per le Pari Opportunità nell'ambito del Programma di Iniziativa Comunitaria Urban Italia 1994 – 1999, volto a rigenerare alcuni contesti urbani attraverso degli interventi di riqualificazione economica, sociale e culturale, inserisce nell'agenda di attuazione, il progetto pilota Rete antiviolenza tra le città Urban Italia, ideato e coordinato a livello nazionale e finanziato con il Fondo Europeo di Sviluppo Regionale (FESR) a titolarità del Ministero delle Infrastrutture. Analizzare il fenomeno della violenza sulle donne indagando il contesto sociale, culturale ed istituzionale di otto città urbane italiane

(Catania, Foggia, Lecce, Napoli, Palermo, Reggio Calabria, Roma e Venezia come capofila) è una decisione che fa emergere l'importanza del tessuto sociale²² nel quale sorge e si sviluppa il fenomeno.

Le amministrazioni comunali vengono coinvolte nella ricerca, insieme agli operatori sociali e sanitari, alle forze dell'ordine, alle associazioni e alle università ed altri enti di ricerca. Come sostiene Vittoria Tola

Il progetto ha rappresentato, quindi, non solo una forte innovazione, in un programma europeo che si era occupato solo di opere infrastrutturali ma anche un percorso nuovo a livello locale e nazionale, fatto di inedite collaborazioni sociali e istituzionali per affrontare la violenza di genere in rapporto alla qualità sociale, alla sua determinazione e alle ragioni dei suoi mutamenti (Tola 2002, p. 15-16).

Se fino a quel momento il Comune di Catania non aveva collaborato alla presa di coscienza del fenomeno della violenza sulle donne negli anni Ottanta, con l'arrivo dei fondi europei e la partecipazione dell'università di Catania come ente di ricerca e di alcune donne dell'ex Coordinamento, si dimostra interessato a partecipare alla rete Urban e a realizzare questo studio. In particolare l'istituzione entrerà in dialogo con una delle associazioni che si occupano di violenza di genere nella città catanese, una realtà femminista che in quegli stessi anni si costituisce e legittima la sua presenza sul territorio: il centro antiviolenza *Thamaia*²³. La pratica del dentro/fuori utilizzata già dal Coordinamento, si svilupperà in una complessità di relazioni e negoziazioni che si distinguono per l'instaurarsi di un rapporto conflittuale e difficile tra *Thamaia*, il comune catanese e gli operatori di settore che collateralmente sono coinvolti nella gestione e nel contrasto alla violenza sulle donne.

Questi sono gli ambiti più evidenti in cui le azioni e le pratiche intellettuali delle donne hanno innestato dei processi di mutamento, che sono ancora in corso e continuano a caratterizzare il ruolo pubblico delle donne a Catania.

²² Il progetto si è articolato su diverse fasi di ricerca: mappatura dei servizi pubblici e privati che trasversalmente si occupano di violenza, descrizione della popolazione che vive nelle aree Urban delle singole città, individuazione delle testimoni privilegiate e delle operatrici dei servizi, indagini sociologiche attraverso la somministrazione di questionari alle operatrici e a donne e uomini (lasciando uno spazio per le storie di vita delle donne) (Misiti 2002, p.219-220).

²³ Un'analisi più completa di *Thamaia* e delle sue relazioni con il progetto Urban e con il femminismo sarà presentata nei capitoli IV e V.

Le pratiche intellettuali delle donne negli anni del Coordinamento si sono proposte come (filosofia) *Weltanschauung*, intesa come visione del mondo e della vita, ovvero come un sistema di conoscenze, di valori, di codici comunicativi condivisi per mezzo dei quali con il tempo si modificano le realtà locali e situate, nelle quali le stesse pratiche sono agite.

Grazie alla memoria collettiva delle donne che hanno partecipato ai movimenti femministi negli anni precedenti agli anni Duemila, nelle associazioni che ereditano la storia e le pratiche dei collettivi catanesi si continuerà a condividere un certo tipo di produzione culturale, o utilizzando le parole di Bourdieu (2000) di uno specifico *capitale culturale*.

Memoria, pratiche e azioni intellettuali sono gli elementi del capitale culturale delle donne, che si articola in una forma di conoscenza che dal margine o dal Sud del mondo (Connell 2007) tenta di scardinare, per il suo carattere trasformativo, i dispositivi egemoni e le relazioni di dominio che hanno caratterizzato la società.

Non è semplice, nonostante sia un privilegio e una responsabilità, riannodare i fili di un'eredità inconsapevolmente ereditata e articolare in forma di capitale culturale le pratiche delle donne catanesi: per questo il lavoro teorico deve essere supportato da quello empirico, per restituire quel pragmatismo delle donne (Signorelli 1998) e una visione locale di un mondo situato che può raggiungere, per la sua inclinazione dinamica al mutamento sociale (Canta 2007), il centro dei luoghi di produzione del *Sapere*, abbandonando le visioni e le interpretazioni che collocano le pratiche intellettuali delle donne ai margini delle periferie epistemiche delle società.

Nel IV e nel V capitolo sarà presentata la ricerca sul campo, con una descrizione accurata della dimensione dell'incontro con le tre realtà femministe di donne a Catania; quei gruppi che hanno ereditato le conoscenze e le pratiche del Coordinamento e che oggi abitano la complessità del tessuto sociale catanese. Le donne coinvolte nella ricerca appartengono a tre realtà associative/collettivi: l'associazione *Thamaia* (erede delle battaglie contro la violenza sulle donne), l'associazione "La città Felice" (depositaria dell'esperienza del gruppo *Le Lune*) e il collettivo *Rivolta Pagina* (discendente più prossimo del Coordinamento e del *Gruppo del Venerdì*).

Capitolo 3

Le pratiche intellettuali delle donne *Māori* nel Pacifico.

3.1 Premessa

La marginalità delle forme di conoscenza elaborate nei Sud del Mondo o nelle zone periferiche, come suggerisce Connell (2007), non è data semplicisticamente dalla posizione geografica dei luoghi in cui è generata, ma piuttosto dalle modalità attraverso le quali i dispositivi di razza, sesso, genere e classe influenzano il contesto sociale e culturale. Le coppie di concetti quali marginalità/centralità, periferia/centro, Nord/Sud sono determinati dalla posizione del soggetto nella società, dal suo status sociale, dalle variabili culturali e dalla storia delle realtà situate; queste categorie sono delle chiavi di lettura possibili per esplorare il complicato mosaico delle ‘periferie intellettuali’ che oggi emergono nel campo delle scienze sociali.

Il modello teorico della *Southern Theory* è utile per introdurre l’argomento delle prossime pagine, per spostare l’analisi delle pratiche intellettuali delle donne da un contesto marginale, periferico e al sud del mondo ad un altro.

Dall’isola maggiore italiana, ci muoviamo verso Oriente, per raggiungere l’arcipelago delle isole più grandi della Polinesia sud occidentale¹, la Nuova Zelanda o *Aotearoa*² contesto in cui si analizzano le pratiche intellettuali delle donne Māori.

Le pratiche delle donne indigene si inscrivono all’interno di alcuni fenomeni specifici: i movimenti sociali del Rinascimento Māori e del *Kōhanga Reo*, il dibattito intellettuale sul *mana wahine* e la cornice epistemologica della *Kaupapa Māori*³.

Presentare una descrizione completa e significativa della realtà situata delle donne Māori in Nuova Zelanda non è semplice, è necessario infatti dotarsi di uno strumento

¹ Situata nell’oceano pacifico meridionale la Nuova Zelanda è formata da due isole maggiori, l’isola del Nord e l’isola del Sud, separate dallo stretto di Cook. Geograficamente agli antipodi dell’Italia, *Aotearoa* è considerata uno dei vertici del triangolo polinesiano, un’area geo-culturale delimitata a nord dalle Hawaii e ad est dall’isola di Pasqua, mentre al suo interno si trovano le isole Samoa, le isole Tonga, le Isole della Società, le Isole Cook e tante altri gruppi insulari.

² *Aotearoa* è il nome Maori della Nuova Zelanda, in italiano la versione tradotta da Corteggiani (2002) è la *La Lunga Nuvola Bianca*.

³ Tutti questi termini e il loro significato saranno esplicitati nei prossimi paragrafi.

caleidoscopico, che non solo ci rivela le molteplici sfaccettature e sfumature di questa rete complessa di significati e articolazioni culturali, ma che permette abilmente di immaginare una serie di collegamenti tra il passato coloniale, il presente odierno e i processi culturali che hanno coinvolto le donne e le loro soggettività.

Saranno prese in considerazione le fonti e i lavori delle studiose che si concentrano sulla descrizione delle loro posizioni negli spazi pubblici della società neozelandese e nella cultura Māori delle comunità di origine, soprattutto quei contributi in cui le donne intellettuali propongono delle metodologie utili a decostruire le categorie di pensiero e di ricerca occidentali (Pihama, 2001) e che sostengono l'ipotesi che «the indigenous knowledge projects have introduced an important critique of social science methodologies» (Connell et al. 2017, p. 23), punto di vista fondamentale nella prospettiva della *Southern Theory*; pubblicando libri ed articoli le intellettuali Māori cercano di scardinare le dinamiche di potere alla base dei processi di invisibilizzazione e di subalternità, meccanismi di controllo sociale che hanno relegato le donne Māori ai margini della società (Hoskins 1997, p. 31).

Questi gruppi dell'intelleghentsia indigena con una forza propulsiva che innesta fenomeni di mutamento sociale, tentano di svincolarsi dalle barriere periferiche, reclamando la centralità delle loro pratiche e delle loro azioni intellettuali.

3.2 Il passato coloniale, la dimensione della protesta, il *revival* culturale e le riforme educative.

Esplorare il contesto delle pratiche intellettuali delle donne Māori richiede un focus, seppur breve, sulle congiunture socio culturali che hanno contraddistinto la storia degli anni Settanta e Ottanta e in particolar modo un'attenzione al Rinascimento Māori (Walker 1990), un periodo storico caratterizzato dalla partecipazione attiva e propulsiva delle donne, protagoniste dei processi di mutamento.

Dalla metà degli anni Settanta fino alla fine degli anni Ottanta, negli ambienti universitari, diversi gruppi di studenti indigeni 'contaminati' dai flussi della controcultura statunitense, dalle lotte per i diritti civili, dai discorsi di Martin Luther King e Malcom X, riflettono sulla loro identità e sulla loro posizione nella società,

dando inizio ad *revival* culturale: una svolta storica dalla quale si edificano le fondamenta per l'articolazione e la risignificazione della cultura Māori in Nuova Zelanda.

Nel 1978 all'Università di Auckland 'scoppia' una fervida polemica tra gli studenti Māori e alcuni studenti *Pākehā* (discendenti bianchi dei colonizzatori), a causa dell'organizzazione di una finta *haka*, che in quanto improvvisata, senza preparazione e conoscenza dei movimenti e dei loro significati, avrebbe ridicolizzato la cultura Māori, suscitando sdegno tra gli anziani delle tribù. La studentessa Māori Hilda Halkyard, provando a reclamare con l'amministrazione universitaria, propone la cancellazione della performance del gruppo di studenti che aveva ideato lo 'spettacolo'; il suo reclamo però non ha efficacia. Così nel 1979 il gruppo universitario *He Taua* decide di affrontare direttamente gli studenti *performers* di un'altra esibizione di *haka*, passando all'azione e interrompendo bruscamente lo spettacolo; quest'azione non è compresa dai dirigenti universitari che adottano dei provvedimenti disciplinari nei confronti dei membri del gruppo, in seguito condannati ad una serie di capi d'imputazione (Walker 1990).

Altri episodi di protesta sono particolarmente significativi, per comprendere lo spirito e le motivazioni delle rivendicazioni sociali, culturali e politiche dei Māori.

Ad esempio nel 1975 un gruppo di *Ngāpuhi*⁴, organizza una protesta per denunciare gli abusi e le violazioni del Trattato di Waitangi⁵, un accordo tramite il quale diversi ettari di terre furono confiscate ai Māori dalla Corona Inglese dal 1840 in poi.

⁴ La tribù dei *Ngāpuhi* è la più grande della Nuova Zelanda. Il loro territorio si estende dal porto di *Hokianga* (costa nord ovest dell'Isola del Nord) alla *Bay of Island* (costa est) fino al distretto di *Whāngārei* a sud.

⁵ Il trattato di Waitangi (1840) fu imposto dal governo inglese ai nativi per attuare il progetto coloniale di acquisizione fondiaria della terra. Proposto come eccezione in una situazione d'emergenza (le navi francesi si stavano avvicinando alla Nuova Zelanda) venne firmato dai capi delle tribù Māori e dal governatore in carica all'epoca. Il documento, composto da tre articoli, fu redatto in duplice copia, una versione in *Te Reo Māori* e una versione in inglese; le due versioni però non coincidevano nei contenuti e potevano essere facilmente interpretate e tradotte diversamente. La problematicità dei contenuti riguardava i concetti di sovranità e di possesso della terra. Nella versione Māori del testo si parlava di governabilità o *kawanatanga* che veniva esercitata dall'Inghilterra, mentre la sovranità sulla terra o *rangatiratanga* restava privilegio dei Māori. Mentre nella versione inglese si designava la regina come unica autorità politica in Nuova Zelanda, nominata unica sovrana che aveva diritto di prelazione sulle terre Māori (Cortegiani 2002, 44-45).

Per sottolineare l'emergenza rispetto alla questione della proprietà sulle terre, la protesta si trasforma in una marcia pacifica, il cui percorso segue la lunghezza del territorio dell'intera isola del nord: da Auckland un corteo di 5.000 persone cammina fino al parlamento di Wellington. La delegazione giunta davanti al *Beehive*⁶ presenta una petizione di 60mila firme, chiedendo al governo di discutere della questione della confisca delle terre e di trovare insieme ai *leaders* delle tribù delle modalità con cui riassegnare ai Māori la sovranità sui territori sottratti.

Leader carismatica della marcia è Whina Cooper⁷, una donna Māori che nel lungo cammino da Auckland a Wellington organizza delle assemblee pubbliche, per coinvolgere e diffondere le motivazioni della protesta tra i Māori e in più in generale tra la società civile neozelandese (King 1987).

A seguito della *Land march* nel 1975 è istituito il Tribunale di Waitangi, una commissione permanente di inchiesta incaricata dal governo di indagare sulle violazioni del Trattato da parte della Corona Inglese. Negli anni successivi, il parlamento neozelandese estende i compiti del Tribunale, consentendogli di giudicare ricorsi riguardanti le violazioni e le rivendicazioni sulle terre che prima dell'accordo (1840) appartenevano alla tribù indigene.

Un altro episodio emblematico, considerato una tappa storica della rivendicazione delle proprietà Māori sulle terre, è il caso del Raglan Golf Club: una serie di proteste e occupazioni, avvenute tra il 1975 e il 1978, guidate da un'altra donna Māori, Eva Rickard⁸.

Nel 1975 il governo neozelandese vende gli ettari di una porzione della regione di Waikato ad una società sportiva che vuole realizzare il centro ricreativo e il campo da

⁶ Così è chiamato l'edificio del parlamento dagli abitanti di Wellington, per la sua forma ad alveare.

⁷ Whina Cooper eredita dal padre il ruolo di leader della tribù dei *Te Karaka*. Nonostante non fosse il primo erede maschio, bensì la primogenita del secondo matrimonio, il padre decise comunque di trasmetterle il suo titolo, date le sue abilità manageriali e oratorie. Di norma la carica di leader politico e spirituale nella comunità dei *Te Karaka* seguiva la linea di discendenza maschile. Nel 1975 Whina organizzò una protesta per la riacquisizione dei diritti di proprietà sulla terra confiscata ai Māori con il trattato di Waitangi. La protesta si trasformò in una marcia per i diritti fondiari, il corteo (quasi 5.000 persone presero parte alla manifestazione) partì da Auckland per giungere davanti al parlamento di Wellington nell'ottobre del 1975.

⁸ Eva Rickard (1925-1997) fu una figura influente nel movimento per i diritti della terra dei Māori dagli anni '70 agli anni '90. Ha mostrato coraggio e determinazione nel negoziare il ritorno delle terre del *Raglan Golf Club* al suo popolo, ed ha combattuto per una maggiore rappresentanza Māori in Parlamento, e una varietà di altre cause per i diritti indigeni sia in Nuova Zelanda che all'estero.

golf più esteso della Nuova Zelanda, senza chiedere il parere degli anziani della tribù *Tainiu Awhiro*, il gruppo tribale a cui appartenevano le terre.

I *Tainiu Awhiro* non rivendicano solo la sovranità sulla terra, ma il gruppo si dichiara responsabile della sacralità dei terreni, riservati alla sepoltura degli antenati e quindi oggetto di *tapu*⁹; questo fatto non ostacola la realizzazione del progetto iniziale dei campi da golf e la tribù denuncia di conseguenza la profanazione dei cimiteri sacri e la violazione delle pratiche religiose dei *Tainui Awhiro*. Nel 1983, dopo l'esame dei ricorsi presentati al tribunale di Waitangi, le terre tornano alla tribù (Harris 2004, pp. 60-67).

In questi anni di partecipazione politica, sebbene la protesta si configuri come uno strumento efficace di rivendicazione sulle terre confiscate, le azioni intellettuali che portano al mutamento sono agite anche su un piano istituzionale, perché connesse ad un altro obiettivo fondamentale del movimento di riappropriazione culturale: la rivitalizzazione della lingua indigena, il *te reo*.

Nel settembre del 1972 un gruppo di attivisti Māori consegna al parlamento una petizione con più di 30.000 firme per inserire l'insegnamento della lingua Māori in tutte le scuole del paese (Te Rito, 2008), i *leaders* di questa iniziativa si riuniscono nel *Kōhanga Reo Movement* (Walker 1990); tra gli obiettivi del movimento riveste un notevole peso il progetto di rivitalizzazione della lingua Māori e della sua diffusione e trasmissione alle giovani generazioni, per riconnettersi alle radici e recuperare un'identità caduta nell'oblio a causa delle politiche adottate dall'Inghilterra durante la colonizzazione.

Dai primi del Novecento il governo insediato in Nuova Zelanda, a maggioranza *Pākehā* (Bianchi colonizzatori), promuove una serie di norme per riformare il sistema educativo e per gestire il 'problema della lingua e della cultura Māori'.

⁹ L'ordine sociale per i Māori si costruisce e si mantiene dalla relazione di armonia e reciprocità tra *tapu* e *noa*. Il *tapu* si applica istituendo proibizioni e restrizioni riferite a persone e/o a luoghi ed è un principio che determina «*the influence of atua (Gods) within the universe over all things animate (people, insects, animals) and inanimate (mountains, rivers, waka/canoes)*» (Ka'ai, Higgins 2004, pp. 15-18). Il *tapu* può riguardare l'individualità di un soggetto oppure è istituito per salvaguardare la comunità tribale. Il *noa* è invece l'abilità e la possibilità di annullare i *tapu*. Le donne sono le custodi della soglia tra *tapu* e *noa*. (Mikaere 2003, p. 24).

Nel 1907 il governo adotta il *Suppression Act*, una legge restrittiva e severa nei confronti delle tribù Māori, che stabilisce l'utilizzo obbligatorio dell'inglese negli spazi pubblici e quindi il divieto di conversare in Māori.

L'impatto del provvedimento sul declino della lingua nativa è rilevante: se fino alla seconda guerra mondiale la maggior parte dei Māori parla *te reo* come prima lingua, dagli Ottanta invece solo un 20% della popolazione nativa si considera madrelingua (Walker 1990).

Le iniziative del *Kōhanga Reo Movement* e le proteste del Rinascimento Māori si muovono inizialmente 'dal basso' con lo scopo di generare delle trasformazioni ad un livello istituzionale (Mead 2003), processo che in parte avviene nell'ambito delle politiche educative.

Per cercare delle soluzioni alla difficile situazione di marginalità socio economica in cui si trovano molte famiglie Māori¹⁰ e per cercare di colmare il divario¹¹ riguardo il rendimento scolastico tra Māori e *Pākehā*, il governo laburista neozelandese eletto nel 1984 promuove l'*Educational Act*, un piano di riforme sostanziali attuate poi nel 1989. I punti fondamentali della riforma prevedono l'istituzione di un sistema educativo Māori alternativo all'offerta didattica istituzionale, dalla scuola dell'infanzia (*Kōhanga Reo*) all'università (*Wananga*).

Il primo progetto pilota di *Kōhanga Reo* nasce nel 1984 a Wainuiomata, una cittadina a nord di Wellington, una prima scuola *full immersion* per i bambini Māori in età prescolare (dai 0 ai 5 anni). Le attività educative sono organizzate su un modello

¹⁰ Dalla fine degli anni Cinquanta, il boom economico e l'urbanizzazione delle aree metropolitane altera la situazione socio-economica delle famiglie Māori, dedite all'agricoltura e alla gestione delle fattorie. Molti nuclei familiari, per trovare un lavoro nell'industria nascente si trasferiscono nelle nuove "*States housing zones*", aree destinate all'espansione demografica, generalmente poste ai margini delle città più popolate, ad esempio come Auckland. I legami familiari risentono di questi cambiamenti, le relazioni con i clan e con le famiglie estese si disgregano e si interrompono, influenzando sul sé dell'individuo e la sua comunità (il noi).

¹¹ Già negli anni Sessanta il primo ministro Walter Nash (1882-1968) incarica l'esperto Jack Hunn di studiare il fenomeno del divario sociale tra Māori e *Pākehā* e il fenomeno della dispersione scolastica. Hunn (1961) nel suo report considera di fondamentale importanza integrare i *tikanga* Māori nei programmi scolastici. Come sostiene Molloy (1993) il progetto d'integrazione sembrava nascondere un progetto di assimilazione negli standard del sistema educativo neozelandese. Più tardi Hunn (1961) affermò che l'integrazione dei *tikanga* Māori nei curricula scolastici non era utile ma serviva per: "*keep Māori happy but which otherwise had little relevance to modern life*" (Butterworth 1973, p. 15 in Hokowhitu 2003, p. 196).

pedagogico alternativo agli istituti scolastici *mainstream* del paese, in classe si utilizza una didattica relazionale, che si basa sulla condivisione delle attività ludico-educative tra gli insegnanti, i bambini e i familiari disponibili a partecipare. Caratteristica principale del *Kōhanga Reo* è ancora oggi l'uso della lingua Māori in tutte le attività scolastiche quotidiane e la centralità della *whanau* (*famiglia estesa*) come agenzia di socializzazione primaria nel processo di apprendimento.

Dal primo progetto di scuola pilota del 1984 la situazione evolve radicalmente, nel 1992 si contano in tutto l'arcipelago 719 *Kōhanga Reo*. Vengono istituite anche le *Kura Kaupapa* Māori ovvero l'equivalente del ciclo scolastico delle classi elementari e medie, per dare continuità al progetto dei *Kōhanga Reo*.

A proposito della riforma di quegli anni, Te Rito sostiene l'importanza del processo di apprendimento nella lingua indigena: «Perhaps the most revolutionary change in education in this country, however, come with the advent of *Kōhanga reo* (language nest), which were pre-school institutions where children were taught in Māori, instead of English» (Te Rito 2008, p. 3).

D'altronde il linguaggio è legato alla visione del mondo e alle molteplici relazioni che si dispiegano in esso e la sua analisi è uno strumento essenziale per la comprensione della realtà sociale e dei processi che la caratterizzano (Crespi, 2003). Sull'importanza dell'aspetto linguistico Kluckhohn scrive:

La cultura umana senza linguaggio è inimmaginabile. Ogni cultura è intesa a perpetuare il gruppo e la sua compattezza, a rispondere alle esigenze degli individui per un regolato sistema di vita e per la soddisfazione di necessità biologiche. [...] E solo quelle scoperte e invenzioni, siano esse di carattere materiale o ideologico, che si adattano completamente alla situazione immediata, venendo incontro alla necessità di conservazione del gruppo o regolando psicologicamente gli individui, diverranno parte della cultura (Kluckhohn 1952, p.24).

Con un progetto linguistico connotato da una forte rivendicazione identitaria, le politiche educative sono di fatto lo scenario in cui l'agire politico si concretizza, in cui convergono le spinte identitarie e ideologiche dei movimenti sociali del Rinascimento

Māori. Graham Hingangaroa Smith¹² riflettendo sulla relazione tra *Kōhanga Reo Movement* e mutamento sociale afferma:

In my view, the revolution was not so much the stunning revitalization initiatives of *Te Kōhanga Reo* and *Kura Kaupapa* Māori. These developments were the outward signs of a much more profound transformative outcome. The real revolution of the 1980s was a shift in the mindset of a large number of Māori people away from waiting for things to be done to or for them to doing things for themselves; a shift away from reactive politics to an emphasis to be more proactive about self-development. [...] These shifts towards self-development (which often put the colonizers at the centre of the attention) to talking about ‘coscientisation’ or consciousness raising (which puts Māori interests at the forefront of consideration). My preference for the latter is because it takes a more proactive and positive stance in the advancement of Māori aspiration and interests (Smith 2017: 80).

La citazione di Smith sul processo di ‘coscientizzazione’ deriva dall’interpretazione che lo studioso elabora dall’analisi condotta da Paolo Freire (1972) sulla *Pedagogia degli Oppressi* e dalle teorie organiche di Antonio Gramsci, molto probabilmente conosciuto e ammirato attraverso la esegesi proposta da Edward Said in *Orientalism* (1994). Per Smith i Māori sono il gruppo marginale e subordinato della società neozelandese, assoggettato dall’egemonia dominante, che malgrado sia loro fatale, è interiorizzata e perpetrata. Quindi come svincolarsi dalla marginalità?

Smith individua nell’educazione il motore propulsore della contro egemonia «The counter action to hegemony is for indigenous people to become more conscientised and to develop counter hegemonic thinking that prioritises their own needs, aspirations, and preferences» (Smith 2017, p. 81).

La pedagogia pertanto è uno strumento per compiere l’azione politica che risulta così connotata da un forte senso identitario, etico e morale.

La generazione delle donne Māori che dalla metà degli anni Settanta è attiva e partecipe e che nella maggioranza dei casi guida le proteste, è la stessa che si impegnerà nell’esperienza pedagogica del *Kōhanga Reo*, spazio che ha rappresentato

¹²Graham Hingangaroa Smith eminente esperto nel campo delle Scienze dell’Educazione, ha contribuito a sviluppare la teoria della *Kaupapa Māori*. Il suo lavoro accademico si è basato sull’elaborazione di teorie trasformative e strategie d’intervento per migliorare le condizioni socio-economiche delle comunità indigene.

per molte intellettuali l'inizio di un percorso politico di autodeterminazione, che oggi prosegue nelle università neozelandesi.

Le donne/insegnanti che, all'inizio del progetto erano volontarie nell'esperienza della didattica *full immersion* nei *Kōhanga Reo*, hanno costruito, attraverso l'esperienza diretta, un metodo pedagogico circolare e relazionale che si struttura sull'uso della lingua nativa e del suo apprendimento condiviso nel *setting*, con le famiglie che partecipano attivamente alla didattica, relazionandosi con insegnanti e bambini (Te Rito 2008). Il progetto del *Kōhanga Reo* ha significato per molte donne¹³ abbracciare una pratica politica di autodeterminazione:

Kōhanga is the empowerment of Māori women and for me it's a political thing. [...] A colossal success which has been adopted by other indigenous people with languages at risk, *Te Kōhanga Reo* still challenges the colonizing, monocultural bias of mainstream education, and Māori women, are steering this extraordinary canoe, opening the way (Te Awēkotuku 1991, p. 12).

Gli anni Novanta sono il periodo in cui gli obiettivi condivisi dai movimenti sociali di protesta degli anni Settanta si concretizzano: una serie di conquiste politiche e sociali che tracciano l'inizio di un processo di mutamento, un'ascesa culturale che segna il passaggio dall'utopia «alla costruzione di una società pianificata» (Canta 2007, p. 142).

Le insegnanti-intellettuali nell'accezione di Giroux (1988)¹⁴ dopo aver dedicato diversi anni all'insegnamento *full immersion*, negli anni successivi alla riforma educativa (*Educational Act* 1989), iniziano le loro carriere nelle università neozelandesi, partecipando attivamente ai processi di indigenizzazione delle istituzioni accademiche¹⁵.

¹³ Nel noto periodico femminista neozelandese *Broadsheet*, ad esempio, la volontaria Sandy Keepa, una maestra del *Kōhanga*, ricorda così l'esperienza di quegli anni «*Kōhanga* is the empowerment of Māori women and for me it's a political thing. It's me determining what I want for my child. By sending your child to a *Kōhanga* you are making a political statement» (Sandy Keepa nell'intervista rilasciata a Pat Rosier del periodico femminista *Broadsheet* November/December 1990 n. 183).

¹⁴ Per Giroux gli insegnanti sono degli intellettuali trasformativi a servizio del bene comune, nel senso che devono adoperarsi per trasformare le disuguaglianze sociali attraverso l'*empowerment* degli studenti, per il raggiungimento di una società fondata su una democrazia autentica.

¹⁵ Il processo di indigenizzazione delle accademie inizia già nel 1975, anno in cui l'antropologo Māori Hirini Moko Mead è nominato direttore del primo corso di laurea (*bachelor*) in *Māori Studies*. A seguito

Gli spazi accademici sono organizzati e strutturati secondo le tradizioni e le logiche occidentali, così il contesto richiede alle intellettuali di negoziare la loro presenza e le loro metodologie pedagogiche, a ragione del fatto che, come nelle università australiane (Connell 2007), anche in Nuova Zelanda le scienze sociali si sviluppano seguendo i modelli della conoscenza scientifica proposti dai centri, dal nord, dalle metropoli del mondo.

Abitare gli spazi delle università richiede alle donne Māori di essere delle abili strateghe, e di adottare una serie di strategie di posizionamento con i *Pākehā*, con l'assetto burocratico-amministrativo dell'istituzione in sé e in particolar modo con le loro tribù e comunità. Per rispondere a queste necessità si sviluppano delle modalità di relazione che contribuiscono a regolare, negoziare e gestire le diverse situazioni che si creano dentro e fuori l'Accademia, nell'arena pubblica politica del paese. Modalità che si concretizzano nel pragmatismo delle donne (Signorelli 1998) e nelle loro pratiche intellettuali.

La produzione scientifica di articoli, saggi, libri e interventi in conferenze nazionali (dalla fine degli anni Novanta in poi) sono delle azioni intellettuali messe in atto per raggiungere visibilità e riconoscimento e per gettare le basi di un ripensamento della struttura e dell'organizzazione delle università neozelandesi e sulle articolazioni della conoscenza scientifica.

Le donne indigene ridefinendo i confini della loro appartenenza di genere, ripensando ai ruoli che nella tradizione e nella memoria collettiva delle tribù sono loro assegnati, confrontandosi con le donne *Pākehā* e le forme di femminismo che si diffondono nel

di diverse battaglie accademiche nel 1979 la Victoria University inserisce nella propria offerta formativa un Master in *Māori Studies*. Questo esempio sarà seguito poi da altre università della Nuova Zelanda. L'istituzione dei *Māori Studies* nelle accademie è fondamentale perché, come sostiene Reilly: [...] *Māori Studies reveals its unique qualities for it usually embodies a physical space where the predominantly Māori staff and students seek to practice the cultural ideas and values they study. Māori Studies also provides a critical space where scholars work not only to transmit their learning to new generations but also to criticize the prevailing ideology of the dominant Pākehā society. Māori Studies through its intellectual and practices, aims to restore balance in the lives of indigenous students and their wider communities, many of whom continue to experience the longer-term effects of colonization.* (Reilly 2011, p. 340)

mondo, elaborano dei nuovi concetti sulla loro esperienza soggettiva e situata, tracciando dei percorsi di autodeterminazione nella cornice teorica del *mana wahine*. Un spazio che si connota e si colora di un vivace dibattito conflittuale tra le stesse donne Māori e le *Pākehā*, poiché le posizioni rispetto allo status di *wahine* (donne) Māori e al femminismo sono varie e molteplici e alle volte contrastanti.

Altro ambito di riflessione, in cui le pratiche intellettuali delle donne si districano, è l'epistemologia indigena della *Kaupapa* Māori (teorizzata alla fine degli anni Novanta e ancora oggi oggetto di studio e approfondimento di tanti intellettuali indigeni) che in questo lavoro sarà proposta come forma di conoscenza locale e situata, analizzata nell'ambito della *Southern Theory*.

Le pratiche intellettuali delle donne Māori, nascono dall'intreccio tra il *mana wahine* e la *Kaupapa* Māori, forme di *intelligentsia* e modelli che saranno descritti nei prossimi paragrafi.

3.3 Il *Mana Wahine* è o non è una filosofia femminista?

La relazione con il passato e con la violenza cruenta ed epistemica del colonialismo è una ferita ancora aperta e viva, che crea tensioni negli spazi del confronto pubblico, influenzando le azioni delle intellettuali Māori che si trovano ad adottare strategie caratterizzate da «una serie di scambi, spinte e strappi carichi di potere» (Clifford 2008, p. 228).

Da questa prospettiva che colloca le azioni e le pratiche intellettuali delle donne Māori come una forma di *advocacy*, è possibile analizzare e restituire una definizione esaustiva del concetto di *mana wahine*, presentando una breve sintesi dei principali contributi sul tema e cercando di identificare le posizioni delle accademiche e i concetti sui quali si costruisce il dibattito intellettuale sul prestigio e sul potere delle donne alla fine degli anni Novanta e nel corso del primo decennio del Duemila.

Iniziando con un'analisi degli scritti delle intellettuali, il primo ostacolo da superare per gli studiosi che si cimentano a comprendere la teoria del *mana wahine* è il problema della «buona traduzione» (Asad 2001, p. 207), ovvero quale traduzione considerare corretta dalla lingua Māori all'inglese.

La dottoressa Leonie Pihama¹⁶ rispetto alle difficoltà della traduzione sostiene: «*Defining Māori terms in English can be a difficult task given the multiple meanings and understandings that each term carries*» (Pihama 2001, p. 29).

Oltre alla traduzione, sovrviene un altro problema, quello dell'interpretazione. Naomi Simmonds nel suo saggio *Mana wahine: Decolonising politics*¹⁷ afferma che esiste una relazione tra le parole e le visioni del mondo in cui sono formulate «*Within Te Reo Māori there exists a uniquely Māori way of explaining and relating to the world*» (Simmonds 2011, p. 12).

La complessità di un concetto così denso posto all'interno di un sistema culturale da decifrare emerge, come sostiene Pihama, anche nella semplice traduzione del termine *wāhine in women/ donne*:

The term Wāhine designates a certain time and space for Māori women but is by no means a universal term like the term woman in English. There are many times and spaces Māori women move through, in our lives, Wāhine is one of those. There are others. There are varying terms that relate to times in our lives and relationships. From birth we journey through those spaces (Pihama 2001, pp. 261-262).

Nel tentativo di offrire una definizione del concetto, occorre riflettere sul primo termine, *mana*¹⁸, un concetto già ampiamente trattato negli studi sociali.

Gli studi sul *mana* hanno posto in evidenza il carattere relazionale del concetto, descrivendolo come un principio carico di spiritualità che assegna all'individuo una certa importanza all'interno della sua comunità. Hirini Moko Mead afferma che il

¹⁶ Leonie Pihama è Direttrice del *Kotahi Research Institute* all'Università di Waikato, dove svolge importanti ricerche nell'ambito delle politiche educative indigene.

¹⁷ Naomi Simmonds è professoressa associata all'università di Waikato presso la Facoltà di Scienze Sociali e si occupa di *mana wahine*, *kaupapa Māori* e *indigenous maternities*. Le fonti sulle quali costruisce la riflessione sul *mana wahine* sono perlopiù fonti accademiche, studi epistemologici, filosofici e antropologici dagli anni 90 in poi. Ho avuto modo di incontrare la dottoressa Naomi Simmonds ad Hamilton, in occasione del mio secondo viaggio di ricerca in Nuova Zelanda nel 2015. Mi sono confrontata con lei sul tema del *mana wahine* e sulla problematicità delle relazioni tra donne *pakea* (bianche) e Māori. Questo saggio ripercorre tutte le possibili traiettorie del *mana wahine* e i diversi ambiti di applicazione, ribadendo che è ancora necessario effettuare delle ricerche che includano questa prospettiva a favore dell'*empowerment* delle donne.

¹⁸ Il *mana* è un argomento ampiamente trattato dalle scienze sociali europee. Sono noti gli studi Marcel Mauss, allievo di Émil Durkheim, che elaborò diverse teorie sul *mana* e sul sistema del dono come economia informale. Da ricordare gli studi di Claude Lévi-Strauss (1965) e di Raymond Firth (1978).

«*mana has to do with the place of the individual in the social group*» (Mead 2003, p. 29). Il *mana* ha in sé diverse dimensioni che specificano le relazioni che l'individuo stringe nell'organizzazione sociale (Ivi, p. 30). Si fa riferimento al *mana Atua*, quando si descrive la posizione spirituale e sociale dell'individuo rispetto alla genealogia e al legame con gli dei; esiste poi il *mana Tipuna*, una forma di 'potere' socialmente determinato dai legami di parentela e dall'affiliazione tribale; ed infine l'individuo può raggiungere il *mana Tangata* ovvero uno status di prestigio raggiunto attraverso delle capacità di leadership o attitudini morali, improntate a migliorare le condizioni sociali delle tribù Māori.

Forme di Mana	Relazione che esprime	Forma di potere
<i>Mana Atua</i>	Legame con gli Dei del pantheon Māori	Potere spirituale
<i>Mana Tipuna</i>	Legame con gli antenati della tribù	Potere genealogico
<i>Mana Tangata</i>	Legame con la società	Potere della persona

Tab1. *Le forme del Mana*

Quindi è possibile tradurre la parola con i seguenti termini: potere, prestigio e riconoscimento sociale, qualità che non esaltano l'individualità ma riflettono i legami comunitari, il "Noi".

Unendo il termine *mana* a quello di *wahine*, Simmonds sostiene:

Te Mana wahine, often referred to as Māori feminist discourse, is a theoretical and methodological approach that explicitly examines the intersection of being Māori and female. [...]. Mana wāhine, then, is a space where Māori women can, on our own terms and in our own way, (re)define and (re)present the multifarious stories and experiences of what it means, and what it meant in the past, to be a Māori woman in Aotearoa New Zealand (Simmonds 2011, pp. 11-12).

Simmonds nella sua definizione, introduce un elemento interessante come il collegamento con il femminismo 'bianco'.

Riguardo questo punto, la relazione delle intellettuali Māori con il femminismo occidentale è uno spazio intricato, un groviglio di posizioni e di contraddizioni¹⁹. Alcune studiose si dichiarano femministe e valutano l'idea di considerare il *mana wahine* una forma di femminismo (Irwin 1991; Te Awekotuku 1991; Le Grice 2014), ad esempio l'intellettuale Ngahuia Te Awekotuku²⁰ sulla presunta contraddittorietà tra femminismo e *mana wahine* sostiene:

It is often said that being Māori and feminist must be a contradiction; that feminism is some imported pakeha idea about being female and being put down for being female, that it has no place in the Māori world, that it imposes a foreign way of seeing, and of being. I disagree, because feminism is what we make it; it's a matter of how we define it for ourselves, in term of our own oppression as women. And no one can deny that in the last two centuries Māori women have lost, or been deprived of economic, social, political and spiritual power; and this loss, this erosion of power – or mana- or authority, invites a feminist analysis, or feminist view, of what has happened (Te Awekotuku 1991, p.10).

Altre intellettuali invece si situano su posizioni diverse, problematizzando o respingendo la convergenza con le battaglie femministe delle bianche. Linda Smith riflettendo sulla teoria del *mana wahine*, si inserisce nel groviglio delle relazioni con i 'white feminisms' affermando:

White feminisms have thrown in to relief the complexities of our oppressions but have, at the same time, come dangerously close to smothering us in various metatheories and to reconstructing our reality in 'their' metaphors. [...]

While white feminisms may help to gain insight into the 'Otherness' at one level, at another level these forms of feminism may perpetuate otherness further. This tension had made it extremely difficult to reconcile the realities of Māori women's lives with existing feminist theories. (Smith

¹⁹Accanto ai ragionamenti delle donne Māori sul femminismo occidentale si collocano le posizioni delle donne canadesi delle *first nations* e delle native americane delle riserve che riflettono sulle varie influenze, contraddizioni e limiti della teoria femminista (statunitense) e sul contributo che delle connessioni possibili possono offrire alla definizione dei femminismi indigeni (Suzack et al 2010).

²⁰Ngahuia Te Awekotuku è professoressa emerita specializzata in *Māori Studies*, si occupa in particolare di studi di genere. E' un'attivista per i diritti delle donne lesbiche ed è stata un membro del gruppo politico *Ngā Tamatoa* all'università di Auckland durante il periodo del Rinascimento Māori.

1991, p.34).

Le tensioni esaminate da Smith sono riprese nella proposta teorica di Leonie Pihama, la quale analizza le diverse posizioni, riutilizzando i concetti del femminismo nero di Angela Davis e del femminismo postcoloniale, sottolineando la necessità di esprimere le voci delle donne Māori e la doppia discriminazione vissuta: come donne e come donne Māori indigene, pertanto:

Indigenous women, Black women, women of colour have raised major concerns about the inability of white women to engage through feminism with the multiple experiences of women who are not white, heterosexual or middle class (Pihama 2001, p. 245-246).

Altre accademiche propongono delle analisi fortemente politiche che rischiano però di cadere in interpretazione essenzialiste, sostenendo che il patriarcato è arrivato con la colonizzazione e che in una presunta società Māori prima del contatto con gli Europei non esistevano forme di sessismo o di discriminazione basate sul sesso e sul genere o di dominio degli uomini sulle donne (Awatere 1984, Mikaere 2003).

Il *mana wahine* più che una teoria femminista è riconosciuto come un elemento della *Matauranga wahine* Māori (Pihama & Jenkins 2001), ovvero della conoscenza delle donne Māori, del loro capitale culturale articolato sull'esperienza della colonizzazione e della memoria collettiva, che si intreccia all'epistemologia nativa della *Kaupapa*, perché la teoria del *mana Wahine* «is a theoretical framework that provides for a Kaupapa Māori analysis that focuses on issues that directly impact on Māori women» (*Ibidem*, p. 230).

Quindi se la *Kaupapa Māori* è la cornice epistemologica della cultura Māori, il *mana wahine* è la teoria che è generata e ricostruita in un insieme eterogeneo di saperi e conoscenze femminili. Repertorio che è da riorganizzare secondo delle modalità specifiche; infatti le Māori impegnate nella rivendicazione del *mana wahine* e nella costruzione di una loro conoscenza situata e specifica, recuperano le loro storie di donne esaltando il *mana* di donne valorose e proponendo delle nuove narrazioni della storia del loro popolo, della cosmologia e dell'antropogenesi.

Riarticolare la storia delle donne è un'azione che permette loro di interpretare da una diversa posizione gli avvenimenti del passato, e questo implica una riflessione sull'oggettività della storia che come sostiene Leonie Pihama «[...] *the writing of history is not an objective activity*» (*Ibidem*, p. 174).

Al riguardo anche Linda Smith²¹ problematizza la critica verso le costruzioni occidentali, sostenendo che la ricostruzione storica in Nuova Zelanda ha seguito un modello etnocentrico, costruito sui valori degli uomini che in quel momento avevano il privilegio di 'scrivere la storia' (Smith 1999). L'approccio suggerito da Smith rientra nel quadro più ampio delle teorie postcoloniali elaborate nei Sud del mondo, che come comune denominatore suggeriscono agli intellettuali di riscrivere la storia coloniale, poiché «finora la narrazione dominante è stata quella dei vincitori» (Corradi 2014, p. 13).

Analizzando la questione dell'oggettività Smith individua degli assunti teorici, o dei pregiudizi adottati dai colonizzatori:

- la storia è un discorso totalizzante;
- la storia è universale;
- la storia segue un grande ordine cronologico;
- la storia è progresso;
- la storia riguarda lo sviluppo dell'essere umano come soggetto che da un livello primitivo si evolve in un soggetto morale;
- la storia può essere raccontata in una narrazione coerente che restituisce verità;
- la storia come disciplina è innocente;
- la storia è costruita intorno a categorie binarie;
- la storia è patriarcale (Smith 1999, pp 28-31).

L'intellettuale Māori offre un'interpretazione che cerca di decostruire le strutture interpretative occidentali, proponendo una riflessione sulle conseguenze che l'approccio etnocentrico ha prodotto sulla storia dei popoli indigeni. Secondo la

²¹ Linda Tuhiwai Smith è docente di *Indigenous Education* presso l'Università di Waikato ad Hamilton, una cittadina dell'isola del Nord della Nuova Zelanda. Linda T. Smith nei suoi scritti propone un'analisi critica del ruolo che hanno svolto le scienze sociali occidentali nel processo di colonizzazione delle culture native; il suo lavoro è considerato tra gli intellettuali indigeni un importante contributo alla ricerca di una nuova e decolonizzata metodologia di ricerca scientifica accademica.

studiosa la storia delle tribù risiede invece nella memoria degli esperti e degli anziani. Una conoscenza che è tramandata attraverso la recitazione delle genealogie²², dei racconti cosmogonici e delle storie eroiche degli antenati.

Ed è proprio attraverso le genealogie che le gesta delle eroine sono reinterpretate nella cornice del *mana wahine*, attraverso un progetto di revisione storiografica che enfatizza l'esperienza delle donne, conosciuto come l'approccio delle *herstories*²³.

Le intellettuali Māori riscrivono la nascita dell'universo e la storia dell'Umanità, rinarrando i racconti della creazione con un'enfasi sull'*agency* femminile, sul potere degli organi genitali femminili e sulla forza vitale e sessuale di protagoniste come Papatuanuku²⁴ e /o Hinehauone²⁵. Alcune studiose reinterpretano anche le gesta di valorose antenate delle tribù, donne comuni, come ad esempio la storia di Te Rangikoa²⁶.

Questa operazione intellettuale è necessaria perché, non solo il patrimonio storico e mitologico dei primi studiosi (tramandato dagli etnografi britannici e dai missionari)

²² Il sistema della genealogia ha un ruolo centrale nella società indigena poiché lega i Māori alla loro terra e legittima le tribù all'esercizio della sovranità su di essa. Questo elemento è centrale nelle loro formulazioni epistemologiche ed è il motivo che connette il *mana wahine* alla ricostruzione di una storia delle donne.

²³ L'approccio femminista della *Herstory* ha come obiettivo di rivalutare il ruolo attivo delle donne nella Storia, una Storia raccontata e interpretata sottolineando la partecipazione delle donne nei processi storico-culturali. Il termine è un neologismo coniato come gioco di parole, sostituendo alla parola *history* letteralmente tradotta in la storia di lui, il termine *herstory* o la storia di lei. Quest'attenzione all'uso del vocabolo è parte della più ampia critica femminista alla storiografia convenzionale. Robin Morgan afferma che il debutto della parola *herstory* risale agli anni settanta, nel primo numero del *Underground New Left*. Robin Morgan scrive di essersi identificata come membro del gruppo W.I.T.C.H., ovvero nel collettivo *Women Inspired to Commit Herstory*.

²⁴ *Papatuanuku* è la Madre Terra, generatrice insieme a *Ranginui* (il Padre Cielo) di tutte le divinità del pantheon Māori.

²⁵ *Hinehauone* è la prima donna, la capostipite del genere umano plasmata nella regione pubica di *Papatuanuku*, la zona più fertile della terra. Per un approfondimento dei racconti cosmogonici e dell'antropogenesi si possono consultare i lavori di Ani Mikaere (1995, 2003).

²⁶ Attaccato da alcuni nemici provenienti dal distretto di Waikato, *Te Rauparaha* decise di rivolgersi al capo *Wharerangi* di Taupo (città al centro dell'isola del Nord). *Wharerangi* suggerì a *Te Rauparaha* di nascondersi dai suoi nemici e di saltare dentro una fossa coperta dalla pianta della *kumara* (la patata dolce polinesiana). Su questa pianta di *kumara* sedeva la moglie di *Wharerangi*, *Te Rangikoa*. Quando i nemici di *Te Rauparaha* arrivarono a Taupo e chiesero di lui, *Wharerangi* rispose che il capo era stato lì ma che ora era fuggito. I guerrieri di Waikato allora decisero di perlustrare la zona e di recitare delle preghiere per trovare il loro nemico. Quando arrivarono davanti alla pianta di *kumara*, le loro preghiere non ebbero effetto perché private del loro potere dalla presenza di *Te Rangikoa*. Così il capo *Te Rauparaha* rimase nascosto e la vita gli fu salva. *Te Rauparaha* contento di essere vivo intonò il canto della *Haka* che tutti noi conosciamo attraverso la performance che precede ogni partita degli *All Blacks*, la nazionale di rugby neozelandese.

presenta dei vizi eurocentrici ed etnocentrici nella narrazione dei racconti e degli avvenimenti, ma soprattutto perché i loro racconti sono organizzati e restituiti su visioni sessiste e patriarcali.

Reinterpretare e restituire valore ai racconti delle donne del *mana wahine*, considerando le nuove storie dei «preziosi» oggetti culturali, è una scelta e una pratica intellettuale, motivata dalla volontà di privilegiare un approccio interpretativo orientato a legittimare la visibilità delle donne Māori nella società, perché come sostiene Kathie Irwin:

Māori women have been successful innovators and leaders. Our works and deeds have had a significant impact on Māori culture and society, breaking new ground, often in radical ways. And yet, our women, and their stories, have been buried deeper and deeper in the annals of time by the processes of oppression that seek to render us invisible and keep us out of the records. [...] The need to write Māori women back into the records, to make ourselves visible- all of which may seem to some feminists to be stating the the obvious – is a necessary part... (Irwin 1992a, p.1-2).

Il modello del *diamante culturale* proposto dalla sociologa americana Wendy Griswold è un utile strumento euristico che può chiarire l'utilizzo delle *herstories* e definire l'oggetto reinterpretato dalle studiose indigene:

un significato condiviso incorporato in una forma. [...]. Un oggetto, un qualcosa di udibile, visibile o tangibile, che può raccontare una storia cantata, recitata, scolpita, pubblicata o dipinta sul corpo, condivisa nel mondo sociale (Griswold 2005, pp. 26-27).

La Griswold sostiene che la condizione o lo status di oggetto culturale è il risultato di una scelta inserita in più vasto sistema culturale, nel mondo sociale. Le *herstories* sono degli oggetti culturali che le intellettuali Māori ricostruiscono e pubblicano, condividendole nella sfera pubblica. Le storie di *Papatuanuku*, di *Hinehauone* e di altre figure carismatiche del passato Māori vengono così condivise nel mondo sociale, hanno dei riceventi e quindi possono essere considerate degli oggetti culturali, che in questo caso si trasformano in strumenti di affermazione, prestigio e rivendicazione.

Reinterpretare il passato e la memoria collettiva è una pratica intellettuale che fa parte di un progetto più ampio: costruire un legame più solido tra il *mana wahine* e l'intricato sistema teorico della *Kaupapa Māori*.

3.4 La *Kaupapa Maori* come epistemologia dal Sud del Mondo

Il termine *Kaupapa Māori* inizia a comparire nella letteratura accademica neozelandese alla fine degli anni Novanta e nelle università si comincia a diffondere un nuovo approccio alla conoscenza, alla ricerca e alla cultura (Smith 1997). 'Nuovo' perché il background accademico delle università neozelandesi è occidentale, nel senso che come in Australia (Connell 2007), nell'ambito disciplinare delle scienze sociali sono diffusi gli strumenti e le metodologie di ricerca utilizzate e maggiormente discusse in Europa e negli Stati Uniti. Nell'accademia neozelandese si deve affrontare il problema del superamento dell'egemonia culturale che soggiace il tradizionale rapporto con la conoscenza scientifica elaborato nei nord del mondo.

Gli intellettuali indigeni formulano dei modelli teorici per legittimare le loro visioni del mondo, costruendo un'epistemologia che si fonda sulla critica alle nozioni di cultura e ricerca elaborate dalla comunità scientifica occidentale, con le quali si rivendica la differenza rispetto ad un certo tipo di scienza positivista e dominante (Cram 2001). Inoltre questo modo di porsi come intellettuali pubblici ed organici è una forma di resistenza, per riuscire a compiere il progetto di delineare una nuova teoria e metodologia di ricerca con la *Kaupapa Māori*, che ha come obiettivo principale l'autodeterminazione delle tribù e pertanto deve essere elaborata «*by Māori, with Māori, for Māori*» (Smith 1999).

Gli intellettuali Māori che compiono questa importante opera sono gli stessi attori sociali, che negli anni precedenti, hanno partecipato alle proteste degli anni Settanta e Ottanta e che hanno contribuito all'istituzione dei dipartimenti dei Māori Studies²⁷.

²⁷ Il termine *Māori Studies* indica un ambito di studi che comprende diversi insegnamenti in lingua nativa Māori, una serie di discipline che hanno per oggetto l'insegnamento dei *tikanga* Māori, ovvero l'insieme dei significati, valori e norme culturali che definiscono l'etica, i protocolli e le tradizioni (Mead, 2003, p. 11)

Māori intellectuals, in resistance to the colonial heritage and hegemony of New Zealand's colonial past, are at the forefront of developing the *Kaupapa* Māori paradigm. This intellectual endeavour has been part of the academy for decades. More recently, Māori intellectuals have begun to question and re-evaluate the tenets of their disciplines, from a distinctly Māori perspective (Henry & Pene 200, p. 234).

Per guadagnarsi visibilità utilizzano la scrittura come strumento di legittimazione: 'scrivere' articoli, saggi e libri è una strategia, che permette loro la diffusione dei principi della teoria nativa e il suo riconoscimento nelle accademie e tra gli anziani delle tribù. Creando un certo grado di consapevolezza pubblica gli intellettuali indigeni riprendono parola e rinegoziano le loro autorappresentazioni.

Introducendo i concetti principali della *Kaupapa* Māori, di seguito saranno presentati brevemente i contributi di Linda Tuhiwai Smith e di suo marito Graham Hingangaroa Smith, due intellettuali Māori impegnati nella riflessione sulla *Kaupapa*; i loro studi hanno permesso alle successive generazioni di intellettuali Māori di continuare a sviluppare e ad articolare la *Kaupapa*.

Nel 1997 nella sua tesi di dottorato Graham Hingangaroa Smith conia e diffonde per la prima volta il termine *Kaupapa Māori Theory*, aggiungendo il termine 'teoria' al ragionamento sull'epistemologia indigena. A suo avviso è necessario definire dei principi ontologici e nello specifico focalizzarsi sui seguenti concetti:

- il principio di autodeterminazione (*tino rangatiratanga*);
- il principio del riconoscimento dell'identità culturale (*nga taonga tuku iho*);
- il principio di incorporare nelle istituzioni una pedagogia alternativa (*akoranga Māori*);
- il principio della mediazione collettiva nella risoluzione di difficoltà socioeconomiche, l'individuo non è solo ma immerso in una rete di relazioni familiari e amicali;
- il principio di incorporare nelle strutture della società una visione collettiva del noi, piuttosto che dell'io (*whanau/whakawhanaungatanga*) che si collega al principio dell'esperienza collettiva e condivisa della filosofia Māori (*Kaupapa*) (Smith 2017, pp. 86-88).

Secondo lo studioso l'epistemologia indigena ha come sua fonte energetica primaria l'esperienza del gruppo, le relazioni tra le *whanau* (le famiglie estese), la comunità, il

“Noi” relazionale. La *whanau* è l’unità rappresentativa della struttura sociale e non corrisponde semplicemente alla nozione di famiglia estesa, ma può essere considerata una modalità per descrivere le relazioni sociali tra Māori.

Da un punto di vista informale la parola *whanau* è utilizzata soprattutto per sottolineare il senso di appartenenza e di prossimità, ad esempio quando le relazioni tra due o più individui si caratterizzano per la condivisione di esperienze formali e informali, o quando sono definite da rapporti articolati sulla reciprocità, una tipologia di relazione che non è regolata dal legame parentale e/o genealogico.

Per riferirsi al processo invece con cui si costruisce questo senso di appartenenza in Māori si usa il termine *whakawhanaungatanga*, dove *whaka* significa ‘far accadere qualcosa’ e *whanaungatanga* ‘relazione, parentela, senso di connessione’. L’intera parola indica ‘il processo di costruzione delle relazioni’ e la modalità, ovvero ‘relazionarsi bene con gli altri’ (Metge 1990, p. 74-75). La continuità delle relazioni si ricollega alla struttura genealogica e al legame ancestrale con la terra e quindi esprime la centralità del senso del “Noi” immerso in una serie di connessioni che legittimano il processo di autodeterminazione. In effetti la *Kaupapa* Māori non può prescindere dall’esperienza collettiva della cultura:

[...] its meanings are embedded in Māori culture. It literally means the Māori way or agenda, a term used to describe traditional Māori ways of doing, being and thinking, encapsulated in a Māori world view or cosmology (Henry & Pene 200, p. 235).

Smith continuando a ragionare sulle relazioni, sostiene che nella definizione di una teoria che si fonda sia sulla rielaborazione della propria ‘indigenità’ (autodeterminazione e identità) è interessante porre in evidenza la conflittualità con le strutture sociali delle istituzioni neozelandesi:

Kaupapa Māori could only develop outside of the system; there has been a long, mostly unsuccessful, march ‘through the institutions’ in numerous attempts to effectively change the system. Most of these attempts to change status quo have failed because they often overly concentrated on changing the ‘mode’ rather than the institutional structures. In moving outside the system, *Kaupapa* Māori strategies have been able to engage with ‘institution’ and to develop more fundamental structural change (Smith 1997, p. 483)

Oltre all'esigenza di elaborare una teoria, i coniugi Smith riflettono sulla necessità di sviluppare un metodo per la *Kaupapa* Māori.

Il testo più conosciuto di Linda Smith *Decolonizing methodologies. Research and indigenous people* pubblicato alla fine degli anni Novanta, è una sorta di guida²⁸ per tutti gli intellettuali indigeni che si trovano ad elaborare ontologie ed epistemologie dai sud del mondo.

In particolare in questo lavoro è affrontato un tema spinoso: come sviluppare un metodo di ricerca più appropriato alle esigenze dei *Māori Studies* e come relazionarsi con gli altri ricercatori non Māori. Partendo dalla rielaborazione del pensiero di Said (1994), situandolo nel contesto delle tribù Māori della Nuova Zelanda, Linda Smith studia come le dinamiche di potere si perpetuano nella creazione e diffusione di un certo tipo di conoscenza. Aggiunge a *Kaupapa* Māori il termine *Research* per sottolineare che la teoria deve essere supportata da un metodo. Nella formulazione della metodologia indigena, la Smith critica le epistemologie razziste e dominanti, costruite per mantenere l'egemonia culturale dell'Occidente, ribadendo inoltre l'importanza della visione locale e situata della *Kaupapa*.

Kaupapa Māori is a 'local' theoretical positioning which is the modality through which the emancipatory goal of critical theory, in a specific historical, political and social context, is practised. This 'localizing' of the aims of critical theory is partly an enactment of what critical theory actually 'offered' to oppressed, marginalized and silenced groups. The project of critical theory held out the possibility that, through emancipation, groups such as Māori would take greater control over their own lives and humanity. This necessarily implied that groups would take hold of the project of emancipation and attempt to make it a reality in their own terms (Smith 1999, p. 186).

²⁸ Durante il mio primo viaggio in Nuova Zelanda, nel 2005, in occasione di una visita al dipartimento dei *Women's Affairs*, la responsabile della libreria S., una donna Māori energica ed ilare (che poi è diventata la mia informatrice e una cara amica), mi accoglie e saputo della mia ricerca di tesi magistrale sperimentale in Sociologia V.O mi dice: «non puoi iniziare a fare ricerca con noi se non leggi questo libro!». Questo è stato il mio primo incontro con *Decolonizing Methodologies*, che ho capito fin da subito essere una guida, un manuale che 'mette in guardia e avverte' il ricercatore non-Māori delle strategie da adottare per fare ricerca in Nuova Zelanda. Il testo è recensito e citato da diversi studiosi delle scienze sociali (Mignolo 2007; Connell 2007, Corradi 2014), e soprattutto in Canada è considerato un Manifesto per gli intellettuali indigeni delle *First Nations* (Howard-Bobiwash 2005).

I coniugi Smith utilizzano la *Kaupapa Māori Theory and Research* come strumento di critica agli epistemi della ricerca scientifica positivista formulati su una visione dell'Altro prodotta dalle narrazioni e dai discorsi dell'Occidente sui popoli oppressi. Allo stesso tempo però i due studiosi si trovano ad abitare le università neozelandesi a maggioranza *Pākehā* e proprio in queste zone di contatto, che a partire dalla fine degli anni Novanta nuove pratiche di relazione regolano i rapporti tra accademici attraverso delle modalità con cui coniugare i principi della *Kaupapa* al funzionamento delle istituzioni accademiche di stampo occidentale (Durie 2017).

In questi spazi di confronto, l'agency delle donne e le loro pratiche si rivelano come chiavi di mediazione fondamentali per la legittimazione dell'epistemologia indigena e per la creazione di un dialogo con i ricercatori *Pākehā* e non Māori.

Abitare gli spazi delle università richiede alle Māori di essere delle abili strateghe, e di adottare una serie di strategie di posizionamento con i *Pākehā*, con l'assetto burocratico-amministrativo dell'istituzione in sé e in particolar modo con le loro tribù e le loro *whanau*. Ad esempio Leonie Pihama descrive la sua posizione con queste parole «*as a Māori woman academic/researcher it is important that I note explicitly that intellectual and scholarly thinking is not something that came with our colonizers. As a people we have a rich tradition of research and knowledge*» (Pihama 2001, p.48).

Per assolvere a queste funzioni di raccordo, le intellettuali sviluppano come strumenti della *Kaupapa* Māori, delle modalità di relazione che contribuiscono a regolare, negoziare e gestire le diverse situazioni che si creano dentro e fuori l'Accademia.

Ad esempio risemantizzando nel contesto della produzione scientifica e nei luoghi dell'accademia, i seguenti principi:

aroa ki te tangata (a respect for people); kanohi kitea (the seen face, that is commit yourself, participate); titiro, whakarongo...korero (look, listen ... speak); manaaki ki te tangata (share and host people, be generous); kia tupato (be cautious); kaua e takahia te mana o te tangata (do not trample over the mana of people); kaua e mahaki (don't flaunt your knowledge) (Smith 1999, p. 120).

La produzione scientifica di articoli, saggi, libri e interventi in conferenze nazionali sono delle azioni intellettuali messe in atto per raggiungere visibilità e riconoscimento e per gettare le basi di un ripensamento della struttura e dell'organizzazione delle università occidentali.

Ma per attuare il cambiamento concreto le accademiche nei dipartimenti di Māori *Studies* organizzano degli ambienti *whanau based*, sulla scia dell'esperienza dei *Kōhanga Reo* e recuperano alcuni dei valori alla base delle relazioni e dei legami con la comunità tribale; perché la relazione con la *whanau* determina la definizione dell'io e di conseguenza la definizione del 'noi con loro'.

In terms of research, the whanau is one of several Māori concepts which have become part of a methodology, a way of organizing a research group, a way of incorporating ethical procedures which report back to the community, a way of 'giving voice' to the different sections of Māori communities, and a way of debating ideas and issues which impact on the research project. It also has a very pragmatic function, in that the whanau is a way of distributing tasks, of incorporating people with particular expertise, and of keeping Māori values central to the project. It would be at this level, for example, that non-indigenous people can be involved. The whanau then can be a very specific modality through which research is shaped and carried out, analyzed and disseminated (Smith 1999, p.187).

Costruire un'accademia *whanau based* all'interno di istituzioni organizzate secondo un modello europeo/anglosassone non è un processo semplice e si configura come una sfida per le intellettuali.

Così per realizzare il loro progetto, le intellettuali Māori identificano dei possibili modelli teorici che secondo Linda Smith stabiliscono delle regole per adottare un atteggiamento "*culturally sensitive*" (Smith 1999, Pihama 2001).

Il primo suggerimento, il più radicale, stabilisce che i Māori *Studies* sono un ambito di ricerca da evitare per i ricercatori *Pākehā* e non-Māori, i quali non devono occuparsi di questioni che riguardano i Māori e la loro cultura.

Nel secondo modello invece si apre una possibilità di collaborazione, ma ad una condizione: abbracciare un percorso di '*personal development*' attraverso il quale il ricercatore inizia a familiarizzare con la lingua Māori, partecipa agli *hui* (assemblee,

incontri, confronti pubblici) e accresce in generale il suo bagaglio di conoscenze del mondo Māori.

La terza strategia consigliata si basa sul consenso: per sostenere una ricerca sulla cultura Māori, il ricercatore non-Māori o *Pākehā* deve consultarsi con i Māori cercando di fare degli sforzi intellettuali per comprendere posizioni e negoziazioni.

Di fatto questi modelli illustrati stabiliscono dei protocolli di relazione-collaborazione, edificando però delle distanze e delle differenze: il confronto non può prescindere dal rafforzamento di posizioni dispari e da punti di vista stressati dalle appartenenze e dalle eredità delle diverse tradizioni di ricerca. Questo ambiente si distingue per il carattere conflittuale perché la storia coloniale ha ancora un impatto nel mondo sociale, specialmente nelle università ovvero in quei luoghi in cui la conoscenza prodotta nei nord del mondo si scontra con i progetti emergenti ed innovativi delle periferie dei Sud.

La *Kaupapa* Māori è un approccio che decentra e sposta le forme di partecipazione e di potere che si sono consolidate nelle università neozelandesi, mette in discussione gli equilibri e le soggettività della comunità accademica. Le donne assumono il ruolo di *cultural brokers*, mediano e guidano la conoscenza indigena nel suo percorso di validazione, adottando delle pratiche di resilienza, mettendo in discussione le metropoli dei nord del mondo globale e slegandosi dai processi di invisibilizzazione funzionale (Corradi 2014).

3.5 Pratiche intellettuali e mutamento sociale

To create a culturally diverse academy we must commit ourselves fully. Learning from other movements for social change, from civil rights and feminist liberation efforts, we must accept the protracted nature of our struggle and be willing to remain both patient and vigilant. To commit ourselves to the work of transforming the academy so that it will be a place where cultural diversity informs every aspect of our learning, we must embrace struggle and sacrifice. We cannot be easily discouraged. We cannot despair when there is conflict. Our solidarity must be affirmed by shared belief in a spirit of intellectual openness that celebrates diversity, welcomes dissent, and rejoices in collective dedication to truth (hooks 2000, p. 33).

Sono diverse le connessioni tra la teoria del *mana wahine* e della *Kaupapa* Māori con la *Southern theory* poiché entrambe si contraddistinguono come delle forme di

conoscenza che riconoscono l'importanza della colonizzazione e del processo di decolonizzazione; inoltre denunciano entrambe una marginalità delle posizioni e dei modelli scientifici che vuole essere superata, sfidando le strutture egemoni. Infine sia il *mana wahine* che la *Kaupapa* Māori sono elaborate dalle studiose con un linguaggio evocativo e quasi olistico, che in ambito accademico stride con i canoni culturali della tradizione scientifica occidentale.

Le donne come protagoniste privilegiate delle forme di conoscenza dei sud del mondo, per poter realizzare i loro progetti di autodeterminazione collettiva mettono in atto delle azioni e delle pratiche intellettuali che si distinguono a seconda del periodo storico, degli obiettivi e delle modalità di applicazione.

La tabella che segue riassume le pratiche intellettuali delle donne Māori con l'obiettivo di creare delle connessioni tra pratiche, azioni e mutamento sociale.

PRATICHE INTELLETTUALI DELLE DONNE MAORI				
MOVIMENTI E GRUPPI	ANNI 70	ANNI 80	ANNI 90	DUEMILA
Rinascimento Māori	<ul style="list-style-type: none"> - Proteste per la terra - Rivendicazione delle genealogie - Petizioni e dialogo istituzionale 			
Kōhanga Reo	Politiche dell'identità: centralità delle lingua come elemento di autodeterminazione			
Mana wahine			<ul style="list-style-type: none"> - decolonizzazione delle storie e delle genealogie delle donne - ricostruire il mana attraverso la memoria collettiva - confronto con i femminismi bianchi 	
Kaupapa Māori			<ul style="list-style-type: none"> - costruire un'epistemologia <i>Māori whanau-based</i> - porsi come <i>cultural brokers</i> - decostruire le categorie interpretative, teoriche e metodologiche occidentali 	

			<ul style="list-style-type: none"> - spostarsi dal margine al centro - superare l'invisibilità
--	--	--	--

Tab 2: Pratiche intellettuali delle donne Māori

Già dal periodo del Rinascimento Māori le donne si distinguono come attori sociali per le loro capacità di leadership, si situano alla guida di diversi episodi di protesta, in diverse occasioni. Negli anni del *revival* culturale, la loro agency ha un ruolo determinante nelle lotte per la rivendicazione della sovranità sulle terre ancestrali, reclamata utilizzando il dispositivo della genealogia. Il concetto di sovranità è legato ad un legame con terra, le donne come discendenti di *Papatuanuku* (la madre terra), esercitano il loro *mana* proponendosi come guardiane protettrici dei territori: una forma di cura del patrimonio culturale e di quei luoghi in cui risiedono gli dei, gli antenati e i defunti.

Le terre oltre che essere una risorsa che nutre la memoria collettiva, sono dei luoghi fondamentali per la sopravvivenza del “noi” di quel complesso sistema di relazioni che caratterizza ogni individuo e che lo connette agli altri, perché di quel luogo si è parte; l'appartenenza, il legame con la terra e gli antenati permette alle culture indigene di esercitare la sovranità da rivendicare attraverso la discendenza, senza la quale non ci sarebbe riproduzione sociale e culturale.

Le donne che si propongono come guide nelle proteste contro il governo in carica in quegli anni, scelgono di difendere e proteggere la sovranità politica e la rete di relazioni che consente alle comunità di esistere. L'istituzione del Tribunale di Waitangi sarà quel cambiamento importante che consentirà alle donne e alle loro tribù di ritornare a gestire le loro risorse²⁹.

Altre pratiche intellettuali sono da individuare nel *Kōhanga reo Movement*, esperito da diverse studiose come un processo di *empowerment*, ad esempio Te Awekotuku afferma:

²⁹Secondo i dati pubblicati dalla *Maori Land Court* la proprietà/sovranità dei Māori sulle loro terre equivale ad un 6% di tutto il territorio neozelandese, nel 1860 invece, secondo il dato riportato dell'enciclopedia storica Te Ara, era dell'80%.

Kōhanga is the empowerment of Māori women and for me it's a political thing. [...] A colossal success which has been adopted by other indigenous people with languages at risk, Te Kōhanga Reo still challenges the colonizing, monocultural bias of mainstream education, and Māori women, are steering this extraordinary canoe, opening the way (Te Awekotuku 1991, 12).

Le pratiche intellettuali messe in campo dalle donne riguardano soprattutto la ricerca di metodologie pedagogiche alternative che si basano sull'uso della lingua e sulla condivisione dell'apprendimento secondo la logica *whanau based*. L'*empowerment* delle donne è strettamente legato all'*empowerment* delle *whanau*.

Whanau play an integral part of the decision-making process and have control over what the children learn, how they should learn it and who is involved in that learning. Whanau members are also expected to play a role in the educating of their child whether that be through the continuing of the practice of tikanga Maori in the home, or through participation within te kohanga reo (Bishop 1998, p. 5 in Pihama, Smith, Taki, Lee 2004, p.35).

Il successo del progetto delle scuole *full immersion* avrà un impatto sulle politiche educative neozelandesi e soprattutto sul dibattito circa la definizione di diversi *standard* educativi più adatti al *background* culturale degli studenti (Jahnke 2006). Saranno diversi gli studi (Smith 1997, Jahnke 2016) che negli anni successivi alla riforma prenderanno in considerazione i miglioramenti nell'*achievement* scolastico dei ragazzi e delle ragazze Māori che hanno seguito il ciclo delle scuole *full immersion*, piuttosto che il normale percorso scolastico offerto dalle scuole *mainstream*, definite come:

the term mainstream is a euphemism or code word for schools that are oriented within a western /Euro-centric tradition. When we think of mainstream schools we think of schools that are controlled by those who have political, economic and cultural power and which position western values, knowledge, culture and the English language as the central focus of the total school habitus" (Jahnke 2006, p. 4).

Per indagare sulle possibili relazioni tra *mana wahine*, inteso come una forma specifica di sapere al femminile e il mutamento sociale, occorre considerare la dimensione socioeconomica nella quale si colloca la riflessione teorica.

Durante gli anni Ottanta diverse famiglie Māori, soprattutto le *whanau* che vivono nelle periferie della città di Auckland e nelle zone rurali più isolate del paese, vivono dei processi di marginalizzazione sociale e di totale disconnessione dalla loro cultura e dal complesso sistema dei *Tikanga* Māori (*valori e principi* Māori). Devianza, criminalità, violenza sulle donne e sui bambini, alcolismo e problemi di salute mentale sono dei fenomeni che affliggono diverse comunità, quelle realtà che per diverse ragioni non hanno partecipato al *revival* culturale del *Māori Renaissance Movement* (Walker 1990). In questi contesti il *mana* della collettività e dei singoli individui è spezzato dalla spirale della violenza e dall'interiorizzazione del colonialismo e dei valori patriarcali. Questa situazione, che varia da tribù a tribù, incombe soprattutto nella vita delle donne, influenzando così la scelta di alcune accademiche di risemantizzare le *herstories* e il *mana wahine*.

Il *mana wahine* è una pratica intellettuale nella misura in cui si pone come uno strumento concreto che ha permesso alle donne Māori di affrontare le difficoltà sociali che si presentavano presso alcune comunità³⁰.

Le *herstories* sono degli *oggetti culturali* che possono essere interpretati come risultato di un processo di manipolazione creativa della memoria collettiva e di alcuni documenti dell'epoca coloniale ma che contribuiscono a valorizzare e a legittimare le battaglie politico-sociali portate avanti dalle donne Māori in Nuova Zelanda. Soprattutto rappresentano degli strumenti efficaci per contrastare l'intricato e complesso sistema di violenza simbolica e strutturale che ancora oggi condiziona la vita delle donne e il benessere di intere comunità Māori.

Come intellettuali, le accademiche cercano di elaborare nuove teorie e di proporsi come mediatrici di una nuova forma di sapere che risemantizza il loro ruolo all'interno delle tribù di appartenenza. Ricostruire la forza dell'identità di genere e delle

³⁰ C'è da considerare un importante elemento che caratterizza la Nuova Zelanda come terreno di ricerca: l'impatto del colonialismo e del patriarcato è stato diverso da tribù a tribù, generando così delle profonde diversità intertribali. Conoscere le differenze è importante per contestualizzare il *mana wahine* e le diverse posizioni delle donne verso il femminismo delle bianche.

genealogie femminili è un processo che pone al centro delle pratiche intellettuali la rivalorizzazione del sé,

La consapevolezza di sé diventa consapevolezza della propria collocazione in un tempo e in uno spazio storici, delle continuità e discontinuità tra il proprio percorso e i percorsi di definizione di sé delle donne di altre generazioni, e anche delle relazioni di potere tra uomini e donne che quelle definizioni contengono. [...] La riflessione sulle strutture normative che sono alla base della produzione di identità delle donne delle generazioni precedenti consente di trasformare la genealogia in risorsa per l'azione.

(Leccardi 2002, p. 69).

Per comprendere le modalità con cui le donne indigene trasformano la genealogia in azione, è importante riflettere sulla dimensione relazionale della soggettività della donna nel contesto delle culture del Pacifico. Il processo di autodeterminazione del sé non può essere slegato dall'autodeterminazione del 'Noi', delle *whanau* e delle tribù. Questo è il passaggio che unisce il *mana wahine* alla *Kaupapa Māori*, che rappresenta la cornice più ampia di questo processo di 'coscientizzazione'.

Dentro la costruzione dell'epistemologia indigena le donne Māori si pongono come mediatrici e negoziatrici del loro sapere all'interno delle istituzioni neozelandesi, qui sviluppano pratiche intellettuali, ad esempio i modelli di collaborazione proposti da Linda Smith, che si articolano su un modello relazionale di connessioni possibili o impossibili con la tradizione scientifica occidentale.

Tutte le pratiche descritte sono in relazione con il mutamento sociale, sia da un punto di vista teorico che concreto.

In un continuum di trasformazioni sociali che ha caratterizzato in particolar modo il mondo sociale delle comunità Māori dal 1975 fino agli anni Duemila, i risultati delle pratiche e delle azioni intellettuali agite dalle donne hanno portato alla creazione di organizzazioni, strutture e associazioni che si occupano di dare continuità ai principi della *Kaupapa Māori* e del *mana wahine*; alcune di queste realtà come ad esempio le associazioni tribali (*tribal trusts*) si occupano di dare supporto alle comunità Māori offrendo una serie di servizi specifici contribuendo quindi ad applicare concretamente i concetti della *Kaupapa*.

Anche nel campo dell'educazione in alcune università sono stati istituiti dei corsi di laurea che si occupano di formare gli insegnanti delle scuole *full immersion* (*kura kaupapa Māori*) attraverso dei programmi dedicati in lingua.

Presentando l'indagine empirica sulle pratiche intellettuali delle donne Māori nei prossimi capitoli, oltre al contesto accademico come spazio di azione del *mana wahine* e della *Kaupapa*, la ricerca ha coinvolto delle donne che lavorano in questa tipologia di organizzazioni; la scelta è stata calibrata in base all'obiettivo: comprendere come la conoscenza indigena prodotta dalle donne è riconosciuta sia come paradigma scientifico dai sud del mondo, sia come pratica intellettuale che agisce concretamente nel contesto locale.

Capitolo 4

QUALE METODOLOGIA?

4.1 Premessa

La scelta del metodo è una tappa fondamentale della costruzione del progetto di ricerca, l'individuazione dell'insieme degli strumenti e la loro applicazione consente agli studiosi di scienze sociali di confermare, negare o trasformare le ipotesi iniziali di partenza. Optare per un metodo, piuttosto che per un altro, non è soltanto una questione tecnica ma piuttosto una decisione influenzata dal background teorico del ricercatore (Gobo, 2016).

Il dibattito sulle metodologie della ricerca ha animato il mondo della sociologia con antagonismi, frizioni e convivenze difficili. Il panorama odierno si presenta invece come uno scenario più fluido in cui, sia la metodologia quantitativa che la qualitativa, godono di posizioni simmetriche, come risultato dei processi di legittimazione e di riconoscimento delle tecniche e degli strumenti di ciascuna.

Pertanto nella scelta della metodologia da adottare per la propria ricerca, lo studioso deve porsi una domanda fondamentale: quale metodo mi consente di rilevare in profondità il fenomeno che voglio investigare?

Non c'è una gerarchia di strumenti e non esistono tecniche universalmente migliori (Canta et al 2014), il ricercatore deve essere abile e sincero: attraverso una serie di valutazioni e ragionamenti deve optare per la metodologia che gli consente di descrivere al meglio il fenomeno studiato (Besozzi, Colombo 1998).

Ad esempio se il fenomeno preso in analisi riguarda il mutamento sociale nei processi trasformativi delle donne, il ricercatore deve tener conto della multidimensionalità e transculturalità di questo spazio di ricerca, caratterizzato dalla complessità delle dimensioni e delle relazioni abitate dalle donne, che assumono diverse posizioni, ricche di sfumature e specificità, nel mondo sociale di riferimento. Quindi può apparire difficile ridurre l'oggetto ad un *cluster* di variabili (Pepe, 2009) e/o ad un risultato espresso da valori numerici assoluti. Ma questo non basta, bisogna guardare con una

certa riflessività (Cardano 2001) all'obiettivo della ricerca e comprendere quale metodo adottare in base ad alcuni elementi: le caratteristiche dei soggetti coinvolti nel progetto di analisi, l'accesso al campo, gli strumenti più utili per indagare sull'oggetto della ricerca e ovviamente guardare alle indagini già prodotte in contesti affini e/o prossimi.

In questo lavoro si è prediletto il metodo qualitativo, come risultato della valutazione degli elementi appena enunciati.

In particolare lo studio esplorativo sulle pratiche intellettuali delle donne nei due contesti descritti nei capitoli precedenti, Sicilia e Nuova Zelanda, si è avvalso dell'osservazione partecipante sul campo e della raccolta di interviste biografiche.

L'indagine empirica intesa come «una successione di operazioni per produrre risposte a domande sulla realtà» (Ricolfi 1997, p.19), completa il processo di ricerca e arricchisce la riflessione teorica; d'altronde, in quanto ricercatori, non si può dare per scontato e avere la presunzione che i modelli teorici esauriscano in modo totalizzante la comprensione del mondo sociale.

L'analisi qualitativa permette di superare la chimera dell'oggettività e, in riferimento all'indagine proposta in questo lavoro, offre alle donne coinvolte come soggette di conoscenza di co-partecipare al processo di ricerca, perché come sostiene Schutz (1974) sono già pre-interpreti del mondo sociale di riferimento.

4.2 Il disegno della ricerca: ipotesi e domande conoscitive

Sono diversi i motivi che mi hanno condotto alla scelta dell'oggetto di studio e alla volontà di indagare sulle pratiche intellettuali delle donne.

Prima di tutto il bisogno di rispondere a degli interrogativi sul reale (Boudon 1985) si è presentato come una necessità conoscitiva, che deriva non solo dalla curiosità e dagli interessi teorici, ma da intenti concreti, come ad esempio utilizzare la ricerca a livello collettivo, sottolineando così la funzione pratica ed extra-scientifica; accrescere consapevolezza su un determinato argomento e diffondere conoscenza è uno dei compiti principali delle scienze sociali, sottolineando soprattutto l'aspetto pratico perché, come sosteneva Giddens: «Maggiore è la conoscenza degli individui su ciò

che condiziona le loro azioni, e sul funzionamento complessivo della loro società, e più è probabile che essi siano in grado di influenzare gli eventi della loro vita» (Giddens 1991, p.27).

Dal mio punto di vista la sociologia come disciplina empirica e come ambito di riflessione sulla società ha il dovere pubblico di indagare, comprendere e svelare alcuni archetipi, modelli e questioni irrisolte.

La definizione dell'argomento di ricerca si è configurato come un processo conoscitivo e riflessivo che mi ha poi consentito di sviluppare il disegno della ricerca attraverso la concettualizzazione del piano teorico.

Il mio interesse per la sociologia della conoscenza è stato il punto di partenza, per poi focalizzare l'attenzione sul discorso sugli intellettuali come attori sociali strettamente legati al mutamento, approcciando così la cosiddetta sociologia degli intellettuali (Kurzman e Owens 2012).

Nello studio dei modelli relativi al ruolo, alle funzioni e alle caratteristiche degli intellettuali in relazione alla società, ho adottato uno sguardo di genere e, nella riflessione, mi sono chiesta se le tassonomie e le teorie descritte dagli illustri studiosi che ho citato in questo lavoro, non siano in realtà delle proposte universalizzanti e onnicomprensive, frutto di una conoscenza costruita al maschile, soprattutto per quanto riguarda la relazione tra intellettuali e mutamento sociale. Mi sono interrogata sulle radici stesse della conoscenza scientifica riguardo al discorso sugli intellettuali e con un approccio epistemologico, mi sono posta la questione di quale conoscenza scientifica e da quale punto di vista e posizione è stata elaborata la sociologia degli intellettuali.

Questo dubbio si è insinuato per la prassi di contestualizzare la riflessione sociologica nello spazio-tempo, considerando la teoria come prodotto della realtà situata che vivono gli autori in alcuni momenti particolari delle loro biografie e, in relazione alla loro cultura di riferimento, ho attuato un processo di "storicizzazione della conoscenza" (Besozzi e Colombo, p. 22).

Tutti gli studi sulle donne, se pensiamo soprattutto al periodo di Mannheim e di Gramsci, erano annoverati nella macro categoria "la questione femminile" che definiva le donne come oggetto di conoscenza e non come soggette di conoscenza;

status raggiunto nei *women's studies*, filone di studi che si sviluppa solo dopo l'avvento del femminismo di seconda generazione (Cavarero 2001, Lunghi 2002, Corradi 2014).

Proseguendo nello studio del quadro teorico, sono approdata alla nuova sociologia degli intellettuali (Eyal e Buchholz 2010), che pone l'accento sulla problematizzazione delle pratiche e delle azioni intellettuali, più che sul ruolo e le funzioni, per cui sostanzialmente l'attenzione slitta:

It moves away from the sociology of intellectuals by multiplying the relevant actors and depersonalizing the term intellectual so that it no longer stands for a social type but for the capacity to make a public intervention, a capacity to which many different actors lay claim...

[...] It multiplies not simply the actors laying claim to the mantle of intellectual, but the formats and modes of the intervention itself, i. e., the different ways in which knowledge and expertise can be inserted into the public sphere (Eyal e Buchholz 2010, p.117).

Interrogandomi su quali 'formati e modi' sono utilizzati per intervenire nella sfera pubblica della società, ho formulato le prime domande conoscitive: quali sono le pratiche intellettuali delle donne, intese appunto come modalità per intervenire nella società? Quale relazione esiste tra pratiche intellettuali delle donne e mutamento sociale? Quali forme di conoscenza e di *intelligentsia* hanno contraddistinto le donne? Le genealogie femminili nell'accezione proposta da Carmen Leccardi (2002) è un concetto che si è rivelato utile, perché, andando a ritroso nei contributi delle donne intellettuali nel processo di costruzione di un sapere trasformativo per la società in Occidente, ho recuperato le pratiche e le azioni di alcune intellettuali o gruppi femminili dell'*intelligentsia* che hanno modificato il rapporto tra donne, sfera pubblica e società.

Continuando con lo studio delle teorie della nuova sociologia della conoscenza, ho conosciuto con grande ammirazione il lavoro della sociologa australiana Raewyn Connell. Dall'approfondimento dei suoi studi sul ruolo delle pratiche intellettuali nei sud del mondo (2007, 2017), alla mia riflessione si aggiunge un ulteriore elemento, che contribuisce alla formulazione dell'ipotesi alla base del mio progetto: se le pratiche intellettuali delle donne come forma di conoscenza non sono state valorizzate ma

collocate ai margini della società (almeno fino all'avvento del femminismo di seconda generazione) e tenute in una posizione decentrata e periferica rispetto ai ragionamenti sul ruolo e le funzioni degli intellettuali nelle metropoli dei nord del mondo, come si possono valorizzare invece quelle forme di intelligenza che producono mutamento? E soprattutto come le pratiche intellettuali delle donne, situate nei sud del mondo, nell'accezione di Connell, producono dei saperi trasformativi nella società e nella cultura di riferimento?

Individuate le domande conoscitive e l'ipotesi, con l'intento già prefissato di condurre un'indagine empirica, ho valutato quali territori secondo la *Southern Theory*, potevano essere considerati come spazi periferici, decentrati e ai sud del mondo.

Definire il campo della ricerca significa tracciare le coordinate di tempo e di spazio, cioè circoscrivere i processi o i contesti a cui ci si riferisce per rilevare i dati, individuare i soggetti o le unità di analisi (individui, famiglie, gruppi, unità di servizio, territori ecc) (Besozzi e Colombo 1998, p. 33).

La Nuova Zelanda si configurava come contesto più familiare, date le esperienze pregresse, mentre la Sicilia produceva nella mia percezione del campo un certo grado di estraneità. Questa tensione tra estraneo e familiare connota spesso le ricerche di tipo qualitativo, ed è possibile carpire l'alternanza delle due situazioni all'interno dello stesso contesto e/o soprattutto in relazione agli attori sociali che si incontrano.

Definiti così i due terreni e progettato lo studio con l'elaborazione del disegno della ricerca, ho iniziato a pianificare il lavoro sul campo e ad organizzare le procedure di costruzione degli strumenti di ricerca per la raccolta dei materiali empirici.

Mi è sembrato utile descrivere le tappe del processo cognitivo che mi ha portato alla definizione dell'argomento e degli scopi conoscitivi della mia ricerca perché credo che il focus su questi aspetti esplicita e chiarisce la scelta metodologica come frutto di un'attenta valutazione del tema da indagare. Utilizzare l'osservazione partecipante e predisporre delle interviste biografiche, mi sembrava l'alternativa più adatta al contesto e agli attori sociali da coinvolgere, considerando che nel *setting* e durante la situazione di intervista avrebbe prevalso il paradigma della relazione tra donne.

Durante le varie fasi dell'indagine inoltre è stato necessario adottare una prospettiva interdisciplinare, utilizzando fonti e metodi che provengono da altre discipline quali ad esempio, la storia, la filosofia e l'antropologia, poiché, come sostiene Lunghi:

L'incontro e la contaminazione interdisciplinare si pongono oggi come strumenti proficui per tentare di abbracciare quel variegato orizzonte culturale che ci circonda e che è caratterizzato dall'esistenza di soggetti multipli, da pluralità di riferimento di valore, da realtà sociali sempre più complesse e frammentate...(Lunghi 2002, p.167).

4.3 L'accesso al campo: costruire relazioni

L'accesso al campo di ricerca non può avvenire in maniera casuale e disorganizzata, al contrario è una fase che va strutturata con attenzione, predisponendo una griglia di operazioni da compiere e di strategie da attuare a seconda del tipo di contesto, dell'esperienza e della creatività del ricercatore (Gobo 2016).

Per descrivere le strategie di accesso al campo nei due contesti di ricerca, è necessario far riferimento alle mie esperienze precedenti e alle mie 'appartenenze' (sociali, culturali e politiche), poiché si sono costituite come elementi fondamentali, contribuendo a modellare le procedure di negoziazione delle politiche di accesso al campo e ad influenzare la costruzione dei materiali empirici¹.

Altri elementi da considerare per garantirsi l'accesso al campo sono collegati al tipo di gruppo, organizzazione o aggregazione informale coinvolto nella ricerca e dai luoghi o dagli spazi d'interazione degli attori sociali che partecipano.

Nell'ipotesi che la ricerca venga svolta presso organizzazioni formali (come un dipartimento universitario) sarà necessario un accordo istituzionale che stabilisce la presenza del ricercatore. Nel caso contrario in situazioni meno strutturate l'accesso non è formalizzato ma articolato su una serie di scambi informali tra ricercatore e attori sociali.

¹Al riguardo Cardano afferma: "le procedure di costruzione della documentazione empirica sono sensibilmente modellate dalle caratteristiche personali del ricercatore, dalla sua conoscenza personale (Polanyi 1990, Marradi 1996) e più in generale, dalla sua persona, dalla sua competenza relazionale, dal suo modo di essere nel mondo" (Cardano 2005, p. 20).

4.3.1 L'accesso al campo in Nuova Zelanda

Nel 2005 inizia la mia esperienza di ricerca in Nuova Zelanda, poiché per realizzare il progetto di ricerca per la laurea (vecchio ordinamento) in Sociologia², ho trascorso tre mesi sull'isola del Sud per realizzare un'indagine empirica sul ruolo delle donne Māori nei processi di rivitalizzazione della cultura indigena, individuando alcuni settori in cui la loro agency produce dei fenomeni di rinnovamento culturale³.

In questa occasione, facilitata da un contributo economico per tesi all'estero dell'Università di Roma La Sapienza, ho avuto l'opportunità di viaggiare tra le principali città dell'isola del nord della Nuova Zelanda e di incontrare diverse donne Māori, impegnate in diversi ambiti della vita pubblica neozelandese e di stringere con loro delle relazioni amicali sincere.

Contatti e amicizie che si sono rivelati utili nel tempo perché, grazie a questi, ho potuto organizzare la seconda esperienza di ricerca⁴ nel 2015. Durata solo un mese, questo progetto di studio aveva per oggetto il *mana wahine* (il prestigio e il riconoscimento sociale delle donne Māori), un argomento fortemente politicizzato e imbrigliato nelle complessità della postcolonialità in Nuova Zelanda; nel corso del lavoro di campo ho incontrato diverse intellettuali indigene, stringendo con loro dei rapporti professionali e di reciproco rispetto.

Ciò che è importante sottolineare in questo breve racconto, è la necessità per un ricercatore di costruire e tessere relazioni, conquistando «la fiducia dei guardiani» (Cardano 2005, p. 125) e dedicando «tempo ed energie per ottenere il consenso e la fiducia degli interlocutori» (Gobo 2016, p.91).

Specialmente in un contesto come quello neozelandese⁵ avere delle competenze relazionali è di vitale importanza per la buona riuscita del campo e per la

² Ho conseguito la laurea in Sociologia V.O. con la votazione di 110/110 indirizzo socio-antropologico e dello sviluppo presso l'Università di Roma La Sapienza nel 2006.

³ In particolare ho indagato su come l'agency delle donne Māori ridefinisce e rinnova le pratiche culturali in tre ambiti della società neozelandese: l'arte, la gestione delle *Marae* (complessi religiosi e cerimoniali) e la partecipazione politica.

⁴ Nel 2015 ero iscritta al corso di Laurea Magistrale in discipline demo-etno-antropologiche presso l'Università di Roma 'La Sapienza'.

⁵ La Nuova Zelanda come già anticipato nei capitoli precedenti è un terreno di ricerca ostile per i ricercatori non-Māori che vogliono condurre delle ricerche empiriche. Queste difficoltà risiedono nella

‘sopravvivenza scientifica’ del ricercatore. Immergersi nella densità di un territorio ancora segnato dall’esperienza coloniale e dalle lotte per l’autodeterminazione è un processo faticoso, che presenta diverse difficoltà. In particolare occorre negoziare la propria presenza, mettendosi in gioco in maniera riflessiva, ovvero:

Reflexivity, in the sense of making explicit the play of power relations in your research process, and in identifying your relationship to the researched, is particularly important given the interrelation of politics, ethics and epistemology in feminist research. It is also particularly tricky because of the difficulty of knowing in advance exactly what effects different aspects of social locations and identities will have in practice, and what expectations, understandings and relationships will develop during your project. Taking reflexivity personally means reflecting critically on the consequences of your presence in the research process (Ramazanoglu & Holland 2002, p. 152).

Si deve considerare che nell’incontro, le soggettività che entrano in contatto sono coinvolte in un processo conoscitivo: come ricercatori portiamo a confronto tutte le nostre appartenenze, situandoci con i nostri corpi⁶.

complessità della storia del paese e nella difficile convivenza, tra i Māori e i Pakeha. I problemi della coabitazione tra le due culture e le due società è stata risolta da un paradigma che sottolinea ancora di più le differenze, perché si struttura su delle dinamiche che escludono un gruppo dall’altro, ovvero dalla formula della coabitazione prevista dal Biculturalismo.

La politica biculturale si afferma negli anni Sessanta, per il contributo di Eric Schwimmer (un sociologo che lavorava per il Department of Education) che sviluppò questo modello di convivenza in un suo famoso libro, diventato poi un classico per i Māori Studies.

In quest’opera dal titolo *The Māori People in the Nineteen-Sixties*, Schwimmer (1968) riteneva che il Biculturalismo fosse un progetto inclusivo per permettere ai Māori di raggiungere una piena cittadinanza. In realtà, specificando la differenza dell’identità della cultura indigena rispetto ai Pakeha, si avvia un processo di ‘separazione in casa’, che facilita l’isolamento e la chiusura di ciascun gruppo nei confronti dell’altro, edificando così una società costruita su recinti identitari.

⁶Un episodio significativo per descrivere come la nostra eredità culturale e scientifica pesi nell’esperire l’altro è rappresentato da un incontro emblematico che ho avuto durante la mia esperienza di ricerca nel 2015. Una mia informatrice che mi conosce dal primo campo in Nuova Zelanda (2005) mi consiglia di incontrare una sua cara amica M.

S. (il mio contatto) mi organizza questo incontro, perché ritiene che l’esperienza di M da attivista nei movimenti di protesta della fine degli anni Settanta sia preziosa per i miei studi. Prima di incontrarla S. mi chiede di mandare a M. una sinossi del mio progetto di ricerca e le domande che vorrei sottoporle.

Il giorno dell’appuntamento, davanti ad un noto albergo di Wellington, M. camminando frettolosamente verso di me, mi saluta così: “Sei Chiara?” ed io “Sì, *kia ora* (ciao)!” e lei guardandomi dall’alto al basso, mi dice: “Ma sei veramente italiana? Non sembri nemmeno una bianca!”.

Da lì ci spostiamo in auto e andiamo in un caffè del quartiere Te Aro. In macchina provo a conoscerla, chiedendole del più e del meno, se ha dei figli, che lavoro fa, come conosce S., e altre domande apparentemente inutili che servono però a conversare. Lei mi risponde sempre telegraficamente, aspettando forse di trovarsi con me faccia a faccia al tavolino del bar.

Entriamo, ordiniamo qualcosa e, una volta sedute, lei inizia finalmente a parlarmi: “Senti facciamo che le domande che mi hai inviato le buttiamo via!”.

Gobo ad esempio riflettendo sul processo di negoziazione afferma:

Nel corso della negoziazione si costruiscono processualmente l'identità del ricercatore e quella del gruppo od organizzazione: il primo esibisce le proprie credenziali scientifiche e la promessa di una condotta eticamente corretta; la seconda richiede diverse garanzie per limitare l'intrusività del ricercatore, evitare il rallentamento delle attività produttive, designare gli spazi a cui il ricercatore può accedere, non creare problemi all'amministrazione e organizzazione del lavoro, al fine di ridurre al minimo i costi che l'organizzazione o il gruppo deve sopportare a causa della sua presenza (Gobo 2016, p. 92)

Questa fase del lavoro di accesso al campo in Nuova Zelanda è stata facilitata dalla conoscenza del territorio e dall'esperienza di ricerca che ho maturato sul campo nel corso delle indagini precedenti, poiché mi ha dato la possibilità di riutilizzare dei contatti strategici per la ricerca di dottorato; soprattutto le relazioni di fiducia già

Mi rivolge poi una serie di domande: "Che cosa vuoi fare con la tua ricerca?", "Dimmi, spiegami perché dovrei darti delle informazioni!", "Che cosa vuoi sapere da me e da noi?", "Perché vuoi saperlo?", "Cosa sai del *mana wahine*", "Che libri hai letto?".

Le sue domande sono una raffica di provocazioni, che solo dopo capisco essere un'aggressione. Io cerco di rispondere, ma lei non mi dà modo di terminare le risposte.

Ad un certo punto guardandomi come se io stessi dicendo una serie di stupidaggini, dirompendo con un tono combattivo e sarcastico, esordisce: "Eh sì ma la lotta? il *mana wahine* è la lotta che stiamo portando avanti dalla colonizzazione in poi. Hai mai sentito parlare del tribunale di Waitangi? Ecco il *mana wahine* ha molto a che fare con questo. Poi devi capire una cosa! il *mana wahine* è sempre esistito e a noi non serve il femminismo. Il *mana wahine* non è il femminismo Māori, non c'entra niente perché il femminismo è una roba delle Pākehā, di voi donne bianche. Noi e voi non abbiamo nulla in comune, la nostra lotta è diversa. Tu hai capito qual è la differenza più grande?"

A questo punto della conversazione capisco la sfida e comincio a dubitare che l'incontro andrà a buon fine. Il mio inglese peggiora, vorrei tanto che lei capisse l'italiano e la mia cadenza dialettale.

Secondo il suo punto di vista non avevo nemmeno letto i *papers* giusti, così mi porta a casa sua per mostrarmi i suoi libri e i suoi articoli. Il tragitto è turbolento, per la sua guida abbastanza sincopata e per il mio nervosismo. A casa (in un quartiere residenziale di Wellington) comincia a cercare documenti, carte e libri. Mi riempie di cose da leggere. Il silenzio della casa ci offre finalmente un momento di tregua, interrotto però dalle sue parole ironiche: "Hai qualcos'altro di importante da chiedermi?".

A questo punto un po' stanca delle provocazioni cerco di risponderle: "Beh preferisco evitare di farti altre sciocche domande, da adesso sto zitta e rifletto".

Lei si rende conto del mio disagio e comincia ad ammorbidirsi, dicendo che le mie domande non sono stupide e che per esplorare il *mana wahine* bisogna essere consigliati, guidati. E che spera che i suoi consigli e suggerimenti bibliografici possano aiutarmi.

Riportandomi al luogo dell'appuntamento con molto fatica ed un groppo alla gola, le dico che per me ogni singolo incontro contribuisce ad aumentare la mia conoscenza e che la conversazione con lei mi è servita.

M., prestando attenzione alle mie parole, con sorpresa prima di salutarmi, mi dice: "ma hai un supervisor Māori per il tuo lavoro? Se ancora no, io posso seguirli!".

Scendo dalla macchina, la ringrazio, ma non capisco se la sua affermazione è una manifestazione di interesse, una forma di controllo o ancora una provocazione.

costruite con alcune intellettuali Māori hanno giocato un ruolo determinante nell'organizzazione e nella pianificazione del progetto di ricerca di dottorato, perché alcune di loro si sono rivelate delle importanti *gatekeepers* (Cardano 2005).

In un caso specifico la relazione di fiducia si è formalizzata in un accordo scientifico con la Massey University of New Zealand.

Tramite la collaborazione con la professoressa Huia Jahnke come mia supervisor, garante e intermediaria della mia ricerca, ho inserito nel progetto di dottorato un accordo con il dipartimento di *Māori Studies della Massey University of New Zealand*. Questa intesa ha facilitato enormemente il mio soggiorno in Nuova Zelanda, così come la guida e la collaborazione con la studiosa Māori.

A seguito dell'accordo⁷, per chiarire le mie intenzioni rispetto allo svolgimento e agli obiettivi della ricerca, ho compilato un formulario etico molto dettagliato: di questo modello è importante sottolineare il valore etico e politico (Marzano 2006).

Dal mio punto di vista il modulo oltre ad evidenziare i doveri del ricercatore che si propone di lavorare insieme ad altri individui, è un documento che riflette perfettamente lo squilibrio scientifico sulla produzione della conoscenza 'tra i Nord e i Sud' di cui parla Connell:

The role of the periphery is first to supply data, and later to apply knowledge in the form of technology and method. The role of the metropole, as well as producing data, is to collocate and process data, producing theory (including methodology) and developing application that are later exported to the periphery...

[...] Academics from the global north travel the other way: to give keynote lectures, to conduct fieldwork, to coordinate the data collection project they have design and won funding for. (Connell 2017, p. 6-7).

⁷ Il 29 maggio 2018 il Dipartimento di Scienze della formazione ha ospitato la professoressa Huia Jahnke in occasione del un seminario di studio "Connecting educational practices: a cross-cultural approach" organizzato dalla cattedra di Sociologia dei Processi Culturali e della Religione della professoressa Chiara Carmelina Canta: un'occasione di confronto multidisciplinare, per riflettere sul dialogo tra il dipartimento di Scienze della Formazione di Roma Tre e la Massey University della Nuova Zelanda. Dialogo, incontro, collaborazione e interculturalità sono state le chiavi di lettura del seminario internazionale, ideato per promuovere e sviluppare delle connessioni tra le diverse eredità ed esperienze accademiche.

L'*ethic form* che ho compilato cerca di tutelare la produzione scientifica nei Sud del mondo, ma allo stesso tempo mette a dura prova la riflessività e la consapevolezza del ricercatore, perché rappresenta un invito concreto a riflettere sulla sua posizione e sulla sua eredità scientifico/accademica. La struttura stessa del *form* è una modalità intellettuale con cui supervisionare le forme di conoscenza e l'impatto delle ricerche scientifiche sui gruppi coinvolti nella ricerca stessa.

Tuttavia la dichiarazione dei doveri e dei diritti del ricercatore e dei partecipanti è di fatto ciò che legittima il lavoro di ricerca, è il 'contratto sociale' che tutela entrambe le parti.

Con questo ultimo passaggio, il mio accesso al campo sociale⁸ (Cassell 1988) è stato formalizzato a tutti gli effetti, la prassi burocratica seguita ha validato come legittimi gli obiettivi della ricerca, suggerendo le linee di condotta, i reciproci obblighi e aspettative (Goffman 1969). A seguito di questa procedura, insieme ai consigli e ai suggerimenti della supervisor Māori, ho iniziato a contattare delle potenziali interlocutrici, selezionando così le donne da incontrare una volta in Nuova Zelanda; la permanenza sul campo nell'isola del Nord⁹ dell'arcipelago è stata di due mesi continui da agosto 2018 a ad ottobre 2018, di cui un mese a cavallo tra i due, trascorso come *visiting* presso il dipartimento di Māori Studies al campus della Massey University di Palmerston North.

4.3.2 L'accesso al campo in Sicilia

L'accesso al campo in Sicilia è stato un percorso costruito recentemente, dall'inizio del mio percorso dottorale fino ad oggi.

⁸ Per Cassell l'accesso al campo si distingue in due fasi: *gettin in* l'accesso al luogo fisico e il *gettin on* ovvero l'accesso sociale (Cassell 1988, pp 93-95 in Gobo 2016, p.91).

⁹ Ho deciso di svolgere la ricerca nel territorio dell'isola del Nord per diverse ragioni, tutte collegate alle possibilità di accesso al campo e ai luoghi di residenza delle donne che poi ho intervistato.

Le politiche di accesso questa volta non possono collegarsi all'esperienza professionale di ricerche precedentemente svolte, ma a fattori 'esperienziali' diversi e che contribuiscono ad influenzare le scelte del ricercatore e la ricerca in sé.

Oltre che da uno scopo meramente conoscitivo, che come sostiene Boudon, è fondamentale in quanto ci fa sviluppare «la capacità di creare nuova conoscenza, di risolvere enigmi...» (Boudon 1996, p. 24), la scelta di indagare sulle pratiche intellettuali delle donne in Sicilia deriva da degli interessi personali o 'sostantivi' che si collegano al mio background sociale, culturale e politico.

Da diversi anni l'associazione femminista¹⁰ di cui faccio parte, è inserita nella rete dei centri anti violenza nazionale per la lotta contro la violenza sulle donne (D.i.Re).

D.i.Re organizza per tutte le volontarie dei centri anti violenza italiani delle attività seminariali e laboratoriali, occupandosi di svolgere delle ricerche nazionali nell'ambito della violenza di genere. Nel 2017 realizza un'importante indagine *Il progetto Samira. Per un'accoglienza competente e tempestiva delle donne e ragazze in situazioni di violenza e di tratta in Italia*, alla quale partecipano diverse organizzazioni e associazioni, tra cui l'associazione *Thamaia* di Catania; ad ottobre 2017 in occasione di un corso di formazione sulle vittime di tratta organizzato da D.i.Re conosco le volontarie/attiviste di *Thamaia* a cui decido di presentare la mia idea di ricerca sulle pratiche intellettuali delle donne.

Nel frattempo tramite dei contatti e delle relazioni amicali vengo a conoscenza del background politico femminista catanese, palermitano e trapanese.

Tramite le conoscenze e le relazioni con *Thamaia*, vengo messa in contatto con le altre associazioni/collettivi catanesi, ricevendo dei consigli e ulteriori informazioni sulla realtà catanese e palermitana.

L'accesso al campo di ricerca, in questo caso, è stato mediato e guidato dalla pratica della relazione tra donne e dalla mia esperienza come volontaria ed attivista presso un centro anti violenza femminista: il processo di legittimazione, rispetto alla mia proposta e alla mia presenza, si attiva quasi automaticamente per la prossimità

¹⁰ Nel 2006 ho conosciuto e comincio a frequentare le attività dell'associazione *Donne in Genere* Onlus di Roma, realtà femminista del III Municipio. Nel 2017, a seguito di un corso di formazione, ho deciso di iniziare la mia attività volontaria di operatrice di accoglienza presso il centro Donna L.I.S.A., il centro anti violenza della stessa associazione.

culturale, sociale e politica ai gruppi di donne che ho contatto e poi incontrato in Sicilia; in particolare la condivisione di un universo di valori e posizioni all'interno della pratica femminista dell'accoglienza alle donne si presenta come meccanismo che riduce il grado di estraneità (Cardano 2005) e di intrusività (Gobo 2016) nel contesto di ricerca, l'appartenenza ad uno stesso mondo sociale di riferimento ha facilitato la fase dell'incontro e di raccolta delle interviste.

Così ho organizzato un primo soggiorno per osservare ed esplorare le realtà di cui mi avevano parlato e per incontrare le donne una prima volta. Ho trascorso a dicembre 2017 i primi dieci giorni di ricerca in Sicilia, muovendomi tra Catania e Palermo. In questa fase ho incontrato le operatrici di *Thamaia* e presentato loro in assemblea la mia ricerca, confrontandoci insieme sull'argomento e gli obiettivi. Lo stesso è accaduto con le donne di altre associazioni a Catania e Palermo. Durante questa fase non ho realizzato interviste ma piuttosto ho ascoltato e raccontato della mia ricerca.

Questa fase esplorativa nelle principali città siciliane mi ha dato la possibilità di calibrare meglio la scelta del contesto specifico e di restringere il focus, arrivando alla conclusione di indagare sulle pratiche intellettuali delle donne siciliane nella sola città di Catania. Data l'eterogeneità delle esperienze delle siciliane e le diverse 'Storie' che compongono il mosaico culturale e sociale della Sicilia, ho optato per individuare un territorio che si esprime nella sua differenza tra donne ma che allo stesso tempo le accumuna da un punto di vista della storia dei movimenti, delle proteste e delle pratiche.

La decisione di restringere il campo è anche il risultato di un approfondimento del tema di ricerca soprattutto a seguito dei colloqui con alcune testimoni privilegiate¹¹ e di una variabile fondamentale per qualsiasi ricercatore: il tempo¹².

¹¹ Le testimoni privilegiate che ho contatto telefonicamente e poi incontrato di persona una volta in Sicilia, attraverso la loro esperienza nelle singole città, mi hanno dipinto il quadro delle pratiche culturali e politiche delle donne; queste intense conversazioni insieme ad un'analisi delle fonti bibliografiche e dei materiali disponibili, sono stati degli elementi che hanno influenzato la scelta finale del terreno di ricerca.

¹² Riguardo ai tempi dell'indagine, come ricercatrice prediligo le ricerche di lunga durata soprattutto se si tratta di ricerche qualitative che indagano su fenomeni che riguardano esperienze di comunità o di gruppi di individui. Assumendo questa posizione anche nella mia ricerca di dottorato ho avvertito la necessità di delimitare 'il campo' siciliano, proprio per sviscerare con più accuratezza il contesto nel quale si strutturano le pratiche intellettuali delle donne, ho utilizzato quello che molti sociologi hanno

Se per la Nuova Zelanda potevo contare su una serie di risorse già a disposizione, per la Sicilia mi trovavo a svolgere una ricerca in un territorio ‘sconosciuto’ (da un punto di vista scientifico), connotato da evidenti differenze sociali e culturali da provincia a provincia, tra città costiere e città interne dell’isola. Per queste ragioni, sebbene le fasi di accesso e negoziazione siano state più semplici, ho scelto di ridimensionare il contesto della ricerca alla città di Catania per indagare in maniera più esaustiva sui miei concetti guida o «sensitizing concepts» (Blumer 1969, pp.148-149).

Dopo il primo soggiorno ho trascorso altri periodi di ricerca in Sicilia: dieci giorni ad aprile 2018, una settimana a giugno 2018 e altri 5 giorni a settembre 2019. Per un totale di un mese di ricerca empirica.

4.4 La selezione delle donne da intervistare

Nella fase di progettazione del disegno della ricerca e nell’organizzazione del periodo sul campo, nel caso di una ricerca qualitativa con un approccio etnografico che si avvale di strumenti non standardizzati, un’operazione molto delicata da compiere è la scelta delle testimoni privilegiate e delle donne da intervistare. Nel mio progetto di ricerca utilizzare la parola campionamento è un tentativo po’ azzardato, perché la selezione delle mie interlocutrici è una scelta che va contestualizzata e chiarita nel particolare rispetto dei concetti sensibilizzanti della ricerca stessa.

Le donne che ho intervistato, sia in Nuova Zelanda che in Sicilia, non si configurano come un campione rappresentativo ovvero come «un sottoinsieme che pretende di essere una miniatura dell’universo» ma piuttosto come «un sottoinsieme di casi su cui, comunque e in qualsiasi indagine, ogni ricercatore si concentra» (Gobo 2016, p. 75).

In effetti per la selezione mi sono concentrata sugli obiettivi conoscitivi, cercando di collegare la triade concettuale sulla quale ho sviluppato la mia ricerca (pratiche intellettuali delle donne – *Southern Theories* – mutamento sociale) alle caratteristiche che dovevano avere le donne da intervistare. L’orizzonte teorico (che stavo ancora

definito come un processo cognitivo di ricerca ad imbuto (Spradley, 1980; Atkinson 1983; Silverman, 1993).

esplorando) ha rappresentato per me una bussola, che mi ho orientato nel vastissimo universo da indagare. Come suggerisce Cardano infatti:

la domanda cognitiva definisce l'orizzonte della prima, e forse più importante, decisione cui si è chiamati nella definizione del disegno della ricerca: la definizione del profilo dei soggetti da interpellare e della forma di intervista (guidata o libera) più appropriata. L'individuazione dei soggetti da intervistare è un'operazione che compone due passi: l'individuazione del tipo di interlocutore appropriato, ad esempio un giovane privo di diploma che da tempo ha lasciato la scuola (cfr.ivi, p.87), e la definizione della procedura empirica che consentirà, per così dire, di reclutare un congruo numero di individui con le caratteristiche appropriate (Cardano 2005, p.81).

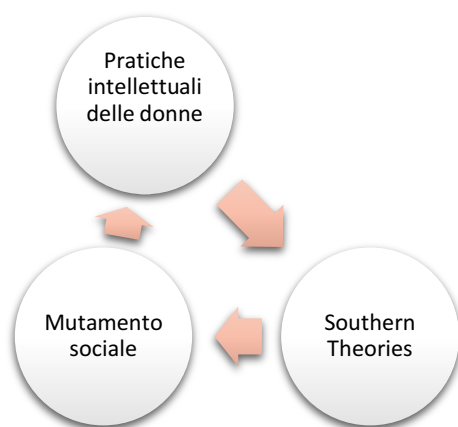


Grafico 1: concetti guida o sensibilizzanti

Partendo dall'impianto concettuale, mi sono domandata che tipologia di donne può adottare delle pratiche intellettuali, come conoscenze propulsive dai margini dei Sud del mondo (Connell 2007) innestando dei processi di mutamento. Ho ipotizzato quali comportamenti, rapporti sociali, interazioni, reti di relazioni e situazioni racchiudono in sé questa triade concettuale, e in quali spazi del quotidiano si verificano questi processi culturali. Secondo la prospettiva weberiana ho cercato di stabilire degli *ideal tipi* di donne costruiti in maniera ideale ed euristica che però «non hanno un corrispettivo concreto nella realtà», ma sono dei «modelli teorici che aiutano il ricercatore a interpretarla» (Corbetta 1999, p. 36).

Ho individuato così tre ambiti sociali in cui le pratiche intellettuali delle donne producono mutamento sociale nell'accezione di Connell: l'università come mondo privilegiato in cui si produce conoscenza, l'associazionismo come luogo dell'azione femminista e femminile, la sfera pubblica intesa come arena politica, sociale e culturale per l'esercizio della cittadinanza attiva nella società civile. Potenzialmente le donne che abitano questi spazi rappresentano, ai fini della ricerca empirica, una scelta ragionata o un *theoretical sampling* (Glaser e Strauss 1967), perché la loro individuazione non è accidentale, bensì il risultato di un ragionamento ponderato.

La strategia principale nella scelta delle donne da intervistare ha quindi tenuto conto delle domande conoscitive e del quadro teorico, e concretamente si è strutturata sull'analisi del profilo di ciascuna, utilizzando sia le fonti ufficiali sia la rete informale di informatrici¹³, ricercando nel background di ogni donna una certa capacità di produrre significati e discorsi e azioni che portano a dei fenomeni di mutamento sociale.

La selezione operativa delle mie interlocutrici si è differenziata da un contesto all'altro, poiché le modalità di accesso al campo sono state diverse, così come la rete di relazioni che costruivo nel processo stesso della ricerca, che prima di tutto è un 'esperimento relazionale'.

In entrambi i contesti però si è rivelata efficace la formula del 'campionamento' a valanga, ovvero:

*Il campionamento a valanga (snowball) consiste nell'identificare alcuni soggetti, dotati delle caratteristiche richieste, e attraverso loro risalire ad altri soggetti possessori delle medesime caratteristiche. Il termine 'valanga' richiama l'analogia con la massa di neve che rotolando a valle assume dimensioni sempre maggiori. [...] Data la natura a spirale del processo di indagine, in etnografia il campionamento non si svolge necessariamente una sola volta nell'arco della ricerca. L'etnografo può condurre diversi campionamenti man mano che, 'procedendo a imbuto', i concetti si affinano e le ipotesi divengono più precise. In altre parole il campione (questa è la peculiarità del *theoretical sampling*) cambia in funzione dei concetti e delle proprietà che il ricercatore vuole*

¹³ Il termine informatore di cui mi avvalgo in questa ricerca, si avvicina all'interpretazione, offerta da Cardano degli informatori non istituzionali che "sono persone prive di un'investitura formale che offrono all'osservatore la propria collaborazione più o meno spontaneamente" (Cardano 2005, p.134). Nel mio caso 'il più o meno spontaneamente' è in relazione al fatto che con tutte le mie informatrici ho instaurato un rapporto privilegiato di amicizia, legame che ha sancito la relazione.

documentare, delle ipotesi che decide di controllare e anche degli eventi inaspettati [...] (Gobo 2016, pg. 80).

Questa modalità di selezione si è immediatamente rivelata strategicamente funzionale rispetto agli obiettivi della ricerca intrecciandosi con la disponibilità delle donne al racconto di sé e del proprio percorso biografico. Questa fase del processo di individuazione è delicata perché bisogna far ricorso alla forza del capitale sociale che può offrire la ricerca in un determinato contesto, divenendo essa stessa strumento di negoziazione.

L'utilizzo della procedura del campionamento a valanga, poi, si è rivelata strategica anche rispetto ad un'altra questione: quando le donne contattate per prime riconoscevano un interesse propositivo verso il progetto di ricerca e quindi dimostravano un sentimento di fiducia nei miei confronti, ritenevano poi opportuno segnalare i miei intenti ad altre donne, mediando i contatti con le altre potenziali partecipanti, legate tra loro da una relazione di stima ed amicizia.

Per quanto riguarda le prime intervistate contattate, ho selezionato alcune donne¹⁴ che rivestono dei ruoli di coordinamento nelle associazioni o nei collettivi o nelle università, perché appunto la centralità delle loro posizioni, delle loro azioni e delle loro pratiche guidano le alte donne nello stesso gruppo.

4.4.1 La Selezione delle donne in Sicilia

Come già accennato precedentemente, il paradigma della relazione donna a donna e la condivisione della pratica femminista dell'accoglienza, sono stati i due elementi da cui sono partita per individuare delle interlocutrici/narratrici/partecipanti nella città di Catania.

In particolare è stato fondamentale il contatto con le donne dell'associazione *Thamaia*¹⁵, perché il loro coinvolgimento non è stato solo quello di partecipanti ma si è configurato come collaborazione centrale nella ricerca: l'incontro con la realtà associativa di *Thamaia* mi ha permesso di tessere le prime maglie per raggiungere poi

¹⁴ Alcune di loro si sono rivelate delle importanti testimoni privilegiate

¹⁵ Descriverò con attenzione di cosa si occupa *Thamaia* nel prossimo capitolo attraverso le voci e le narrazioni delle donne intervistate.

l'obiettivo di costruire una rete di relazioni, dalle quali far emergere le pratiche intellettuali delle donne. Per questo il ruolo delle attiviste e operatrici dell'associazione è stato cruciale nell'individuazione delle altre partecipanti, perché *Thamaia* mi ha girato i contatti delle altre realtà che si occupano di cittadinanza attiva e femminismo a Catania. Tra queste, le altre donne che ho intervistato fanno parte dell'associazione *La Città Felice* (figlia dell'associazione *Le Lune*) e del *Collettivo Rivolta pagina* (erede del *Gruppo del Venerdì*).

Nel caso di *Thamaia* è stato cruciale l'aiuto di una testimone privilegiata, che nell'associazione ricopre una posizione di raccordo di tutti i servizi e dei sottogruppi di donne che si sono formati per differenziare le attività. Data l'identità collettiva del gruppo, dopo aver presentato a questa figura chiave il mio progetto a voce, ho inviato via mail delle informazioni adeguate sul mio studio preparando una scheda riassuntiva del mio progetto, una sinossi sulla ricerca e sui suoi obiettivi.

Dopodiché durante il primo soggiorno a Catania ho fissato un appuntamento a cui hanno partecipato le donne disponibili a narrarsi, presentando meglio la mia ricerca, il mio posizionamento nella stessa e gli obiettivi, confrontandomi con loro su dubbi, perplessità, modalità dell'intervista. A questa prima fase conoscitiva, stabilito il successivo periodo di ricerca empirica (aprile e giugno), grazie all'aiuto di una delle donne del coordinamento, ho preso appuntamento presso l'associazione per dei pomeriggi di osservazione partecipante e per condurre 6 interviste.

Invece per le attiviste di *Rivolta Pagina*, suggerite da *Thamaia*, il primo contatto è stato telefonico (dicembre 2017) e solo con una di loro, ci siamo incontrate prima dell'intervista (aprile 2018) per conoscerci e 'osservarci' da vicino, faccia a faccia.

Alle donne di *Città Felice* invece mi sono avvicinata tramite un'informatrice, un'amica in comune che aveva partecipato alla vita associativa di Catania. Ho contattato una delle socie fondatrici dell'associazione che mi ha girato il numero di telefono di un'altra donna, socia anche lei dell'associazione. Ho incontrato una di loro a dicembre 2017 per un colloquio conoscitivo e per presentare la mia ricerca, ad aprile 2018 invece e poi a giugno 2018 ho svolto le interviste.

Anche se tutte le donne individuate appartengono ad un orizzonte culturale ben preciso, ovvero alla sfera del femminismo e della cittadinanza attiva che si intersecano

poi con il mondo dell'Università, tutte riempiono gli spazi associativi in maniera diversa in quanto non condividono lo stesso habitus, inteso come l'insieme degli schemi di percezione, valutazione e azione (Bertaux 1999, p. 45).

In effetti ciò che si differenzia da donna a donna è il “capitale di esperienza biografica” (*ivi*), e non meno importante la collocazione generazionale.

In questo contesto di ricerca il processo di selezione delle narratrici/partecipanti/interlocutrici si è basato essenzialmente sulla pratica della relazione in una dinamica reciprocamente mutualistica: il rapporto ‘donna a donna’ caratterizza l’approccio e la negoziazione dell’incontro e dell’interviste con le donne di *Thamaia, Rivolta Pagina e Città Felice*.

4.4.2 La Selezione delle donne in Nuova Zelanda

In Nuova Zelanda il processo di selezione e di individuazione delle donne da intervistare è stato organizzato in maniera diversa. Il legame con la *supervisor* Māori dell’Università Massey ha facilitato notevolmente la costruzione di una rete di contatti di donne che rispecchiavano il profilo immaginato da un punto di vista teorico.

Utilizzando sempre la mappa concettuale e i possibili ambiti in cui le pratiche intellettuali delle donne emergono come forze motrici nel mutamento sociale, ho selezionato 14 donne che condividono la pratica intellettuale del *mana wahine* e di una partecipazione attiva nelle questioni che riguardano l’indigenità, che trasversalmente si intersecano con il mondo dell’Università (inteso come luogo di produzione della conoscenza e dell’epistemologia Māori) e con le forme di associazionismo praticato

dalle donne della *Māori Women Welfare League*¹⁶ e delle donne delle *Tribal Trustees*¹⁷.

Ho contatto tutte loro tramite email presentando la mia ricerca attraverso una sinossi e raccontando loro la mia esperienza personale e professionale in Nuova Zelanda. Tra queste donne alcune già le avevo conosciute nel corso dei soggiorni di ricerca precedenti, perché proprio nel 2015 avevo avuto l'opportunità di incontrarle e di trascorrere con loro dei periodi di osservazione partecipante nei loro luoghi di lavoro e/o presso le loro comunità tribali in occasioni conviviali o durante la celebrazione di rituali (come ad esempio un funerale); altre invece le ho incontrate per la prima volta in occasione della ricerca di dottorato: in questo sottogruppo alcune sono state contattate direttamente da me per la prima volta, altre invece hanno beneficiato della mediazione della mia *supervisor* in Nuova Zelanda.

Prima di partire ad agosto 2018 avevo già fissato 10 interviste, alle quali se ne sono aggiunte altre quattro durante il campo, per l'effetto del passaparola.

In effetti questo ultimo elemento è la chiave di lettura dell'ultima ricerca sul campo in Nuova Zelanda: la legittimazione accordata dal dipartimento di *Māori Studies* per la mia ricerca di dottorato e la relazione professionale con la *supervisor* ha innestato un processo di riconoscimento da parte delle altre donne e di altre studiose indigene, che hanno accettato di essere coinvolte nella ricerca, rendendosi disponibili all'intervista. Raggiungere una collaborazione più fluida è stato anche il risultato delle esperienze precedenti, che in un certo senso hanno costituito un campo di prova e di sperimentazione in un contesto difficile da indagare, perché l'eredità culturale del

¹⁶ La *Māori Women Welfare League* o *Te Rōpū Wāhine Māori Toko I te Ora* è un'organizzazione di promozione sociale che si occupa di tutelare e garantire i diritti sociali e culturali alle donne e ai bambini. Nel 1951 le attiviste della *League* organizzano la loro prima conferenza a Wellington per affrontare i disagi delle famiglie Māori e i problemi di devianza sociale, presenti nelle periferie delle grandi città della Nuova Zelanda, formatesi proprio durante quegli anni a seguito del processo di industrializzazione e urbanizzazione. Gli obiettivi ufficiali dell'associazione sono *To promote fellowship and understanding between Māori and European women and to cooperate with other women's organizations, Departments of State, and local bodies for the furtherance of these objects* (dal sito della *Welfare League*)

¹⁷ Le *Tribal Trustes* sono delle associazioni formali organizzate sul principio dell'affiliazione tribale, che si occupano di gestire le questioni sulla proprietà delle terre, sulle risorse naturali (come laghi, fiumi, montagne) e in particolare di promuovere il benessere sociale, culturale ed economico dei discendenti della tribù che rappresentano.

ricercatore e in generale della tradizione di ricerca occidentale sono delle barriere difficili da superare. Spesso, trovarsi in un terreno di ricerca caratterizzato dalle questioni sull'indigenità, innesta una dinamica insidiosa: le reciproche appartenenze del ricercatore e degli attori sociali coinvolti si incastrano in un gioco di specchi, superfici riflettenti dalle quali vengono rimandati continuamente stereotipi e pregiudizi; quegli elementi che non permettono l'esperienza di relazioni dialoganti e di confronto propositivo. Per spezzare queste dinamiche ci vuole tempo e ovviamente consapevolezza 'scientifica'.

Il momento dell'individuazione delle testimoni privilegiate per accedere al campo e il momento di procedere con la selezione delle donne da intervistare si è articolato sul dialogo e le connessioni tra la dimensione teorica e quella empirica: gli stimoli provenienti dalle donne e dalla loro conoscenza con il quadro concettuale che avevo organizzato, hanno concorso alla definizione ancora più focalizzata degli obiettivi. Connettere dinamicamente la prassi e la teoria è stata un'attività intellettuale preziosa e funzionale, la quale però doveva essere ancora modellata dall'esperienza diretta che spesso richiede l'adozione di strategie di negoziazione per legittimare nella pratica la propria presenza e la ricerca in sé; soprattutto il ricercatore in alcuni casi deve riflettere sul posizionamento nella ricerca e con gli attori sociali coinvolti.

4.5 Posizionarsi: le politiche delle relazioni

La questione del posizionamento non è mio avviso scontata o implicita alla decisione di adottare una metodologia qualitativa, perché ci sono dei terreni che hanno bisogno di un approfondimento e di una riflessione sulle strategie di negoziazione delle relazioni sul campo.

Questa necessità si è palesata soprattutto sul campo neozelandese perché il contesto postcoloniale e le forme di neocolonialismo influiscono sulle modalità di relazione tra i Māori e i ricercatori non Māori; che come è stato descritto nel precedente capitolo sono regolate dai dei modelli relazionali elaborati nella cornice epistemologica della

*Kaupapa*¹⁸ che cercano di riportare un equilibrio o di essere a vantaggio degli studiosi indigeni.

Per costruire delle relazioni di fiducia in un contesto così complesso nel momento in cui si presenta la propria ricerca con un'email di contatto o una telefonata è necessario dichiarare le proprie posizioni scientifiche, perché il 'fantasma' del colonialismo e i dispositivi di potere che hanno regolato i rapporti tra ricercatori occidentali e nativi sono ancora vivi ed influenti nelle dinamiche di respingimento, negoziazione o accettazione di progetti di ricerca che provengono dall' 'Occidente'. Più volte le donne che ho contattato¹⁹ mi hanno posto la domanda: "ma tu come ti posizioni all'interno

¹⁸ Per i significati, le possibili traduzioni e significati confrontare il capitolo III di questo lavoro.

¹⁹ Le reazioni alle mie email sono state diverse, così come le relazioni che poi ho instaurato con queste donne. Nelle loro risposte le intellettuali della *Kaupapa* Māori hanno seguito le linee suggerite da Linda Smith (1999) e da Graham Smith (1997) nella risoluzione dei rapporti con i ricercatori non-Māori. Soprattutto è interessante notare come ci sia stato un cambiamento nell'atteggiamento dal 2015 al 2017, infatti senza la mediazione o della supervisor, alcune intellettuali contattate nel 2015 hanno assunto nei miei confronti un atteggiamento di chiusura e si sono ancorate su posizioni radicali, suggerendomi che sarebbe stato più appropriato per me fare ricerca su qualcosa di conforme alla mia visione del mondo; ad esempio su come il femminismo occidentale ha influito sull'oppressione delle donne Māori e dei popoli indigeni, dichiarando la sua complicità nell'impresa coloniale. E mi è stato ribadito più volte che non avendo una *whakapapa* non potevo fare ricerca sul *mana wahine*, perché non avevo il legame, la connessione, non rappresentavo il noi, non avevo antenati che mi proteggevano. Ad esempio D. ad una mia e-mail di presentazione della ricerca mi risponde: "Thank you for your email. I am not available to meet with you on this topic. It is my view that in order to write anything about Mana wahine as theory you must have a strong knowledge and understanding of Māori language and culture. That is a fundamental premise of that framework. Given you are not knowledgeable in those areas I would suggest that think about looking at a topic that aligns more appropriately to your knowledge and cultural understandings. That could include investigating western feminism and its origins and its contribution to colonisation and colonial hegemony. That would also be a useful topic to support Indigenous women's movements as that area needs to be challenged.". Questo atteggiamento che rientra nel primo modello di relazione, già presentato nel III capitolo che sostanzialmente si basa sull'applicazione della dicotomia Noi Māori/Voi ricercatori Occidentali.

Per la ricerca di dottorato (2017) questi episodi non sono più capitati, molto probabilmente perché presentandomi, inserivo nella descrizione del progetto la collaborazione con la professoressa Jahnke e la sua supervisione, considerata come aspetto rassicurante ed elemento di fiducia.

In questi casi l'approccio adottato nei miei riguardi, ha seguito la regola della valutazione del mio 'personal development' nei confronti della cultura Māori: quanto tempo avevo trascorso precedentemente in Nuova Zelanda, quanto conoscevo i *tikanga* (valori, principi), con quali *whanau* (famiglie) ero in connessione e in relazione, se avevo mai partecipato a *powhiri* (cerimonie di benvenuto), *hui* (riunioni) o *tangi* (funerali), se capivo alcune delle espressioni Māori più comuni e se potevo recitare un *pepea* (presentazione della propria genealogia e/o origini).

della tua ricerca scientifica?²⁰”, e di conseguenza altrettante volte ho dovuto rispondere²¹ per accordarmi sull’intervista.

L’approccio proposto dall’etnografia collaborativa²², mi sembrava il paradigma più calzante per spiegare la mia posizione e per chiarire in termini scientifici che tipo di collaborazione volevo costruire.

To collaborate means, literally, to work together, especially in an intellectual effort. While collaboration is central to the practice of ethnography, realizing a more deliberate and explicit collaborative ethnography implies resituating collaborative practice at every stage of the ethnographic process, from fieldwork to writing and back again (Lassiter 2005a, p.15).

Collaborare significa ‘entrare in relazione’ e costruire dei legami nel *setting*, rapporti che consentono di mantenere posizioni simmetriche nel confronto e che aiutano a gestire le reciproche appartenenze nel dialogo; questo approccio riconosce l’agency e la parità intellettuale tra ricercatore e soggetti coinvolti nel processo di ricerca.

Lassiter avverte comunque che non è possibile, tuttavia realizzare un’etnografia perfettamente collaborativa (ibidem, p.145) perché le soggettività che si confrontano nella relazione dell’incontro si ‘portano dietro’ il loro vissuto e il loro mondi sociali. Però progettando una forma di partecipazione condivisa alla ricerca permette di costruire degli spazi per la restituzione di feedback, che possono rivelarsi preziosi:

²⁰ Ad esempio B. in una mail di contatto e di presentazione della ricerca sul Mana Wahine del 2015 mi risponde: “Before we meet I am very interested in understanding your personal motivations for doing the project, and how you understand the importance of decolonisation within a Mana Wahine research agenda. Particularly, how do you position yourself within that as a researcher who is situated as non-Māori, based in an Italian context?”.

²¹ Queste richieste mi sono sembrate legittime e attraverso delle risposte esaustive ho guadagnato la fiducia delle mie interlocutrici e una volta in Nuova Zelanda ho potuto confrontarmi, allacciando delle relazioni solide che si basano su uno scambio intellettuale reciproco.

Ho notato che la chiusura totale o l’apertura ad un dialogo possibile dipendono dalla storia biografica di ogni donna, dalla generazione a cui appartiene e dalle esperienze di relazione maturate con i ricercatori Pākehā e non-Māori.

²² Il metodo suggerito dall’etnografia collaborativa si sviluppa alla fine degli anni Novanta a seguito di un dibattito critico sulla ‘colpevolezza’ dell’osservazione partecipante come strumento del potere coloniale e delle classi egemoni in un determinato contesto; soggetti politici che hanno utilizzato i risultati delle etnografie per assoggettare e controllare i gruppi osservati, in una posizione marginale e subordinata.

cioè di momenti decisionali e di spazi negoziati in cui attori e ricercatori possono ri-contrattare i loro rapporti e quindi ri-appropriarsi del significato dei loro ruoli e della loro posizione, degli obiettivi della ricerca e dell'eventuale impatto costitutivo delle pratiche partecipate (Navarini 2001, pp. 298-299).

Questa forma di esperienza partecipata del processo di ricerca è una modalità già sperimentata dalle studiose della *Feminist Theory* e della *Feminist Ethnography*.

Many women's studies scholars contended that feminism, when applied to conventional social science research methods, could yield more humane and dialogic accounts that would more fully and more collaboratively represent the women's experiences.

Rather than founding a research methodology on presumed objective grounds, feminist approaches were rooted in the intersubjective relationships between the researcher and the researched that were uniquely suited to feminist theory (Lassiter 2005, p.56).

Focalizzarsi sulle relazioni intersoggettive nella ricerca etnografica, collegare le esperienze reciproche tramite la relazione tra donne è una pratica femminista che può diventare strumento da applicare sul campo.

Nonostante la volontà di sperimentare forme di dialogo e di scambio intellettuale condivise e negoziate con le donne, per me era importante non abbandonare la scientificità del mio progetto a favore di una completa e schierata *advocacy*, che tuttavia si è rivelata un'alternativa non praticabile, poiché la mia posizione da ricercatrice mi obbligava a compiere delle attività cognitive volte a raggiungere l'obiettivo della ricerca, quali ad esempio riflettere, fare domande pertinenti, prendere appunti, presentare la ricerca e i moduli di consenso e ricordarsi di registrare le conversazioni (controllando più volte gli apparecchi elettronici); come sostiene Alessandro Duranti: «una totale immedesimazione è professionalmente e praticamente impossibile» (Duranti 1992, p. 20)

La scelta di prediligere un approccio etnografico che si focalizza sulla relazione e la collaborazione tra donne ha facilitato *in primis* l'accesso al campo e ha chiarito alle mie interlocutrici le mie posizioni metodologiche. In effetti attraverso l'esplicitazione del punto di vista teorico e metodologico, si negozia la propria posizione all'interno della relazione di ricerca.

Ad esempio nel mio lavoro, ragionare riflessivamente e criticamente sulla mia condizione di outsider rispetto alle donne Māori o all'associazione *Thamaia* e/o invece di *insider* rispetto alla pratica femminista intersezionale e come ricercatrice e dottoranda in scienze sociali, e quindi accettare l'oscillazione continua tra queste due posizioni, mi ha motivato ancora di più a riflettere sul processo stesso della ricerca nella dimensione della relazione.

What does it mean to be an insider or an outsider to a particular group under study? Can women understand men's experience? Can Whites study Blacks? Straights study gays? The colonized study the colonizer? Early discussions in anthropology and sociology of insider/outsider status assumed that the researcher was either an insider or an outsider and that each status carried with it certain advantages and disadvantages (Sharan & al. 2001, p.405).

All'interno di questa intricata dinamica è fondamentale che il ricercatore sia in grado di gestire le sue appartenenze da *insider* e da *outsider*, considerando i vantaggi e gli svantaggi di una posizione 'situata' (Haraway 1988), condizione ad esempio già sperimentata da Becker (1987) nella sua ricerca etnografica sui *Musicisti da Ballo* e dinamica ormai considerata intestina all'esperienza della ricerca empirica.

Questo però non esclude che assumere una posizione dentro la ricerca necessita di alcune misure:

To acknowledge particular and personal locations is to admit the limits of one's purview from these positions. It is also to undermine the notion of objectivity, because from particular locations all understanding becomes subjectively based and forged through interactions within fields of power relations (Narayan 1993, p. 679).

Nella costruzione del mio progetto di ricerca la condivisione e la collaborazione con le donne Māori e le donne siciliane sono state centrali, e forse si sono configurate come modalità di relazione quasi obbligate dal contesto e dagli obiettivi dello studio.

Se la ricerca si struttura in un *continuum* di azioni caratterizzate dal 'dare, ricevere e contraccambiare', intese come pratiche intellettuali, queste di volta in volta sono determinate dalle posizioni, dalle esperienze e dai mondi sociali del ricercatore e dei soggetti coinvolti nel processo di ricerca.

Descrivere le dinamiche delle politiche delle relazioni che ho gestito e negoziato per accedere al campo in entrambi i contesti, mi pareva un punto o quasi un dovere da esplicitare ai fini metodologici, per motivare la scelta della tecnica e degli strumenti (l'osservazione partecipante e la raccolta di interviste biografiche) e l'adozione dell'approccio etnografico collaborativo e femminista alla ricerca.

4.6 Gli incontri, l'osservazione e l'intervista

Una volta individuati le donne da intervistare (11 in Sicilia e 14 in Nuova Zelanda) ho fissato gli appuntamenti per le interviste telefonicamente o via e-mail.

Gli incontri con le donne sono avvenuti presso le associazioni e/o i luoghi di lavoro, o presso le loro abitazioni private. Spesso l'intervista è stata preceduta da un incontro conoscitivo e da alcune giornate di osservazione partecipante, strategie adottate nel coinvolgimento alla ricerca delle volontarie/attiviste dell'associazione *Thamaia* e delle donne intervistate presso il dipartimento di *Māori Studies della Massey University*.

Stabilire delle procedure standard per gli incontri è stato un po' complicato perché in alcuni casi ho intervistato delle donne che già conoscevo e/o che già al primo appuntamento erano disposte a concedermi subito l'intervista, come nel caso di Helene²³, Rebecca, Kimai, Linda, Ronda, Makereti, Kararaina O., Angela, Chrissie, Clotilde, Anna, Zelda e Emma; altre invece hanno preferito incontrarmi prima per 'testare' le mie intenzioni e di capire meglio gli obiettivi della ricerca come ad esempio Vita, Marica, Carmen, Mariangela, Susy, Elena, Nadell, Rahera, Te Rina, Mari, Mirella e Kararaina R..

Date le peculiarità delle soggettività delle donne incontrate, il primo incontro faccia a faccia ha seguito modalità differenti da donna a donna. Spesso si è trattato di un momento informale e di convivialità, come una passeggiata per le vie di Catania o di un pranzo sul Lago di Rotorua²⁴.

²³ Non tutte le donne che ho intervistato hanno deciso di utilizzare i loro nomi e cognomi. Così per uniformare l'analisi e la restituzione e nel rispetto delle loro preferenze, ho scelto di utilizzare il nome per chi ha optato per il suo utilizzo, mentre ho selezionato dei nomi di fantasia per le donne che hanno preferito rimanere anonime.

²⁴ Il lago di Rotorua si trova al centro dell'isola del nord della Nuova Zelanda.

4.6.1 L'osservazione partecipante come strategia relazionale

Come sostengono Atkinson e Hammersley (1983) tutta la ricerca sociale è una forma di osservazione partecipante dato che anche il ricercatore fa parte del mondo sociale che studia, non è isolato ma partecipa ai processi che analizza, pertanto «...da questo punto di vista l'osservazione partecipante non è una semplice tecnica di ricerca ma una modalità particolare dei ricercatori di essere nel mondo» (Atkinson e Hammersley 1983, p. 249 in Gobo 2016 p.22).

Se l'osservazione partecipante è la tecnica privilegiata per la raccolta di informazioni, nella ricerca empirica contribuiscono a completare il bagaglio delle conoscenze del fenomeno studiato tutta una serie di altre fonti, quali ad esempio colloqui informali, libri e memorie utilizzati dagli attori sociali, condivisione di situazioni conviviali, materiali documentari di vario genere.

Cardano sostiene che «l'osservazione partecipante è la tecnica principe per lo studio dell'interazione sociale» che si distingue per alcune proprietà:

L'osservazione partecipante è, di norma, un'esperienza che si sviluppa in un lasso di tempo relativamente esteso, alcuni mesi e, talvolta alcuni anni. Ciò consente di cogliere l'azione e le interazioni sociali nel loro farsi, consente di ritrarre processi sociali, di accedere a una rappresentazione dinamica dei fenomeni sociali, preclusa alle tecniche di osservazione che non hanno uno sviluppo nel tempo (Cardano 2005, p. 109).

Applicare questa tecnica nel mio lavoro di ricerca e sul campo, si è rivelata una scelta significativa per alcuni motivi. Era centrale nel mio disegno di ricerca la volontà di cogliere la dinamicità delle pratiche intellettuali delle donne e allo stesso tempo, avendo una conoscenza di base dei due contesti di ricerca, sapevo che era cruciale ai fini della realizzazione del mio progetto di dottorato trovare una modalità metodologica per costruire delle relazioni. Infatti nella mia esperienza l'osservazione partecipante non è stata passiva, né mediata dalla tecnica dello *shadowing* (Cardano 2005; Marzano, 2006) né si è essenzialmente focalizzata sulla figura del ricercatore.

Bensi ha prediletto una visione d'insieme considerando tutte le soggettività²⁵ delle donne che hanno partecipato al *setting* (ricercatrice ed intervistate) e le loro relazioni. Considerare le intervistate come soggetto partecipante implica secondo Martha Patricia Castañeda, antropologa femminista messicana, questa considerazione:

pensar en metodologías no estandarizadas y proponer conceptos y categorías centradas la explicación de las mujeres como sujetos. Supuso también transformar de manera radical la manera de hacer trabajo de campo junto con una resignificación de la etnografía (Castañeda 2006, p.37).

Risignificare implica anche modellare gli strumenti del ricercatore e la tecnica utilizzata. Durante il campo i momenti dedicati all'osservazione partecipante si sono adeguati all'approccio scelto come modalità dello stare con le donne e di abitare la dimensione della relazione sul campo. Lo spazio dell'osservazione partecipante nella ricerca collaborativa non situa il ricercatore in una posizione asimmetrica (di controllo assoluto) rispetto ai suoi interlocutori, ma in una modalità di scambio circolare. Questo non significa perdere il proprio ruolo e le proprie posizioni, ma sviluppare un tipo di percezione attiva, dialogica e attenta alla polifonia durante l'osservazione, che si configurava allo stesso modo come strumento d'interazione e di approfondimento della realtà.

Durante i momenti di osservazione ponevo delle domande o piuttosto chiedevo dei chiarimenti rispetto a dei temi che non mi erano familiari. A loro volta anche le donne mi potevano ponevano delle domande, conversazioni che di solito erano accompagnate dall'offerta di caffè, thé e cibo.

Mentre cercavo di cogliere le loro interazioni, le loro pratiche e il loro modo di relazionarsi tra loro e con me, così loro cercavano di conoscermi e di comprendere il

²⁵ Secondo il concetto proposto da Sherry B. Ortner "By subjectivity I will mean the ensemble of modes of perception, affect, thought, desire, fear, and so forth that animate acting subjects. But I always mean as well the cultural and social formations that shape, organize, and provoke those modes of affect, thought and so on (Ortner 2005, p. 31).

motivo del mio progetto. Questa dinamica creava una circolarità nello scambio d'informazioni.

Tuttavia durante i momenti di osservazione partecipante ho adottato uno stile di presenza orientato a ridurre l'estraneità e il disturbo. Ad esempio molto spesso mi offrivo di lavare i piatti della cucina comune della scuola di formazione delle insegnanti Māori a fine pranzo, o piuttosto cercavo di non interferire nelle ore di accoglienza, evitando di passare per il corridoio centrale dei locali di *Thamaia* o di disturbare in qualsiasi modo il lavoro delle operatrici telefoniche, proprio perché condivido la metodologia dell'accoglienza e le criticità connesse.

Nella mia ricerca come ho già accennato, ho trascorso delle giornate di osservazione partecipante presso l'associazione catanese *Thamaia* e presso la scuola di formazione per insegnanti *full immersion* secondo i principi della *Kaupapa Māori*.

Il primo incontro in entrambi i contesti è stata un'occasione formale di presentazione della mia ricerca e del mio *background* personale e accademico.

Il primo incontro conoscitivo con le volontarie dell'associazione *Thamaia* è avvenuto a dicembre 2017 a Catania, in seguito al primo confronto avuto durante un *workshop* alla Casa internazionale delle donne di Roma.

Dopo esserci accordate per l'orario con una delle ragazze del coordinamento, sono arrivata presso la sede di *Thamaia* per conoscere le altre volontarie e per presentare la mia ricerca. Dopo aver visitato gli spazi dell'associazione e aver avuto l'opportunità di fare un giro di presentazioni, la prima occasione di condivisione e di osservazione insieme è stato il pranzo conviviale con alcune delle volontarie presenti quella mattina al centro.

Nel pomeriggio, in occasione di questo primo incontro, la responsabile del coordinamento aveva organizzato una presentazione del mio progetto con la partecipazione di tutte le donne interessate e/o curiose nei riguardi della ricerca (la coordinatrice dopo i nostri primi contatti, aveva fatto girare sulla mail del gruppo del centro *Thamaia* la mia sinossi).

Ho così presentato nella sala delle riunioni un *PowerPoint* con i punti salienti del mio studio: le domande conoscitive, le ipotesi, gli obiettivi e la metodologia. Ho ascoltato i commenti e le domande, che hanno costituito degli importanti spunti di riflessione

per lo sviluppo stesso del progetto. Qui sono iniziate le prime interazioni con le donne e le prime considerazioni rispetto alla scelta che avevo fatto, cioè quella di scegliere *Thamaia* come ponte di comunicazione con le realtà associative delle donne catanesi. Dalle narrazioni che mi avevano fatto le ragazze quella mattina sulla storia di *Thamaia* e del loro impegno nel territorio e dalle reazioni suscitate dal mio progetto, ho avuto modo di constatare che quel luogo produceva dei saperi al femminile, che si costituiva dunque come un gruppo dell'*intelleghentsia*.

Le successive visite al centro anti violenza *Thamaia* sono poi avvenute ad Aprile 2018 e quando con le volontarie avevamo fissato tre giornate di interviste, durante le quali tra riunioni informali e formali, ho avuto modo di osservare e di interagire con loro; mentre a giugno 2018 hanno avuto luogo solo degli incontri formali per aggiornarci sulla ricerca e in generale sulle questioni emergenti nell'arena politica femminista.

Tutti i momenti informali sono stati fondamentali, perché oltre a determinare il mio modo di stare con le donne, che corrispondeva all'esigenza di capire in che modo le pratiche intellettuali delle donne si muovono nella direzione del mutamento sociale, la loro frequentazione²⁶ mi ha concesso l'opportunità di discutere con loro delle riflessioni che elaboravo, proprio nel momento più intenso della ricerca empirica.

Questa collaborazione, questa forma di osservazione condivisa, si è verificata anche in Nuova Zelanda.

Durante il mio *visiting* presso la Massey University di Palmerston North, per questioni organizzative, mi sono trovata ad utilizzare la tecnica dell'osservazione partecipante in alcuni momenti della mia presenza presso una delle scuole del campus. Il mio dipartimento aveva siglato un accordo per il mio progetto di dottorato con il dipartimento di Māori Studies e nello specifico con il *Te Pūtahi-a-Toi* o *School of Māori Knowledge*, una scuola di formazione che si occupa dello sviluppo culturale,

²⁶ Ho continuato a collaborare con le donne del centro anti violenza *Thamaia* per un progetto di didattica sperimentale realizzato da un gruppo di studenti dell'università di Roma La Sapienza e da un gruppo di studiosi di diverse discipline e atenei (agosto-settembre 2019). *Ermenautica – Saperi in Rotta* è un progetto che si propone di indagare, navigando a bordo di una barca a vela tra la Sicilia e la Tunisia, la tematica del "convivere" e delle "convivenze" nelle forme, negli spazi, nelle dinamiche e nei processi entro cui comunità e gruppi, vecchi e nuovi, si sviluppano e si ricostituiscono, in maniera spesso imprevedibile. In questo percorso navigante durante la tappa a Catania, con la mia intermediazione il gruppo di studiosi ha incontrato *Thamaia*, che per l'occasione ha organizzato un incontro seminariale presso la loro sede.

educativo, sociale ed economico dei Māori, offrendo una proposta didattica che si concentra sulla trasmissione e sulla conservazione dell'eredità culturale della Nuova Zelanda, contribuendo al progresso delle popolazioni indigene.

In particolare ho seguito e osservato le attività delle donne che contribuiscono a garantire ed a strutturare l'offerta del corso di laurea in *Te Aho Tātairangi* ovvero il *Bachelor of teaching and learning Kura Kaupapa Māori*, il corso di laurea triennale che abilita le insegnanti alla professione nelle scuole *full immersion* del sistema indigeno della *Kura Kaupapa Māori*²⁷.

Il primo incontro con le esperte del corso in *Te Aho Tātairangi* è avvenuto a settembre 2018, quando sono arrivata a Palmerston North. La prima mattina di *visiting* ho partecipato presso la *marae*²⁸ dell'università ad una riunione tra i docenti del *Te Pūtahi-a-Toi*, lo staff tecnico amministrativo e gli studenti. Durante questa riunione che avviene tutte le mattine prima dell'inizio delle lezioni, tutti e tutte si sono salutati e presentati, anche io sono stata invitata a recitare un *pepeha*²⁹, una presentazione delle mie origini e della mia discendenza familiare: in quest'occasione se non si è fluenti in Māori, si può parlare nella propria lingua madre³⁰. A questa occasione formale è seguita una ricca colazione con le donne Māori nella cucina comune nei locali della scuola di formazione, dove per lo più si organizzano i programmi di studio per i futuri insegnanti delle *Kura Kaupapa*. Mi è stata assegnata una postazione e tutto il materiale necessario per le mie attività di ricerca.

Sono stata circa un mese presso il dipartimento di Māori Studies e in questo periodo ho avuto modo di osservare e partecipare a tante attività ed incontri, in un'alternanza di occasioni formali e informali, avendo modo così di conoscere le donne che avevano accettato già via mail di rilasciarmi delle interviste. Anche in questo contesto le

²⁷ La descrizione della tipologia delle scuole della *Kura Kaupapa Māori* e il modello pedagogico proposto sono argomenti trattati nel terzo capitolo.

²⁸ La *marae* è l'unità principale in cui si svolgono le cerimonie più importanti dei Māori come ad esempio i matrimoni, i funerali ed i compleanni. È allo stesso tempo un luogo di culto dedicato agli antenati e uno spazio in cui si concentra l'attività politica della comunità. Esistono due tipologie di *marae*, quelle urbane (come quelle dei campus universitari) e quelle rurali (che di solito si trovano in zone più isolate e che in genere raggruppano i membri di una sola tribù).

²⁹ Recitazione della genealogia.

³⁰ Ad esempio avrei potuto parlare e presentarmi in italiano, ma in ogni caso non avrei potuto utilizzare l'inglese.

occasioni informali si sono rivelate fondanti per l'osservazione e la raccolta di informazioni. La cucina è stato il luogo privilegiato, così come le aule del dipartimento e gli spazi dedicati agli studenti *Pasifika*³¹ e Māori.

Devo dire che l'osservazione si è svolta con molto serenità e partecipazione, fondandosi sulla fiducia reciproca e sulla collaborazione³². Ho condotto 4 interviste presso il *Te Pūtahi-a-Toi* e aggiornato parecchie volte le mie note e appunti, materiali contenuti nel mio diario di campo.

In entrambi i contesti l'osservazione partecipante calibrata sull'approccio dell'etnografia collaborativa e femminista, insieme alla raccolta di appunti e note ha costituito un *corpus* importante per la ricerca.

Gli incontri preliminari insieme a tutte le altre occasioni sociali di confronto e dialogo sono state fondamentali per la relazione e la situazione d'intervista, poiché hanno contribuito a creare quell'apertura al dialogo e alla narrazione del sé delle donne.

In qualche modo instaurare un legame di fiducia e di confronto ha gettato le basi per creare un *setting* rilassato in cui le donne erano ben propense a raccontarsi; momenti durante i quali ho potuto approfondire degli aspetti emersi durante l'osservazione e la partecipazione alla vita quotidiana delle donne catanesi e Māori.

4.6.2 L'intervista biografica: le donne si raccontano

Troverete il vostro stile. Siate voi stessi, il più naturali possibile, attenti, ma non ansiosi, aperti ma concentrati. Rilassatevi, avete il diritto a sbagliare. La buona riuscita di un colloquio dipende da voi ma non saprete mai se avreste potuto fare di meglio, cercate solo di fare del vostro meglio. Il vostro interlocutore vi aiuterà; se ha accettato di incontrarvi è perché in un modo o nell'altro vi trova il suo
rendiconto. Sbarazzatevi dei sensi di colpa, perché non siete ladri di vite ma suscite delle
testimonianze. Se è vero che chiedete aiuto, è vero anche che facendolo conferite al soggetto un
«riconoscimento sociale» che forse non gli viene accordato altrove. Interpellandolo mostrate che egli
sa delle cose che voi, pure essendo «un universitario», non sapete. Cose che «la società» non sa
(Bertaux 1999, p.76)

³¹ *Pasifika* è il termine che sta ad indicare gli studenti provenienti da tutte le isole del Pacifico: Samoani, Tongani, Tahitiani e da tutte le comunità presenti nel vasto mare di isole dell'Oceano Pacifico.

³² Molto probabilmente la posizione della mia supervisor all'interno della scuola insieme alla autorevolezza, alla fiducia e alla professionalità a lei riconosciuta, hanno giocato un ruolo fondamentale nell'accettazione della mia presenza e nella spinta ad una proficua collaborazione.

Oltre alla tecnica dell'osservazione partecipante, ho individuato nell'intervista biografica un valido strumento di supporto e di indagine per la mia ricerca.

La scelta di questa tipologia d'intervista mi offriva la possibilità di approfondire gli ambiti e i temi di approfondimento individuati nella traccia e allo stesso tempo delineava uno spazio aperto alla narrazione del sé delle mie interlocutrici, ad un 'discorso pieno di contenuto' da loro costruito con la loro memoria biografica e con le loro capacità cognitive, emotive ed intellettuali.

Nel periodo che va da aprile a giugno 2018 e poi da agosto 2018 ad ottobre 2018 ho raccolto 25 interviste biografiche per un totale di circa di 32 ore di registrazione.

A seguito del contatto telefonico o dell'appuntamento per l'intervista concordato via mail, inviavo alle donne la sinossi del mio progetto di dottorato e quando mi veniva richiesto con anticipo, la griglia di domande che volevo porre loro.

Arrivato il momento dell'appuntamento, se necessario mi prendevo qualche minuto per spiegare nuovamente il progetto, specificando che l'intervista sarebbe durata circa un'ora (questo limite è stato valicato diverse volte).

Insieme a queste informazioni chiedevo alle donne il loro consenso per l'intervista, con l'ausilio di alcuni materiali che avevo preparato prima della partenza. I moduli preimpostati erano tre: il modulo di consenso con titolo e oggetto della ricerca, la presa visione della partecipazione volontaria all'intervista e la dichiarazione all'uso del nome e del cognome delle intervistate, un secondo modulo per la liberatoria alle registrazioni (con la possibilità di ricevere una copia) e l'ultimo modulo per l'accettazione della diffusione dei materiali empirici connessi alla ricerca (trascrizioni, pubblicazioni e altro).

Ho intervistato le donne nei loro uffici e spazi lavorativi o piuttosto presso le loro abitazioni. Il cibo o in generale un momento di convivialità ha rotto il ghiaccio iniziale, veicolando e facilitando poi la 'prossimità empatica' nella relazione d'intervista.

Nella strutturazione dell'intervista, ho diviso le domande in cinque ambiti: informazioni biografiche, la relazione con la società civile e la partecipazione a movimenti/forme di cittadinanza attiva, il processo di legittimazione nella sfera pubblica, relazione con il mutamento sociale, ed infine sogni, speranze e desideri.

Questa divisione della traccia mi ha permesso di coordinare la situazione d'intervista, gli ambiti hanno giocato un ruolo importante per la funzione di indirizzo e orientamento da mantenere durante il colloquio. Alle volte le donne hanno spaziato per esigenze biografiche e narrative, prendendo altre direzioni.

Adottando un ascolto attivo partecipato durante l'intervista, cercavo di capire se quel 'divagare' fosse proficuo, rivolgendo alle donne delle domande non previste dalla traccia o al contrario tentavo di rilanciare con dei quesiti già strutturati o con delle domande suppletive (Gobo 2016); ad esempio: commentando, ripetendo e ricapitolando delle risposte o parole e argomentandole con la richiesta di chiarimenti in forma di domanda, o riformulando da capo il se era necessario.

Del resto le traiettorie biografiche dei loro discorsi si sono colorate spesso di una carica emotiva notevole. Alcuni momenti sono stati molto intensi³³, perché si sono configurati come incontri intimi tra soggettività aperte allo scambio. Questi momenti di totale spontaneità si sono intervallati a momenti di manipolazione. Una 'manipolazione' intesa come attività riflessiva che si basa su delle scelte rispetto al bagaglio della memoria, ovvero una selezione ragionata delle informazioni da comunicare e quindi da far registrare. D'altronde hanno partecipato alla mia ricerca donne colte, autodeterminate e molto focalizzate sulle loro azioni e sul loro ruolo nel contesto locale.

In effetti nel gruppo di donne siciliane (11 intervistate) tutte hanno un titolo di studio di laurea triennale (almeno) e alcune di loro hanno insegnato o insegnano all'università di Catania e tutte in forme diversa partecipano attivamente a progetti di cittadinanza attiva; ciò che le differenzia è la fascia di età che va dai 25 ai 45 e dai 45 ai 65 e oltre. Evidente come da subito tra le 25enni e le 65enni e oltre si è palesato uno scarto generazionale abbastanza marcato nei racconti.

In Nuova Zelanda le 14 donne intervistate hanno tutte almeno un *Bachelor* (equivalente alla laurea triennale), alcune di loro stanno completando un Phd (dottorato di ricerca) e altre sono docenti presso l'Università di Auckland o alla

³³ Spesso è capitato che il racconto di episodi del passato abbia attivato dei meccanismi di nostalgia, oppure che lo stress di alcune situazioni del presente ha smosso emozioni difficili da gestire, provocando dei sospiri e qualche lacrima.

Massey University. Anche qui le fasce d'età equivalgono alle siciliane 25-45, 45-65 e oltre.

Dopo aver raccolto tutte le interviste da ottobre 2018 ho iniziato con la sbobinatura terminando tutte le trascrizioni alla fine di giugno 2019.

Man mano che le terminavo, re-inviavo alle donne che avevano espresso il desiderio di rileggersi, le trascrizioni e l'audio con la possibilità di modificare delle piccole cose senza stravolgerne il senso; questo era l'accordo preso in fase di accettazione dell'intervista e che si collega alle strategie suggerite dall'etnografia collaborativa.

Ma solo alcune di loro hanno aggiunto delle correzioni, soprattutto ortografiche legate alla forma dell'italiano o piuttosto dell'inglese/Māori, le altre hanno preferito lasciare le trascrizioni in forma originale o non aver proprio il testo e l'audio.

Avendo a disposizione tutte le interviste potevo così procedere con l'analisi.

4.7 L'analisi delle interviste

Nel precedente paragrafo per definire la tipologia di interviste raccolte ho utilizzato l'etichetta 'intervista biografica', perché ciò che mi premeva analizzare nelle narrazioni delle donne erano le rappresentazioni del sé, i valori, i modelli del loro mondo interiore e biografico collegati ai temi che volevo indagare attraverso la traccia d'intervista. Bichi definisce l'intervista biografica come:

un'intervista è biografica, dunque, quando, a partire da una traccia d'intervista strutturata ma non direttamente somministrata, si svolge all'interno di una situazione sociale particolare, la situazione d'intervista, intesa come atto di ricerca, ossia l'insieme che consentono lo sviluppo di un'azione sociale complessa, costruita dialogicamente da due (o più) attori durante la quale viene prodotta l'intervista stessa, con l'apporto di un grado basso di direttività e dunque a basso gradi di standardizzazione (Bichi 2002, p.29).

La traccia d'intervista che ho utilizzato è stata indicativa perché ha funzionato come promemoria e si è modificata *in itinere* durante l'ascolto e durante i colloqui con le donne.

Nello specifico le domande e i rilanci indagavano sul mondo delle intervistate ma allo stesso tempo, sollecitavano risposte che si articolavano su frammenti di memoria o sul racconto di esperienze connesse a dei periodi di vita delle donne, in forma di auto-racconto; quindi si può sostenere che in questo caso l'intervista biografica si configurava come un racconto di vita (Bertaux 1976, 1999; Bichi 2002).

Cardano ad esempio sostiene che il racconto di vita è una particolare versione dell'intervista discorsiva³⁴ (Cardano 2005, p. 93), e che questa è stata ampiamente utilizzata in tutti quegli studi che applicano un approccio biografico alla ricerca sociale (Ibidem, p.77).

Alla fine dei due periodi di ricerca sul campo e dopo il lungo e faticoso processo di trascrizione³⁵, dovevo decidere come analizzare le interviste. Esclusa l'ipotesi di utilizzare dei software come Atlas o Nvivo³⁶, ho optato per l'analisi comprensiva³⁷ (Bertaux 1999, Bichi 2002) del contenuto dei saperi delle donne che emergono nelle interviste e, nella loro restituzione, ho scelto di operare una scomposizione dei racconti, per poi proporre le interviste integrali in appendice.

Mi sono concentrata in particolar modo sulle pratiche delle donne e sui contesti sociali di queste pratiche, cercando proprio gli elementi che le identificano nei racconti.

Uno dei compiti centrali nell'analisi comprensiva consiste proprio nell'identificare quelle che rinviano a un meccanismo sociale che abbia segnato l'esperienza di vita, nel considerarle come

³⁴ “Nell'intervista discorsiva l'intervistato risponde alle domande dell'intervistatore con parole sue, scelte lì per lì, costruendo nel modo che gli è più congeniale la propria argomentazione. [...] L'intervista discorsiva assume tipicamente due forme le cui peculiarità si mostrano nel comportamento linguistico dell'intervistatore, l'intervista guidata e l'intervista libera. Nell'intervista guidata l'intervistatore conduce la conversazione seguendo una traccia che raccoglie un insieme di temi, talvolta un insieme di domande, disposti in ordine dato che scandisce, guida, il percorso cognitivo dell'intervistato” (Cardano 2005, p. 73-74).

³⁵ La trascrizione delle interviste che ho svolto è stata complessa non solo per l'utilizzo di tre lingue diverse (italiano, Māori e inglese) ma per il peso della comunicazione non verbale, data dalle pause, dai silenzi, dal cambio dell'intonazione per un pianto improvviso o per una risata di cuore. La situazione d'intervista è stata arricchita anche dall'uso di gesti, espressioni facciali e dal 'linguaggio' degli occhi, da un modo di stare nella relazione partecipato e coinvolgente.

³⁶ Non si esclude la possibilità di poter riutilizzare i materiali della ricerca per un'analisi computerizzata futura, però dato il numero delle interviste biografiche realizzate e la difficoltà di impostare l'organizzazione dell'analisi in tre lingue differenti (almeno per il programma NVivo), ho preferito argomentare le ipotesi di ricerca utilizzando un'analisi che restituisce la dimensione circolare del dialogo e dell'esperienza etnografica collaborativa.

³⁷ «Il termine tedesco *verstehen* (comprendere) utilizzato da Dilthey e poi da Weber esprime esattamente lo spirito di questo tipo di analisi» (Bertaux 1999, p. 96)

altrettanti indici e nell'interrogarsi sul loro significato sociologico, ovvero su ciò che riferiscono del mondo storico-culturale (Bertaux 1999, p.97).

Operando questo processo di identificazione, ho individuato quegli elementi che rappresentano delle chiavi di lettura possibili delle pratiche intellettuali delle donne, usufruendo di un altro importante orizzonte, quello dell'immaginazione sociologica (Ibidem, p. 96).

Il modello di analisi progettato da Bichi (2000, 2002) al fine di comprendere e analizzare le interviste è stato uno strumento guida fondamentale per definire i segmenti da focalizzare e per attuare una scomposizione dei racconti.

I segmenti di analisi che ho preso in considerazione sono il corso di vita e il vissuto delle donne. Il primo si riferisce «all'insieme dei modelli di vita graduati per età, incastonati nelle istituzioni sociali e soggetti a cambiamento storico» (Bichi 2000 p.106), questi sono in comunicazione con la dimensione spazio-temporale dell'identità sociale e culturale del soggetto:

Il tempo è quello individuale (l'essere bambini, adolescenti, adulti), quello delle generazioni, quello storico che scandisce i mutamenti della società nel suo insieme; le relazioni sociali sono quelle significative che l'individuo intrattiene con altri soggetti con cui si specchia e si riconosce e con cui condivide appartenenze ed esperienze. Abbiamo allora a che fare con due direttrici: l'una che intende individuare traiettorie e transizioni (ovvero il cammino temporale di un individuo con il progredire dell'età e con il mutare della società), l'altra che mette in primo piano relazioni e appartenenze (il movimento di un individuo all'interno delle cerchie sociali). (*Ivi*)

Quindi con il corso di vita è possibile avere una lettura dinamica delle informazioni biografiche rivelandone i passaggi, i mutamenti, le evoluzioni. Il vissuto invece «tiene insieme il 'come' e il 'perché' del racconto» (Bichi 2002, p. 152).

I segmenti di analisi elaborati da Bichi sono stati analizzati verticalmente all'interno di ogni storia per poi essere confrontati orizzontalmente con gli ambiti dell'intervista: il profilo biografico, il confronto con la società civile e la partecipazione a movimenti/forme di cittadinanza attiva, il processo di legittimazione nella sfera pubblica, la relazione con il mutamento sociale, ed infine sogni, speranze e desideri.

La presentazione dei racconti delle donne nel prossimo capitolo seguirà questa tassonomia per temi di ricerca, in modo da far emergere le pratiche intellettuali 'sitate' delle donne come forze propulsive del mutamento sociale nei Sud del Mondo. A seguito dell'analisi l'obiettivo del lavoro di ricerca è cercare delle possibili connessioni tra le pratiche intellettuali delle donne nei due contesti di ricerca considerati come spazi dei Sud del Mondo nell'accezione di Connell (2007). Rispetto alle differenze che si presentano più chiaramente dall'analisi dei due contesti, le connessioni devono attendere l'analisi delle pratiche, sebbene saranno considerate sempre il risultato dei processi situati che avvengono e che caratterizzano l'intelligentsia delle donne in Sicilia e in Nuova Zelanda.

Capitolo 5

Le voci delle donne dal Mediterraneo e dal Pacifico

5.1 Premessa

Nella presentazione delle voci delle donne dal Mediterraneo e dal Pacifico, partendo dalla struttura suggerita da Rita Bichi (2000, 2002) ho utilizzato uno schema che cerca di intrecciare i segmenti di analisi (suddivisi in altri segmenti elementari) con gli ambiti della traccia¹ d'intervista.

RACCONTI DELLE DONNE PER AMBITI	CORSO DI VITA	VISSUTO
Profilo Biografico	Tappe	Come
	Transizioni	
	Azioni	Perché
	Mutamenti	
Partecipazione nella società civile	Tappe	Come
	Transizioni	
	Azioni	Perché
	Mutamenti	
Sfera Pubblica	Tappe	Come
	Transizioni	
	Azioni	Perché
	Mutamenti	
Mutamento	Tappe	Come
	Transizioni	
	Azioni	Perché
	Mutamenti	
Sogno	Tappe	Come
	Transizioni	
	Azioni	Perché
	Mutamenti	

¹ È possibile visionare la traccia d'intervista in appendice, insieme agli altri materiali empirici.

Lo schema è solo uno strumento che consente di guidare l'analisi comprensiva delle interviste suggerendo un metodo logico per riascoltare e analizzare i racconti delle donne. Sebbene nella tabella le interviste siano organizzate secondo una tassonomia lineare, il corso di vita e il vissuto delle donne devono essere immaginati in un *continuum* relazionale e in un rapporto reciproco e circolare.

I segmenti elementari del corso di vita considerati nello schema interpretativo sono le tappe, le transizioni, le azioni e i mutamenti, che nei percorsi di vita delle donne sono gli elementi dai quali è possibile individuare le modalità attraverso le quali le donne agiscono nella società, e come gli stessi elementi si sono ripetuti nelle loro biografie personali, nel confronto con la società civile e la sfera pubblica, in relazione con il mutamento sociale e con il futuro immaginato e sognato.

Le tappe delle donne si configurano nelle loro esperienze come momenti precisi del corso di vita che di solito conducono ad una transizione, ovvero ad un particolare mutamento dinamico, il più delle volte inatteso, nell'esperienza del corso di vita della donna.

Le azioni si possono configurare come scelte concrete e tangibili che impattano sul corso di vita e sui mutamenti, intesi come cambiamenti significativi dell'universo simbolico di riferimento delle intervistate, quindi rispetto ad una percezione soggettiva di mutamento che emerge attraverso il vissuto e ai mutamenti esterni nella sfera pubblica che le azioni delle donne producono.

Il vissuto delle donne che, come sostiene Rita Bichi, «tiene insieme il come e il perché del racconto» (Bichi 2002, p. 152) contribuisce nell'analisi ad individuare le percezioni e l'interpretazione del sé di ogni intervistata e soprattutto la dimensione soggettiva e interiorizzata della storia di ogni donna: come la donna soggetto di conoscenza ha percepito e restituisce la propria esperienza.

Nell'analisi delle interviste ho scelto di separare i due contesti di ricerca, perché l'indagine proposta in questo lavoro non è uno studio comparativo tra le pratiche intellettuali delle donne, infatti la prospettiva adottata è situata (Haraway 1988) e si muove verso l'obiettivo di creare legami e relazioni tra le pratiche intellettuali delle donne nei 'Sud del Mondo' (Connell 2007). Talvolta gli stralci d'intervista selezionati sono periodi un po' lunghi che necessitano di una lettura paziente (soprattutto i periodi

in inglese con incursioni in lingua Māori²), per le tante informazioni e sfumature del discorso: focalizzarsi sulla densità dei racconti è frutto di una scelta metodologica, poiché in questo lavoro di ricerca è importante valorizzare le voci delle donne e presentare la ricchezza dei loro vissuti.

5.2 Le voci delle donne Māori

5.2.1 Il profilo biografico

Al principio di ogni intervista con un lancio generico, ho lasciato le donne libere di raccontarsi con un certo grado di flessibilità, per metterle a loro agio e per iniziare l'intervista in modo leggero, in modo da costruire una relazione empatica.

C. I always ask at the beginning if you want to introduce yourself, talking about your family, your roots, your *whakapapa*, where you come from, these kinds of things.

K. Thank you, in Māori?

C. As you like.

Nell'introduzione del loro profilo biografico la maggioranza delle intervistate si presenta con un *pepeha*, un insieme di versi recitati nella lingua Māori, che oltre ad essere un manifesto della propria identità, definisce le relazioni che ogni donna ha con lo spazio geografico, naturale e sociale. Ad esempio Te Rina recita il suo *pepeha* e spiegandone poi il significato:

T. Kia Ora,

Ko Aorangi te maunga

Ko Moawhango te awa

Ko Maowhango te Marae,

Ko Whitikaupeka te whare tupuna,

Ko Ngāti Whitikaupeka te Iwi,

Ko tinei ti tei onga uri o Mokai Patea, o ti organgi tikei ni mihi tuana Tēnā tatau katoa.

² Il Glossario in Appendice vuole essere uno strumento di supporto alla lettura dei stralci d'intervista. Per un problema di 'buona traduzione' (Asad, 2001), ho prediletto l'uso dell'inglese per descrivere meglio parole e concetti Māori.

So my principal mountain is called *Aorangi* which is in the Inner North Island of Aotearoa New Zealand, and my ancestral waterways stem from the *Moawhango* River again through the middle of the North Island and also that the Rangitikei river and my principal home is in a little place called *Moawhango* which is north east of Taihape on the Taihape-Napier road. And my principal people that I associate to is *Ngāti Whitikaupeka* so it is my maternal ancestry, however I also have ancestry to many other places and in particular along the Rangitikei river which streams from my people in the in the *Ngāti Whitikaupeka* and travels down and through other genealogical links that I have, all the way down here to Palmerston North so...

I do I live in Palmerston North I was born and bred in a little place called Taihape, where my home people are, that's where I mainly associate to, however I do have genealogical links all the way down the river from Taihape all the way down here to Palmerston North to the Rangitāne people as well.

Scegliere di presentarsi descrivendo relazioni e collegamenti con la geografia del territorio specificando l'appartenenza alle tribù e ai clan, rappresenta una modalità con la quale si vuole sottolineare che esiste un'ecologia del sé, che la soggettività di ogni donna è posta in relazione agli altri individui con i quali si condivide la discendenza e la genealogia, ed è in collegamento con gli elementi naturali della geografia sociale dei luoghi ancestrali; questa scelta è dovuta ad una differenza epistemologica e ontologica, che Kimai individua nella lingua Māori che racchiude in sé un diverso sistema di valori:

K. The values are quite different, Pākehā world is very individualistic you look out for number one, or your immediate family, that nuclear family, whereas a Māori way of looking at the world is the whānau and hapū and iwi so that's much more, much bigger than just the self. It involves a lot of concepts that are around caring for others, really, rather than, individualistic "I will do this! I own this!", that sort of thing. It's more about a we concept.

[...]The words that we used are... Express cultural values very clearly and in that there is quite a difference. For example, when you meet people often Western world or Pākehā world it's "Hello my name is so and so", and it's about what I do and what I have, you know like, I work in such and such, and I own my own home, it's that sort of way of looking at the world. Whereas, in the Māori world you say straight away, you describe straight way your *marae* or the links you have to the geography, locations.

Considerare i molteplici collegamenti del sé biografico implica la descrizione delle relazioni con la *whanau* (famiglia estesa), che è intesa sia come unità rappresentativa delle relazioni di parentela dei Māori sia come strumento per descrivere le relazioni sociali tra i membri dello stesso clan e tribù. Joan Metge (1986) sull'utilizzo del termine specifica che l'uso della parola *whanau* è simbolico ed è un veicolo per esprimere 'la qualità' dell'impegno reciproco assunto da chi si relaziona ed entra in connessione. Da un punto di vista informale la parola *whanau* è utilizzata soprattutto per sottolineare il senso di appartenenza e di prossimità, ad esempio quando le relazioni tra due o più individui si caratterizzano per la condivisione di esperienze formali e informali, o quando sono definite da rapporti articolati sulla reciprocità dell'impegno a condividere tempo ed esperienza, una tipologia di relazione che è regolata dal legame parentale e/o genealogico. Per riferirsi al processo invece con cui si costruisce questo senso di appartenenza in Māori si usa il termine *whakawhanaungatanga*, dove *whaka* significa 'far accadere qualcosa' e *whanaungatanga* 'relazione, parentela, senso di connessione'. L'intera parola indica 'il processo di costruzione delle relazioni' e la modalità, ovvero 'relazionarsi bene con gli altri'.

Per analizzare le narrazioni riguardo il profilo biografico delle donne è necessario quindi tenere in mente questo concetto della *whanau* come paradigma delle relazioni sociali.

Un altro aspetto che emerge dal racconto del profilo biografico è il legame con i luoghi di origine, con la terra e gli elementi naturali che caratterizzano i contesti familiari delle donne che si configurano come *cultural landscapes*, risorse da valorizzare attraverso una gestione collaborativa e condivisa. La terra che appartiene alla *whanau* o alla *iwi* (tribù) comporta delle responsabilità e delle possibilità nell'esperienza del vissuto biografico delle donne.

N. [...] there is a lot of commitment needed to be part of a *whanau*, that's Māori, because, you know, because we're responsible to our *whanau*, we are responsible to our *marae*, we are responsible to our church, we responsible to our land, and all of those things, and that's a huge role and growing up my brother and sister and I think we've learnt a lot from our grandmother and our parents to be able to sustain how we might carry ourselves in those positions, land meeting for example at the *marae*.

At the moment we looking in succession planning with our parents and how they will come off of those roles of overlooking our land and administering our farm, and things like that. So we've been taught a lot by our grandparents, and our parents to be able to carry all of those different responsibilities...

Nadell ad esempio si trova in una fase di transizione perché la sua famiglia deve decidere come organizzare e tramandare la terra e tutte le responsabilità legate alla gestione. Ovviamente il legame con il luogo, inteso come spazio di conoscenza e resistenza, offre la possibilità di comprendere come vengono generati i saperi locali e le forme di intelligenza delle donne che non sono astratti ma incorporati nelle radici profonde della terra (Corradi 2014).

N. ...and sometimes the responsibilities come Chiara, that you don't have a choice to say yeah I'll come with you or no I don't want to come, because the people that belong to the same area as you, that's where you go and you give that support and you give that a fee for you...share your *aroha*. Funerals for example *tangihanga* they can knock you out, for, you don't get much sleep, you get up early you go to bed late you're on your feet all the time because you're looking after the family that have lost their loved one or whatever it is and sometimes I can come at three, so you'll finish one funeral and you've got to go to the next two, kind of thing.

Le relazioni ecologiche delle donne con i loro luoghi originari sono alla base delle relazioni sociali, prendersi cura dei luoghi e degli spazi della *whanau* e della *iwi* è una modalità per sostenere e relazionarsi con le altre famiglie che condividono le stesse radici. Nel racconto di Nadell il senso del luogo è esperito socialmente ed il suo impegno è percepito come una responsabilità che deve accettare perché le persone hanno bisogno del suo supporto e del suo affetto/amore. D'altronde il vissuto di Nadell si modella all'interno delle relazioni con le *whanau*, le sue azioni devono essere comprese all'interno delle pratiche culturali che definiscono la vita delle famiglie e della tribù e il loro *habitus*.

Il legame con la terra offre anche la possibilità di comprendere da un punto di vista biografico il ruolo delle donne nel loro contesto di origine. La relazione con la terra e con il luogo cambia a seconda della posizione (determinata dalla nascita) che si ha all'interno della famiglia: studiare la dimensione familiare e l'articolazione della parentela, permette di individuare nel racconto le posizioni delle donne e la

connessione con il mutamento; come ad esempio sottolinea Kararaina R. chiarendo la sua posizione all'interno del suo gruppo familiare.

C. And do you have any special role in your *whānau*, *hapū*?

K. Yes, in my *whānau* I am the youngest. So therefore, my job is, they say “te piki te poho wawa he taha”.

What that means “te piki poho” is the breast hopper. The breast hopper is the child that is tied to the mother, the mother's breast, the longest. So, because the mother knows this is the last job that she will have, she educates her in all her wisdom, whereas the older kids they work. The mother is busy, the older kids raise the younger kids, while the mother works. So, the older kids have all the jobs and the younger children are spoiled by the mother and the youngest, her job is to hold the older ones to account. For that is the Whānau Ora of things.

The older children maintain status quo, maintain their traditions, maintain the customs. They are educated by the grandparents and they learn all the customs from the generations before and the young ones grow up with the next generation. They are spoiled by the mother who by now is well versed in all her tribal responsibilities, so she teaches the younger kids, not the older ones, the older ones are educated by the grandmothers. The grandmother pedagogy it is the same all over the world. They inherit the wisdom from the grandmothers and the younger children inherit the wisdom from the mother. So my job, because I'm on the same generation of my older sisters and brothers my job is to challenge, break of calibration.

I can change, I am the agent for change, the older ones cannot. They can't change, they have to stick to the tradition.

C. What do you mean?

K. They can't break a customary practice, they can't. For example: if somebody asks if they can sell the land, sell a piece of land, someone in the family asks, or someone from a different family wants to buy our land.

The older ones will say no. The younger ones will say, well hang on, we don't use it.

C. Ok.

K. We don't need it. You will never get agreement, because the older ones will never agree, because that's how they were thought, never sell! But the younger ones could say: It's a waste, it's a wasteland, we don't need it, we need the money, the family needs the money to pay rates on another piece of land... It'll never happen. But the younger ones will chip away, chip away, chip away. That's my job.

C. So that means that you can drive the decision?

K. I can. I can challenge the decision. I can hold the older ones to account, yeah, I can make them accountable.

Attraverso l'ecologia delle relazioni³ è possibile individuare, secondo l'esperienza di Kararaina R., le pratiche adottate dalle donne nella dimensione sociale delle relazioni familiari e tribali.

K. We will take the children and have them blessed in old - I don't want to use the word villages- but schooled in the old Religion, for want of a better word, we make decisions about that, not the men. The men provide, the men go hunting, their roles are destined for a speech making eventually when they become old. They look after the land and the women make all the decisions about the education for the children and then also decide, make decisions, about the family economy so we then organise, plan, mobilise the goals of the family that's what we do, that's what the women do. In that social setting, or that is the family order of things, the women will ensure the education of the children not just the spiritual but also the emotional development of the children, so we all share one another's children. So, my sisters... we also maintain the family order of things. The tuākana tēina system you may have heard of that. Tuākana the elders and the tēina are the younger ones in the family, amongst the siblings, so we maintain that order, yeah that social order.

We check we veto decisions made by men, especially to do with land. So, not just the role of taking care of the day to day care of the children but also the day-to-day operationalisation of the family.

C. So are you talking about the domestic field?

K. Yeah but that's yes but that also extends out to the sub-tribe, or land is multiply owned so we therefore also have an input and veto decisions made at a tribal level.

C. Do you think there is any difference between the domestic sphere and the public sphere?

K. There is a difference? Yes.

So for us, the women, we don't speak publicly but the decision has already been made.

So the public speaking is 10% of the decision, the 90% has already been made, because the woman

³ Per l'ecologia delle relazioni si intende l'insieme delle connessioni che intercorrono tra i membri della stessa *whanau* o delle tribù con la terra e le sue risorse naturali, elementi del patrimonio ancestrale dei Māori che rappresentano il legame con il mondo degli antenati.

maintain the kith and kin relationships, the kinship ties are held together by a woman, that's who makes the decisions.

[...]

It's the woman that maintain the relationships between all of those, so they know it's the woman that have the living memory of those generations before them.

C. Why the women?

K. Because the woman cares for the children. They raised them and so the children from that branch play with the children from this branch. They grow up together and it's the woman that care for them. Those children grow up respecting the women, that's who they are educated by. Some children are selected to go off and fulfil roles from the men. Speech making, to learn to represent the views of everybody.

It's very different for Māori that we raised urban, I wasn't, but that's our families in the hills, that's how we operate.

That's how the women operate. Because we care for a man and therefore manage the whole institution of family.

Un altro modo per prendersi cura del luogo di origine e delle relazioni della *whanau* è tornare 'a casa' e contribuire con il proprio capitale culturale, come nel caso di Kimai.

K. But last year I went home, I was asked by one of the people back home to teach Māori, the language, so I was travelling back every week on, I go back on a Tuesday I have a class on Tuesday evening and then there's another one during the day on Wednesday and then come back to Auckland that night. And I was on study leave so it was possible, can't do it now cause it's very tiring, it's 4 hour drive down there stay overnight and come back, 4 hours back.

Tra gli elementi che caratterizzano il profilo biografico delle donne l'esperienza della *whanau* è centrale nei racconti perché la *whanau* insieme ai *cultural landscapes* sono luoghi in cui è generata una conoscenza situata, attraverso le pratiche e le azioni delle donne.

Un altro aspetto che emerge dalla narrazione dei profili biografici è il racconto di un legame speciale con altre donne, della stessa famiglia o con esterne, che il più delle volte è collegato a fasi di transizione e di mutamento del Sé.

Ad esempio nell'introduzione del suo racconto biografico Nadell sottolinea come nella sua infanzia la nonna sia stata una figura fondamentale, perchè le ha trasferito un importante bagaglio culturale, attraverso l'educazione e la cura:

N. ...you know we always got there safety, we got home safely. Our nanny was a kind, generous, strong Māori woman, she instilled a lot of things to us, and a little ...from her, I didn't realise I was learning at that time, my nanny, since she passed, we lost our nanny in a car accident, and she-she was the person, she was like the matriarch of our *whanau* and she would sew for us, she would make all our clothes, you know, she was the backbone of our family and my mum-our mother, she loved all of that home-making stuff, so she would to nan and nan would teach her, so today my mum loves sewing ,that's all she does, she loves vintage clothes, and making things and that kind of stuff, she learnt all those skills from my nanny.

My nanny allowed us to be kids, because we were with our parents we had to work, so when we get sick and tired of that, or mum and dad would go to the pub, we go down to our nanny, and just be kids and it was cool.

And I always remember our nan would make us pancakes and we would have porridge for breakfast, and those kinds of things and it was just nice.

Nan would talk to her about our marae where we come from, and then else? we went to school, we went to a *Pākehā* school, we went *Pākehā* school back in the in the days, and it was predominantly *Pākehā*, a strong *Pākehā* community, and all the Māori children that were there, were all from our valley, so we're all cousins, and we get on the red? School Bus, and our bus would go past our house, and pick us up, and that was our lifestyle right through to high school, and our grandmother would always come to all of our sport days, to our Club days, events at school our nanny would always come and support us, so she was a huge influence in our lives, she was our brother's best friend!

[...] nanny had a huge-huge influence, we are so grateful for all that she's taught to our mom and us!

Nel corso di vita di Nadell emergono diverse figure femminili fondamentali, ad esempio la sua amica F. che accogliendola nella sua casa e dandole degli ottimi consigli, la stimola a studiare e a diventare un'insegnante full immersion in *te reo*.

N. One day F. said to me, Oh come on Nods you are not gonna bloody work here all your life!

And I said, what do you mean? At that time ...bought and I'm 19, I bought the house because my mother said you will buy a house, you will do this, you will do that, and I was like I know what I want to do that you know I'm still quite young and I am still experiencing life and blablabla. So I bought a house at that stage I had moved out of F. and J, but I was still connected to their kids and

loved being with their family, love being with the Kohanga movement, the Kura Kaupapa movement and stuff like that.

F. says to me “you're not going to stay here or your life, you need to go to be a teacher” and I said “oh no, I can't do that”, she goes, “you're perfect”, I said oh no and you what I was worried about? My mortgage.

Nonostante l'impegno finanziario della rata mensile del mutuo Nadell (Nods) non si arrende e segue il consiglio della sua amica che date le sue abilità comunicative e linguistiche, le suggerisce di studiare per diventare un insegnante full immersion:

N. I started as at teacher College in 2000 across the river where R⁴. works and where I trained for 3 years I did my first year in 2000 and I graduated in 2002 with a Bachelor of teaching in Kura Kaupapa Māori and that was amazing that was amazing. That little conversation from Francis about getting out of here and go to be a teacher also pushed me to the next level of my journey, and I loved it I loved I loved studying...

Le genologie femminili e l'importanza dei modelli femminili emergono con forza nei racconti, anche nella storia di Chrissie che descrive la mamma come il pilastro della famiglia.

C. [...] Mum was fiercely advocated for, and we always thought about, strong mother and she was the rock-and all of us- we were little limpets that were stuck to her, including our father, he was just a bigger limpet.

You know, when my mum died, we had to find a substitute for, dad died first, a substitute for that rock and that's one of my sister's. So, if we need anything, for some things it's me and for other things it's her, and she's a mum of 9 children, same as my mum.

Sull'importanza delle genealogie femminili anche Angela, sottolinea come la trasmissione della conoscenza segue una linea femminile:

A. In this room at the moment there's my mum here this myself in this my daughter so there's three generations...

[...]So I say that having the three generations side-by-side having the granddaughter and the grandmother together in particular with the mother supporting both,

⁴ R. è un amico in comune tra me e Nadell (Nods)

is the most nurturing environment and we need to know our stories, know our history so that they can be passed on, because without that passing on of the histories and the stories and the genealogy... that's what happens, it gets lost and there is no specialness about yourself if you do not have that cultural identity.

Altro aspetto che emerge dai profili delle donne intervistate, nella lettura del corso di vita e del vissuto è la differenziazione delle esperienze a seconda dell'affiliazione tribale: il tessuto sociale delle *iwi* Māori è eterogeneo, poiché la colonizzazione ha avuto un impatto diverso da tribù a tribù (Ralston 1993), e a seconda della posizione geografica e dall'apertura o chiusura nei confronti delle relazioni con i colonizzatori, ogni gruppo riconosce di avere delle caratteristiche culturali diverse nelle pratiche e nei *tikanga*. Soprattutto nei riguardi del ruolo delle donne nella società e soprattutto nelle *marae*, i punti di vista sono diversi e questa differenza è interiorizzata nel vissuto biografico delle donne in maniera soggettiva.

Ad esempio Te Rina nota le differenze intertribali nel momento in cui ha la possibilità di confrontarsi con altre ragazze Māori a scuola.

T. The male and the female elements are balanced we balance each other. And so, if anything I would say that in the marae space, when we are home in our marae, they are very matriarchal in terms of decision-making, in terms of functioning in terms of everyday function. And so I knew nothing as a child growing up, I knew nothing about the oppression of women because all of my mother, my aunts, my grandmothers, they were all strong women and when I saw them at the Marae, they were all strong women, they were decision makers, they were leaders. So, it was not until I went away to Boarding school when I realised that, oh women are oppressed in other places, and at the time that I went to boarding school there was the rise of this thing called Mana Wāhine, so you have been to the paper, but there was a rise of Mana Wāhine and I had no idea what that was because where I come from there was no need for women to assert themselves. It was a daily practice that women do not have to assert themselves in any place, however when I left home and I and I left my Iwi, I left my people, and I went out I saw that actually that's not.

C. You mean that there was no reason to claim the Mana Wāhine?

T. Yeah, because you just are. But that is your natural state of things, is that women are leaders, and women are decision makers, and women so... There's no claiming of that Mana because there's no need

to. So then I go away to boarding school and I think, I'm shocked, because I did not realise that in other places women did not have that type of status, or authority, or rights, yeah.

Te Rina riconosce una diversità da una tribù all'altra e accenna al *Mana Wahine* come ad una visione che non riguarda da vicino la sua *whanau* e la sua *iwi*, i Ngāti Whitikaupeka. Nella sua esperienza non ritiene necessario reclamare il *mana wahine* perché le donne hanno sempre avuto una posizione di leadership e di autorità, ma allo stesso tempo questa situazione non si iscrive necessariamente nella esperienza di tutte. Infatti Rebecca, che ha un'affiliazione tribale diversa da Te Rina, parlando del tema che ha affrontato nella sua ricerca di dottorato racconta:

R. So my Phd was on Māori women, who are leaders in Māori communities and I interviewed 13 Māori women, all the way throughout New Zealand, and, what I, one of the reasons why I looked at Māori women was because at that time I was aware that there are a lot of Māori woman in the community who weren't necessarily being acknowledged for the work that they were doing. I believe that Māori women have a huge momentum in terms of pushing Māori Wellness, providing for the community, organising social groups, organising kapa haka groups, cultural groups and certainly in our sector Māori women are very much in powerful leadership roles and this is there was at that time a misconception that only Māori men were leaders in our community, still, you know there was still even then, a misconception that, you know, that Māori women are subjugated because they can't speak on the Marae, all of those kinds of things and I just felt like we needed to have a voice in that space.

C. Why do you think there is this misconception about Māori women?

R. I believe again a lot of that was tied into not being able to speak on the Marae at that time, I think that the Once Were Warriors has had a really negative impact on how Māori women are viewed, I think there are massive stereotypes around our community not just around women but around our men as well and that time I just didn't feel like our Māori women leaders were being acknowledged for the roles that we had in our communities so and I believe some and I believe that our community has adopted the patriarchal systems that were brought through with the colonisation and have perpetuated that to a degree so I really wanted to speak to these leaders and talk to them about what it is that brings them to the roles that they're in.

Il rapporto tra donne Māori e *marae* e il dibattito sulla libertà delle donne di presenziare e parlare durante le cerimonie, è stato analizzato accuratamente nei lavori

delle studiose (Te Awekotuku 1986, 1992; Ralston 1993; Jahnke 1997; Simmonds 2011) che si sono occupate dagli anni Novanta in poi del *mana wahine*. La differenza delle posizioni e dei punti di vista sono stati analizzati da angolazioni diverse, che da una parte riflettono gli stereotipi diffusi da un'interpretazione occidentale del ruolo delle donne nelle tribù Māori e dall'altra sono una risposta all'interiorizzazione del patriarcato da parte degli uomini; per questo Rebecca sente la necessità di riflettere sull'operato, sulle pratiche e le azioni delle donne leaders, rivendicando anche questa forma di leadership:

R. For example, one of the things that I've learnt since I've been in this position is that there were something like 13 layers of Māori leadership in our community and for every layer there was a male and a female who represented each step on that ladder. They may not have had the same responsibilities as each role was different, but they sat at the same tier all the way up. At the very top of those layers were woman who had the ability to speak on the *paepae* at the *marae* if they needed to. If they were being addressed on the *paepae* they were able to respond in their own right because they sat on that upper echelon of leadership.

In one of my previous roles I was one of the *Kai Karanga* for our service, which was *marae* based and I worked very alongside closely, alongside our *Kaumatuā* and it was that communication between the *Kaumatuā* and I would talk directly to him and we would control the whole the process, you know, so that's the balance. I had a really tight relationship with him and I feel like that was balance, he did his job, I did my job we came together we worked things out. If there were ever any challenges we could mitigate the process by us communicating with each other clearly. Yeah...so I believe it still exists to a degree, but I still feel that the subjugation of *wahine* Māori has had long term intergenerational impacts.

Una delle tappe fondamentali nel corso di vita e nel vissuto delle donne è certamente l'educazione, perché rappresenta una modalità per autodeterminarsi e acquisire un capitale culturale da condividere nelle comunità di appartenenza per il benessere delle *whanau* e delle *iwi*. Come è successo a Te Rina

C. What do you study at the university?

T. As a student? My undergraduate degree is in mathematics and Māori studies, and then my Masters degrees in Development studies and now undertaking my PHD which is in education, which is the area that I am now.

C. And what is your main topics in terms of studying, what do you study the most, what kind of topics?

T. For me as a student? I would say Māori development and Māori education, were kind of the main topics, for my undergraduate degree, mathematics is obvious and Māori studies and also language, and culture and development. And then I did Development studies where we looked further into the discipline of development studies, and I focused particularly on Māori development and I looked at the role of emerging Iwi governance and the role that that played-that they play in facilitating Māori aspirations so looked further at Māori development initiatives, and now at my PHD topic is looking at impact of the internet on Māori cultural value systems and processes and protocols.

C. So why did you choose, I mean, to study deeply this topic, this big thing?

T.: I think when I went home to have my child, I become heavily involved in Iwi development, so the development of our home people and we had a lot of, huge developments that were being undertaken. I was identified by my elders and my aunts and uncles that I have gone to university I had some expertise in terms of the resource management act, Māori development initiatives so I was told that I had to be involved in what was going on. When I came back to university the head of school of Māori studies, actually at the time Mason Durie, now Emeritus Professor Sir Mason Durie. I came to look at doing a postgraduate diploma in Māori development and he wanted me to do my PHD and I left his office enrolled in a masters of development studies and particularly looking at the role that development... Our people still have so much developing to do and so to have some actual expertise and theoretical and critical analysis of how we might do that is where he was kind of pushing my focus.

Nell'analisi dei percorsi formativi delle donne un incontro importante per tutte è stato quello con il *te reo*, la lingua Māori. Lo studio della lingua e l'insegnamento della stessa o per mezzo della stessa ha segnato i profili lavorativi e professionali di molte e soprattutto ha contribuito al processo di autodeterminazione di ciascuna come per Nadell, Raheera, Kimai e Mari.

Ad esempio sulla relazione tra il processo di autodeterminazione e la lingua sono significative le parole di Kimai, che connette la sua identità linguistica e culturale al meccanismo di autodeterminazione del sé con questo ragionamento:

K: I think it's really important to have your identity, your cultural person valued in your education in your schooling, otherwise... I was fortunate in one way that I have a Māori name and my name, and my

name Kimai, and that was never changed. But I know some people, some of my relations back home were given the Māori name but when they got to school the teacher couldn't say the names so, the teacher changed it. And a prime example is of the teacher not being able to say a student's name looking at the calendar and saying "Oh, it's the month of June I will call you June." So, that person from then on became known as June for the rest of her life until later on and in the late 50s she wanted to re-kindle and return to her own language and way of being. And just that another cousin I have his name was always Rose and that she was named at school but she's got a beautiful Māori name that she's now gone back to and she's another one. You know for a long time, when you are living under another name that someone has thrown at you simply because they can't pronounce your proper name, it makes you invisible in the schooling system, and yeah that that impacts on your identity and your strength as a person. And this person I'm talking about, called Rose, who was known as Rose has recently started learning the language, Māori language, and as I say carries her proper name that she was given at birth. And when I left, going back to myself, when I left school high school I did really well academically but I had little knowledge of my Māori self I like to talk about having two kete. So my kete filled with western knowledge in an English language and academic aspects, was full but my kete with Māori knowledge and Māori language was quite empty. So, it's like I was stumbled... I stumbled out into the world where is my mum who was the native language speaker went off to, was sent off to the boarding school, a Catholic boarding school she when she left school she had acquired the English and western ways of being, so both of her kete were filled to the brim in Western knowledge and Māori knowledge, for her. So, she was she was straight up to the world very confident and ready to do wonderful things. Whereas, when I left I was stumbling and hobbling a bit in my terms of my identity, and then I see my daughter and her generation who growing up through Kōhanga Reo and Kura Kaupapa Māori, they, like my mother have those kete both filled and they are very, very, very strong in their being, don't take any nonsense, stand up for themselves. And are prepared to do battle for our people I think a lot of those ones who are very strong at themselves in that way.

Indagare sui percorsi formativi delle donne ha rappresentato una chiave di lettura importante, un passaggio, una transizione necessaria per comprendere gli altri ambiti dell'intervista, ovvero la partecipazione alla società civile, il rapporto con la sfera pubblica, il mutamento sociale e la dimensione del sogno.

5.2.2 Partecipazione alla società civile e sfera pubblica in Nuova Zelanda.

Tra le donne intervistate la partecipazione alla società civile emerge come forma di impegno verso le attività delle *whanau*, delle *hapu* e delle *iwi* incrociandosi con la sfera professionale e lavorativa. L'appartenza ad associazioni, tranne nel caso delle

donne della *Māori Women Welfare League*, è indentificata più come il lavoro volontario o retribuito che le donne svolgono nelle Māori Trust. La *Trust* è una realtà associativa che riunisce una o più *whanau*, o una *iwi*.

Una *whānau trust* è una modalità associativa usata per gestire gli interessi di una famiglia o di un gruppo di famiglie su delle porzioni di terra, in modo da garantire alle future generazioni la trasmissione e l'uso delle risorse. Un vantaggio di questa forma di organizzazione è che in questo modo si tengono uniti gli interessi fondiari, evitando la frammentazione delle quote tra i membri delle *whanau*.

Ad esempio questo è ciò che è accaduto nel corso di vita di Kimai:

K. And since then we've got our own *whanau* trust. My immediate family we have a trust so that we can look after the land that our mum left, oh that she had, when she passed away, rather than bits of land going to each individual sibling, we put it into a trust so we can look after it for future generations.

Chrissie come *Executive Chief della Ngāti Kahungunu Trust*, che invece è una *Iwi Trust*, quindi realtà associativa della tribù dei Ngāti Kahungunu, alla domanda come si costituisce una *Iwi Trust*, mi risponde descrivendo la specificità dell'organizzazione tribale che si forma nello stesso momento in cui la tribù dei Kahungunu presenta al Tribunale di Waitangi una richiesta per reclamare la loro sovranità⁵ sulle risorse naturali dei fiumi, dei laghi e del mare (fishery claim) che costeggia il territorio della tribù.

C. And how does it work when you for example decide to establish *Iwi* trust?

Ch. So, we are mandated under government legislation, to be an *Iwi* authority. So I suppose our fear of operation is empowered through legislation and enabled through legislation and so we have taken up that and become the *Iwi* authority for Ngāti Kahungunu. Alongside of that and we settled as part of the treaty claims on the Fishery claims.

Ok so we settled on the fishery claims to provide the engine room for the *Iwi* office and we supported our Marae Hapu to settle their grievances under the treaty claims themselves so we have 6 post-

⁵ A tal proposito è utile ricordare che il governo coloniale dal 1840 con il trattato di Waitangi (cfr. caap III) legittima non solo l'espropriazione delle terre, ma l'uso delle risorse naturali seguendo il principio della proprietà privata.

settlement entities as part of Ngāti Kahungunu, that have settled or are about to settle on the land claims, on the grievances.

So, we are very different from other Iwi, most Iwi do the settlement for both fishery and land but our Chairman N. T. said that the Iwi actually never owned land, the land was always owned by Marae, Hapu, Whānau so our ancestral houses and ancestral areas and families are the ones that own the land not us, so we supported them to settle. So, there are six of those settlement groups that are in our area but they are all legislated through government legislation.

Come amministratore delegato Chrissie si occupa di diverse attività, ma soprattutto il suo ruolo è incentrato sul coordinamento dei servizi che offre la sua organizzazione e sulla gestione dei rapporti con i ministeri e il governo neozelandese.

Ch. I am the Chief Executive of Ngāti Kahungunu Iwi. My role is to deliver the annual plan for the board, our board, and to manage the operation and activities of the Iwi office. So, we only have a small office here, we don't have government contracts for delivering services. If we do enter into a partnership agreement with Government Organisations it's more about perpetuating our mutual aspirations for the Māori people. So, we don't deliver services on behalf of Government.

We very different in that space from other Iwi and our predominant units are Te Reo and Mātauranga, education and Māori language, Te Taiora me Rawa which is environment natural resources, event management, smart services which includes communication and Te Ara Toiora, which is social health and well-being for *whanau*.

The activities of those very much at that higher strategic level, we aim for particularly Te Reo, mātauranga, environment natural resources and Te Ara Toiora to change the strategic landscape and the policy frameworks that disadvantage our people, and so that is how we work.

La sua vita professionale si intreccia ad una partecipazione attiva nella società, perché il suo impegno nel sociale si attua attraverso i programmi della Trust, che segue degli obiettivi precisi:

Ch. [...] But I'd like to see families that are healthy, thriving and independent, and my team-and a lot of people work in a space where they-work in the Toiora space, or the health and well-being space, and they work, and their heads are down and their bums are up if you like, and that takes about 80% of your attention if you do that and there's only 20% left to think about what interventions you could do. So, 80% is spent on managing the here and now in the social sector, only 20% really is being spent on Innovation and intervention. Here we look at, there's an equation N. talks about, which is *Tikanga + ōhanga = Oranga*. So, knowing what to do in the sphere of your Tikanga and economic development

will provide you own wellbeing, so we believe that by providing an environment that gives them opportunities and employment, education and training, training our people, also providing some frameworks and some structure about the right and wrong.

But that's also about *whakapapa*, knowing who you are, where you are from, connecting back to your Marae and Hapū, if we can put that two together, our families will be able to look after themselves and they won't need anybody else, so they know who they are, where they are from, what they can do, they have got the knowledge and experience to be able to create their own opportunities they won't need anybody else, they look after themselves. And that is where will would like to get to, which is our families to be healthy, thriving and independent.

Anche il lavoro che Ronda svolge presso la *Māori Women Welfare League* si intreccia ad una partecipazione attiva nella società civile, e questa sovrapposizione è evidente dalla breve storia che l'intervistata riassume durante il colloquio:

R. So we were-1951 was when the League was first established, and before that they were-Māori woman were working for the Māori affairs as health welfare officers. Now they came into play when all our men were off at war there was no one to look after our whānau and our families, you know, so that's what the health welfare workers were doing. But it was very much at the direction of government, so what our wāhine prior to 1951 saw is that we were a group that was needed in New Zealand. So they took a stand and said they wanted to create an organisation that Māori woman could call their own, and back in 1951 and Whina Cooper was our first National President, inaugural President, and they developed the Māori Women's Welfare League.

We were still sort of reporting to Māori Affairs at the time, which is a government organisation. They helped us do the secretariat, you know the secretary type stuff for the organisation, and then we pulled away once we became an Incorporated [Society] in 1953 or 54, I will need to get you those dates-don't quote me on them I'll give you the information for that-but. So we became our own organisation, away from government, and that was all about helping out our families reach their potential, finding the pathways for them to have better outcomes like health, housing, housing was a big thing back then, you know we talk about some organisations wouldn't rent their homes to Māori people, you know that sort of things?

So housing was a big drive for the League back then, health, social wellbeing and what was happening was our families were coming from their community, smaller communities, started coming to the city to work and adjusting to the lifestyle was really difficult for them and this is where the Māori Women's Welfare League helped them to bridge that gap, so you know, that could be good citizens and all that kind of stuff so yeah.

La differenza tra la *Women Welfare League* e la *Ngāti Kahungunu Trust* è nella relazione delle due realtà con il governo: la *League* riceve dei contributi statali, la *iwi trust* invece cerca di rimanere indipendente, autofinanziandosi o facendo dei contratti con le istituzioni neozelandesi. Ed è proprio dalle relazioni che si hanno con il governo che si delineano le pratiche e le azioni nella sfera pubblica.

Durante le interviste ho lasciato che le donne assegnassero il loro significato, interiorizzato e incorporato nella loro dimensione locale e situata all'ambito della sfera pubblica. Nel caso delle donne Māori il rapporto con la sfera pubblica è percepito come la dimensione nella quale situare la loro relazione con il governo neozelandese e con la società *Pākehā* in generale.

Chrissie descrive la strategia di relazione con il governo attraverso il paradigma della fiducia e delle relazioni, la negoziazione si basa su delle abilità a gestire i rapporti, attraverso un'esperienza di confronto maturata negli anni.

Il precedente impiego di Chrissie al *Ministry of Social Development and Work and Income* come *social worker*⁶ le ha permesso di costruirsi una certa credibilità nel settore e il suo lavoro come *Executive Chief* le permette di mantenere la sua posizione e di lavorare con un certo impegno politico per le *whanau* Māori che rappresenta.

Quindi praticare le relazioni costruendo dei ponti e dei punti d'incontro è ciò che Chrissie reputa una strategia vincente.

C. How can you describe your relationship with the institutions, I mean the government, with the Pākehā?

Ch. it's a healthy relationship, I think that I look anyway at opportunities where we can both achieve our mutual outcomes, as a way of gaining and forming relationships. Kahungunu, our *tīpuna* with his eight wives, had a history of good relationships he was extremely good at it. My Chariman, N., for the last 21 years have been the chairman, his whole thing is around relationships and the same with me, you know so we know that we can't do things on our own so we look for willing partner's that will be prepared to work with us to achieve our mutual outcomes in the way that we want to be partnered cos that's the other thing, in the Iwi we can determine and most instances how that partnership will work.

⁶ Nel contesto Māori/neozelandese il *social worker* è colui o colei che lavora come operatore sociale, non solo nel terzo settore ma anche per i ministeri e le agenzie governative.

And that's partly because, or the majority of it is, because of my Chairman's history and the trust they have in him and then my background and the relationships and the trust they have in that. So, we were probably able to gain access to and negotiate more things than I think any other Iwi in the country.

[...]

C. So, what is the main strategy to achieve working with the Government?

Ch. Form strong healthy relationships but maintain our position, which is we are here to advocate for and on behalf of our people we don't compromise that. So, as I said to you before we settled on the fisheries settlements, that provides us with the funding for our office to run and the majority of instances we don't have Government contracts they are like stipends, or relationships, or partnership MOU [memorandum of understanding] type of things, but they aren't paying money into us. And that enables us not to compromise our position. We believe that if we become a service provider, we compromise our position, we become an agent on behalf of the Crown, so we don't do that. They [the Iwi] made a decision a long time ago we would not do that. So, we maintain our independence in our ability to advocate for and on behalf of our people. Because of that we can run by ourselves, we don't need their money and often when they offer it, it's often on our terms, based on what we looking for but we do look at what mutual outcomes we can reach.

Un'altra dimensione professionale e lavorativa che si incrocia alla partecipazione nella società civile e alla sfera pubblica, è l'ambito dell'educazione e dell'insegnamento per tutti i gradi di istruzione, che insieme alle forme di associazionismo precedentemente descritte risponde al "come" le donne partecipano nella società civile e al perché si pongono in relazione con la sfera pubblica in un certo modo.

La maggiorparte delle donne intervistate ha avuto la possibilità di partecipare alla rivoluzione del *Kohangareo Reo Movement*⁷ che ha avuto un impatto significativo nella società neozelandese perché ha permesso ai Māori di riconnettersi alla lingua madre e in questo modo di recuperare e di risignificare la loro cultura nella sua totalità. In particolare Nadell, Rahera, Te Rina e Mari lavorano con diverse mansioni alla Massey University, e con diversi compiti e responsabilità fanno parte del team del *Te Aho Tātaurangi* ovvero il *Bachelor of teaching and learning Kura Kaupapa Māori*, il

⁷ Cfr capitolo III.

corso di laurea triennale che abilita le insegnanti alla professione nelle scuole *full immersion* del sistema indigeno della *Kura Kaupapa Māori*.

Ad esempio nel suo racconto, Nadell descrivendo il suo percorso formativo fa un collegamento con la sua esperienza nel *Kohanga Reo Movement*,

N. I tell you what I loved it about the most- was one that was in Te Reo total immersion in Māori teaching in Te Reo, my first year I was so nervous but I loved it and secondly that I can be a kid and learn with them you know it was amazing and these babies that I taught when they were 5 they are now in their late '20s, you know, they're also started to have kids now themselves, kind of thing, but it was an amazing journey, the families there were part of this movement, were committed and dedicated to fundraising for the school to get resources.

C. Is the Kohanga Reo Movement?

N. The Kohanga Reo movement, all the families in the community at that, so this was in the 90s, when I met this community, they were passionate about the revitalisation of Te Reo, they were passionate about, you know, ensuring that the kids had this opportunity that Te Reo Māori was going to be their first language. I don't have that opportunity, to make sure that the kids that I taught had this opportunity, it was fun, you know, they learnt they did things, and different experiences, but you know it was exciting for them.

C. Do you still belong to this movement?

N. I do. Yes. Absolutely. It's still alive.

Scegliere di diventare un'insegnante *full immersion* nel sistema della Kura Kaupapa non è solo una scelta professionale, per Nadell ha un significato più intimo, legato al suo percorso di autodeterminazione e alla percezione della responsabilità sociale del suo ruolo:

C. Why is it important for you to teach Māori?

N. It is important for me to teach Māori because it is a part of who I am. It's a part of my culture every time I go to teach something do something, whether I'm going to a funeral, a wedding, a birthday or whatever, my acknowledge to *Kura Kaupapa* it's always in *Te Reo Māori* and it comes innately for me

to be able to share that, to share my culture with other people who share the same culture but come from different *Iwi*, you know, so it's important for me because my *tipuna* sent me here, he sent me here to be a *kai taki*, or a Guardian of that, I get a little bit with how, how our culture is not looked after sometimes or how people are not contributing to the revitalization of our language or Māori as a whole.

I'm very particular about how I do things in terms of my work, in terms of my culture, I like to surround myself with like-minded people who share the same values about our world who who share the same values about things that we are passionate about, who we are as Māori, yourself fight and argue and challenge people who say that we're not entitled to this and that when it's our right yes I will share with people who want to learn.

Accanto all'esperienza di Nadell anche Mari nel suo percorso biografico, dopo la nascita dei suoi due gemelli, incontra il *Kohanga Reo Movement*.

M. [...] I met my husband there at the freezing works. He worked in another department, we met in 1979 we got married in 1983 and then we had our first children, twins they were born in 1986. During that period between 1980 and 1986 there was the revitalization of the language was taking place. My older sisters were involved in establishing putting together Kohanga Reo, which were the Child Care Māori language centres at the time. When they were doing that I still I still had to have any children so I wasn't really interested, wasn't until I had my own children, my twins, and then I thought I wanted to go and learn with them. So they were 10 months old and I started taking them to the local Kohanga Reo in South Auckland where we were living at the time. So that's probably where my language and my wanting to go back to my Māori roots started, with having my own children.

Questa tappa nel vissuto biografico indirizzerà Mari verso la sua professione, prima di insegnante nel sistema delle Kura Kaupapa e poi al suo ruolo alla Massey University, come Senior Lecturer per il *Bachelor of teaching and learning Kura Kaupapa Māori*. Il percorso professionale di Mari è molto interessante perchè evidenzia l'importanza delle relazioni e il suo impegno sociale e culturale, da cui emerge che l'insegnamento, la *Matuaranga Māori*, è certamente una forma di partecipazione e azione nella società civile, che ovviamente si basa su delle pratiche intellettuali specifiche.

M. my own experiences working Kura Kaupapa, so all the experiences I had in teaching Kura Kaupapa has actually been my foundation on how I teach the students here in our programs. One: my clear understanding of what *Te Aho Matua* is and how it should be practiced and therefore that's how I teach students.

Two: I suppose one of the difficulties I have, is the restrictions around being in an institution which doesn't understand how that philosophy works, that's why I love that H. is here, because she manages to work around those restrictions, some of the blockages that we have from the main University about some of the programs, things we want to do, and things- yeah-the things we want to do. Students, some of these students, which is really good, a lot of these students are coming-they are graduates coming out of Kura Kaupapa Māori, so it makes sense that you do have graduates to in to their own Kura, back to their own communities and their own areas and you know and they become the teachers. But that's what you know, that's what I would always say when I was the principal of the school I kept saying to my senior students, this is going to be your position one day so that's what you need to be doing right now.

C. And when you talk about the difficulties to face with this kind of institution, it means because this is a mainstream, what is the big difference?

M. So, where I live living in Otaki, we have already had Te Wānanga o Raukawa, which is the Māori University, so people say to me, why are you in a Pākehā/white mainstream University? and I say to them as I was only put there because that's where you had already started. So there is a body, and this body is *Te Runanga Nui o ngā Kura Kaupapa Māori*, they are the executive body, I suppose the umbrella for all the Kura Kaupapa, 64 in total for the whole of Aotearoa. So, their mission is to ensure that all these Kura are looked after.

And it was them at the time T. W. he was the president or the chairperson of that body. In 2010, when H. went to him and said what do you think about setting up this partnership between the old course of Te Aho Tātairangi and yourselves to do Te Rūnanganui because you do need teachers in your Kura, and he agreed. He took it to his executives and said we are going to start this process, we gonna start this marriage with Massey. Well in actual fact it wasn't-it wasn't Massey!!!

I saw it was this marriage between Te Rūnanganui and he old program Te Aho Tātairangi.

Il racconto della collaborazione tra questa istituzione, *Te Rūnanganui o ngā Kura Kaupapa Māori o Aotearoa* che è un organo esecutivo sotto il quale sono riunite tutte le 64 scuole full immersion del sistema delle Kura Kaupapa Māori, e la scuola di formazione della Massey University, funziona grazie proprio al ruolo assunto da Mari⁸.

M. So, what happened was-it that took place in 2010. [In] 2011 they got funding and they started to prepare and write together what the program would look like. 2012 was the very first year that it was

⁸ Durante l'intervista Mari su un pezzo di carta mi disegna le relazioni e i soggetti che interagiscono in questa collaborazione tra le scuole full immersion della Nuova Zelanda e la Massey university.

opened, it was the first year did they start at the program. I think there was 25 students or 24 can't remember, now. What happened between then and when I started, which I started in 2013, there were a lot of schools, Kura under the Rūnanga, that didn't want be here [noise of pointing on paper]. They were asking why are we coming here. So, when I got-got here to start teaching-now the reason I came -not only because H. asked me, but I have a very strong relationship with this group here, as a principal of a school, I understood the mechanics of what was happening here at this level, so that was one of the other main reasons I agreed to come here.

Now where I live in Otaki, we have Te Wānanga o Raukawa, Ok this a Māori-Māori university and we also have Te Wānanga o Aotearoa, that's where Rawiri works. So, this [noise of pen on paper] one is tribal, it's the tribes of Ngāti Raukawa, these are all my tribes. Te Ati Awa me Ngāti Toa Rangatira. So these three tribes are the governing body for this university, this here is pan-tribal. Right, ok, so now people are asking, these Kura here were asking, why are we here, why aren't we going to one of these guys, why didn't we go here, why didn't we go there, and I say I don't know why, because in 2010, when the process started everybody agreed, well from what I know. Schools were agreeing that should happen, so when I got in 2013, this marriage, they had already gotten married, I am just a bridesmaid turning up later on!

So now we are in 2018 and things have developed, things have moved, things have shifted, the person that was here at the time, the executive principal, he is no longer here so we have someone new here, so that's a change, a big change, a different principal here now [noise of pen on paper], what else is there, is that answer your question?

L'esperienza di Mari è un fulcro di relazioni, la sua figura in qualche modo ha reso possibile 'il matrimonio' tra l'organizzazione delle *Kura Kaupapa* con la Massey University.

Con il loro impegno nella sfera pubblica, poiché l'educazione rientra in questo ambito, e con le loro azioni le donne costruiscono dei ponti e una comunicazione attiva tra il sistema indigeno e un'istituzione universitaria *mainstream*; soprattutto da queste modalità di relazioni e di impegno professionale si comprende la volontà di costruire degli spazi sociali orientati ai principi della *whanau*, per il raggiungimento del benessere di tutte le tribù in Nuova Zelanda.

5.2.3 Mutamento sociale e sogni nei racconti delle *wahine* Māori

In questo ambito della traccia d'intervista ho voluto indagare sulla percezione del ruolo delle donne Māori così come è da loro idealizzato e/o agito in relazione al mutamento sociale. Da questa rapporto complesso sono emerse la varietà e la diversità di percezioni e idee sul *mana wahine* e il femminismo; ho cercato di individuare come questi concetti sono stati incontrati, attraversati e/o vissuti o se al contrario non hanno fatto parte dei percorsi di vita delle donne e quindi su come questi possono essere utilizzati o non utilizzati come strumenti per il mutamento sociale.

Con i sogni e le speranze volevo capire invece il loro atteggiamento verso il futuro e come le speranze e la progettualità si declinano nell'epistemologia del noi o se piuttosto si configurano come un'insieme di desideri legati più al sé e/o dei progetti personali.

Alla domanda su come le donne possono contribuire per promuovere e raggiungere un benessere sociale delle *whanau*, Crissie mi risponde sottolineando il ruolo centrale delle donne nella trasmissione intergenerazionale del sapere indigeno,

C. Māori women are a key, if you think about *He te houhunu he mahikura*⁹ of Ngāti Kahungunu Iwi, we were the nurturers, we were the educationalists, we were the knowledge holders. We are still that today in the majority of instances but we have lost our way because the benefits system, because of domestic violence, because of poverty. But we are still the nurturers of our *mokopuna* and *tamariki*. I think that the role of the Māori Wāhine is pivotal in a perpetuation of Ngāti Kahungunu Iwi, without them, we won't have that transference of knowledge, we won't have that transference of care, of nurturing.

Le donne sono agenti del cambiamento ma, secondo Kararaina R., per incidere su un cambiamento positivo della società le donne devono seguire un percorso di autodeterminazione, perchè la rivoluzione parte da loro stesse e secondo un meccanismo contagioso, il mutamento impatta poi sulla vita di tutte le persone che circondano le donne:

⁹ Proverbio della tribù dei Ngāti Kahungunu.

K.R. Well first of all, from my experience, women need to get educated, maybe they need to start by being re-educated once they recognise and accept the role they played in their lack of education, and continue to play in that. I think women need to, you know, find the courage to bring about change in themselves because once they do they affect change everywhere, It's a phenomenon. That's what happens!

Women will set to nurture people around them, but they need to be educated. And they need to, yeah, it doesn't matter what role or job they have, what role they play, where they play situated in the family and the community, once they become educated, they become independent and then their thoughts are free and are free to pursue whatever goal they set for themselves, and like I said once they do that, they do it for everyone around them, it's a natural phenomenon. That's what women do. They do not naturally want to be isolated. It's not natural, that doesn't come naturally, that is unnatural. They're not- loners naturally. They seek to care and nurture, they seek to create loving caring sharing relationships that's what they are, they are wired for it naturally. But when they can't do that, they beat themselves up, and their anger is always turned in, on themselves. And they accept violence, as what they deserve in life. So, they need to become educated, education will free them.

Educated from my perspective in the Tuhoe oral history: First in themselves, so they get a strong sense of belonging to who they are and how they link into the land and in that case they can become quite physically and spiritually balanced and in sync with themselves and then the world. And then whatever job or career or business they wish to pursue to become extremely highly educated in that not everything else in that one thing. Then, if you watch, it will start to impact on everyone around them, on a family level, on a community level, on a societal level. Than just that one woman, she will educate everyone around her.

Te Rina sulla relazione tra donne, mutamento e il loro ruolo di educatrici, spiega la sua posizione, criticando la visione che le donne educano come scelta innata o naturale, perchè altre motivazioni possono condurle a questa scelta, come ad esempio l'abilità di individuare del potenziale nelle future generazioni:

T. In my experience there are a huge number of women students in the areas that I teach because it's education. If you were to look at the statistics I think that you will find education is a female dominated area.

However, I do have a student who has told me that while teaching is a female dominated area administration of the education institutions, schools for example the schools, and also all of the decision-making the majority of the decision-making positions within the education system are male, particularly Pākehā or white male dominated. So, I think that while we have a number of women in the sector, we

do not have a number of women making decisions in the sector. And I think that women also look at education because it is a key way to advance.

I think most people look at it as nurturing, you know as women being nurturers, it's that the kind of natural thing. I think it's more than that, I think it's that women see the potential and what education can give somebody, and how education can assist a pathway, a lifelong pathway of achievement.

[...]

I think so, because I think the general perception is that there's more women in teaching because they are women and they are nurturers. And so they have this biological urge to nest and look after and so while that might be true, I think that that's a very patriarchal perspective of why a woman might choose that as a career, as a profession. I think that is a very Pākehā - white male dominated perspective and I feel that that belittles the role that women have to play in the sector as well. I think it's a very naive view that. oh yes women get into teaching because they want to have children and they feel like they have to nurture and look after little children, as opposed to perhaps woman get into that profession because they see the potential of the child to learn and to grow in a particular way.

E sottolinea che le donne possono essere agenti del mutamento sociale, perchè le storie delle antenate raccontano di donne valorose che con le loro gesta, hanno contribuito al cambiamento.

T. Absolutely! Absolutely, our histories tell us from a Māori perspective that women have always led great change.

That, that legacy of being change agents is embedded in our blood and when you go home to the Marae, to our ancestral homes, the patriarchy for most, not all because I haven't been to every single Marae in New Zealand, but specifically where I come from there is no patriarchy when we go home.

Anche Linda sostiene questa capacità di essere attivi nel mutamento, che deve partire dalle nostre scelte quotidiane, ma soprattutto dalle nostre capacità di influenzare una scelta o ad esempio l'ambiente in cui viviamo e lavoriamo, nelle diverse situazioni in cui siamo in relazione con gli altri; perchè solo entrando in relazione e occupandoci dei rapporti di prossimità possiamo influenzare il mutamento sociale.

L. It's absolutely about how can I help you. It's about how can I sit well in my relationship with you? So, how can I actually live in well relationships? So, if I'm living with someone who is not well, if

I'm having a relationship, for example with people in this building, and they are not well then there is something discordant in the nature of our relationship and I have a responsibility to do something about it. Because my life my destiny my past my future is all linked in with these relationships.

Per quanto riguarda la relazione tra donne Māori, *mana wahine* e femminismo le posizioni sono diverse e nei racconti delle donne sono due discorsi che spesso si intrecciano. Il *Mana wahine* è una pratica intellettuale messa in campo per generare dei mutamenti, o spostare degli equilibri di potere sia nelle *whanau* che nella società neozelandese.

Rebecca ad esempio con la sua ricerca di dottorato ha voluto dar visibilità alle azioni e al lavoro di alcune donne leaders perchè rivendicare il *mana wahine* in certe situazioni è una pratica intellettuale necessaria e lei stessa ha trovato interessante per la sua ricerca utilizzare la cornice teorica della ricerca femminista:

Chiara: And do you embrace a kind of feminism (doing this research)?

Rebecca: Certainly when I was doing my research I have, and I have always fallen towards feminist theory because it provides, you know, opportunities for us to think about things critically. Certainly when I took the woman psychology paper when I went back to university and that paper really did change how I looked at everything, because it creates a critical analysis, a critical awareness of the subjugation and objectification of women. You know it helps you understand the impact of patriarchal systems in our society and the influence in our systems.

I did, you know, bond to feminist theory when I was doing a lot of my work because I think that critical theories have created a space for us to share our stories, you know, in a research system that's very quantitatively oriented so...so I drew a lot from that space.

Invece nell'esperienza di Kimai Mana Wahine e femminismo non sono in collegamento:

C. You mention before, your mum and you said that she was really strong minded, powerful and what do you think about the Mana wahine. What's the Mana wahine for you?

K. I think it's about women who, yeah, who know their... Who they are, very strong in themselves and their identity. Look out for other women and often are very mindful of the struggles of other women too. It's not putting up with nonsense from... also being on the Marae, being mindful of our role in

the Marae and upholding those positions, the tasks, the roles we have on the Marae, it's also part of it. Be the nurturing link we have the ways we have links to Papatūānuku, the special place we have in terms of giving birth. The uniqueness around that. I don't what else, the caring, certainly the strength that... I don't know whether I display that, but I certainly see it in other women. Thinking of a couple of people particular that's strength to be able to speak strongly about issues that impact on us.

Ma la sua idea rispetto al femminismo sottolinea le diverse prospettive tra il femminismo neozelandese e le donne Māori:

K. I know the notion of feminism was strong maybe in the 70s probably led into the 80s and I know in Aotearoa New Zealand feminism was very strong movement, the feminist movement was very strong. But there came to a point where Māori women couldn't see a place for them in this feminist movement because it was... I mean, Māori have been colonised as you were talking about it before, and that strater of oppression and colonisation and it involves the patriarchy, but it's also around the notion of racism as well. So, there is, as you know, there's a male... White men at the top then white women then the Māori man and the Māori woman down below. And the, I think it was in the 80s, when the clash occurred. Māori women moved on their own because Pākehā women couldn't see that they were part of that oppression on Māori women. That notion of feminism is "O we doing good for everybody" but not really seeing or understanding or knowing Māori, the world for Māori women, Mana wahine.

Della stessa opinione è Te Rina che riguardo al femminismo precisa che le posizioni delle donne occidental e delle donne indigene sono diverse e situate.

T. I think that feminism has its place but it has definitely nothing to do with indigenous peoples, indigenous feminism is quite, quite different. And I also learnt that from some of my mentors, in terms of understanding our colonising history, and how we move to decolonise ourselves. Some of my mentors they identified that during the 70s and 80s, where feminism was really big. However, that feminist movement could not relate to the issues of Māori women, so they were still in effect in some ways suppressing the issues of Māori women through their feminist approaches. So, what we do know now is that the idea of feminism is also a cultural base in a cultural location, because the idea of feminism for Māori women will be very different to their idea of feminism for Pākehā or white women versus even, I think, the idea of feminism for other cultural or ethnic groupings of women because our issues will be slightly different.

Nel vissuto di Helene invece Mana Wahine, Femminismo Māori e Femminismo come prospettiva teorica si intrecciano nei suoi lavori di ricerca e nel corso di vita.

H. For my masters thesis I interviewed some Māori women who had been in prison. They were all very strong woman and part of their stories was that going to prison was when they hit rock bottom and then they had to climb up again. Part of their journeys back into Society was to reaffirm their Māori identity and part of that was the reclamation of Mana Wahine Māori. When I came to do my PhD I was very interested in what might constitute Māori feminism. Māori feminism is quite contentious as some Māori women don't like that term. At the same time though, this country has experienced the impact of two significant social movements one of them was feminism and the other was the Māori Renaissance of the 1970's...

[..]

There's been some backlash towards feminism. I think some young women don't even realize how much feminism has changed our abilities to work and to be fulfilled. As, but I think it goes back to that choice because sometimes a woman doesn't want to work, they're happy just to be in the home and that's fine. But for other women it's a startling existence because they want to do other things. You know, that's, you know it's about choice and not society, you know 'cos some women are even put down if they stay at home and that's a really bad thing 'cos if a woman wants to be a mother, you know, a house wife whatever you want to call it, that's her right and her partner's right to talk about that but, yeah, I suppose it's like advocating for the role the domestic role or whatever you choose you know the dual role of worker, wife, mother, all of those sorts of things, yeah...

In questo complesso mosaico di voci sul mana wahine e il femminismo è interessante confrontare l'idea e i concetti che espone Linda durante l'intervista, che sottolinea l'uso strategico del *Mana Wahine* come pratica politica ed intellettuale:

L. So, if you listened closely to my presentation in Wellington¹⁰, I never used the term Mana Wāhine once, I didn't use the term. And that's because it is a contemporary invention yeah? So, Ngahuia Te Awekotuku came along and wrote a book called Mana Wāhine, and that's great, because there was a need to focus on Māori women's mana and achievements and place in society and all the rest of it bla bla bla. And also, that field of woman studies was beginning to grow, although they didn't want to appoint Ngahuia to the position. Our professor, actually, of women studies here and many other people who did not want to do that were actually at the conference in Wellington. So, the notion of Mana Wāhine it was in response to an inadequate consideration of Māori women in the literature, in women studies. But the idea of Māori women actually being agents of their own destinies and whatnot, and

¹⁰ La prima volta che ho incontrato Linda è stato a settembre 2018, durante una conferenza femminista all'Università Victoria di Wellington, organizzata per la celebrazione dei 120 anni dal suffragio universale. Le donne in Nuova Zelanda accedono al diritto di voto nel 1898.

leaders in of their own right, it's been around for centuries in the Māori world. And so if you look at Riporata, for example she had mana in and of her own right, that was totally unquestionable but you know it's two way street, you can't sit and go Oh my Mana, Mana, Mana, you know it's two way street there are huge responsibilities that come with this. So, I can talk about Mana Wāhine until the cows come home. So, for me I tend vir-away from using the term Mana Wāhine because it's a binary kind of position that ignores the fact that notions of Mana are not vested in the person they are actually vested in the broader group and so they are determined more by those that you have relationships with, or responsibility for, than the person themselves. Have you seen that? Guys come along and say Mana, Mana, Mana, Mana and a lot of them it is just about themselves it's not necessarily that responsibility back to community, it's more a process of taking it.

C. And why do you use the word invention, why do you use the word invention?

L. Because it is not in our vocab, I mean it only came into use in that period. So, I mean, if you go back and look into writings about Māori women the term didn't gain currency until N. came along, so it's a contemporary invention it's not something that was part of our lexicon, if you like.

Andando avanti con il suo ragionamento viene fuori il concetto che parlare di mana wahine è stato necessario per reclamare e porre sul tavolo di diverse tribù le questioni legate alle discriminazioni di genere.

Il tema del mutamento sociale ritorna anche nelle ultime domande poste alle donne sui sogni e i desideri futuri; la visione del futuro si delinea come in un immaginario in divenire, che però si può realizzare attraverso pratiche ed azioni concrete.

Ch. For Māori women, you know, I'd like them to re-take their place again with Tāne, you know? I'd like Tāne and Wāhine both to take their place again as Mana Wāhine Mana Tāne, because we do need that, as we talked right at the very beginning, we do need that gender balance and we do need to find the new roles that will take up in the future and find a balance in that so that we can coexist as partner, as Mana Wāhine Mana Tāne and I think through the first goal we can achieve the second one.

C. And what is the main tool to achieve that?

Ch. For us, at the moment the main focus, the next 10 years is on *whanau*. Creating systems that support *whanau*, support *whanau* growth, both economically, socially, culturally and environmentally.

So, we looking at doing that; those are the tools for us. In Kahungunu, as I said before, we don't deliver services, our whole thing is based on relationships and strengthening and leveraging of those relationships and we are doing pretty well at the moment, we just need to keep moving.

Chrissie spera di realizzare una società più egualitaria fondata su degli equilibri di genere, e secondo il suo vissuto il mutamento è possibile attraverso la pratica delle relazioni che rafforzano le comunità.

K. A different society. You can never say better, or maybe you can. A better society which in some way may mean that I'm saying that we don't have a good society now. I can tell you now we have a better society than the one I grew up in. [...]

...So maybe not a better society but a different society, where women are equal, are treated equally to men. Where Māori are offered equal opportunities to Pākehā, not just in education but everywhere, in all spheres of life. Where they can be recognised. So, what is an example of different? Well, why isn't Māori language compulsory in schools? It's an official language of New Zealand.

Why can't all five year olds, everyone that goes to early child care, kindergarten, preschool-

Why can't they learn two languages?

Why is it only English?

Why do Māori have to fight to have a school in Māori and why is it separate?

Why does in all schools English is a compulsory subject, why can't Māori be a compulsory subject?

What's wrong with every New Zealander knowing 2 languages? Why can't the Treaty of Waitangi studies be compulsory?

You know, so I'm looking for a different society for tomorrow.

And I want to contribute and effect change where I can, be an agent for change. And it will eventually come. Things like that.

Il sogno di una società diversa dalle parole di Kararaina emerge come un desiderio di una società più giusta, nella quale lei si percepisce come agente 'del e nel' cambiamento.

5.3 Le voci delle donne siciliane

5.3.1 Il profilo biografico

Le interviste alle donne catanesi hanno seguito la stessa traccia d'intervista utilizzata in Nuova Zelanda, con la differenza dell'uso dell'italiano durante la conversazione.

La prima domanda posta senza rigidità, come se fosse una traccia da seguire per il racconto biografico, ha permesso alle donne di organizzare un'introduzione al loro

vissuto, organizzato in una narrazione, per la maggior parte delle intervistate, molto fluida e con poche interruzioni.

Dalle parole scelte dalle donne per introdurre il proprio racconto ciò che emerge è una sovrapposizione tra la narrazione del profilo biografico e una serie di informazioni che potremmo definire come parte del profilo storicizzato e sociale di ogni donna.

Ad esempio Anna si presenta connettendo questo duplice aspetto della sua soggettività:

A. Bene. Allora, io sono Anna Di Salvo, sin dagli anni '70 mi occupo di femminismo, ma non per un interesse astratto, ma perché è stato tutto un coinvolgimento nella mia vita che si è poi articolato proprio a partire da un qualcosa che sentivo originariamente dentro di me, quindi un desiderio di maggiore soggettività femminile, di libertà nel muovermi nel mondo come donna e avendo anche – diciamo – in corso un matrimonio con una serie di contraddizioni, anche questo mio essere moglie e madre inteso in maniera tradizionale dal mondo che mi circondava, cioè come la donna obbediente, dedita alla famiglia, alla casa un po' oppressa per quando riguardava i propri interessi, il desiderio di lavorare, perché ero già abilitata, pronta per l'insegnamento.

Anzi prima del matrimonio, avevo anche anni di supplenza e di militanza – chiamiamola così – nel mondo culturale della sinistra, ero giovanissima avevo appena 18-19 anni e quindi il femminismo mi ha aiutata a essere più sicura nelle mie scelte e in questa mia avventura che sicuramente è stata anche difficile, sofferta, ma anche piena di attrattive, di gioia, di senso di libertà...

Anche Elena inizia a raccontarsi unendo le informazioni anagrafiche e famigliari con il suo profilo più impegnato e sociale.

E.: Allora, io sono nata ad Acireale che è, ti dicevo, questo comune vicino a Catania, anche se non ci ho mai vissuto. Sono nata il 13 marzo del '90, quindi ho appena compiuto 28 anni; mia madre è acese, non lavora, quindi fa la casalinga, è del 1962, è 15 anni più giovane di mio padre, che invece quest'anno ha compiuto 70 anni, che invece lavorava qui a Catania, lui è di Catania, lavorava per un periodo anche in questo palazzo, al piano di sopra e lavorava al comune di Catania; adesso è in pensione. Ho una sorella, C., che ha compiuto oggi 26 anni, è laureata in ingegneria e lavora – diversamente da me che sono ancora alla ricerca della mia identità lavorativa. Ho detto che mi sono laureata in Giurisprudenza e ... basta. E sono femminista, dal 2012 mi definisco femminista, probabilmente da molto prima ... però questa parola non mi spaventa più dal 2012.

Anche Emma parlando di sé introduce delle questioni importanti che non hanno segnato il suo percorso biografico, ma che declinate nella società hanno probabilmente attraversato il vissuto di tante donne.

E.: Figurati, la dico sempre. Allora, comincio, io mi chiamo Emma Baeri, all'anagrafe; mi piace aggiungere il cognome di mia madre, che è Parisi, per questioni non solo affettive, per questioni civili, è per una questione di cittadinanza: il cognome materno è cancellato, almeno nel il nostro codice, quindi intanto per ora va simbolicamente nominato. Almeno per me è così.

Assieme ad alcune delle mie compagne del collettivo femminista di Rivolta Pagina, amano nominarsi col doppio cognome e altre no, liberamente. Ma siccome siamo un gruppo in cui abbiamo una grande autonomia di pensiero, però solidali, ce lo diciamo, non è niente di nascosto.

Quindi io ho quasi 76 anni, sono nata l'11 luglio 1942 a Palermo. Il mio '68, siccome in questi tempi c'è l'anniversario, è trascorso in questa cucina, lavando i piatti. Ero sposata da un mese e tutte le mie battaglie per l'emancipazione, per l'uguaglianza all'università, si sono infrante appena sposata con un compagno rivoluzionario quando dissi la fatidica frase che mi consegnò poi al lavoro di cura gratuito, mentre lavavo i piatti in questo lavello, lui mi disse «Ti aiuto», io dissi «no, non ti preoccupare, faccio io». Così mi sono consegnata. Ma il bello è che era una voce arcaica che parlava in me, perché io ero una donna emancipata, mia madre aveva sempre detto: «studia! Quello che conta è l'autonomia, l'emancipazione; poi, che ti sposi o meno». Sto parlando degli anni '60, inimmaginabile il clima in cui si viveva allora, anche le donne emancipate.

Altre intervistate invece raccontano del proprio corso di vita in maniera cronologica concentrandosi almeno all'inizio sui dati anagrafici e personali, per poi iniziare a presentare la famiglia, recuperando tappe e aneddoti significativi, preludi di transizioni importanti nel corso di vita.

CL.: Allora io non sono nata a Catania, ma vivo qui da quando avevo 13 anni. Sono siciliana, sì, sono nata in provincia di Enna, in un piccolo paese che si chiama Calascibetta. L'etimologia...viene dall'arabo e vuol dire "fortezza di Scibet", che è il monte, il nome della montagna. Quindi, da bambina ho visto la neve e la mia infanzia è stata molto bella, questo sì, devo dirlo perché... ma l'ho scoperto dopo, ovviamente, crescendo, da adulta, che avevo vissuto una bellissima infanzia; lì per lì non lo sai, ti sembra che sia normale per tutte per tutte le bambine, i bambini.
[...]

Poi per motivi, vabbè, privati della mia famiglia, si è voluto venire qui a Catania. Ho due sorelle più grandi, quindi per dare modo anche a loro di stare all'università, cioè di frequentarla senza fare i

pendolari. E così, mio padre era un poliziotto, era anche andato in pensione, quindi tutto coincideva per poter fare un trasloco a Catania. E qui, dopo la terza media ho frequentato il liceo classico.

Dopo il liceo classico c'è stato forse questo mio primo incontro col femminismo. Allora, devo dire che stiamo parlando degli anni '70 e che purtroppo ne ho 57, purtroppo dico perché gli anni passano... sono anche fortunata ad essere ancora qui. Insomma, perché non è detto... non sai quanto tempo vivi, cosa devi fare... la vita è una sorpresa per molte cose. Ovvio che ero, come dire, piccola per quei tempi. Io vedo che adesso le 15/16enni, le diciassetenni forse hanno un modo di essere più informate, perché c'è internet adesso. Noi invece... io, sì, compravo i giornali, leggevo "Effe", che è una buona lettura dell'epoca. Non ho dei ricordi molto chiari.

In alcuni casi oltre che con una biografia sociale e storicizzata nella cornice del femminismo catanese ed italiano, alcune intervistate tendono a raccontarsi, spiegando come hanno incontrato l'associazionismo e sovrapponendo il loro vissuto a quello della partecipazione e della pratica all'interno del gruppo di cui fanno parte.

Come Marica, che dopo aver introdotto i suoi legami familiari e la sua professione, ha l'esigenza di chiarire la sua connessione con *Thamaia*.

M. [...] Parlo della donna perché in realtà da più o meno 11 anni a questa parte mi sono avvicinata all'esperienza dell'associazione Thamaia col centro antiviolenza, un po' per caso; cioè, in una fase successiva alla mia specializzazione, che è durata 4 anni e che, ripeto, ha visto una precedente pausa *post lauream*, a un certo punto mi sono ritrovata tramite un'amica che mi parlava di questa formazione e ho deciso di fare questa esperienza. Un'esperienza che come donna da qualche parte mi aspettava, anche per una mia storia personale di violenza: ho avuto una relazione con una persona violenta. Io e a quei tempi ero più giovane, avevo più o meno 22 anni, non ero in grado di decodificare un'esperienza come una relazione violenta. Però evidentemente le cose tornano sempre, quindi mi sono ritrovata ed ho iniziato l'esperienza di formazione qui a Thamaia, ho deciso, ho fatto un corso di 5 incontri – stiamo parlando del 2007-2008 – e a un certo punto, a settembre, decido di iniziare la mia esperienza di volontariato qui. E quindi da lì, ho incominciato tutto il percorso con Thamaia. Non sapevo ancora di essere femminista in realtà, quella è una cosa che subentra in un secondo momento, quando ho incominciato ... io un po' parto da me chiaramente, ma è un po' stata l'esigenza di tutte le altre compagne, sorelle della dell'associazione – così amiamo chiamarci – di fare i conti anche con quella che era la nostra storia: perché il centro antiviolenza e come mai facevamo parte di un centro antiviolenza. E come mai un centro antiviolenza è diverso da qualunque altro servizio istituzionale. E quindi, man mano, in quel periodo ho fatto il mio percorso, un po' come tutte le altre compagne...

Questa relazione molto forte con il gruppo è espressa chiaramente anche da Susy che si trova assorbita emotivamente all'associazione e alle dinamiche del gruppo.

S. Figurati, non sapevo nemmeno cosa fosse un centro anti violenza, quale fosse la missione di un centro, quali fossero le attività principali; l'ho scoperto pian piano, sono entrata in punta di piedi e poi sono stata assorbita. Ma perché fondamentalmente ho voluto che l'associazione mi assorbisse, che diventasse parte integrante anche della mia vita, perché inevitabilmente se fai parte di un'associazione sai che devi spenderti, non solo in termini di tempo ma soprattutto proprio in termini di coinvolgimento anche emotivo, perché un'associazione ti porta a questo, ad essere proprio coinvolta, perché insieme alle compagne ... con loro condividi tutto.

C.: questo può essere stato il motivo del bisogno a scegliere l'associazione?

S.: Sì, perché l'associazione è diventato per me anche un luogo, un bacino dove poter veramente parlare senza aver paura di essere giudicata; poi all'interno di questo luogo parli la stessa lingua, che potrebbe anche essere per certi aspetti un po' incompresa all'esterno, perché nel quotidiano ti batti con la tua cerchia di amici, con degli aspetti che possono essere anche non capiti o amplificati. Questa è un'isola – perlomeno lo è stato per me – dove poter veramente condividere tutto; però un'isola che a volte ti prende e dici “stai attenta, potresti rischiare veramente di essere coinvolta a tal punto da ...

Altro elemento che emerge dal profilo biografico sono le diverse genealogie femminili che si articolano nei corsi di vita delle donne. L'importanza della relazione tra donne ritorna in diverse interviste.

Clotilde presentando le sue genealogie femminili sottolinea la sua differenza rispetto alle generazioni precedenti di donne della sua famiglia, tutte abili a ricamare e a lavorare con le mani, mentre al contrario lei rifiutava quell'abilità o forse un certo modello femminile.

CL. [...] Anche se all'interno della mia famiglia io non vivevo questo, perché eravamo tutte donne, all'epoca c'era pure mia nonna con noi, quindi mia madre e due sorelle, mio padre era in netta minoranza; una persona buonissima che forse, sì, tentava di fare il capofamiglia, come...all'epoca si dava una tonalità più forte al termine. Però, insomma, non vivevo questo all'interno della famiglia quanto, più che altro...anche perché mia madre era casalinga ma non si è, non ha mai avuto delle...come dire...dei pensieri arretrati, ecco, sulle donne, pur provenendo da un paese più piccolo della Sicilia. Un po' lo era più mia nonna, per mia nonna ti dovevi sposare... io ho avuto subito, insieme a mia sorella,

il corredo pronto, ricamato dalla mia nonna, che era stata...mia madre sapeva ricamare, tutti sapevano fare qualcosa con le mani, anche lavorare a maglia. Io no, ho tentato ma le mie mani si sono sempre rifiutate di fare...

Carmen descrive la mamma come 'responsabile' del suo percorso emancipatorio, perchè le avrebbe trasmesso il valore dell'autonomia e dell'indipendenza, forse per un'esigenza legata alla sua collocazione generazionale che percepisce diversa nella figlia.

CA. ah, sì! La mia è una famiglia tradizionalista, mia madre è casalinga, mio padre è ingegnere, adesso è in pensione. Lei è laureata, in qualche modo è stata un po' antesignana, perché comunque si è laureata prestissimo e a noi ci ha avuto che aveva 21 anni-22 anni. Si è laureata con noi piccoli, perché io ho tre fratelli, di cui uno più piccolo di me di 3 anni e un altro di 15, il figlio della maturità in qualche modo. Quindi lei è laureata in giurisprudenza però poi appunto con noi piccoli non ha mai lavorato fondamentalmente. Per cui le è rimasto questo desiderio, di lavorare, di avere un reddito. Quindi ha un po' condizionato anche me in questa cosa: «non ti fermare con le cose sentimentali, devi lavorare, devi renderti autonoma»; immagino che un po' ci sia stato questo passaggio di consegne un po' inconse – e neanche tanto – da mia madre a me.

Nel corso di vita di Marica l'esperienza della relazione con le compagne funziona da stimolo per attuare dei processi di transizione e mutamento nella sua soggettività.

MA. [...] Quando diventi femminista, man mano che cominci a documentarti, a confrontarti nelle esperienze di vita con le donne in associazione, con le colleghe, compagne, sorelle in associazione e poi vai alla ricerca della letteratura, ti rendi conto che tante cose che non ti tornavano, cioè quei “Ma perché io non posso ...?” o “perché io devo ... ?” acquistano un significato.

Mirella descrive la sua relazione con Anna, con la quale condivide l'esperienza associativa e politica della *Città Felice*, come fonte di una grande forza, come fulcro da cui si generano le pratiche politiche dell'associazione stessa.

M. è avvenuto perché io conosco Anna D.S. da sempre, perché anche lei faceva proprio col femminismo, alla fine degli anni '70, per cui ci conoscevamo come ci conosciamo tutti in città. Mi ha sempre invitata

a varie cose a cui io non sono mai andata, solo raramente perché ero abbastanza stufo di degli ambienti politici dopo la mia esperienza.

Poi una volta sono andata alla presentazione di un libro – era 2001 e non mi ricordo il seguito – insomma, era un libro collettaneo fatto Anna e da altri e questa presentazione mi è piaciuta moltissimo. Mi è piaciuto un questo nuovo linguaggio che io ascoltavo in un discorso politico, eccetera. mi sono molto entusiasmata ed allora Anna non mi ha praticamente mollato. E quindi, Insomma è andata avanti, è incominciata, così.

[...]

...abbiamo le relazioni e io sicuramente ho una relazione con Anna D.S. importantissima, che è una relazione di forte disparità - questa è una cosa importante - in cui Io riconosco una grande autorità ad Anna, in cui ci sono stati e ci sono momenti pesanti, in cui mi incazzo; non è che significa che è una cosa così semplice, ma che sicuramente ha una forza enorme, tanto che anche nei momenti in cui ero particolarmente incazzata, nervosa e odiavo tutto, eccetera, eccetera Anna mi ha impedito di andarmene dalla "Città felice", tanto per capire i livelli di scontro e anche la risoluzione, perché comunque per me la relazione con Anna è una relazione estremamente importante perché Io le ho sempre riconosciuto la sua autorità in questa politica che lei fa da molto più tempo di me, perché anche le cose in cui noi ci siamo scontrate mi sono servite per ragionare ed entrare in fondo in fondo ai discorsi.

Le intervistate appartengono tutte a donne appartenenti ad associazioni, collettivi e gruppi che si definiscono femministi, ed è questo elemento che emerge già dal profilo biografico perché nel corso di vita, l'incontro con il femminismo è una tappa che genera transizione e mutamento nell'intimo delle donne e che cambia il vissuto e la relazione con la società.

Marica esperisce questa difficoltà di relazione con le sue amiche che non conoscono le realtà femministe come Thamaia.

M. e tutt'ora faccio però fatica con tante amiche che magari non hanno frequentato i centri anti violenza, non hanno una conoscenza ovviamente di quello che è il femminismo e ogni tanto trovi quella difficoltà, perché è come sempre stai lì a ... vieni vista come esagerata, ecco, mettiamola così; vieni vista come esagerata se stai lì a sottolineare determinate cose, se sei lì a far notare certe cose. E allora poi che fai? Aspetti, cerchi di portare avanti il tuo punto di vista, però aspetti anche la sedimentazione naturale, perché se una persona non è pronta, non puoi neanche stare lì a imporre anche una visione; cioè, puoi spiegare il perché della visione e puoi portare degli spunti di riflessione nell'esperienza di tutte le donne ogni giorno, perché è così, nella vita di ogni donna, al di là della consapevolezza o meno, noi siamo schiacciate all'interno di un sistema che ci vuole indottrinare

Carmen e Clotilde hanno sentito di essere femministe prima di operare una scelta politica.

CA. Probabilmente io mi sono sempre sentita un po' paladina dei diritti delle ragazze, delle femmine, un po' c'è stata sempre questa cosa ma non ne ero molto consapevole dentro di me, senza sapere di che stavo parlando.

C.: in che senso? È stato un percorso, quindi, scoprirsi femminista?

CA.: sì, per noi tutte è stato un percorso scoprirsi femminista perché eravamo cariche di mille stereotipi, anche rispetto al femminismo; perché, ad esempio, mia mamma stessa che l'ha vissuto il '68 e il femminismo avrebbe dovuto viverlo, in realtà lei era una di quelle che storciva un po' il naso rispetto ad alcune tematiche. Poi c'è stato un passaggio di consegne da una generazione all'altra, che non è stato chiarissimo ma sicuramente c'è stato.

CL.: sì, al liceo. Mi ricordo delle battaglie legate a delle pubblicità un po' sessiste che all'epoca c'erano, giravano per la città...una molto forte...e quindi si parlava ovviamente di argomenti, sì, contro la violenza sulle donne, ma non tanto come adesso. Purtroppo non ho dei ricordi. Però devo dire che non è che io abbia scoperto il femminismo lì, io mi sono sentita femminista da sempre, cioè non so neanche dirti come, quando, dove ho sentito per la prima volta questo termine, del perché io...cioè, più che altro ho sentito sempre, ho capito, compreso che c'era uno squilibrio nei rapporti tra i sessi nel mondo, nella società..

Vita invece, con un racconto molto articolato, descrive il percorso femminista come un percorso nella conoscenza, un incontro con un sapere e un pensiero estraneo fino al suo incontro con Carmen e *Thamaia*.

V. Chiara, mi devi credere, io non avevo mai sentito parlare di un centro antiviolenza, non sapevo che cosa fosse un centro antiviolenza, avevo un'idea assolutamente stereotipata di violenza, però ti ripeto io avevo voglia di fare esperienza quindi sì, ma come avrei potuto dire sì a qualsiasi altra cosa, cioè se io invece di incontrare Carmen avessi incontrato un'altra persona che faceva l'operatrice in una comunità X e mi avesse proposto di fare volontariato, io sarei andata. Sono arrivata qua, ti ripeto, io pensavo che la violenza ... anche perché nel 2006 non se ne parlava con me come ora e io all'università non avevo mai fatto un solo seminario, niente di tutto ciò, ero lontana dagli ambienti femministi, non li conoscevo, quindi era una realtà completamente nuova, per me la violenza era la violenza sessuale che ti avviene

per strada se stai poco attenta, era quella che poteva avvenire in famiglia però in contesti disagiati, multiproblematici. Quando sono arrivata qui, io mi ricordo che ho fatto il colloquio con la presidente e la coordinatrice di allora, le quali mi fecero tutta una serie di premesse: che qui non si psicologizzava nessuno – che non capivo neanche cosa volessero dire allora – che qui nonostante io avessi una laurea in psicologia, era necessario fare un corso di formazione specifico, tutta una serie di cose a cui io ... io poi sono stata sempre molto umile e quindi avevo poi ho avuto sempre voglia di apprendere, di imparare, quindi loro che mi proponevano un corso di formazione io non ho detto “che ben venga”, io non avevo la presunzione di sapere niente.

E quindi ho fatto il corso di formazione, facevo la volontaria una volta a settimana, il giovedì pomeriggio, e – io lo dico sempre – io aprivo la porta, sono stata qui sei mesi, venivo il giovedì pomeriggio, per cui non c'era neanche l'accoglienza telefonica, c'era solo l'accoglienza fisica, per cui venivano le donne, bussavano alla porta, io per sei mesi ho aperto il citofono, facevo questo, ho aperto il citofono, facevo accomodare le signore.

Però io dico sempre che quelli sono stati i sei mesi più importanti forse di tutto questo percorso, sono questi mesi che mi fanno stare seduta oggi qui su questa sedia perché io in quei sei mesi ho cominciato a venire a contatto con una realtà che io non conoscevo, perché io il corso di formazione lo feci dopo sei mesi, perché c'era prima un certo numero di volontari e poi facevano il corso di formazione; ho cominciato a leggere, ho cominciato a confrontarmi con le operatrici, ho cominciato un po' a respirare l'aria che si respirava al centro anti violenza e sono venuta a contatto con una realtà che io non conoscevo e che mi ha messo in crisi, perché io pensavo di essere una donna libera, emancipata, avevo studiato fuori, non avevo mai avuto problemi nella vita, facevo tutto quello che volevo in realtà. Intanto la prima cosa che ho dovuto fare è stato sconfiggere tutti gli stereotipi che io avevo contro la violenza: qui mi sono resa conto che le persone che bussavano alla porta erano spesso giovani come me, erano laureate, quindi ho detto “allora anche io posso essere una vittima di violenza”, ho iniziato a capire che cosa era la violenza sulle donne.

Poi il secondo passo fu quello di capire veramente che anche io poi ero imbrigliata in dinamiche, in logiche ... in una cultura maschilista: io dico sempre “ero una donna ma pensavo con la testa di un uomo”.

L'esperienza e l'incontro con il femminismo nei racconti delle donne al livello di esperienza biografica si sviluppano con delle connotazioni diverse da una generazione all'altra, come è evidente nel corso di vita di Anna e di Emma. Le loro esperienze si intrecciano con le battaglie più significative vissute nell'isola (Comiso, la 194, il MUOS).

A. [...] Ho concluso questi studi e mi sono definitivamente, come dire, immersa nel mondo affascinante del femminismo, delle relazioni con le altre donne, approfondendo quelle che allora erano certe tematiche, quindi la pace – perché stavano per mettere i missili nucleari a Comiso – la pace... Tutto il discorso della “194”, l’aborto... La 194 è venuta dopo, prima c’era tutto il discorso sulla sessualità, sul corpo, sull’essere donne, molto – diciamo – si discuteva di maternità libera e non obbediente ai canoni, alla tradizione, diciamo, della maternità intesa per le donne e quindi nuove percezioni, nuovi sentimenti, nuove idee nuove elaborazioni ed è stato molto bello portare avanti tutto questo.

E. Però, nel ’75 io cercavo veramente, disperatamente, come può fare un cane segugio, un collettivo di autocoscienza; già il femminismo, sapevo che esisteva, sapevo che c’era un movimento anche qui in Sicilia e quando seppi che una compagna – che si chiama C. B., che vive ora a Milano e lavora all’Unione Femminile Nazionale, al consiglio di amministrazione a Gela – partecipava a quel collettivo di lotta femminista in cui c’era anche M. R. C. che era nato a Gela sull’onda delle migrazioni del nord, dei dirigenti sindacali, no?

[...] Alcune delle ragazze che sono state in questo collettivo emigrano a Catania perché si iscrivono all’università qua e portano a Catania l’esigenza di fare collettivi più femministi. Allora, siccome io avevo conosciuto Cettina, in questo giro sempre “mobile” della sinistra, le dicevo sempre “C., quando vi vedete? Quando vi incontrate” e poi un giorno lei mi disse “ci incontriamo in casa di F.”, questo lo ricordo ancora.

E io da quel momento sono entrata in un collettivo femminista. Mi ricordo che la prima sera mi hanno smontata queste compagne, dalla testa ai piedi; io ero andata là sicura che avevo capito tutto di me, che avevo capito tutto, andai soltanto quindi quasi con la presunzione di andare solo a verificare le mie certezze. Sono uscita da lì che non ne avevo più neanche una. La prima cosa che mi dissero, mi ricordo, fu “tu sei una madre fallica, perché hai un rapporto con le tue figlie ... tu le assumi!”. Erano gli anni in cui si parlava molto di queste culture ... io dissi “ma che significa?”, loro mi dissero “certo, usi le tue figlie come potere”.

In questi due ultimi estratti le biografie e le tappe del femminismo coincidono con alcune tappe storiche del movimento femminista italiano, con una storia sociale delle donne che ovviamente si è iscritta nel vissuto di alcune intervistate. Questo è accaduto anche nel racconto di Elena, che sebbene giovanissima fa riferimenti ad altri avvenimenti del movimento femminista come alle manifestazioni di “Se non ora quando” e ad alcune tappe del movimento femminista catanese.

E.: Il femminismo l'ho incontrato solcando le porte della libreria *Volta Pagina* di Catania, che si trovava in via Crispi e che ora non esiste più; era una libreria che ospitava l'omonimo gruppo, *Le Volta Pagina*, che era un gruppo che si era costituito l'anno prima del mio arrivo, nel 2011. Io sono arrivata senza sapere esattamente che cosa stavo cercando. Consapevolmente, non cercavo il femminismo ma un gruppo di donne con cui approfondire le questioni di genere che mi affascinavano, come ragazza che era sempre stata socialmente e politicamente impegnata, anche a scuola, nell'associazionismo studentesco universitario ma anche, appunto, al liceo e questa mia solitudine di ragazza nella politica studentesca mi aveva spinto in qualche modo a cercare qualche compagna di strada.

Quindi, entrai con questa curiosità, sulla scia anche del famoso “Se non ora quando”, perché le Volta Pagina si chiamavano “Le Volta Pagina - Se non ora quando Catania” quando io andai per la prima a volta queste riunioni; e da lì e con tutti anche i cambiamenti del gruppo sono cambiata molto anche io. Adesso infatti il gruppo da un po' di tempo si chiama *Rivolta Pagina*, e da un gruppo di donne più che un gruppo femminista che era, adesso è a tutti gli effetti un collettivo femminista.

5.3.2 Partecipazione alla società civile e sfera pubblica nei racconti di vita delle donne siciliane

La partecipazione delle donne siciliane alla società civile si declina attraverso diverse forme di associazionismo e di attivismo politico e sociale. Le donne intervistate fanno parte di tre diversi gruppi: l'associazione *Città Felice*, l'associazione e il centro antiviolenza *Thamaia* e il collettivo *Rivolta Pagina*.

In tutte le tre tipologie di associazionismo la centralità delle relazioni tra donne guida la pratica politica e sociale, anche se gli obiettivi e le azioni sono diversi nelle tre realtà esaminate.

Di base però c'è la condivisione di portare avanti nel territorio catanese una politica delle donne che si ispira al modello ereditato dal movimento femminista nelle sue differenti accezioni.

La pratica politica delle donne è una modalità diversa di comunicazione, un modo di stare nelle relazioni come sostiene Emma:

E. [...] perché in un collettivo di autocoscienza una parla e l'altra parla in risonanza, non dice mai “non sono d'accordo con te”, ma dice “quello che tu stai dicendo mi fa pensare questa cosa”. Quindi questo

parlare, questo vigilare sul metodo, la pratica che diventa mezzo, cioè, la pratica è la relazione tra donne, ma come?

Questa relazione del collettivo di autocoscienza, in cui tu ti poni di fronte all'altra, non per criticare, non per dire “non sono d'accordo con te”, ma per dire “quello che stai dicendo, tu mi fai venire in mente questa cosa”, che è un modo diverso di comunicare. Poi, ovviamente, si può anche litigare, però voglio dire, [ci deve essere] il tentativo di riportare sempre la relazione a una relazione speculare di rimando continuo, di assonanze, mai di tipo conflittuale, tipo “non sono d'accordo con te”. No, non è questo, ma quello che dire “quello che tu stai dicendo mi fa venire in mente una cosa che mi riguarda”, oppure “non sono d'accordo, perché io sento che c'è qualcosa dentro di me, che pone resistenza a quello che tu dici”. Insomma, questo è il modo.

La politica delle donne oltre a concentrarsi sulla pratica delle relazioni, riflette una visione diversa nel mondo sociale, secondo Mirella:

M.: questa politica è innanzitutto un pensiero femminile che è diverso da un pensiero maschile e questo non è un concetto così assodato come potrebbe sembrare parlandone, così, non è ovvio. È un guardare il mondo con gli occhi differenti che abbiamo noi donne e che pensiamo che sia forse un modo sbagliato di guardarlo, finché non ci rendiamo conto, appunto – a me quello che mi è servito di questa politica – che era un modo giusto di guardarlo, cioè che era il mio modo, che partire dal mio corpo, starci, stare con il corpo nel mondo. E non parlare solo di questioni astratte.

[...]

M.: ah, le cose che facciamo...tutto! Nel senso che la nostra logica è: noi facciamo una politica delle relazioni di donne, di differenza sessuale e su questo lavoriamo sul mondo, quindi lavorando sul mondo noi lavoriamo su tutto.

Accanto ai discorsi sul come si fa la politica delle donne e sul perché, la scelta di questa pratica si collega al modo in cui ci si posiziona nella società e come si partecipa alla società civile, come Vita spiega riguardo all'accoglienza delle donne.

V.: sicuramente, già il centro antiviolenza o il centro antiviolenza femminista, il fare accoglienza e accogliere le donne, credere alle donne, questo già è politica. Questo ... io l'ho scoperto nel corso degli anni che facevo politica senza saperlo, io non ero consapevole. Poi magari ti racconto anche com'è avvenuto il mio scoprirmi femminista.

Quindi già questo accogliere le donne, con la nostra metodologia, già questo per me è fare politica; ma poi facciamo, secondo me politica partecipando ad una conferenza e parlando della violenza maschile

sulle donne, facciamo politica quando andiamo nelle scuole a fare prevenzione, facciamo politica cercando di cambiare quel modello culturale ... cioè, con tutto il lavoro che noi facciamo, dall'accoglienza, alla prevenzione, alla progettazione, alle testimonianze in tribunale – paradossalmente lì è un po' più complicato, più difficile – e con una relazione che facciamo, in cui descriviamo quali sono le dinamiche della violenza, che la violenza è un problema culturale ... con ogni singola azione che noi facciamo nel nostro lavoro qui a Thamaia, per me fare politica perché lo facciamo per cambiare quella cultura maschilista patriarcale che è forte ancora oggi nella nostra società; e poi lo facciamo anche in maniera più forte per la società tutta, con la manifestazione “Non una di meno”, con le altre associazioni, con il banchetto di sensibilizzazione che puoi fare in piazza, ecc. Per me sono tutti modi con cui noi facciamo politica.

V.: noi portiamo avanti la politica delle donne, quindi noi siamo sempre a fianco delle donne e lottiamo per i diritti delle donne; questo per me è fare politica, tutti i giorni.

Elena nel racconto della sua partecipazione al collettivo *Rivolta Pagina*, sottolinea proprio l'aspetto che più connette la pratica intellettuale e politica delle donne al mutamento sociale.

EL.: no, diciamo che quando io sono entrata nel gruppo *Le Volta Pagina*, aveva un'identità se vogliamo meno femminista. Oggi ancora di più, trattandosi di un collettivo femminista, si rifiuta proprio il concetto di associazione, il concetto di associazione credo che sia incompatibile con quello di politica femminista – con “politica femminista” faccio riferimento ai metodi, non all'oggetto – perché ovviamente attraverso la struttura associativa si può portare avanti le istanze delle donne. Anzi! Però quando parlo di politica femminista, nel senso che pratico dentro *Rivolta Pagina*, siamo praticamente un collettivo che si muove quasi sull'autocoscienza, eccetera. Sarebbe veramente contraddittorio chiedere un riconoscimento istituzionale o pubblico in qualche modo, in forma associativa, assolutamente, proprio sarebbe contraddittorio; non credo che esistano collettivi organizzati in forma associativa fra l'altro.

C.: prima hai detto che è contraddittoria la forma associativa rispetto al vostro essere collettivo femminista: che volevi dire?

EL.: che la politica femminista è una politica che nei metodi si prefigge nuove parole e nuovi meglio di, no? Quindi il nostro modo di intendere la politica, di declinare la parola “politica” assume forme diverse rispetto a quelle costituite. Questo è il senso, no? Quindi l'idea di avvalerci di modelli che appartengono al sistema che criticiamo e che vorremmo cambiare, che abbiamo l'ambizione di cambiare sarebbe una contraddizione. Cioè la questione è che io come femminista non mi occupo

semplicemente dell'avanzamento dei diritti delle donne, cioè non è una questione di desiderare semplicemente che nel Parlamento ci siano le presidentesse del Senato che siano di sesso femminile, non sono quelle le istanze: a me interessa cambiare l'assetto della società, il concetto di potere, discutere ... sto facendo questo esempio perché si parla della Casellati, questa qua che è stata nominata. *Nulla Quaestio*: mi fa piacere che le donne, di qualunque orientamento politico siano, vanno avanti, abbiano il loro 50% di rappresentanza, ma non è una questione che mi interessa, cioè a me non interessa portare avanti semplicemente lo stesso numero di donne in parlamento, per dire. Cioè mi interessa offrire un'altra visione della società, discutere il concetto di potere, mettere in discussione – appunto – i modelli. Quindi, perché mi dovrei costituire in associazione? Questa è la questione. Io e le ragazze del mio gruppo, le signore del gruppo, le compagne non sentiamo il bisogno di rifarci a quella grammatica di intendere anche la politica; cioè, quella che noi facciamo e che politica, C. diceva «è già politica», dentro la declinazione tradizionale del comune sentire, non è politica. Cioè quella che io chiamo politica e che per me è politica dentro il collettivo *Rivolta Pagina*, non è politica secondo gli standard nazionali di intendere la parola politica e l'impegno politico. Quindi si tratta proprio di risignificare, di riscrivere anche la grammatica delle parole, dei sistemi, tutto ... e in questo sta anche il fatto che tu non senti il bisogno di istituzionalizzarti dentro quel sistema padre. Cioè non c'è questo bisogno di riconoscimento e di legittimazione del sistema padre, non glielo vado a chiedere il riconoscimento, mi auto-legittimo io come gruppo politico.

Sebbene nella sua esegesi la politica delle donne si basa su una profonda riflessione filosofica, ereditata dalle lotte che hanno caratterizzato la scena catanese, secondo i racconti delle donne il loro modo di fare politica oggi non è qualcosa di astratto ma piuttosto rappresenta una delle forme del pragmatismo delle donne di cui parla Amalia Signorelli (1998).

Un altro aspetto che contraddistingue la partecipazione alla società civile è il profondo senso del luogo radicato nelle pratiche e nelle azioni delle donne. Da questo elemento si evince ancora di più come le pratiche intellettuali delle donne siano frutto di un'esperienza localizzata e situata.

Ad esempio le azioni e le iniziative di *Città Felice* si basano molto su questo senso del luogo:

C.: e invece, l'incontro, cioè, o la costituzione di "Città Felice" come è avvenuta?

A.: sì. "Città Felice", appunto, esce da quella fase di cui parlavo prima della seconda sede delle Lune che essendoci avvicinate al pensiero della differenza, alla Libreria delle donne di Milano, alla rivista

cartacea “Via Dogana” che diffondevamo e altre argomentazioni e pratiche e politiche decise di cambiare nome a questo luogo e si chiama “Centro Agave”. “Agave” da questa pianta siciliana che è, insomma, abbastanza forte, con una bella fibra interna alle sue foglie, piena d'acqua, eccetera eccetera e...va bene, poi sempre con questo *Centro Agave* attivo diamo vita alla *Città Felice* perché facevamo un discorso un po' alla Virginia Woolf che avevamo queste ghinee da spendere e dopo tanti anni di elaborazioni, pratiche, saperi, ecc dove le volevamo spendere? Le volevamo spendere nella città, volevamo che la città di Catania – ma chiaramente sempre mantenendoci in contatto con altre donne di altre città – alla città di Catania venisse il pensiero delle donne in merito a come una città può essere, e che in parte è...

C.: in che anni siamo adesso?

A.: Siamo nel '93, in una città di cui vanno innanzitutto sottolineate le cose buone che ci sono, dal punto di vista delle donne che operano in essa, delle relazioni forti che ci sono tra donne in questa città, e anche da buone pratiche e buoni comportamenti che ci sono nei vari quartieri ad opera di altre realtà politiche, ecc e teorizziamo anche che tra un quartiere e un altro, tra le realtà che vivono e operano nei vari quartieri occorrono delle relazioni, degli scambi, piuttosto che una pratica o iniziative frammentate che non tengono conto di quello che fa l'una o l'altra realtà e che quindi ci sia come un fil Rouge che unifichi i vari quartieri e dia valore a quello che avviene in quello e quell'altro..

[...]

A. Noi abbiamo sempre avuto la pretesa consapevole che portavamo degli elementi di cultura, di pratica politica nuovi per cui per il fatto che ci fossimo in questa città già simbolicamente la città non era più come l'hanno...con quell'immagine che per la maggiore va di questa città, no? Quindi la città, grazie a noi, aveva anche un'altra immagine che era quella che veniva dalla pratica politica delle donne. Non so se Mirella Clausi vi ha parlato del lavoro su Piazza Federico di Svevia. E quindi noi abbiamo caratterizzato vari aspetti della città, facendo...ricostruendone la storia, il percorso, eccetera anche in chiave femminile, abbiamo parlato molto di Bianca di Navarra, di quanto è stata importante la sua presenza per la vita di Piazza Federico di Svevia, Castello Ursino, anche se poi lei si stabilì più che altro al Castello di Paternò. E quindi da un punto di vista storico-artistico, da un punto di vista culturale non abbiamo mai smesso un solo giorno di promuovere presentazioni di libri sul pensiero della differenza sessuale o sulla storia delle donne, su figure femminili

M. [...] Per esempio una delle cose che facciamo da quando io sono qua è una festa in piazza, un lavoro in piazza, proprio qua sotto, ogni anno; perché io quando sono venuta abitare qua 25 anni fa ho intrapreso proprio una pratica relazionale, prima ancora di entrare alla città felice, con quelli del palazzo, quelli più vicini della piazza. Questa cosa e si è sposata con la “Città Felice” da quando io ci sono entrata, per cui abbiamo dall'inizio fatto ‘sta festa in cui un po' discutevamo di che stava succedendo qua, dei cambiamenti che c'erano...però partendo proprio da un discorso di sentire femminile e relazionale.

Il ‘sentire femminile e relazionale’ al quale accenna Mirella si mescola al senso del luogo, della sua importanza, delle potenzialità nascoste e da una forma di cittadinanza attiva e di ecofemminismo che caratterizza i movimenti delle donne a Catania (come ad esempio Comiso, No Muoss o Sigonella).

La partecipazione nella società civile si collega alla dimensione della sfera pubblica intesa come rapporto con le istituzioni delle varie forme organizzative dei gruppi e anche a livello personale nel mondo professionale delle intervistate.

Ciò che sembra molto faticoso per *Thamaia* è il dialogo con le istituzioni, sia per l’*humus* sociale che abita il settore pubblico sia per la pratica politica della stessa associazione. Carmen e Vita descrivono così la loro collaborazione con le istituzioni:

CA.: [...] ora abbiamo un progetto col Comune di Catania ed è una fatica immane, perché chi lavora in un servizio e fa politica – e la fa in un modo diverso – fa una grande fatica. Io sono sempre più convinta che se noi non avessimo bisogno di finanziamenti, perlomeno comunali, perché poi i regionali, nazionali si gestiscono in maniera differente, quelli sono decentrati, ma a livello territoriale diventa una gran fatica, soprattutto in territori così maschilisti, chiusi e difficili come il nostro. Quindi l’ideale è essere indipendente, soprattutto economicamente, perché questo ti permette da una parte di attaccare, di essere più libera di esprimere le tue opinioni, di far emergere più liberamente le cose... Anche se poi sei indipendente dal Comune di Catania, per dire, comunque gestisci un servizio, comunque ti rapporti coi servizi sociali, comunque ti rapporti con le Forze dell’Ordine, comunque gestisci e coordini una rete antiviolenza con le Istituzioni del territorio. Quindi la tua libertà è sempre una mediazione, una contrattazione continua, in ogni caso, con tutta la fatica che questo comporta.

V.: [...] il contesto qui è un po’ difficile, secondo me quel riconoscimento ... una delle prime ... però anche questo ti ripeto è un pensiero tutto mio, non so poi quanto possa corrispondere alla realtà, però io penso che una delle difficoltà che noi abbiamo forse ad affermarci e ad essere visibili come centro antiviolenza della città è dovuta anche un po’ al fatto che si fatica a riconoscere le competenze e in questo caso nostro, del centro antiviolenza, perché vige la logica della “distribuzione del riconoscimento”, anche indipendentemente dalle competenze di un servizio, perché se diamo un riconoscimento a gocce, a tutte quante in egual misura, questo può avere un tornaconto politico da parte delle istituzioni. Cioè, il non valorizzare, non riconoscere un servizio – magari lo riconoscono, perché poi quando hanno bisogno vanno da quel servizio – ma non dare il giusto riconoscimento e distribuirlo in egual misura tra tutte le realtà, anche meno competenti, posso dire alcune anche fantasma, questo ha un tornaconto, sicuramente, è una strategia politica chiarissima per me.

E poi noi siamo state sempre ... Thamaia ... di questo io non sono mai pentita, ne faccio anzi un vanto, è il fatto che noi siamo apartitiche come centro antiviolenza, come tu ben sai facciamo politica ma non siamo mai state schierate partiticamente; e quindi non abbiamo mai avuto appoggi politici, li abbiamo sempre rifiutati, ci siamo tenute sempre fuori da questo e in un contesto siciliano questo fa la differenza, credo, e ne sono convinta.

Le affermazioni di Carmen e Vita rispetto al dialogo e alla relazione difficile con le istituzioni per la mancanza di riconoscimento da parte delle stesse, sono delle esperienze che si imprimono nel loro vissuto e nel corso di vita dell'associazione in sé, ma allo stesso tempo entrambe rivendicano la loro libertà anche se frutto di strategie di mediazione e negoziazione molto faticose.

Anche la *Città Felice*, nella difesa dei luoghi *storici* di Catania ha incontrato queste forme di respingimento e ha affrontato la politica istituzionale catanese.

A. e poi cerchiamo anche da un punto di vista urbanistico di capire cosa le varie amministrazioni comunali che si sono susseguite stavano a combinare, perché – anche con questa ironia e forza femminile, alleandoci anche con altre realtà – abbiamo bloccato tanti misfatti in questa città, tipo l'abbattimento di 40 palazzi antichi in zona stazione pescheria Al Castello Ursino, Piazza Federico di Svevia che dovevano essere abbattuti (palazzi Liberty, neoclassici, eccetera) perché dovevano raddoppiare il binario della ferrovia, Catania-Siracusa e quindi avrebbero potuto benissimo scegliere altri percorsi alternativi e invece si era messa in testa di abbattere i palazzi; oppure il discorso dei parcheggi sotterranei, che prevedevano scavi dissennati in tutta la città sotterranea con annessi centri commerciali sotterranei: uno scempio. Questo sono riusciti a farlo a piazza Europa, hanno distrutto un bel parco Verde che c'era sulla costa, sulla scogliera e che poi continuava al di là della strada che portava poi verso il mare e l'hanno distrutto e hanno combinato questo pastrocchio di un parcheggio sotterraneo organizzato con delle realtà molto equivoche, potenti catanesi, siciliane tipo X o anche il patron del giornale "La Sicilia" di Catania, X... che sono tutte figure abbastanza incriminate come mafiosi, eccetera di cui – diciamo – ancora si sta discutendo se incriminarli o meno, cioè, che hanno avuto avvisi di garanzia eh, ma poi non sono stati mai incriminati. E loro hanno messo soldi per questi scavi, per queste strutture impegnando questo sottosuolo, appropriandosene per oltre 40 anni; e poi, dopo questi 40 anni saremo tutti morti, non ce lo ricorderemo più e perderemo per sempre questo suolo. E quindi, per fortuna, siamo riuscite, grazie alla mancanza anche di fondi di queste ditte che dovevano eseguire questi lavori, a bloccare tutti 'sti parcheggi sotterranei di cui uno...ridicolmente si doveva scavare anche sotto il carcere, a Piazza Lanza, dovevano scavare un parcheggio sotterraneo sotto il carcere. Insomma,

delle cose che veramente mostravano anche uno squallore di progetti, di mentalità rivolta all'Urbanistica, al senso della città, al vivere bene...

C.: quando dici «mentalità», che...che intendi?

A.: eh, mentalità, più che commerciale, imprenditoriale orientate al senso del profitto bieco, che non che non tiene conto poi dello star bene dei cittadini, delle cittadine....

Queste difficoltà di rapporti con le istituzioni sono riassunte in questo stralcio dell'intervista a Zelda, nella quale si evidenzia anche la relazione, non sempre armonica, tra pubblico, privato e Stato:

C.: beh, chi si occupa della violenza deve offrire un servizio ben definito, no?

Z. esatto. Lì c'è sempre il problema. Poi c'è un discorso, ma che riguarda tutto il non profit in generale, ed è il rapporto tra pubblico, privato e stato. E allora qual è questo discorso fondamentale: il non profit può essere un enorme risorsa, soprattutto in questi ambiti, perché intanto mobilità queste tendenze alla solidarietà da parte della società civile, mobilità tutto questo orientamento delle donne, dei giovani, eccetera, hanno un lavoro espressivo, che le persone fanno per i contenuti e non per guadagnarci. Non solo, è un ambito in cui si creano professionalità che non esistevano, perché le professionalità legate in questo caso alla violenza sulle donne sono state professionalità che sono state di volta in volta create, definite, scoperte, elaborate nell'ambito del non profit, non c'erano nei servizi pubblici questo tipo di professionalità, non esistevano nei servizi pubblici. Quindi è una risorsa enorme, attraverso cui lo stato può fronteggiare problemi e bisogni con una qualità elevata e nello stesso tempo con una quantità di risorse limitate. Allora questa è la grande risorsa. Naturalmente, il problema del rapporto tra pubblico e privato ...

C.: qual è il rischio?

Z. allora, il rischio qual è?

Il rischio è che, intanto, è vero che il non profit ha bisogno di supporto e riconoscimento pubblico, perché sennò non funziona e avrebbe bisogno anche di un controllo, del monitoraggio del pubblico; quindi, riconoscimento e risorse pubbliche significa che è vero che lo stato ci risparmia, facendo questi servizi con il non profit, però dovrebbe assicurare al non profit una continuità di risorse, una certezza di risorse e nello stesso tempo anche monitorare e controllare che la qualità sia elevata, che non vi siano derive opportunistiche. Spesso, invece, il trade-off qual è? Lo stato dà meno possibile e lo dà in mani

sbagliate; poi soprattutto nel sud ... sappiamo quali sono i problemi del Sud. Non solo, ma cerca addirittura in maniera perversa di utilizzare il non profit a scopi di consenso politico.

Se pensiamo a quello che è successo nella formazione professionale, in questa cosa dell'antimafia, eccetera. Sono state fatte queste operazioni, anche nei confronti dei centri antiviolenza, ce ne sono fasulli nati così, per iniziativa di qualche politico, per crearsi una base di consenso. Queste situazioni esistono.

E allora c'è questa tendenza del pubblico, invece, o a utilizzare in modo perverso il non profit, oppure semplicemente a sottovalutarlo e nello stesso tempo a non controllarlo. “Tanto noi gli diamo 4 cose, non controlliamo ...”.

A sua volta, il non profit ha bisogno del pubblico come sostegno, come risorse, però ha bisogno anche della sua autonomia, della sua crescita.

5.3.3 Mutamento sociale e sogni a Catania

Nel rapporto tra azioni e pratiche delle donne con il mutamento sociale oltre ad individuare le iniziative dei gruppi di donne che promuovono un nuovo modo di vivere e abitare il territorio catanese, ho voluto comprendere quale visione avessero le intervistate rispetto al mutamento sociale e ovviamente quali fossero sogni e speranze legate a questo immaginario.

Tra le iniziative dell'associazione *Città Felice* sia Mirella che Anna mi accennano a due iniziative che hanno modificato il territorio e che quindi hanno prodotto mutamento rispetto alla città e alla fruizione dei suoi luoghi e dei suoi spazi.

M. [...]...che c'è stato un progetto delle Ferrovie dello Stato insieme al comune, parecchi anni fa, era quello del *Waterfront*, che era di fare il doppio binario delle ferrovie, in sostanza. Questa ferrovia, siccome passa la linea Catania-Siracusa, qua sotto, il progetto che c'era stato era stato quello di abbattere tutti i palazzi ottocenteschi che c'erano accanto alla ferrovia che è un po' più in là per fare il doppio binario. Per cui abbiamo organizzato un movimento legato, appunto, a questa zona, facendo anche delle... immettendo anche delle pratiche artistiche proprio per fare... E devo dirti che siamo riusciti ad evitare questa cosa mostruosa che avevano progettato. Dopodiché ci fu un convegno delle città vicine, fatto sull'architettura, mettendo insieme esperte ed esperti – cioè architetture e architetti, donne uomini – che partendo dalla nostra politica lavoravano nelle città; c'era quella che si occupava del parco che stavano distruggendo, noi che ci occupavamo della piazza o di San Berillo o altre zone, perché poi sono state tante le cose, non sto a dire tutto...E da qui è uscito tra l'altro anche un libro che si chiama “Architetture del desiderio”. Anche perché in questa pratica della “città felice” c'è il moltissimo di

pratica artistica che è stata introdotta da Anna, che è una professoressa di Arte per l'appunto, e che ha sempre legato le iniziative politiche a installazioni e momenti artistici, come forma di linguaggio differente rispetto alla politica.

Sia Anna che Mirella raccontano di questa serie di iniziative contro il progetto di ampliare il binario Catania-Siracusa e della 'vittoria' di *Città Felice* con altre realtà per aver bloccato la distruzione del patrimonio architettonico e artistico di questa zona della città. Un'altra iniziativa che ha prodotto un cambiamento nel modo di fruire la città sono state le iniziative per restituire bellezza e relazioni virtuose nel quartiere di S. Berillo.

A. il quartiere San Berillo...per prime siamo entrate, insieme ad altre realtà...noi abbiamo come Felice, e poi altre realtà dove operavano anche molti ingegneri, urbanisti, ecc. Abbiamo avuto una sede in comodato d'uso proprio dentro questo quartiere. Quando siamo arrivati, ancora nel quartiere c'era un'abitudine da parte dei transessuali che vi vivevano, o senegalesi, ancora pochi cinesi, e abbiamo portato uno stile che è quello delle relazioni, proprio noi donne di Città felice. Quindi abbiamo cercato di raccordare, di mettere insieme questi che si facevano la guerra, tipo i senegalesi con i transessuali si odiavano, ogni tanto litigavano...e abbiamo anche cercato di andare incontro a quelle figure di transessuali meno abbienti, che affittano le casette la notte da quelli più abbienti e quindi abbiamo cercato anche di colmare un poco di ingiustizie, abbiamo prestato la sede a Padre Guliozzo del Crocifisso della Buona Morte che è una chiesa vicino San Berillo perché queste transessuali, chiamiamole al femminile, non avevano il coraggio di recarsi in chiesa e invece avevano tanto bisogno di accedere a dei conforti spirituali; e così anche le madri di Santa Teresa di Calcutta, le suore, venivano in questa nostra sede. Insomma, abbiamo apportato delle cose anche simpatiche, oltre che riempire il quartiere di avvenimenti artistici e culturali.

[...]

Quindi questo esserci all'interno...proprio per spendere le nostre ghinee femminili, femministe, dentro la città si è sviluppato in tante direzioni e in tante imprese; e questa di San Berillo è stata una cosa molto importante, che peraltro ci vedeva anche nella condizione di saperne di più della città, perché tante cose non le sappiamo, non le conosciamo. Invece questo scambio anche con realtà che, anche se neutre e maschili, diciamo, fatichiamo a farci capire, ad andarci d'accordo, perché hanno sempre un atteggiamento ironico, no, verso il pensiero delle donne, le pratiche...quando diciamo "la pratica della relazione", loro ci guardano come per dire "queste che cosa vogliono?"

Anche le intervistate del collettivo *Rivolta Pagina* mi raccontano di una loro azione intellettuale importante, la mostra "La cancellazione è violenza".

E. [...]...E poi un altro piano ancora è quello della “cancellazione della violenza” che questa è una mostra che sta girando tutta l'Italia: questa ci occupa molto tempo perché, a parte la realizzazione materiale della mostra, che è alla sua seconda edizione, ma anche tutto il lavoro di ricerca delle singole donne che stiamo appunto disseppellendo dell'oblio; poi c'è il lavoro di proprio portare la mostra in giro. Ora, ‘sta mostra gira in media 4-5 città all'anno che sono fuori dalla Sicilia, quindi ad esempio quest'anno Emma è andata a presentare la mostra nella sua seconda edizione a Bologna, Pisa e adesso la mostra sta per partire per Genova, e a settembre sarà a Palermo; quindi anche seguire ‘sta mostra ci impegna non poco.

Emma. [...]... A un certo punto questo gruppo comincia anche a darsi anche degli obiettivi, no? Per cui abbiamo fatto questa mostra, “la cancellazione è violenza”, non so se te ne hanno parlato. Questa mostra qui è cominciata con 10 cartelli, è cominciata con questa questione di cercare una un luogo da intestare a Goliarda Sapienza, che è catanese; allora abbiamo iniziato questa vertenza che aveva a che fare con la toponomastica, e ci siamo riuscite; per cui poi nel 2014, quindi già da un paio di anni eravamo insieme – mi pare che fu il 25 novembre del 2014 – abbiamo fatto la prima uscita con questi cartelli e contemporaneamente abbiamo fatto una specie di azione performativa, una performance ... nella piazzetta che volevamo fosse intestata a Goliarda, abbiamo messo una targa di cartone, non mi ricordo ... insomma, abbiamo fatto questa cosa. Però è iniziata questa battaglia e siamo riusciti a ottenere questa piazzetta a Goliarda. Quindi, incontri con l'ufficio toponomastica ... una vera e propria battaglia civile per avere il nome di questa, lo spazio che lì nel quartiere dove lei è nata, San Berillo vecchio, dove due anni prima, devo dire, mi pare 2012, la “società italiana delle letterate” aveva fatto una passeggiata letteraria e aveva affisso una targa nel portone, in via Pistone 20, dov'è nata, che è lì, nel quartiere di San Berillo vecchio;

[...] Nel frattempo questa mostra è cresciuta..Adesso sono quasi 40, queste donne, che abbiamo cancellate ... questa mostra è stata Bologna, all'assemblea legislativa, quest'anno l'hanno rivoluta a Bologna però al giardino museo, è stata alla biblioteca comunale ... è stata in vari posti, perché è soprattutto fatta per le scuole.

Perché il problema qui a Catania era modificare il senso comune, cioè quello che si deposita sui libri scuola, quindi porre la questione dell'assenza delle donne dai libri di scuola, quindi non dalle monografie, cioè dal fatto che il senso comune della storia non c'è Olympe De Gouges, per esempio, se non come un piccolo riquadretto, mentre invece ... ecco la differenza, a proposito, di come cambia: cioè, Olympe De Gouges e i libri di storia, una cosa non è aggiungere al libro di storia Olympe De Gouges, ma leggere la rivoluzione francese attraverso anche Olympe De Gouges, cioè mettere insieme, a confronto la “Dichiarazione dei diritti dell'uomo” dell'89 e quella di Olympe De Gouges del '91. Quindi modificare lo sguardo sulla storia, una storia di donne e di uomini, no, laddove, ci sono figure

così importanti, invece di dire “è un occhiello in un angolino, un'aggiunta”: non è un'aggiunta, cambia il punto di vista.

Gli obiettivi della mostra si prefiggono di recuperare la memoria intellettuale delle donne, sostenendo che cancellarla è una forma di violenza e di riabilitare il lavoro di tante donne intellettuali restituendo loro una visibilità pubblica, come la piazzetta dedicata a Goliarda Sapienza.

Soprattutto portare questa mostra nelle scuole, sensibilizzare a posizionarsi nella storia e nella società stessa con uno sguardo differente, è un'azione molto potente perché l'educazione è senz'altro uno strumento con cui diffondere visioni del mondo e pratiche nuove.

Anche *Thamaia* oltre a rappresentare una possibilità per tutte le donne che stanno vivendo corsi di vita complessi e praticando l'accoglienza come una forma di relazione che supporta e potenzia la soggettività delle donne ad un cambiamento, si occupa di sensibilizzare sulla violenza di genere con interventi nelle scuole, come racconta Mariangela:

M. [...] Faccio però anche altre cose, nel senso faccio formazione, partecipo ai vari convegni, sono nel Gruppo Scuola, per cui mi capita di partecipare a convegni con le scuole, parlare con i ragazzi. Questo è l'altro aspetto che mi piace di più.

C.: quindi hai un confronto un po' anche con la realtà e il tessuto sociale.

M.: Sì, sì. Spesso quando invitano *Thamaia* ci vado, perché per parlare dell'associazione, per parlare in generale della violenza; questa è un'attività che facciamo un po' tutte, e quindi anche io, assieme alle altre. Ora di più nel gruppo scuola, perché mi sono voluta inserire anche in questo gruppo per non farmi mancare niente.

Quindi, dico, sto entrando anche in questo discorso delle scuole, che secondo me è molto importante, ovviamente.

C.: In che senso? Perché “ovviamente”?

M.: perché parlare di violenza ai ragazzi di 12 anni, deve iniziare tutto da là, dalla prevenzione. Cioè, noi come centro antiviolenza non ci possiamo occupare solo delle donne che ci arrivano perché hanno

subito violenza, noi dobbiamo occuparci di cambiare il mondo, di cambiare la società e lo possiamo fare soltanto andando a parlare principalmente, veramente, a quei ragazzi; perché bisogna cambiare il tessuto sociale, bisogna far cambiare le idee.

C.: e quali modalità sono vincenti, secondo te, per cambiare le idee?

M.: eh, è molto difficile, perché comunque ti scontri con dei pregiudizi che sono proprio insiti nel nostro cervello, da sempre, nelle mamme, nei papà, nelle insegnanti. Però devi farlo, cioè devi cambiare, devi parlare degli stereotipi, di come modificare il modo di pensare, di rapportarsi nelle relazioni uomo-donna. Questo è fondamentale, perché poi molte cose partono da lì, dalla relazione uomo-donna proprio tra ragazzi.

Queste sono solo alcune delle azioni messe in campo dalle donne intervistate in relazione al mutamento sociale, introducono “il come” del legame tra azioni e pratiche intellettuali delle donne e mutamento sociale. “Il perché” che in parte già emerge dal racconto delle iniziative e di come queste vengono percepite nel vissuto delle intervistate, è sottolineato anche da altre affermazioni.

M.: a volte le azioni, i percorsi sono più importanti dei risultati nella costruzione di una società. Ad esempio, se tu fai una azione per una situazione sbagliata che c'è nel quartiere puoi non raggiungere l'obiettivo, ma nel frattempo tu hai fatto un percorso di costruzione insieme alle altre e agli altri che hai coinvolto in quel discorso. Ecco, per me il cambiamento della società è più che altro questo: quando tu puoi interagire con altre e altri e immettere il seme di una cosa diversa nella testa di queste donne di questi uomini. Poi ci sono, certo, anche le azioni. Per esempio nel caso di Waterfront ce l'abbiamo fatta, non farlo fare ma anche se si fosse fatto il Waterfront, alle spalle c'era un'esperienza di lavoro insieme ad altre associazioni che aveva portato un granellino in più di consapevolezza.

[...]

Ma devo dire che quello che c'è stato tra noi ha creato un modo di pensare in un gruppo di persone in cui c'era un dialogo e un confronto reale. E quindi un cambiamento. Certo, di questo passo a cambiare il mondo ci mettiamo tanto. No, però poi invece la società evolve, al di là e a prescindere da quelle che sono le manifestazioni. Cioè, secondo me il mondo va guardato in due modi: va guardata la quotidianità in cui tu noti i progressi di una società e poi ci sono gli eventi, le cose in cui i progressi sono più lenti.

Le pratiche intellettuali e le azioni delle donne oltre ad essere teorizzate e poi sperimentate, si basano su un certo pragmatismo che di per sé nell'ottica di Vita è mutamento.

V. [...]... quando lavori all'interno poi di un ambito che è più istituzionale, quale può essere la formazione della rete, i contatti con le istituzioni, la telefonata, sia la formazione ma anche la telefonata che io come operatrice faccio all'assistente sociale – perché lì poi, là dove c'è un provvedimento, ovviamente, ti devi muovere all'interno di un procedimento che, anche dei termini di legge, se c'è una denuncia, la denuncia va fatta – però, anche nella telefonata che io faccio con l'assistente sociale, che sembrerebbe più un lavoro legato al servizio come centro antiviolenza – ma anche lì fai un'azione che in qualche modo è mirata al mutamento, perché se io mi metto a confrontarmi con l'assistente sociale a confrontarmi sulla signora e a spiegare le dinamiche della violenza che magari lei minimizza, ha difficoltà perché non conosce bene quali sono le dinamiche la violenza o perché le attribuisce alla patologia del maltrattante, io anche in quel caso lavoro per un mutamento.

L'ambito del sogno, della speranza è collegato a tutte le iniziative, azioni e pratiche menzionate dalle donne, il sogno è un'utopia interiorizzata che muove le energie mentali e fisiche di queste donne. Ad esempio nel racconto di Elena e Marica emerge questo aspetto che si coniuga con la libertà di autodeterminarsi.

E.: appunto, lavorando sulle relazioni, su noi stesse, prima di tutto. Cioè, senza pensare che stiamo facendo volontariato per altre donne ... Cioè, parliamo di noi, parliamo di come vanno le nostre vite, le nostre realtà quotidiane e materiali, di come sono le nostre relazioni private, di come noi agiamo con le persone di cui ci circondiamo. Quindi secondo me lavorare prima di tutto su noi e le nostre relazioni; e in questo modo, offrendo un altro modo di vivere le relazioni in modo circolare, abbandonando qualsiasi tipo di verticismo in cui tutte caschiamo – perché siamo tutte educate in un certo modo – confrontarci con gli altri.

Scommettendo su una nuova cultura delle relazioni, che deve essere contagiosa. Secondo me su queste nuove basi, proprio su una nuova cultura, ma soprattutto una nuova cultura di dare ascolto al noi, ai nostri desideri e quindi di relazionarsi in modo diverso con gli altri. Questa è la scommessa. È inutile parlare di cose astratte, esterne che poi non vengono attuate, che non cambiano veramente. Se io voglio una società più giusta e più felice, me la immagino è una società in cui non c'è sopraffazione.

E questo passa dalla nostra cultura individuale, cioè da come noi ci relazioniamo con le persone che sono accanto a noi.

C.: e rispetto alla società, qual è il tuo sogno per il futuro?

E.: Banalmente, una società ... non con meno “differenza”, nel senso, una società ricca, plurale, ma con meno disuguaglianze. Vanno bene le differenze purché queste differenze non credo disuguaglianze e quindi meno opportunità, meno felicità e quindi più disagi per una parte a scapito dell'altra.

Appiattare questa asimmetria dell'assetto delle relazioni che, innanzi tutto, passa dalla classificazione degli individui per genere, e poi dal genere si passa alla razza, alla classe. Smuovere questo assetto asimmetrico dei rapporti che si fonda su classe, specie, razza, quello che è. Questo sì.

M. [...]... Ma la mia visione è quella di un mondo in cui realmente ciascuna di noi possa avere la libertà di autodeterminarsi e possa totalmente scegliere, senza false libertà, senza falsa democrazia. Ma possa veramente scegliere liberamente di decidere da dove partire, senza essere condizionata e senza essere schiacciata da un potere: nessuno può dire a me quello che io devo e non devo fare e nessuno può stabilire e può decidere – ad esempio - sul mio corpo, ma che potrebbe essere visto sull'ambiente ... Cioè, in una logica anche di visione ideale, estesa, facciamo un ragionamento utopistico ... non ci deve essere nessun tipo di oppressione. Quindi le guerre e tutto quello che determina anche dei sistemi di potere, le politiche neoliberiste non fanno altro che duplicare, costantemente un sistema di potenti che schiacciano altre persone che non hanno la possibilità. Questo è un elemento che ha un comune denominatore; nell'ottica femminista, di quello che io spero è che nessuna donna debba rendere conto, giustificare le sue azioni proprio per il fatto di essere donna; che nessuno sguardo possa giudicare la scelta di un comportamento, di un desiderio femminile per il semplice motivo che quello sguardo maschile impone uno schiacciamento su un altro corpo femminile.

Un altro fattore significativo nella dimensione del sogno è la questione della trasmissione del sapere e della continuazione delle pratiche delle donne. Il futuro è affidato alla generazione delle giovanissime nelle quali è riposta la loro speranza per continuare ad elaborare nuove traiettorie, non dimenticando il passato.

A.: mi auguro che con queste giovanissime generazioni di donne che si stanno occupando del femminismo possa esserci uno scambio e che loro possano conoscere il nostro percorso, tutti i libri...

[...]

...però veramente ci rimango un po' male a sentire che per loro il femminismo vincente è quello delle donne curde. Che è un femminismo... veramente... Chapeau. Però è un femminismo che va bene per le curde. Noi abbiamo un femminismo, una storia, una tradizione che va continuata.

[...]

C.: ti faccio un'ultima domanda: quali sono i tuoi sogni per il futuro?

A.: A me piacerebbe moltissimo una trasmissione di quello che ho fatto, di cui sono stata protagonista...scusami, mi sono commossa. Sì, che queste cose non andassero perse, perdute. Quindi il mio archivio, il mio centro di documentazione...

Anche Emma volge uno sguardo alle future generazioni di donne e uomini e chiude la sua intervista con queste parole:

E.: Intanto le donne sono tutte diverse, io volevo essere il mio sogno. Il mio sogno è che – io ho due nipoti maschi e una nipote femmina – vorrei che i miei nipoti maschi crescessero dei maschi civili, gentili, miti, io parlando con loro – hanno uno 10 anni e uno 15, sono molto piccoli – un giorno ho visto che il grande rispondeva in maniera molto sgarbata a una sua compagna, mi ha dato fastidio; ho detto “guarda, si comincia così e si finisce per diventare degli emeriti stronzi”, allora mi è uscita questa immagine, che l'ho ripetuta ancora a Bologna quando questa mostra “la cancellazione è violenza” è stata presentata lì al Giardino Zoologico a due classi del liceo scientifico. E questo vale per l'uno e per l'altro, io penso che i maschi e le femmine si devono porre – però il discorso l'ho fatto per i maschi – ho detto: “devi pensare all'altra come se tu dovessi entrare in una foresta tropicale: una foresta tropicale è un luogo sconosciuto, un luogo che incute anche timore, però anche stupore, che bisogna rispettare perché è vitale, perché se le foreste muoiono muore la vita sulla Terra. Allora quando tu incontri una ragazza, pensa a lei come una foresta tropicale in cui tu devi entrare con questi sentimenti: curiosità, timore, rispetto e questo è il modo per capire la diversità. Siccome poi ne ho parlato a maschi e femmine a Bologna, ho detto “questo vale anche per le femmine”, perché l'incontro con l'altro è sempre un'incontro sconosciuto. La valenza della foresta tropicale, nel caso di un incontro con una femmina è perché la foresta tropicale è vitale e io le donne le penso così, come principio vitale; però pensiamo pure che gli uomini possono partecipare di questo. Io poi gli ho detto approfittando, godendo della mia retorica, “magari se siete entrate tenendovi per mano, così vi rassicurate a vicenda, quando uscite dalla foresta abbracciatevi”. E con questo ti ho detto il mondo che io sogno. Che ci sia un mondo di uomini miti e di donne coraggiose, che oggi a mia nipote io se la guardo le devo dire “Anna, sei forte, Anna sei simpatica, sei intelligente, sei coraggiosa”, perché secondo me la dote di una donna nuova deve essere il coraggio, l'intelligenza e anche la capacità di abbracciare – che quello vale per tutti, maschi e femmine. E ai maschi dico “ragazzi, per favore, siate gentili, miti, rispettosi”, perché gli stereotipi bisogna totalmente rovesciarli, cioè gli uomini dovrebbero partecipare dello stereotipo femminile e gli uomini di quello maschile. Questo è come me l'immagino, io, non so se soddisfacente questa risposta.

C.: direi di sì!¹¹

¹¹ Nel prossimo capitolo saranno espone delle riflessioni a seguito dell'analisi dei vissuti delle donne, presentati in forma di conclusioni del lavoro di ricerca.

Capitolo 6 Conclusioni

6.1 Riepilogando

Dall'analisi delle interviste e soprattutto dagli ambiti definiti da una divisione strategica della traccia d'intervista sono emersi gli elementi caratterizzanti delle azioni e delle pratiche intellettuali dei due gruppi di donne che hanno preso parte alla ricerca. La tabella che segue mostra i temi ricorrenti nei vissuti e nei corsi di vita divisi per ambito e gruppo di donne. Dalla schematizzazione si evidenziano le profonde differenze nelle pratiche ma allo stesso tempo è possibile tracciare delle connessioni. In grassetto sono sottolineati gli argomenti condivisi dai due gruppi di donne.

Ambiti dell'intervista	DONNE MĀORI	DONNE SICILIANE
PROFILO BIOGRAFICO	<ul style="list-style-type: none"> - Ecologia del sé (whakapapa, whanau) - Differenze Tribali - Genealogie femminili - Educazione 	<ul style="list-style-type: none"> - Biografia personale che coincide con quella sociale e storica - Incontro con il femminismo - Genealogie femminili
PARTECIPAZIONE SOCIETA' CIVILE	<ul style="list-style-type: none"> - Associazionismo nelle <i>whanau</i> e <i>Iwi trust</i> - Associazionismo femminile (Māori women's welfare league) - Insegnanti/Intellettuali (Giroux) 	<ul style="list-style-type: none"> - Associazionismo in forme diverse di cittadinanza attiva (<i>Città Felice/Thamaia</i>) - Collettivo politico femminista (<i>Rivolta Pagina</i>)
RAPPORTO SFERA PUBBLICA	<ul style="list-style-type: none"> - complesso, intricato che cerca di costruire relazioni virtuose 	<ul style="list-style-type: none"> - complesso, intricato che cerca di costruire relazioni virtuose
MUTAMENTO SOCIALE	<ul style="list-style-type: none"> - benessere delle <i>whanau</i>, <i>iwi</i> - <i>selfdevelopment</i> delle donne per il <i>development</i> delle <i>whanau</i>, <i>iwi</i> continuando con i progressi che il sistema delle Kura Kaupapa ha condotto nell'educazione - donne come <i>agents of change</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - benessere delle donne e degli uomini - società più equa - assenza degli squilibri di potere nella società - educazione e informazione
SOGNI	<ul style="list-style-type: none"> - utopie positive (trasmissione generazionale della Kaupapa Māori e del te ao Māori) 	<ul style="list-style-type: none"> - utopie positive (trasmissione generazionale del femminismo)

6.2 Le riflessioni sulle pratiche intellettuali delle donne Māori nel Pacifico

Dal profilo biografico delle donne Māori alcune tematiche affiorano nei corsi di vita e nei vissuti della maggioranza delle testimonianze, quali ad esempio il concetto dall'ecologia del sé e del senso del luogo, collegato ad alcuni dispositivi centrali nel sistema sociale dei Māori come la *whakapapa* (genealogia) e la *whanau* (famiglia estesa o 'famiglia di relazioni'). Il Sé non ha collocazione se non è posto in relazione agli altri membri della *whanau* e della *iwi*, alla geografia dei luoghi e alle risorse naturali che li caratterizzano e ovviamente agli antenati. Si può dire che la specificità del Sé non è divisa dal Noi collettivo, le dimensioni della soggettività nella narrazione si sovrappongono.

Un altro aspetto trasversale nei racconti è l'importanza delle genealogie femminili (Nadell, Angela, Raheera, Chrissie), che si configurano come 'memoria di esperienze ed episodi' delle relazioni di prossimità, esperite con donne della stessa famiglia o nella cerchia delle amicizie; nelle genealogie si distinguono quelle figure femminili che hanno avuto una centralità nel percorso di vita e di autodeterminazione delle intervistate e che spesso hanno esercitato un'influenza notevole nelle scelte delle donne; le genealogie femminili si mostrano come momenti del corso di vita, che hanno condotto poi la donna ad una fase di transizione o di mutamento.

Un altro tema che ricorre nell'analisi dei vissuti delle donne Māori è quello delle differenze tribali (Rebecca, Te Rina) che si distinguono quando le intervistate rivelano la loro posizione rispetto al *mana wahine*, ai femminismi e alle 'tradizioni' della propria famiglia o tribù.

Ed infine un altro elemento che caratterizza le azioni e delle pratiche intellettuali è la tappa dell'educazione (Kimai, Nadell, Raheera, Kararaina R.), sia come percorso formativo che di autodeterminazione; nel racconto biografico le donne assegnano all'esperienza educativa un'importanza fondamentale perchè studiare la lingua nativa le porta a condividere così il sistema educativo innovativo della *Kura Kaupapa Māori*.

Molte di loro diventano delle insegnanti/intellettuali (Kimai, Linda, Mari) che organicamente partecipano alla rivoluzione del sistema scolastico neozelandese e all'affermazione di un percorso indigeno che risulta essere più valido ed efficace per i percorsi scolastici dei ragazzi e delle ragazze Māori.

La partecipazione alla società civile e la sfera pubblica costituiscono in maniera più evidente alla definizione nei racconti delle pratiche intellettuali delle donne perché è dalle loro modalità di partecipazione e attivismo e dal rapporto con la sfera pubblica, che si delineano le diverse forme di *intelligentsia*.

L'ambito della partecipazione alla società civile è stato riconosciuto dalle donne come lo spazio sociale in cui specificare le loro pratiche intellettuali e le modalità di azione per perseguire il benessere delle tribù e delle *whanau* di appartenenza (Chrissie). Queste forme di coinvolgimento nella società civile possono essere considerate come attività di *advocacy* nei confronti delle comunità di origine; le donne intervistate con ruoli diversi agiscono nelle *Iwi* e nelle *whanau Trust* (Chrissie, Kararaina R., Angela) o nelle associazioni nazionali di donne come la *Māori Women Welfare League* (Ronda, Kararaina O) e/o piuttosto nel mondo accademico, nelle università, lavorando però nei dipartimenti di *Māori Studies* (Linda, Te Rina). Anche qui l'impegno e la partecipazione spesso coincidono con le forme di *advocacy*.

Il rapporto con la sfera pubblica è percepito dalle donne come la complessità delle relazioni e dei rapporti con il mondo delle istituzioni *Pākehā* (Nadell, Rahera). Dai racconti emerge un'abilità a mettere in campo strategie di negoziazione e abilità relazionali con le quali costruire un confronto positivo (Chrissie), incentivando la costruzione di rapporti virtuosi con il governo e le istituzioni neozelandesi. Le donne si pongono come mediatrici nel sistema biculturale neozelandese (Mari), cercando delle soluzioni di convivenza, stabilendo delle relazioni di prossimità proficue che permettano di sostenere il benessere delle *whanau* e delle *iwi*.

Il mutamento sociale e i sogni, dall'analisi comprensiva dei racconti, spesso si intrecciano o sono strettamente collegati. Il *mana wahine* si configura come uno strumento intellettuale e politico che sul piano intellettuale consente alle donne/accademiche di legittimare la loro produzione scientifica nell'ambito dei *women's studies* (Linda) e da un punto di vista più pragmatico offre loro un valido

strumento per impattare sulle politiche tribali (Rebecca). L'educazione attraverso l'epistemologia della *Kura Kaupapa Māori* diventa strumento per cambiare il sistema educativo, cercando di creare una didattica che favorisce l'apprendimento e l'educazione, poiché è calibrata sulle visioni del mondo dei Māori e quindi più allineata alle loro esigenze sociali e culturali (Nadell, Mari, Kimai).

In molti discorsi le donne rivestono il ruolo di *agents of change* sia nel loro modo di relazionarsi con la *iwi* o con la *whanau* (Kararaina R.) o nel modo di rappresentare un fulcro di relazioni o di snodi (Mari) da cui emerge un pragmatismo che porta ad un cambiamento o alla creazione di una realtà inaspettata e nuova.

In quasi tutti i racconti il sogno comune coincide con il benessere psicofisico, emotivo, economico, culturale e sociale della *whanau* e della *iwi* (Kimai); le pratiche e le azioni delle donne Māori si costruiscono sul desiderio di rafforzare la propria identità culturale, preservando l'unità della *whanau* e ricordando l'importanza delle risorse naturali e della terra (Linda).

Le pratiche delle donne Māori si specchiano nel continuum della storia coloniale e dei processi culturali e sociali che caratterizzano il contesto neozelandese, una dinamica che è ancora viva nelle relazioni delle donne con la società e le istituzioni. Se volessimo ricercare delle differenze rispetto alle siciliane, questo elemento si configura come principale: l'esperienza del colonialismo nella memoria sociale e nelle genealogie femminili ha influenzato le modalità dell'azione intellettuale e politica delle donne intervistate.

6.3 Le riflessioni sulle pratiche intellettuali delle donne siciliane nel Mediterraneo

Nell'analisi delle interviste delle donne siciliane partendo dal profilo biografico, nel racconto del loro corso di vita e del loro vissuto, gli argomenti maggiormente trattati nelle narrazioni sono: la dimensione sociale e politica del vissuto biografico, l'incontro con il femminismo come tappa e svolta nella vita e l'importanza delle genealogie femminili.

In alcune interviste utilizzando l'unità di analisi della generazione appare evidente come il racconto del sé biografico coincide spesso con una sua narrazione

storico/sociale (Anna, Emma, Zelda). Spesso attraverso il racconto del vissuto personale si fa riferimento a delle tappe e/o avvenimenti che hanno caratterizzato la storia delle donne catanesi e alle volte proprio alla storia del movimento femminista italiano.

In molti racconti le donne restituiscono l'esperienza dell'incontro con il femminismo come tappa fondamentale della vita, dalla quale poi, le stesse hanno percorso diverse traiettorie e esplorato nuovi orizzonti (Vita, Marica, Eleonora, Elena, Carmen). Scoprirsi femminista implica una forte riflessione sulla propria soggettività ed incide sul percorso di autodeterminazione, molte hanno sostenuto che il femminismo è un percorso.

Le genealogie femminili si presentano nelle narrazioni delle donne come memoria di un incontro chiave per il percorso di vita delle intervistate (Vita, Elena) o piuttosto riguardano la relazione con la madre, la nonna o una zia (Marica), figure con le quali ci si confronta (Clotilde) o che hanno influito su alcune scelte e decisioni (Carmen).

Nella dimensione della partecipazione alla società civile e nel modo in cui le donne interpretazione il loro ruolo o relazione con la sfera pubblica, si strutturano in particolare le azioni e le pratiche intellettuali delle donne catanesi.

Ad esempio già nelle attività descritte e svolte da Città Felice (Mirella), dal centro anti violenza Thamaia (Vita) e dal collettivo *Rivolta Pagina* emerge la modalità con cui le donne si legittimano ed agiscono nella sfera pubblica: più volte viene citata la politica delle donne (Anna), la pratica dell'autocoscienza e del partire da sé (Elena) e in maniera molto esplicita il pragmatismo delle relazioni (Vita, Carmen, Mirella). Un altro tema che connota le azioni e le pratiche intellettuali delle donne è il senso del luogo che si esplicita nella *mission* di *Città Felice* e nelle iniziative volte a creare ponti di dialogo e di conoscenza tra le varie forme di cittadinanza che si riuniscono nella città di Catania e dalle esperienze legate alle speculazioni edilizie ad una politica istituzionale poco attenta alla bellezza del territorio catanese.

Anche nell'esperienza delle donne siciliane la sfera pubblica viene intesa come la relazione o il rapporto con le istituzioni pubbliche, che in molti casi è tanto faticoso (Vita), difficile da gestire (Zelda) perché dai racconti viene descritta una città in cui

vengono predilette le relazioni opportunistiche, dalle quali si può trarre vantaggio e non collaborazione.

Il mutamento sociale e i sogni anche qui sono collegati perché tutte le iniziative e le azioni che si compiono seguono le utopie, la voglia di creare un mondo migliore.

L'educazione (Mariangela) e la sensibilizzazione ad un certo modo di stare nella società (Vita) e a delle relazioni più eque e meno cariche di squilibri di potere (Emma), è il comune denominatore delle pratiche intellettuali e delle azioni delle donne delle intervistate. Anche utilizzando la lente della generazione si può notare come in alcune interviste (Anna, Emma e Clotilde) affiora il problema della trasmissione generazionale del sapere femminile e femminista che non deve essere disperso rinnegando il passato (Anna, Emma) ma arricchito dalle nuove esperienze femministe (Elena, Marica).

L'elemento centrale che distingue le pratiche delle donne siciliane e che traccia una profonda differenza rispetto alle pratiche delle donne Māori è il femminismo. Ereditare il capitale culturale dei movimenti femministi catanesi che hanno avviato quei processi di mutamento nella città di Catania, emerge come fulcro che orienta e legittima le pratiche intellettuali siciliane. Il femminismo declinato nel vissuto di ogni donna è l'elemento che le unisce e le distingue.

Con la tabella che segue si riassumono le pratiche intellettuali che emergono dall'analisi dei racconti di vita delle donne.

Intervistate	Pratiche Intellettuali
Donne Māori	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Mana wahine</i> - <i>Kaupapa Māori</i> - Pratiche relazionali e dialogiche - Pratiche relazionali, dialogiche e di prossimità virtuose
Donne Siciliane	<ul style="list-style-type: none"> - Politica delle donne e femminismi - Autocoscienza, partire da sé - Pratiche relazionali, dialogiche e di prossimità virtuose

Tabella n.2: Le pratiche intellettuali dai Sud del Mondo

6.4 Il mutamento sociale come epistemologia del 'Noi'

Nei racconti di vita delle donne intervistate la narrazione del sé e delle informazioni legate alle biografie personali, seguono una modalità discorsivo centrata sul soggetto narrante, sulla persona e sulle sue esperienze, ma allo stesso tempo si focalizza su una visione del mondo più ampia. Attraverso il racconto di sé del proprio vissuto le donne in maniera diversa nei due contesti locali, situano il loro vissuto in relazione al 'Noi'. Già come specificato nelle pagine dedicate all'analisi delle interviste, nel presentarsi le donne utilizzano il *pepeha*, che consente loro di posizionarsi e di localizzarsi rispetto ad un universo di relazioni e legami, prediligendo una visione olistica del *self*. Specificare il legame con la geografia dei luoghi e con le risorse naturali (fiumi, montagne, laghi) è tracciare una linea indissolubile con la loro tassonomia dell'universo, la *whakapapa* o genealogia.

La genealogia è una struttura cognitiva con la quale autorappresentarsi e allo stesso tempo è una cornice dalla quale produrre nuove forme di conoscenza: se io mi riconosco attraverso la *whakapapa*, che mi consente di tracciare delle relazioni tra il mondo sociale e la mia persona, con un procedimento che chiarisce l'origine della mia esistenza e dello stesso mondo sociale; allo stesso modo per mezzo della stessa si crea un certo tipo di sapere, che pone continui legami tra l'io, il noi e l'universo del mondo naturale. Un'ecologia delle relazioni che valorizza la dimensione del 'Noi', che privilegia l'aspetto relazionale, l'essere in connessione con e tra.

Questo modo di raccontarsi e quindi di produrre conoscenza, rivela che il sapere è frutto di un'elaborazione che non si concentra solo sull'esperienza del sé ma su una concezione più comprensiva che ingloba il 'Noi' della *whanau* e della *iwi*.

Appare quindi che la conoscenza considerata come processo in continuo mutamento è prodotta non dall'individuo nella sua esperienza singolare, ma dell'insieme delle relazioni e dal vissuto generato dall'esperienza del 'Noi'.

In modo diverso e muovendosi su concetti situati nell'esperienza del movimento femminista italiano, molte donne siciliane all'inizio del loro racconto biografico, sovrappongono la narrazione del sé alla dimensione sociale e storica del femminismo. Come già precedentemente sostenuto, il sé biografico coincide alle volte con un 'Noi'

(femministe siciliane) sociale e storico. Nelle narrazioni viene prodotto un sapere che deriva dall'esperienza delle relazioni tra donne, dalle pratiche relazionali dell'autocoscienza e del partire sé, che permettono alle donne di costruire ponti e legami con l'esperienza di altre donne; modalità alla base del processo di costruzione del sapere femminista, quella conoscenza di cui si ha cura e che si vuole trasmettere alle future generazioni di donne.

Da questa prospettiva sembra utile citare il lavoro della filosofa femminista Lynn H. Nelson (1993), la quale elaborando il concetto delle *epistemological communities*, sostiene che la conoscenza si forma e si costruisce nelle 'comunità epistemologiche' e non collezionando un sapere individuale.

La studiosa inoltre considera le comunità come 'agenti epistemologici', non gli individui isolati, sottolineando l'importanza di questo slittamento di posizione che ci permette di evidenziare il potenziale delle relazioni del sé con il 'Noi', poiché

My claim is that the knowing we do as individuals is derivative, that you knowing or mine depends on our knowing, for some "we". More to the point, I will argue that you or i can only Know what we know (or could know), for some "we". The sense of "can" will emerge in the discussion of evidence. The "we", as I understand things, is a group or community that constructs and shares knowledge and standards of evidence – a group, in short, that is an "epistemological community". Hence, on the view I am advocating, communities that construct and acquire knowledge are not collections of independently knowing individuals; such communities are epistemologically prior to individuals who know (Nelson 1993, p. 124).

Questa visione presuppone che tutti i sistemi epistemologici siano socialmente strutturati e (in) formati attraverso il contesto e i processi sociopolitici, economici e storici, riconoscendo che la conoscenza è variabile poiché parziale, situata, e restituita attraverso i racconti biografici delle donne dai quali è possibile evidenziare, che nelle conversazioni, i vissuti incarnano conflitti e cambiamenti, plasmati dall'agency delle donne e dalle loro interpretazioni del mondo sociale.

Quindi come i concetti dell'epistemologia indigena delle donne Māori e dell'epistemologia femminista delle donne siciliane si concentrano sul processo attraverso il quale la conoscenza viene costruita e convalidata da un gruppo sociale e culturale e sul ruolo di tale processo nel modellare il pensiero e il comportamento. E

qui che si delinea il collegamento con il mutamento sociale, le epistemologie situate come modalità intellettuali innestano dei processi culturali di rinnovamento e cambiamento di un contesto specifico; e le pratiche intellettuali delle donne Māori e delle donne siciliane si inseriscono in questa dinamica, perché sono il risultato dell'agire, del comportamento e del pensiero derivati da quel processo di costruzione del sapere declinato come epistemologia del 'Noi'.

6.5 Le pratiche intellettuali delle donne come Southern Theories

Le pratiche intellettuali delle donne Māori e delle donne siciliane individuate nella tabella 5 sono da considerarsi come nuove teorie che emergono dai Sud del Mondo. Le donne con modalità diverse e situate costruiscono nuove epistemologie, proponendosi come mediatrici di una nuova forma di sapere che risemantizza l'importanza delle relazioni e che influenza la società impattando sul mutamento culturale.

Le donne Māori utilizzano la pratica intellettuale del *mana wahine* per rafforzare le loro costruzioni di genere con un processo che pone al centro delle pratiche intellettuali la rivalorizzazione del mana: il mana di ogni persona, quel valore sacro che lega l'individuo alla sua *whakapapa*. Questa connessione con il concetto guida della *whakapapa* è fondamentale perché il mana è rivendicato come strumento politico di legittimazione e autodeterminazione. Come sostengono Matt Tomlinson e Ty P. Kāwika Tengan il termine *mana* oggi assume altri significati nelle pratiche degli intellettuali del Pacifico; infatti il *mana* è inserito nei processi di decolonizzazione e nell'organizzazione dei progetti politici, linguistici e di restituzione delle popolazioni del Pacifico (Tengan e Tomlinson, 2016). Anche Besnier e Jolly (2016) riflettendo sulle trasformazioni del *mana*, sottolineano l'inclinazione dinamica al cambiamento, esaminando la creazione di nuove articolazioni locali che assumono significati diversi a seconda del contesto locale e di un preciso spazio/tempo.

Il *Mana Wahine* e la cornice epistemologica della *Kaupapa* Māori come forma di *advocacy* contribuiscono ad attivare dei processi di decostruzione delle categorie

occidentali di analisi, decolonizzando l'immaginario prodotto dall'Occidente (Said 1994).

Per comprendere come le pratiche intellettuali innestano dei processi di mutamento è importante riflettere su come queste nuove forma di sapere emergono storicamente in determinati contesti sociali, poiché «the social construction of knowledge is a collective work through time» (Connell 2017, 27).

Gli scritti sul *mana wahine* e la formulazione della cornice teorica della *Kaupapa* si diffondono in Nuova Zelanda negli anni Novanta, successivamente ad un periodo di profonda crisi economica, sociale, culturale e politica. Molti Māori non hanno partecipato al cosiddetto *Renaissance Movement* (Walker 1990), soprattutto le *whanau* che vivono nelle periferie della città di Auckland o nelle zone rurali più depresse del paese, e che sono esposte ai processi di marginalizzazione sociale e di totale disconnessione dalla loro cultura e dal complesso sistema dei Tikanga Māori (valori e principi Māori), come effetto dell'interiorizzazione del colonialismo, delle sue politiche e delle sue brutalità¹. La devianza criminale, la violenza domestica e familiare, l'alcolismo sono i problemi che affliggono diverse comunità.

In particolare le categorie sociali più esposte ai fenomeni sopradescritti sono donne e bambini; le soggettività degli individui e tutti i livelli del *mana* sono distrutti, e quel concetto sacro legato all'integrità dell'essere umano, che risiede nella genealogia e nella terra viene spezzato dalla spirale della violenza. Questa dimensione, più forte in alcune aree geografiche e che si differenzia da tribù a tribù, da *whanau* a *whanau* è uno dei motivi che influenza la scelta di alcune accademiche di risemantizzare il *mana wahine* e di applicarlo come strumento politico e sociale di *empowerment* femminile². Le differenze tribali che emergono nei racconti come tratto distintivo si caratterizzano anche per i diversi livelli di interiorizzazione del patriarcato, con un'influenza nella gestione delle politiche tribali. Questo meccanismo di interiorizzazione ha avuto un impatto sui ruoli delle donne generando delle politiche di discriminazione nei loro confronti (soprattutto in relazione alle pratiche culturali presso le *marae*). Quindi

¹È interessante ad esempio la lettura della trasmissione del trauma intergenerazionale di cui parla Rebecca nella sua intervista, raccontando del genocidio di Parihaka (1881).

² Nell'intervista di Linda è in evidenza questo aspetto del *mana wahine*, come strumento politico ed intellettuale sviluppato nel contesto di alcune tribù poiché necessario alla resilienza delle donne.

riscrivere il *mana wahine* inserendolo nella cornice teorica della *Kaupapa* è un'azione politica attuata per cercare di risolvere delle tensioni interne alle tribù, nel tentativo di superare le discriminazioni che le donne vivono all'interno delle loro comunità.

Le pratiche intellettuali delle donne Māori sono dei processi culturali che rivelano contraddizioni, criticità e complessità³ ma allo stesso tempo sono le modalità attraverso le quali, le intellettuali indigene recuperano visibilità nello spazio pubblico neozelandese, spostando il loro posizionamento dalla periferia al centro. Le *Southern theories* da loro elaborate rappresentano degli strumenti efficaci per contrastare l'intricato e complesso sistema di violenza simbolica e strutturale che ancora oggi condiziona la vita delle donne e il benessere di intere comunità Māori, soprattutto nelle aree geografiche più depresse del paese. È necessario quindi approcciare le contraddizioni e le ambiguità che possono emergere nella ricostruzione dalla *Kaupapa* Māori e del *mana wahine*, considerando queste pratiche per le loro qualità resilienti e performative (Besnier e Jolly 2016) inserendole nei processi di mutamento che caratterizzano la Nuova Zelanda e in generale le società del Pacifico.

In Sicilia le pratiche intellettuali delle donne si presentano come un continuum di riflessione sulle filosofie femministe elaborate dalle generazioni precedenti, modellate dall'esperienza contemporanea e dalla realtà situata in cui le vite delle donne sono agite. A Catania la cittadinanza attiva che emerge dai vissuti rappresenta il magma che collega il femminismo degli anni Settanta alle odierne azioni delle femministe di ultima generazione⁴.

Le pratiche delle donne che si basano soprattutto su progetti dialogici, relazionali e di comunicazione, nonostante le difficoltà, con le istituzioni e con la società civile, si costituiscono in un insieme di forze propulsive che avviano nel concreto la città ad una

³ L'analisi della complessità di queste pratiche intellettuali si presenta, non solo nell'elaborazione teorica degli scritti sul *mana wahine* e nella letteratura di riferimento, ma soprattutto nel lavoro del ricercatore che si trova sul campo e che si confronta con le intellettuali indigene impegnate nelle contingenze politiche delle loro tribù. Il superamento dei discorsi sull'autenticità, o della traduzione veritiera dei concetti (riguardo al patriarcato per esempio) in un terreno denso di differenze intertribali e di prassi politiche volte a rafforzare l'identità Māori, è possibile solo attraverso un impegno al confronto e al dialogo, considerando le pratiche culturali ed intellettuali come processi che attivano il mutamento sociale.

⁴ Soprattutto le nuove ondate di femminismo sono esperienze vissute in alcuni racconti biografici, come nell'intervista di Elena e Marica, che introducono il movimento di Nudm (Non una di meno).

trasformazione. Nelle diverse attività e azioni che portano ad un mutamento, che alle volte è evidente (riqualificazione di S. Berillo) e che alle volte invece si sedimenta nelle speranze future (attività educative), c'è un profondo pragmatismo (Signorelli 1998) applicato per costruire relazioni virtuose di prossimità: tra donne, tra donne e uomini, tra donne ed istituzioni e tra donne e società civile.

Il paradigma il personale è politico, guida le pratiche e le azioni delle donne, la dimensione personale che fa parte della loro soggettività è inseparabile dal piano politico e questo è evidente nell'arena sociale e dalle modalità di relazione e di azione nella sfera pubblica.

Le pratiche dell'autocoscienza e del partire da sé sono ciò che accumuna le donne nel presente e nel passato, pratiche che si costituiscono anche come tappe fondamentali nel percorso femminista di ognuna. Riconoscersi come soggetti di conoscenza (Lunghi 2002), eredità culturale del femminismo di seconda generazione, non è dato per scontato ma piuttosto è un ambito arricchito dalle esperienze contemporanee e dalle strategie di posizionamento adottate nel confronto con le istituzioni e la società civile⁵. Nel loro insieme le pratiche intellettuali delle donne siciliane si costituiscono come un'epistemologia femminista del 'Noi' che tenta di rimuovere i dispositivi di potere che controllano la gestione della città, delle politiche territoriali e nazionali.

In effetti la pratica di connettersi ad altre realtà come ai diversi movimenti sul territorio siciliano, o piuttosto a delle reti sociali e culturali come *Le città vicine* (di cui parlano Anna e Mirella) o al movimento nazionale di Nudm, si iscrive nel processo del sé relazionale che si spinge verso una pratica del 'Noi'. Questo modo di pensare e procedere vuole raggiungere un altro genere di società, come si evince dai racconti nella dimensione del sogno.

Anche in questo caso le pratiche vanno storicizzate e contestualizzate nei fenomeni che caratterizzano la città di Catania, ma che si riscontrano anche in altri contesti del territorio italiano.

⁵ Questa prospettiva emerge con forza soprattutto nel racconto di Elena.

Tra tutti la violenza di genere nelle relazioni di prossimità o intime, la speculazione edilizia a discapito della geografia e della bellezza naturale dei luoghi, la corruzione e la fragilità politica delle istituzioni.

Questo è il quadro da cui le epistemologie del 'Noi' si presentano con forza, per mettere in discussione le strutture egemoniche e patriarcali che si annidano nei fenomeni sopra elencati; in questo senso possiamo considerarle delle utopie positive, che cercano di guidare la società verso un mutamento o verso un altro 'genere' di organizzazione sociale.

Le pratiche intellettuali delle donne Māori e delle donne siciliane sebbene frutto di processi sociali e culturali differenti, presentano nella loro analisi dei tratti comuni, perché in entrambi i contesti si costruiscono sull'epistemologia del 'Noi' e sulla centralità delle relazioni tra il Sé e la collettività, anche se per ragioni e storie differenti. In entrambi i contesti però le pratiche intellettuali e le azioni delle donne possono essere considerate come nuove forme di conoscenza perché promuovono delle utopie positive verso il mutamento sociale. Le donne intervistate generano nuove forme di sapere, lo mediano e lo agiscono nella società tentando di ricalibrare le relazioni di potere, da una marginalità che attraverso le pratiche riporta l'azione sociale e la loro soggettività al centro della sfera pubblica.

Le pratiche intellettuali delle donne che hanno preso parte a questa ricerca possono essere iscritte nella cornice teorica delle *Southern Theories*, perché rappresentano visioni epistemologiche che nascono nei Sud del mondo, inteso come spazio metaforico della marginalità periferica, e che si propongono di modificare gli equilibri di potere dettati dalla conoscenza prodotta nelle metropoli del Nord globale, inteso come la struttura egemone patriarcale che ha influenzato sia il contesto siciliano che quello neozelandese.

Queste connessioni tra le pratiche intellettuali delle donne sono un tentativo di sviluppare relazioni di tipo Sud Sud (Connell 2011), per dotarci di quegli strumenti dialogici e relazionali che permettono di comunicare oltre i confini non solo geografici, ma interni alle discipline delle scienze sociali.

Esplorare i possibili contatti tra le pratiche intellettuali delle donne situate nei Sud del mondo, con attenzione alle epistemologie indigene e/o femministe, considerandole

come forme non convenzionali della produzione di conoscenza, è una possibilità anche per le scienze sociali per scardinare una tradizione eurocentrica e patriarcale nella teoria e nella metodologia delle scienze sociali. Creare ponti tra le epistemologie del ‘Noi’ può costituirsi come strategia da adoperarsi per il raggiungimento di un genere di società più democratica, inclusiva e relazionale.

Se considerate come strumento della *sociology of intervention* (Eyal & Bucholz 2010), queste modalità di creare conoscenza ampliano il discorso sugli intellettuali situati nella società, riscattando un riconoscimento sociale, quanto disciplinare perché le pratiche intellettuali delle donne nei contesti esaminati contribuiscono a generare fenomeni di mutamento e soprattutto identificano le donne come gruppi di intelligentsia. Le tassonomie presentate da Kurtzman e Owens (2002) offrono una panoramica sui modelli della sociologia degli intellettuali e della conoscenza, ma dovrebbero essere ampliate da una revisione di genere rispetto ai ruoli, alle funzioni e alle pratiche intellettuali nella società.

Le epistemologie del ‘Noi’ che orientano la produzione del sapere, di azioni e di strumenti volti a innestare processi di mutamento, frutto dell’esperienza di genere maturata nei due contesti analizzati in questo lavoro, sono ambiti della sociologia della conoscenza e della cultura di genere e per tanto è importante renderli visibili e assegnare loro un riconoscimento sociale, riscattando un loro posizionamento anche all’interno dei modelli sociologici. Se i modelli e le teorie riguardo il ruolo, le funzioni e le caratteristiche degli intellettuali nell’ambito della sociologia della conoscenza hanno subito l’influenza di una certa forma di universalismo androcentrico, con questo lavoro si vuole rompere ‘la tradizione’, individuando invece delle forme epistemologiche nuove che caratterizzano le pratiche intellettuali delle donne ai Sud del Mondo come risorse e utopie positive per la società.

BIBLIOGRAFIA

- Abbatecola, E., Stagi, L., Todella, R. (2008), *Identità senza confini. Soggettività di genere e identità sessuale tra natura e cultura*, FrancoAngeli, Milano.
- Adami, C., Basaglia, A., Tola, V., a cura di (2002). *Progetto urban. Dentro la violenza: cultura, pregiudizi, stereotipi. Rapporto Nazionale "Rete antiviolenza Urban"*. FrancoAngeli, Milano.
- Antonelli, F. (2016). "Dall'attore alle azioni. La sociologia e le trasformazioni degli intellettuali verso la società in Rete", in *DigitCult*, Vol. 1, n.2, pp. 35-48.
- (2013). "Toward a Sociology of the Public Intellectual Action: The Challenge of the Molecular Intellectuals", in *Global Journal of Human Social Sciences*, Vol 13, n. 6, pp.21-28.
- (2012). *Da élite a sciame. Gli intellettuali-pubblici dalla società industriale al mondo globale*. Le lettere, Firenze.
- Aria, M. (2007). *Cercando nel vuoto. La memoria perduta e ritrovata in Polinesia francese*. Pacini Editore, Lucca.
- Arruzza C. (2018). "Prefazione". In Davis, A., *Donne, Razza e Genere*, pp.9-18, Edizioni Alegre.
- Asad, T. (2001), "Il concetto di traduzione culturale nell'antropologia sociale britannica", in Clifford, J., Marcuse, G.E., *Scrivere le Culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma.
- Asor Rosa A., (2009). *Il grande silenzio. Intervista sugli intellettuali*. Laterza, Roma-Bari.
- Awatere, D., (1984). *Zero Tolerance*. Act New Zealand, Wellington.
- Baeri, E. (2010), *Violenza, conflitto, disarmo: pratiche e riletture femministe*, Roma, Viella.
- (2013) *Dividua. Femminismo e cittadinanza*. Il Poligrafo, Padova.
- Baeri, E., Buttafuoco, A., a cura di (1997). *Riguardarsi. Manifesti del movimento politico delle donne in Italia*, Protagon, Siena.

- Baeri, E., Fichera S., (2001). *Inventari della memoria. L'esperienza del Coordinamento per l'Autodeterminazione della Donna a Catania (1980-1985)*. FrancoAngeli, Milano.
- Bhambra, G.K. (2013). "The possibilities of, and for, global sociology", in *Political Power and Social Theory*, Vol. 24, pp.295-314.
- Baritono, R. (2008). "Il Femminismo americano degli anni '60. Betty Friedan, Shulamith Firestone, Kate Millett, Robin Morgan, Frances Beal e Gloria Anzaldúa". *Storicamente*, Vol. 4 n.15, p.1-11.
- Barazzetti D., Leccardi, C., a cura di (2001). *Genere e Mutamento sociale. Le donne tra soggettività, politica e istituzioni*. Rubbettino Editore.
- Bauman, Z. (2007). *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori ad interpreti*. Bollati Boringhieri, Torino.
- Benda J. (2012). *Il tradimento dei chierici. Il ruolo dell'intellettuale nella società contemporanea*. Einaudi, Torino.
- Bernini, L. (2014). The 'post' in the past Queer radicalism - in the spirit of Stonewall. *AG About Gender - Rivista internazionale di studi di genere*, Vol. 3, n.6, pp. 175-188.
- Bertaux D., a cura di Rita Bichi (1999). *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*. FrancoAngeli, Milano.
- Besnier, N. & Jolly, M. (2016). "Afterword: Shape-Shifting Mana: Travels in Space and Time", in Kāwika Tengan P.T., Tomlinsen, M., *New Mana. Transformations of a Classic Concept in Pacific Languages and Cultures*, Anu Press, pp. 349-368.
- Besozzi E., Colombo M. (1998). *Metodologia della ricerca sociale nei contesti educativi*. Edizioni Guerini e Associati, Milano.
- Bichi, R. (2000). *La società raccontata. Metodi biografici e vite complesse*. FrancoAngeli, Milano.
- (2002). *L'intervista biografica. Una proposta metodologica*. Vita e Pensiero, Milano.

- Bimbi, F. (2012). “Genere. Dagli studi delle donne a un’epistemologia femminista tra dominio e libertà”. *AG About Gender - Rivista internazionale di studi di genere*, Vol. 1, n. 1, pp. 50-91.
- Biggs, B. (1978). *Appendix: Te Whakaako i te Reo Maaori i te Whare Waananga o Inter-University Māori Studies Conference. Report to the New Zealand Vice Chancellors’ Committee and Participating Universities*, edited by Sidney M Mead, pp.1–8.
- Blumer, H. (1969). *Symbolic Interactionism: Perspective and Methos*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- Borruso V. (2017). *L’aborto illegale lo abbiamo sconfitto?*. Nulla Die.
- Boudon, R. (1985). *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*. Il Mulino, Bologna.
- (1996). *Metodologia Della Ricerca Sociologica*. Il Mulino, Bologna
- Boudon, R., Bourricaud, F. (1991). *Dizionario critico di sociologia*. Armando Editore, Roma.
- Bourdieu, P. (2000). *La Distinzione: Critica sociale del gusto*. Il Mulino, Bologna.
- (1991). *La responsabilità degli intellettuali*. Editori Laterza, Bari.
- Braudel, F. (1987). *Il Mediterraneo : lo spazio e la storia, gli uomini e la tradizione*. Bompiani, Milano.
- Buck, P. (1977), *The coming of the Māori*, Whitecoulls Limited, Christchurch.
- Buchholz L., Eyal, G., (2010) “From the Sociology of Intellectuals to the Sociology of Interventions”, *Annual Review of Sociology* Vol 36, n.1, pp 117-137
- Burawoy, M. (2005). “For Public Sociology”. *American Sociological Review*, Vol 70, n.1, pp. 4–28
- Canta, C. (2006). *Ricostruire la società: teoria del mutamento sociale in Karl Mannheim*, FrancoAngeli, Milano.
- (2017). *Voci di Donne dal Mediterraneo*. Aracne Editore, Roma.
- Canta C.C., Casavecchia A., Loperfido M.S. (2014). “La metodologia visuale della laicità in dialogo”, in Losacco G., Cipolla C., Cipriani R. (a cura), *La ricerca qualitativa fra tecniche tradizionali ed e-methods*, FrancoAngeli, Milano.

- Cardano, M., (2005). *Tecniche di ricerca qualitativa. Percorsi di ricerca nelle scienze sociali*. Carocci Editore, Roma.
- (2001) “Etnografia e riflessività. Le pratiche riflessive costrette nei binari del discorso scientifico”, in *Rassegna Italiana di Sociologia* n. 2/2001, pp. 173-204.
- Castañeda, M. P. (2006). “La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves”. *Revista Mexicana De Ciencias Políticas Y Sociales*, pp.35-47.
- Cavalli, A. (1992). “Weber e Gramsci”. In *I quaderni*, Trimestrale dell’istituto Gramsci Marche, n1., pp 69-85.
- Cavarero A., Restaino, F. (2002). *Le filosofie Femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*. Bruno Mondadori Editore, Milano.
- Clifford, J. (2008), *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Collins, G. (1999). *EDUCATIONAL REFORM IN NEW ZEALAND 1989-1999: Is there any evidence of success? An unofficial briefing paper for journalists and others attending the APEC Summit, September 1999*.
- Collins, P. (2000), *Black Feminist thought. Knowledge, Consciousness, and the politics of empowerment*. Routledge London.
- (2004), *Black sexual Politics. African Americans, Gender and New Racism*. Routledge London.
- Comaroff, J. & Comaroff, J. L. (2012). “Theory from the South: Or, how Euro-America is Evolving Toward Africa”, *Anthropological Forum*, Vol.22, n.2, pp.113-131
- Connell, R. (2007). *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. A&U Academic, Sydney, Australia.
- 2011. *Questioni di Genere*. Il Mulino, Bologna.
 - 2014. “Rethinking gender from the South”. In *Feminist Studies*, vol. 40 n. 3, pp. 518-539.
 - (2014). “Using southern theory: Decolonizing social thought in theory, research and application”. In *Planning Theory*, Vol. 13, n.2, pp. 210–223.

- 2017. "Toward a global sociology of knowledge: Post-colonial realities an intellectual practices". In *International Sociology*, vol. 32, n. 1, pp. 21-37.
 - 2018. "Intellectuals and the global South". *Social Affairs: A Journal for the Social Sciences*, vol. 1 no. 9, pp 1-13.
 - 2018. "Decolonizing sociology". In *Contemporary Sociology*, vol. 47 no. 4, pp 399-407.
 - 2019. "New maps of struggle for gender justice: Rethinking feminist research on organizations and work". *Gender Work and Organization*, vol 26, pp 54–63.
- Connell R., Roberts, C. (2016). "Feminist Theory and the Global South". *Feminist Theory*, vol. 17, n. 2, pp.135-140.
- Connell, R., Pearse R., Collyer F., Maia J., & Morrell R. (2018). "Re-making the global economy of knowledge: do new fields of research change the structure of North South relations?" In *British Journal of Sociology*, Vol 69, n.3,pp. 738-757.
- Connell, R., Pearse, R., Collyer, F., Maia, J. M., & Morrell, R. (2018). "Negotiating with the North: How Southern-tier intellectual workers deal with the global economy of knowledge". In *The Sociological Review*, Vol 66, n.1, pp. 41–57.
- Corbetta P. (1999), *Metodologie e tecniche della ricerca sociale*, Bologna, Il Mulino
- Corradi, L., Connell, R. 2014. *Il silenzio della terra. Sociologia Postcoloniale, realtà aborigene e l'importanza del luogo*, Mimesis, Milano-Udine.
- Corteggiani, A. 2002. *I figli di Maui. Saggio etnologico sui Māori della Nuova Zelanda*, Bulzoni Editore.
- Cram, F. 1993. Ethics in Māori Research: Working Paper, In Nikora, L.W. (Ed.) *Cultural Justice and Ethics*. Proceedings of a symposium held at the Annual Conference of the New Zealand Psychological Society, University of Victoria, Wellington, pp. 28-30.
- Crehan, K. (2010). *Gramsci, Cultura e antropologia*. Argo, Lecce.
- Crespi F. (2003), *Manuale di sociologia della cultura*, Laterza, Roma-Bari.
- Crespi, I. (2015), *Cultura/e nella società multiculturale: riflessioni sociologiche*, Eum edizioni Università di Macerata, Macerata.

- Daher L., M. (2013) "From memory to legacies. Cultural outcomes, successes, and failures of the feminist movement in Sicily". In *International Review of Sociology*, Vol 23, n.2, pp 438-460.
- Davis, A.(2018). *Donne, razza e classe*. Edizioni Alegre, Roma.
- De Beauvoir, S. (1984). *Il Secondo Sesso*. Saggiatore Milano.
- De Gouges, O. (2012). *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, Roma, Caravan Edizioni.
- Del Re A., Perini, L., (2014). "I diritti riproduttivi in questione. I perché di un percorso di riflessione". *AG About Gender - Rivista internazionale di studi di genere*, vol. 3, n. 5, pp. I-VIII.
- De Vito, A. (1999). "Parentele femminili". In *Lares*, Rivista di studi demoetnoantropologici, anno LXV, n.3, pp. 211-244.
- Di Cristofaro Longo, G., Mariotti, L., a cura di (1998). *Modelli culturali e differenza di genere*. Armando editore.
- Dino, A. (2016). "Antimafia e movimenti delle donne. Protagoniste, culture e linguaggi". *Rivista di Studi e Ricerche sulla criminalità organizzata*, vol. 2, n. 3, pp. 3-23.
- Dino, A., Principato, T. (1997). *Mafia donna le vestali del sacro e dell'onore*. Flaccovio Editore, Palermo.
- Duranti, A. (1992). *Etnografia del parlare quotidiano*. La Nuova Scientifica, Roma.
- Durie, M. (1996). "The Development of Māori Studies in New Zealand Universities". *He Pukenga Korero*, Vol I, N.2, pp. 21-32.
- (2017). "Kaupapa Māori: Indigenizing New Zealand", in Hoskins, T. K., & Jones, A. *Critical conversations in kaupapa Māori*. Huia Publishers, Wellington, New Zealand.
- Fabian, J. (2012). "Cultural anthropology and the question of knowledge". In *The Journal of The Royal Anthropological Institute*, vol.18., n.2, pp.439-453.
- Favole, A. (2010). *Oceania. Isole di creatività culturale*. Laterza, Roma-Bari.
- Federici, S. (1995). *Enduring Western Civilization: The Construction of the Concept of the West and its 'Others.'* Praeger, Westport Connecticut, London.

- Filippini, M. (2008) *Una filologia della società. Antonio Gramsci e la scoperta delle scienze sociali nella crisi dell'ordine liberale*, [Dissertation thesis], Alma Mater Studiorum Università di Bologna. Dottorato di ricerca in Europa e Americhe: costituzioni, dottrine e istituzioni politiche, XX Ciclo. DOI 10.6092/unibo/amsdottorato/820.
- Firth, R. (1977), *Economics of the New Zealand Māori*, A.R Shearer, Government Printer, Wellington New Zealand.
- Foucault, M. (2000). *Truth and Power. In Essential Works of Michel Foucault*, Vol. 3, Power, pp.113-133, New Press, New York.
- Freire, P. (1972). *La pedagogia degli oppressi*. Ega Editore, Torino.
- Furedi, F. (2007). *Che fine hanno fatto gli intellettuali? I filistei del XXI secolo*. Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Gallini, C. (1981). *Intervista a Maria*. Sellerio, Palermo.
- Gallino, L. (1988). *Dizionario di sociologia*. Utet, Torino.
- Gemmel, M. (2013), *A History of Marginalisation: Māori Women*, unpublished thesis, Victoria University, Wellington.
- Geertz, C. (1998), *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna.
- Giddens, A. (1991). *Sociologia*. Il Mulino Bologna.
- Ginatempo N., a cura di (1993) *Donne del Sud. Il prisma femminile sulla questione meridionale*, Gelka Editore, Palermo.
- 1994. *Donne al Confine. Identità e corsi di vita femminile nella città del Sud*. FrancoAngeli Milano.
- Giroux, H. (1988). *Teachers as Intellectuals Toward a Critical Pedagogy of Learning*, Bergin & Garvin, MA.
- Glaser, B., & Strauss, A. (1967). *The Discovery of Grounded Theory Strategies for Qualitative Research*. CA Sociology Press, Mill Valley.
- Gobo, G., (2016). *Descrivere il mondo. Teoria e pratica del metodo etnografico in sociologia*. Carocci Editore, Roma.
- Goffman E. (1969). *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna.
- Gouldner, A. W. (2015). *Il Futuro Degli Intellettuali. Per Una Sociologia Del Discorso Critico*, Mimesis, Milano.

- Gramsci, A., (1975). *Quaderni del Carcere*. Einaudi, Torino.
- Greer, G., (1972). *L'eunuco femmina. La donna alla ricerca dell'identità perduta*. Bompiani, Milano.
- Griswold, W. (2005). *Sociologia della cultura*, Il Mulino, Bologna
- Halbwachs, M., (1987). *La memoria collettiva*. Unicopli, Milano.
- Halbert, D. (2006). "Feminist Interpretations of Intellectual Property". In *American University Journal of Gender, Social Policy & the Law*. Vol 14, n. 3, pp. 431-460.
- Haraway, D. (1988). "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". In *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3, pp. 575-599.
- Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Harris, A. (2004). *Hikoi: 40 years of Māori Protests*, Huia Publisher, Wellington.
- Hau'ofa, E. (1994). "Our Sea of Islands". In *The Contemporary Pacific* Vol 6, n.1, pp. 148-61.
- Henry, E., Pene, H. (2001). "Kaupapa Māori: Locating Indigenous Ontology, Epistemology and Methodology in the Academy". In *Organization*, vol.8, n.2, pp. 234–242.
- Hokowhitu, B. (2003). "Te tāminga o te mātauranga Māori: Colonisation in education". In T.M. Ka'ai, J.C. Moorfield, M.J.P. Reilly & S. Mosely (eds.), *Ki te Whaiao: An Introduction to Māori Culture and Society*, Pearson Education Auckland.
- hooks, b., (2000), *Feminism is for everybody*, South End Press, Cambridge MA.
- (1998). *Elogio del Margine. Razza, sesso e mercato culturale*. Feltrinelli, Milano.
- Hoskins, C. T. K. (1997), "Reclamation of cultural identity for Māori women". In *Women's Studies Journal*, vol. 13, n. 2, pp. 25-44.
- Hoskins, T. K., & Jones, A. (2017). *Critical conversations in kaupapa Māori*. Huia Publishers, Wellington.

- Howard-Bobiwash, H. (2005). "Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples (review)". In *The American Indian Quarterly*, Vol 29, n.1, PP.281-285.
- Ioppolo, L., Panzarasa, M. (2012). *Al nostro posto. Donne che resistono alle mafie*. Edizioni Transeuropa, Massa.
- Ioppolo, L., Garofalo S., (2015). *Onore e dignitudine. Storie di donne e uomini in terra di 'ndrangheta*. Falco Editore, Cosenza.
- Irigaray, L., (1992). *Io, tu, Noi. Per una cultura della differenza*. Bollati Boringhieri, Torino.
- Irwin, K. (1992a). "Towards theories of Māori feminism". In R. Du Plessis, P. Bunkle, K. Irwin, A. Laurie, & S. Middleton (Eds.), *Feminist voices: Women's studies texts for Aotearoa/New Zealand*, Oxford, Oxford University Press, pp. 1-21.
- (1992b), "Māori Education in 1991: A Review and Discussion, in New Zealand". In *Annual Review of Education*, Vol.1, pp.77-112.
- Izzo, A., (1992). "Durkeim e Gramsci". In *I quaderni*, Trimestrale dell'istituto Gramsci Marche, n1., pp 49-68.
- Jahnke, H. (1997). "Towards a theory of mana wahine". In *He Pukenga Korero, Journal of Māori Studies*, vol. 3, n. 1, pp. 27- 37.
- 2006. "The Development of Cultural Standards in Education. What are the Issues?". Paper presented at the conference Te Uru Maraurau School of Māori and Multicultural Education Massey University 23 August 2006, pp. 1-17.
- Jahnke, H., Styres, S., Lilley, S., Zinga, D., a cura di (2019) *Indigenous Education: New Directions in Theory and Practice*. University of Alberta Press.
- Jenkins, K. (1986), "Reflections on the status of Māori Women", unpublished paper, University of Auckland.
- Jenkins, K., Pihama, L., (2001). "Matauranga Wahine: Teaching Maori Women's Knowledge Alongside Feminism". In *Feminism & Psychology*, Vol. 11, n.3, pp. 293–303.

- Jones, A. (2017). "Dangerous Lisiasons: Pākehā, Kaupapa Māori and Educational Research". In Hoskins, T. K., & Jones, A. *Critical conversations in kaupapa Māori*. Huia Publishers, Wellington, New Zealand.
- Kahukiwa, R. (2000), *Wahine Toa: Women of the Māori Myth*, Penguin Books, Auckland.
- Kāwika Tengan P.T., Tomlinsen, M., (2016). *New Mana. Transformations of a Classic Concept in Pacific Languages and Cultures*. Anu Press.
- King M. (1987). *Whina Cooper. Te Kete Raukura*, School publications Branch Department of Education, Wellington.
- Kluckhohn, C. (1952). *Specchiati, uomo!* Garzanti, Milano.
- Kurzman, C., Owens L., (2002), "The Sociology of Intellectuals". In *Annual Review of Sociology* 2002 28:1, 63-90.
- Lassiter, L. (2005a). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. The university of Chicago Press, Chiacago and London.
- (2005b). "Collaborative Ethnography and Public Anthropology". In *Current Anthropology*, Vol 46, n.1, pp. 83-106.
- Leccardi, C., a cura di (2002). *Tra i generi: rileggendo le differenze di genere, di generazione, di orientamento sessuale*. Guerini, Milano.
- (2002). "Parte prima: Genere e generazioni - Generazioni e genealogie femminili nel Mezzogiorno". In *Tra i generi: rileggendo le differenze di genere, di generazione, di orientamento sessuale*. Guerini, Milano
- (2003). "Matters of Identity. Young Women and Birth Control in Southern Italy". In *Young*, vol 10, n.1, pp. 24- 41.
- (2016). "Young Women's subjectivities and New Feminism in the Neo-Liberal Age". In *Italian Political Science*, Vol 11, N.2.
- Lévi-Strauss, C. (1965), "Introduzione all'opera di Marcel Mauss", in M. Mauss *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino.
- Lonzi, C. (1974). *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale. E altri scritti*. Scritti di Rivolta Femminile 1, 2, 3.

- Lundström, C. (2009). "Book Review: Raewyn Connell Southern Theory. The Global Dynamics of Knowledge in Social Science". In *Acta Sociologica*, Vol 52, n.1, pp. 85–87.
- Lunghi, C. (2002), "La soggettività delle donne tra femminismo e sociologia". In *Studi di Sociologia*, XL, n2, pp. 167-188.
- Maldonado, T. (1995). *Che cos'è un intellettuale? Avventure e disavventure di un ruolo*. Feltrinelli, Milano.
- Mannheim, K. (2008). *Le Generazioni*, Il Mulino, Bologna.
- (2000). *Sociologia della conoscenza*, Il Mulino, Bologna.
 - (1999). *Ideologia e Utopia*, Il Mulino, Bologna.
 - (1998). *Saggi di sociologia della Cultura*, Armando Editore, Roma.
- Marzano, M., (2006). *Etnografia e ricerca sociale*. Editori Laterza, Bari.
- Mattalucci, C., (2012). *Etnografie di genere. Immaginari, relazioni e mutamenti sociali*. Edizioni Altravista, Pavia.
- Mauss, M. (1965). "Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche". In *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino.
- McCarthy E. D., (1996). *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge*. London Routledge.
- Mead H. M. (2003). *Tikanga Māori. Living by Māori values*. Huia Publisher, Wellington.
- Meredith, P. (1998). "Hybridity in the Third Space: Rethinking Bi-cultural Politics in Aotearoa/New Zealand". Paper Presented to Te Oru Rangahau Māori Research and Development Conference 7-9 July 1998, Massey University, New Zealand.
- Merico, M. (2012). "Giovani, Generazioni e Mutamento nella sociologia di Karl Mannheim". In *Studi di Sociologia*, Vol 50, n.1, pp. 109-129.
- Metge, J. (1990). "Te rito o te harakeke: conceptions of the whanau". In *The Journal of Polynesian Society*, Vol. 99, No. 1, pp.55-92.
- Mignolo, W.D. (2007). "Delinking". In *Cultural Studies*, Vol.21, n.2, pp.449 – 514
- (2011). *The darker side of western Modernity: Global futures, decolonial options*. Duke University Press, Durham, NC.

- Minicuci, M. (1987). "Essere e apparire: note sulla condizione femminile nella realtà e nella rappresentazione di una comunità calabrese". In *Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano*, numero monografico Donne e Società, n. 26-27, Palermo.
- Mikaere, A. (2003). *The balance destroyed: Consequences for Māori women of the Colonisation of Tikanga Māori*. The International Research Institute for Māori and Indigenous Education, Auckland.
- (1998). "Taku Titiro: Viewpoint: Rethoric, Reality and Recrimination. Striving to fulfill the Bicultural Politics in Aotearoa/New Zealand". In *He Pukenga Korero*, Vol 4., n.2, pp. 12-16.
- Mill, J.S., Taylor, H., a cura di Nadia Urbinati. (2001). *Sull'eguaglianza e l'emancipazione femminile*. Einaudi, Torino.
- Millet, K. (1975). *Prostituzione. Quartetto per voci femminili*. Einaudi, Torino.
- (2000). *Sexual Politics*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago.
- Mohanty, C. (1984). "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". In *Feminist Review*, Vol 30, n.1, pp. 61-88.
- Narayan, K. (1993). "How Native Is a "Native" Anthropologist?". In *American Anthropologist*, Vol 95, n.3, new series, pp. 671-686
- Navarini, G., (2001). "Etnografia dei confini: dilemma clinico e polisemia". In *Rassegna Italiana di Sociologia*" n. 2/2001, pp. 283-308.
- Nelson, L. H. (1993). "Epistemological communities. Feminist Epistemologies". In Alcoff L. & Potter E. (eds.), *Feminist Epistemologies*. Routledge, London.
- Ngũgĩ wa Thiong'o. (1986). *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. James Currey Publisher, London.
- Oppo, A., (1993). "Ruoli femminili in Sardegna, rotture e continuità", in Ginatempo, N. (a cura di), *Donne del Sud. Il prisma femminile sulla questione meridionale*. pp.89-112.
- Ortner, S. B. (2005). "Subjectivity and cultural critique". In *Anthropological Theory*, Vol. 5, n1, pp. 31-52.
- Paci, M., a cura di (1992), "Gramsci e i classici della sociologia". In *I Quaderni*, Trimestrale dell'istituto Gramsci Marche n.1, pp 7-30.

- Palladino R., Pasquero, L., a cura di (2017). *Progetto Samira. Per un'accoglienza competente e tempestiva di donne e ragazze straniere, in situazione di violenza e di tratta in arrivo in Italia*. Cuam University Press.
- Parsons, T. (1969). "The intellectuals": a social role category". In P. Rieff, *On Intellectuals*, pp 13-26, Anchor Books.
- Pepe, M., (2009). *La pratica della distinzione. Uno studio sull'associazionismo delle donne migranti*. Edizioni Unicopli Milano.
- Piccone Stella, S. (1979). *Ragazze del sud*. Editori Riuniti, Roma.
- Pihama, L. (2001). *Tihei mauri ora: honouring our voices*, unpublished thesis, University of Auckland.
- Pohatu, G.H. (1998). *The University, Māori Studies and Treaty praxis*. Phd Thesis, University of Otago, Dunedin, New Zealand.
- Ralston, C. (1993). Maori Women and the Politics of Tradition: What Roles and Power Did, Do, and Should Maori Women Exercise? In *The Contemporary Pacific*, Vol. 5, n.1, pp. 23-44.
- Ramazanoglu, C., Holland, J. (2002). *Feminist Methodology Challenges and Choices*. Sage, London.
- Rata, E. (2005). "Rethinking biculturalism". In *Anthropological Theory*, Vol. 5, n.3, pp. 267–284.
- Reilly, M. (2011). "Māori Studies, Past and Present: A Review". In *The Contemporary Pacific*, Vol. 23, n.2, pp. 340-369.
- Renda, F. (2004). *Storia della Sicilia*, Sellerio, Palermo.
- Ricolfi, L. (1997). *La ricerca Qualitativa*. Carocci, Roma.
- Ruspini, E. (2009). *Le identità di genere*, Carocci Editore, Roma.
- Sabelli, S., Pasquino, M. (2011). "Femminismo e femminismi dagli anni Ottanta al XXI secolo". In Sapegno M. S., *Identità e differenze. Introduzione agli studi delle donne e di genere*, Mondadori Università, pp. 175-195.
- Said, W.E. (2013). *Orientalismo*. Universale Economica Saggi, Feltrinelli, Milano.
- (2014), *Dire la verità. Gli intellettuali ed il potere*, Universale Economica Feltrinelli, Milano.

- Sánchez Jarquín M.E., (2016). *El campo teórico feminista: aportes epistemológicos y metodológicos*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Schwimmer, E. (1968). “The Aspirations of the Contemporary Māori”, in E. Schwimmer, *The Māori People in the Nineteen Sixties*, London – New York: Christopher Hurst and Humanities Press.
- Schutz, A. (1974). *La fenomenologia del mondo sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Sciurba, A. (2014), “Libere di scegliere? L’aborto delle donne migranti in Italia tra politiche migratorie, sfruttamento lavorativo e casi estremi di abusi e violenza”. *AG About Gender - Rivista internazionale di studi di genere*, vol. 3, n. 5, pp. 245-274.
- Scott, W. J. (2013). *Genere, politica, storia*, Ed. Viella, Roma.
- Siebert, R. (1991). “È femmina però è bella”, *tre generazioni di donne al sud*. Rosenberg & Sellier, Torino.
- (1994). Un’adolescenza a Corleone. In *Nosside*, a. V., n9, pp. 7-23.
- (2001). *Storia di Elisabetta. Il Coraggio di una donna sindaco in Calabria*. Il Saggiatore, Milano.
- Signorelli, A. (1998). Ancora sul pragmatismo delle donne. In Di Cristofaro Longo, G., Mariotti, L., a cura di, *Modelli culturali e differenza di genere*. Armando editore.
- Sharan B. M., Johnson-Bailey, J., Lee, M., Kee, Y., Ntseane, G., & Muhamad, M. (2001). “Power and positionality: negotiating insider/outsider status within and across cultures”. In *International Journal of Lifelong Education*, Vol 20, n.5, pp. 405-416,
- Sillitoe, P. (2006). “Introduction: Indigenous Knowledge in Development”. In *Anthropology in Action*, Vol 13, n.3. pp 1-12.
- Simmonds, N. (2011). “*Mana wahine: decolonizing politics*”. In *Women’s Studies Journal*, vol. 25, n.2, pp. 11-25.
- Smith, G.H. (1997). *Development of Kaupapa Māori Theory and Praxis*, Phd Thesis, Auckland University.

- 2003. “Kaupapa Māori Theory: Theorizing Indigenous Transformation of Education & Schooling”, paper presented at ‘Kaupapa Māori Symposium’ NZARE / AARE Joint Conference Hyatt Hotel, Auckland, N.Z.
 - 2017. “Kaupapa Māori Theory: Indigenous Transforming of Education”, in Hoskins, T. K., & Jones, A. *Critical conversations in kaupapa Māori*. Huia Publishers, Wellington, New Zealand.
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous peoples*. University of Otago Press, Dunedin.
- Suzack, C., Huhndorf S.M., Perrault J., Barman J., (2010). *Indigenous women and feminism. Politics, activism, culture*. UBCPress, Vancouver-Toronto.
- Tanesini, A., (2015). “Epistemologie e filosofie femministe della scienza”, in *APhEx Portale italiano di filosofia analitica, Giornale di Filosofia*, n.11, pp.1-35.
- Te Awekotuku, N. (1981). *The sociocultural Impact of Tourism on the Te Arawa people of Rotorua, New Zealand*, unpublished thesis, University of Waikato.
- (1991). *Mana Wahine Māori*, Auckland New Women’s Press.
 - (2003). *Ruahine Mythic Women*, Huia Publisher.
- Te Rito, J. (2008). “Struggles for the Māori Language: He whawhai mo te reo Māori”. In *Mai review*, N.2, pp-1-8.
- Tolich, M. (2002). “Pākehā Paralysis: Cultural Safety for those Researching the General Population of Aotearoa”. In *Social Policy Journal of New Zealand*, vol.19, pp.164-178.
- Walker, R. (1990). *Struggle without end*. Penguin Books Auckland.
- Walzer, M., (1991). *L’intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico del Novecento*. Il Mulino, Bologna.
- Weber, M., (2004). *La Scienza come professione. La politica come professione*, Milano Mondadori.
- (1961). *Economia e Società*. Edizioni di Comunità, Milano.
- Williams, H. W. (1957). *A Dictionary of Māori Language*. Wellington: Government Printer.
- Wiriana, R. (2012). *The stories of Māori women leaders in New Zealand*, Unpublished thesis, University of Waikato.

- Webster, S. (1998). *Patron of Māori Culture. Power, Theory, and Ideology in the Māori Renaissance*. University of Otago Press, Dunedin.
- Wollstonecraft, M., (2008). *Sui diritti delle donne*. BUR Biblioteca Univ. Rizzoli, Milano.

Appendice

Le voci delle donne siciliane

Anna

C.: E può capitare che magari, cioè, che ne so, mi perdo l'intervista. Allora per sicurezza dico «sai che c'è? Uso tutti e due».

A: Ok. È partito pure questo...E quindi si va. Bel lavoro che ti aspetta!

C.: Eh sì, affascinante pure. Guarda di solito, magari invito sempre le donne a presentarsi e parlare un po' di sé, delle origini, della formazione, degli interessi, se sono, appunto... fanno parte di un gruppo, un'associazione.
Vai!

A.: Bene. Allora, io sono Anna Di Salvo, sin dagli anni '70 mi occupo di femminismo, ma non per un interesse astratto, ma perché è stato tutto un coinvolgimento nella mia vita che si è poi articolato proprio a partire da un qualcosa che sentivo originariamente dentro di me, quindi un desiderio di maggiore soggettività femminile, di libertà nel muovermi nel mondo come donna e avendo anche – diciamo – in corso un matrimonio con una serie di contraddizioni, anche questo mio essere moglie e madre inteso in maniera tradizionale dal mondo che mi circondava, cioè come la donna obbediente, dedita alla famiglia, alla casa un po' oppressa per quando riguardava i propri interessi, il desiderio di lavorare, perché ero già abilitata, pronta per l'insegnamento. Anzi prima del matrimonio, avevo anche anni di supplenza e di militanza – chiamiamola così – nel mondo culturale della sinistra, ero giovanissima avevo appena 18-19 anni e quindi il femminismo mi ha aiutata a essere più sicura nelle mie scelte e in questa mia avventura che sicuramente è stata anche difficile, sofferta, ma anche piena di attrattive, di gioia, di senso di libertà...è stato anche un passaggio sociale, perché facendo parte di un mondo piccolo Borghese anche piuttosto...così, non dico benestante, ma agiato, mi ha fatto proprio piacere, invece avvicinarmi agli ambienti di sinistra. Allora c'era il Movimento Lavoratori per il Socialismo, Lotta Continua, ma quando i centri giovanili non erano i centri sociali di oggi, si chiamavano “circoli giovanili” e uno in particolare il Circolo Giovanile del Fortino – che è un quartiere di Catania – quando poi ho, diciamo, frequentando un po' questo, facendo parte anche dell'accademia di Belle Arti perché ho deciso di concludere i miei studi iniziati a Roma prima del matrimonio all'Accademia di Belle Arti di Roma. Ho concluso questi studi e mi sono definitivamente, come dire, immersa nel mondo affascinante del femminismo, delle relazioni con le altre donne, approfondendo quelle che allora erano certe tematiche, quindi la pace – perché stavano per mettere i missili nucleari a Comiso – la pace...Tutto il discorso della “194”, l'aborto...La 194 è venuta dopo, prima c'era tutto il discorso sulla sessualità, sul corpo, sull'essere donne, molto – diciamo – si discuteva di maternità libera e non obbediente ai canoni, alla tradizione, diciamo, della maternità intesa per le donne e quindi nuove percezioni, nuovi sentimenti, nuove idee nuove elaborazioni ed è stato molto bello portare avanti tutto questo. In più si era anche aggiunta una elaborazione assolutamente nuova, che era

quella che parlando di corpo e parlando di sessualità si parla anche di amore tra donne e di lesbismo, perché, comunque, dalla metà degli anni '70 in poi non siamo mai rimaste nei vari collettivi – di cui ho fatto parte, nei vari coordinamenti di cui ho fatto parte non siamo mai rimasti fermi a Catania, ma sempre c'era questo movimento di andata e ritorno da Roma, da Catania a Roma e da Roma a Catania, e quindi abbiamo fatto parte a tanti incontri al Buon Pastore, sin dalla sua apertura, e poi contatti con il Pompeo Magno, con lo Zanzibar e poi via discorrendo e altri luoghi, sino ad assistere alla prima occupazione della Casa Internazionale delle Donne che adesso, come sappiamo, sta subendo [i rischi ...eccetera]. Però i tempi quando la casa che si chiamava Buon Pastore, che – diciamo – era ancora mezza disastata perché se ne adoperava solo qualche ala, qualche zona e c'era anche il CLI, che era il Collettivo Lesbico Italiano, con R., G [nomi di persone] che adesso non mi sto ricordando come si chiama, che però è sempre molto attiva alla Casa Internazionale, gestiva anche fino a poco tempo fa un ristorante, che ha scritto anche quel libro interessantissimo degli (...) G. [nome di persona], che recentemente abbiamo visto in televisione nelle “Ragazze del '68”. E allora tutto questo ci ha molto emozionate, forse ci ha anche un po' estrapolate da quello che era il corso degli avvenimenti della politica tradizionale che avveniva in quel tempo intorno a noi, parlo anche degli inizi degli anni '80, perché siamo entrate nella fase della separatezza, del cosiddetto “separatismo”. Quindi con gli uomini, sì, avevamo dei rapporti, come dire, anche di disponibilità di civiltà, però erano sempre rapporti conflittuali ed eravamo convinte che, quello che stavamo facendo ci giovava per trovare la nostra strada della libertà e della soggettività femminile. Dopo un lungo periodo che, diciamo, ha abbracciato tutti gli anni '80, in cui eravamo attente alla nostra storia, quindi a chi erano le nostre madri, le nostre nonne, questo ci ha (RI)appacificato con quella parte di femminile alla quale noi conoscevamo delle défaillances, delle debolezze, le nonne, le madri molto spesso ci sembrava che fossero state troppo deboli, accondiscendenti al maschile, che ci avessero lasciato un'eredità un po' di infelicità. Non di meno, non tutte poi riuscivamo a sottrarci a quello che la tradizione o la cultura che noi chiamiamo neutra – che sarebbe la cultura maschile – che infligge agli uomini determinati comportamenti, determinate culture e alle donne i comportamenti di sottomissione al maschile e tutto quello che sappiamo; e quindi questa cosa ci giovava, però siamo state anche brave a riconoscere alle nostre madri, alle nostre nonne quelle punte di ribellione al maschile, agli uomini della loro famiglia, quindi al patriarcato, chi per un verso, chi per un altro, senza dimenticare che buona parte di queste nostre ave aveva attraversato due guerre, la Prima Guerra Mondiale e la Seconda Guerra Mondiale, che le avevano anche un po' oppresse, malgrado avessero manifestato anche molta baldanza da giovani queste donne, poi sono state un po' schiacciate, anzi molto schiacciate, da queste guerre. E... noi come gruppo “Le Lune” ci separammo nell'85 da un coordinamento per l'autodeterminazione della donna che si era creato qui a Catania tra donne che provenivano da molte realtà: c'erano quelle che venivano dall'UDI, quelle che venivano dai collettivi di autocoscienza, alcune – poche per la verità – che venivano dalle organizzazioni tipo Lotta Continua, il movimento Lavoratori per il Socialismo, dal Movimento di Liberazione della Donna che prevalentemente si era sviluppato a Roma tra le donne radicali. In questo abito abbiamo organizzato tante belle cose, una bellissima mostra

ad esempio, “Generazioni tra donne”, che abbiamo portato a Roma al convegno “Le donne con le donne possono” degli inizi degli anni ‘80 e tantissime altre iniziative, molte rivolte alla riflessione in merito all’aborto. C'erano tutte le contraddizioni allora, se tendere per la formulazione di una legge, che si sviluppasse una legge in merito a questo, come il discorso della violenza sessuale oppure per esempio sull'aborto tendere a quanto veniva dalla Libreria delle donne di Milano che suggeriva una depenalizzazione dell'aborto, quindi non passare attraverso il controllo sempre ipermaschile per cui i minorenni dovevano passare attraverso il giudice tutelare o il consenso dei genitori...una trafila non indifferente, psicologi (...) da parte delle donne maggiorenni o più adulte per accedere a questo discorso dell'aborto; in più, c'era tutto il conflitto con l'obiezione di coscienza, con i movimenti per la vita, che sempre poi si riciclano: vedi ora, che ci sono questi movimenti pro-vita, ect...Noi come gruppo “Le Lune” ci distaccammo da questo coordinamento nell'85 e creammo proprio questo luogo, “le lune”, per la valorizzazione delle differenze, dicemmo allora, perché ci sembrava che il discorso del lesbismo e della maternità per libera scelta, non fosse molto...non fossero, entrambi gli argomenti, molto riconosciuti, diciamo, nella loro sostanza e che ci fossero in corso dei pregiudizi in merito a questi percorsi; per altro, dico che anche a Catania c'era un bel lavoro fatto dalle papesse tra Catania e Siracusa con un gruppo lesbico che lavora più che altro sull'amore tra donne e sui percorsi del lesbismo, ecc e si collegava al CLI di Roma. Noi eravamo un po' più articolate nel nostro lavoro: per noi andava bene donne che avevano fatto la scelta di essere la sessualità libera che C.: mente, insomma, prevedeva conflitti non indifferenti nelle rispettive coppie e questo discorso della maternità libera e cosciente non era discorso da poco perché C.: mente prevedeva anche una, diciamo, un atteggiamento coraggioso, perché allora quello che andava per la maggiore era il rifiuto della maternità da parte delle femministe, come fosse un'espressione di sottomissione al maschio, sottomissione al marito, al compagno, ecc che vedevano nella donna, diciamo l'elemento della fattrice della riproduzione, no? della riproduzione non consapevole e che...

C.: ti ricordi qualche manifesto politico rispetto a questo, diciamo, modo di intendere la maternità o qualche messaggio scritto.

A.: Sì, sono un poco, diciamo così, diffusi nei vari testi però ecco ci sono stati anche dei libri di poesia che parlavano di questo dovrei fare una ricerca nella mia biblioteca per vedere un po' di ricordare meglio, certo; però, sì, mi ricordo che c'era “Madre, amore, donna”, che era un saggio di poesie e altro. Per quanto riguarda noi come “lune” abbiamo fatto molti documenti in merito a questo è anche addirittura, costituendoci in cooperativa di donne, abbiamo aperto un locale che si chiamava il “Se-no”, che era l'unico nell'Italia meridionale solo per donne, dove...

C.: in che anni...?

A.: : lo abbiamo aperto...abbiamo cominciato a lavorare nell'86 e l'abbiamo inaugurato nell'87, però nel frattempo che allestivamo Il Seno abbiamo promosso delle vacanze separatiste solo per donne, per esempio una al minareto di Siracusa che era proprio su questo discorso per valorizzare le differenze; quindi sono arrivate donne

omosessuali o lesbiche, come le vogliamo chiamare... adesso si chiamerebbero Queer però Queer ha l'accezione che, diciamo, la scelta può essere – come dire – itinerante dall'eterosessualità al lesbismo e invece allora c'erano questi pregiudizi: se c'era una scelta lesbica, apriti cielo che ritornavi con gli uomini! Perché in effetti davamo una valenza politica alla scelta omosessuale e lesbica, che era quella che, insomma, tu avevi una forza nella relazione con l'altra, anche da un punto di vista sessuale, che ti dava proprio una forza politica. Anche perché entrare nel circo delle elaborazioni delle manifestazioni promosse dalle donne dei collettivi lesbici, dell'organizzazione lesbiche... ce n'erano... almeno una volta l'anno c'erano i convegni lesbici. Mi ricordo quello dell'89 dell'Impruneta, vicino a Firenze, promosso dalle donne della “Libreria delle donne” di Firenze e da altre realtà, così come quello di Bologna, credo che fosse nell'82/83 promosso da M. [nome di persona]. Insomma, qui ci sarebbe da dire chissà quante cose, no?

E allora noi abbiamo aperto questo “Se-no”, che ovviamente significava “seno”, perché era “se”, trattino, “no”, scritto. Però, quando poi ci chiedevano «ma che è sto “Se-no”?» noi ridevamo e dicevamo «sì, è “Sud-Est/Nord-Ovest”, “sì-no”, insomma, confondevamo le parole.

Però, devo dire, la città ha accolto benissimo questo luogo dove noi facevamo cene, convegni, presentazioni di libri, dibattiti, mostre d'arte, tutti al femminile, cene, serate da ballo, spettacolini. Insomma, innumerevoli cose. E ogni sabato facevamo questa vacanza politica o Siracusa o anche una volta l'abbiamo fatto anche a Eraclea Minoa, che è in zona di Agrigento e ogni volta sceglievamo un tema, un dibattito che riguardava la nostra esistenza, le scelte sessuali, i cambiamenti che si sviluppavano attorno a noi. Ripeto che a Catania non abbiamo avuto mai nessun tipo di problema ad avere un luogo del genere. Era molto bello, si trova in via Filippo Corridoni ed era *underground*, arredato in maniera molto eccentrica, aveva anche un bancone per il bar; insomma, era una cosa molto *chic*, molto particolare. E questo “Se-no”, che poi ha cambiato sede perché siamo andate poi in via Lago di Nicito in un appartamento sopraelevato, quindi dall'*underground* siamo andate (...), sempre con la stessa tipologia di iniziative, etc... E poi...

C.: ma era un'associazione già o...?

A.: eravamo sempre noi, “Le Lune”

C.: quindi sempre un'associazione o un gruppo?

A.: : Il gruppo “Le Lune”, per la valorizzazione della differenze...da questo però quando poi abbiamo cambiato sede siccome c'eravamo avvicinate moltissimo al pensiero della Libreria delle donne e al pensiero anche del gruppo Virginia Woolf Gruppo B di Roma, che lavorava, elaborava all'interno della Casa Internazionale delle Donne con A. [nome di persona] e altre...E. [nome di persona], insomma, altre...no, credo che E. e no... Insomma, altre donne molto importanti. Ti potrei dire, c'era anche (...)...sì, sì, tante interessanti presenze. Bene o male, il pensiero era quello della

differenza, che un po' è stato...per un po' è stato anche affrontato, appunto, da questo Gruppo B della Casa Internazionale delle Donne, però per la maggior parte era stato proposto a partire dall'elaborazione di Luce Irigaray, della filosofa francese Luce Irigaray, e da Luisa Muraro della Libreria delle donne di Milano, per cui ci siamo sentite molto attratte da queste pratiche che ci venivano proposte proprio per consolidare la forza dell'importanza del pensiero femminista, della pratica politica delle donne che rischiava a volte di essere un po' frammentaria, di essere un po' dispersiva. Invece quello che ci veniva, intanto, dalle elaborazioni filosofiche della Irigaray, di Luisa Muraro, era per noi una luce, ci dava delle indicazioni sia di esistenza, sia di pensiero, non indifferenti; e poi, ci piaceva il discorso dell'affidamento che fu...per prima, la cosa che sconvolse per prima il movimento femminista quello tradizionale, quello che si basava sulle pratiche rivendicative oppure, insomma, sul femminismo – chiamiamolo così – degli anni '70; noi lo definiamo così. Però non ci dimentichiamo che il femminismo degli anni '70 era nato anche da Carla Lonzi, dalla grande Carla Lonzi, pensatrice, nonché critica d'arte, etc... Quindi, questi due filoni hanno convissuto per tempo, diciamo sin dalla fine degli anni '60, solo che magari non si sono incrociati e poi, diciamo, questa diversificazione è venuta fuori alla fine degli anni '80, questa diversificazione politica, per cui c'è stato uno spartiacque che chi voleva rimanere nel pensiero del femminismo e nella propria del femminismo degli anni '70, che poi s'è chiamata parità, che è stata la pratica della parità, è rimasto il filone...

C.: come la definiresti la pratica della parità?

A.: la pratica della parità, diciamo, se c'è una ricerca di parità per quanto riguarda le questioni sociali e quindi la remunerazione del lavoro, eccetera va bene; non va bene per tutto il resto perché è come se le donne rimanessimo sempre, permanessimo in una condizione di inferiorità per cui dobbiamo chiedere sempre un'autorizzazione a esistere, a fare quello, a fare quell'altro al maschile, quindi al patriarcato, ai partiti, agli uomini, etc. E poi c'è il rischio che tutto questo venga confuso come una necessità di accedere sia ai modelli comportamentali maschili, sia un pensiero maschile, rispetto a una visione maschile del mondo. Perché dobbiamo essere pari, tipo, che ne so, nelle forze armate. Quindi vogliamo essere soldate per guidare i cacciabombardieri e bombardare, procedere nel mondo della Scienza e dell'arte e via scorrendo...con le stesse modalità maschili. Allora, la rivoluzione che abbiamo fatta, perché l'abbiamo fatta, deve continuare su base anche di una certa radicalità. E quindi l'arte, visto che ci sono state delle artiste dagli anni '70 in poi che hanno rivoluzionato il mondo dell'arte, dell'espressione artistica, dei contenuti, immettendo contenuti nuovi, a partire da dalla sessualità, dal desiderio femminile, eccetera eccetera. Allora però c'erano molte che dicevano «ma no, ma va bene...la pratica delle relazioni che è portata avanti dalla Libreria delle donne di Milano eccetera va bene lo stesso, come va bene lo stesso anche la parità, come va bene lo stesso la differenza». Cioè, non è vero che va bene tutto in contemporanea. Allora lì si fa una grande confusione simbolica.

C.: però, la pratica della parità non potrebbe essere contestualizzata anche nel libero accesso a qualsiasi ambito e settore?

A.: senz'altro. Ma questo perché se invece noi sosteniamo la differenza oppure la disparità da una cultura e da un modo di procedere nel mondo a partire da una soggettività femminile, da un pensiero, diciamo, femminile, femminista differente è un qualcosa che puoi giovare anche agli uomini. Perché non è che gli uomini hanno fatto tanto bene nel mondo, veramente hanno combinato solo disastri, da tutti i punti di vista. Forse diciamo la cosa che più si può riconoscere agli uomini è l'intraprendenza, essere sempre pronti sul campo, cosa che le donne invece hanno acquisito da poco e sicuramente le giovani ce l'hanno molto di più di quelle più anziane. Perché le donne tendono a permanere in un limbo rassicurante. È dai tempi dell'Antica Grecia che le donne sono state escluse dalla vita pubblica. Quindi, vatti a mettere adesso con piglio, con un certo cipiglio, con coraggio, eccetera, in questo mondo portando le tue istanze non sottoponendoti a quello che è il pensiero maschile. Per esempio, nelle modalità di condurre la vita pubblica, sociale le donne non siamo molto inclini al discorso delle manifestazioni, dei cortei, però gli uomini intendono solo questo. E allora ci sono donne che li seguono in questo iter. Allora, se tu ci sei nelle manifestazioni devi cercare di esserci con una parola nuova; è tutto un discorso veramente di disparità. Altrimenti c'è l'omologazione nel maschile, quindi il discorso della parità è rischioso perché si rischia l'omologazione nel maschile. È la differenza femminile che da 50 anni elaboriamo. Ci sono testi innumerevoli, forse anche troppi, di cui sfortunatamente molti e molte giovani non ne sanno niente, perché parlando adesso con le giovani donne che hanno delle buone istanze di libertà... se parli loro di femminismo, loro ti riconoscono il femminismo delle donne curde e non sanno niente del femminismo di tutti questi ultimi 40 anni e, anzi, praticamente non ne vogliono sapere molto perché c'è un sentimento di accusa nei confronti di questo femminismo che non ha aperto loro delle strade del tutto confacenti a una esistenza quasi normale per le giovani donne, si sono trovate purtroppo...no? È un discorso di mancanza di occupazione, un discorso di femmicidi, stupri, forse più acerrimo di com'era negli anni '70/ '80 perché c'è stato questo grandissimo colpo di coda del patriarcato, quindi questo femminismo che abbiamo percorso nelle sue varie differenziazioni...In questi 40 anni per molti aspetti a queste giovani - che anzi È stato bene perché sono generazioni che si fanno vive rispetto a un'esigenza di femminismo - per molti aspetti suggeriscono loro delle recriminazioni, e per molti aspetti non ne vogliono sapere granché né del femminismo, né della differenza; un po' ne vogliono sapere del primo femminismo, a partire dagli anni '70 in poi, di quella fetta, quella parte rivendicativa, no?

C.: delle contestazioni, insomma?

A.: Sì, sì. È come se invece tutta questa parte della differenza, quindi Carla Lonzi, Luisa Muraro, sai la Comunità di Diotima a Verona...avessero fatto, sì, un buon lavoro, ma tutto sommato in questo momento quello che piace è questo femminismo

delle donne curde, che sono baldanzose, fiere, giustamente, visto la caratterizzazione della loro esistenza e della loro storia...e mi sono un po' persa

C.: e invece, l'incontro, cioè, o la costituzione di "Città Felice" come è avvenuta?

A.: sì. "Città Felice", appunto, esce da quella fase di cui parlavo prima della seconda sede delle Lune che essendoci avvicinate al pensiero della differenza, alla Libreria delle donne di Milano, alla rivista cartacea "Via Dogana" che diffondevamo e altre argomentazioni e pratiche e politiche decide di cambiare nome a questo luogo e si chiama "Centro Agave". "Agave" da questa pianta siciliana che è, insomma, abbastanza forte, con una bella fibra interna alle sue foglie, piena d'acqua, eccetera eccetera e...va bene, poi sempre con questo Centro Agave attivo diamo vita alla città felice perché facevamo un discorso un po' alla Virginia Woolf che avevamo queste ghinee da spendere e dopo tanti anni di elaborazioni, pratiche, saperi, etc... dove le volevamo spendere? Le volevamo spendere nella città, volevamo che la città di Catania – ma C.: mente sempre mantenendoci in contatto con altre donne di altre città – alla città di Catania venisse il pensiero delle donne in merito a come una città può essere, e che in parte è...

C.: in che anni siamo adesso?

A.: Siamo nel '93, in una città di cui vanno innanzitutto sottolineate le cose buone che ci sono, dal punto di vista delle donne che operano in essa, delle relazioni forti che ci sono tra donne in questa città, e anche da buone pratiche e buoni comportamenti che ci sono nei vari quartieri ad opera di altre realtà politiche, ecc e teorizziamo anche che tra un quartiere e un altro, tra le realtà che vivono e operano nei vari quartieri occorrono delle relazioni, degli scambi, piuttosto che una pratica o iniziative frammentate che non tengono conto di quello che fa l'una o l'altra realtà e che quindi ci sia come un fil Rouge che unifichi i vari quartieri e dia valore a quello che avviene in quello e quell'altro..

e poi cerchiamo anche da un punto di vista urbanistico di capire cosa le varie Amministrazioni comunali che si sono susseguite stavano a combinare, perché – anche con questa ironia e forza femminile, alleandoci anche con altre realtà – abbiamo bloccato tanti misfatti in questa città, tipo l'abbattimento di 40 palazzi antichi in zona stazione pescheria Al Castello Ursino, Piazza Federico di Svevia che dovevano essere abbattuti (palazzi Liberty, neoclassici, eccetera) perché dovevano raddoppiare il binario della ferrovia, Catania-Siracusa e quindi avrebbero potuto benissimo scegliere altri percorsi alternativi e invece si era messa in testa di abbattere i palazzi; oppure il discorso dei parcheggi sotterranei, che prevedevano scavi dissennati in tutta la città sotterranea con annessi centri commerciali sotterranei: uno scempio. Questo sono riusciti a farlo a piazza Europa, hanno distrutto un bel parco Verde che c'era sulla costa, sulla scogliera e che poi continuava al di là della strada che portava poi verso il mare e l'hanno distrutto e hanno combinato questo pastrocchio di un parcheggio sotterraneo organizzato con delle realtà molto equivoche, potenti catanesi, siciliane tipo XXX (IL Linzi??) o anche il patron del giornale "La Sicilia" di Catania, Ciancio... che sono tutte figure abbastanza incriminate come mafiosi, eccetera di cui – diciamo – ancora

si sta discutendo se incriminarli o meno, cioè, che hanno avuto avvisi di garanzia eh, ma poi non sono stati mai incriminati. E loro hanno messo soldi per questi scavi, per queste strutture impegnando questo sottosuolo, appropriandosene per oltre 40 anni; e poi, dopo questi 40 anni saremo tutti morti, non ce lo ricorderemo più e perderemo per sempre questo suolo. E quindi, per fortuna, siamo riuscite, grazie alla mancanza anche di fondi di queste ditte che dovevano eseguire questi lavori, a bloccare tutti 'sti parcheggi sotterranei di cui uno...ridicolmente si doveva scavare anche sotto il carcere, a Piazza Lanza, dovevano scavare un parcheggio sotterraneo sotto il carcere. Insomma, delle cose che veramente mostravano anche uno squallore di progetti, di mentalità rivolta all'Urbanistica, al senso della città, al vivere bene...

C.: quando dici «mentalità», che...che intendi?

A.: eh, mentalità, più che commerciale, imprenditoriale orientate al senso del profitto bieco, che non che non tiene conto poi dello star bene dei cittadini, delle cittadine; perché chi si occupa della città dovrebbe sostanzialmente non badare ai propri interessi o agli interessi dei più ricchi, tipo il Pua, che era – ed è ancora – uno spauracchio, un ammasso di cemento e costruzioni infinite, indiscriminate che si dovrebbero costruire nella parte del lungomare sabbioso che noi chiamiamo “La Playa”, non – diciamo – sulla spiaggia, che già è privatizzata di per sé con vari lidi, eccetera, ma dalla parte opposta, dalla parte diciamo dei Boschetti, delle aziende agricole a livello familiare, delle vecchie masserie. E tutto questo continua per chilometri...questo progetto dovrebbe coprire km e km e km di tutta questa bellezza con sorgenti fumiciattoli e quindi anche specie animali, insomma, tutto quello che c'è in una campagna, in una zona liberata libera; dovrebbe venire fuori tutta una serie di speculazioni di cemento, di centri commerciali, di villaggi.

C.: Cosa avete fatto per...impedire?

A.: E noi abbiamo collaborato con questo comitato “anti Pua”, costituito da molte associazioni; ci siamo anche divertite a firmare...siamo ricorsi al TAR che incriminavano in qualche modo i cattivi comportamenti di queste figure...che poi emergono sempre loro qui a Catania...e quindi abbiamo cercato di bloccare. Per fortuna questa amministrazione Bianco, che non è niente di che, insomma, non ha fatto nulla per questa città, o per mancanza sempre di fondi o per mancanza di accordi, ancora questa cosa non è avvenuta. Però è una spada di Damocle che pende su questa città. Noi abbiamo, allora...innanzitutto portato così come anche all'interno di un comitato che si occupava di un antico, quartiere il quartiere San Berillo...per prime siamo entrate, insieme ad altre realtà...noi abbiamo come Felice, e poi altre realtà dove operavano anche molti ingegneri, urbanisti, etc.. Abbiamo avuto una sede in comodato d'uso proprio dentro questo quartiere. Quando siamo arrivati, ancora nel quartiere c'era un'abitudine da parte dei transessuali che vi vivevano, o senegalesi, ancora pochi cinesi, e abbiamo portato uno stile che è quello delle relazioni, proprio noi donne di Città felice. Quindi abbiamo cercato di raccordare, di mettere insieme questi che si facevano la guerra, tipo i senegalesi con i transessuali si odiavano, ogni tanto litigavano...e abbiamo anche cercato di andare incontro a quelle figure di transessuali

meno abbienti, che affittano le casette la notte da quelli più abbienti e quindi abbiamo cercato anche di colmare un poco di ingiustizie, abbiamo prestato la sede a Padre G. del Crocifisso della buona morte che è una chiesa vicino san Berillo perché queste transessuali, chiamiamole al femminile, non avevano il coraggio di recarsi in chiesa e invece avevano tanto bisogno di accedere a dei conforti spirituali; e così anche le madri di Santa Teresa di Calcutta, le suore, venivano in questa nostra sede. Insomma, abbiamo apportato delle cose anche simpatiche, oltre che riempire il quartiere di avvenimenti artistici e culturali. Quindi dentro la nostra sede, che ancora abbiamo, non è molto operativa da un punto di vista, diciamo, sì delle iniziative pubbliche, però abbiamo un laboratorio per il riuso, abbiamo un'amica restauratrice se ne prende cura. E quindi mostre d'arte, con quadri appesi nelle casette alle quali avevamo anche murato gli ingressi perché c'erano state le donne sudamericane che erano state rimpatriate forzatamente, le colombiane...e quindi avevamo murato, ancora sono murate alcune porte di queste casette. E noi, per dare un senso, un vento di libertà e anche di, come dire, che insomma siamo contro la prostituzione, ovviamente, no? Perché qui non si tratta di pensare che la prostituzione è una libera scelta la prostituzione è una scelta dolorosa che affonda le proprie radici in una cultura patriarcale e maschilista che si approfitta e mercifica il corpo delle donne. Come adesso ci occupiamo in buona parte del problema della tratta, guardandolo nella sua complessità, nelle sue varie sfaccettature e sfumature. Quindi questo esserci all'interno...proprio per spendere le nostre ghinee femminili, femministe, dentro la città si è sviluppato in tante direzioni e in tante imprese; e questa di San Berillo è stata una molto importante, che peraltro ci vedeva anche nella condizione di saperne di più della città, perché tante cose non le sappiamo, non le conosciamo. Invece questo scambio anche con realtà che, anche se neutre e maschili, diciamo, fatichiamo a farci capire, ad andarci d'accordo, perché hanno sempre un atteggiamento ironico, no, verso il pensiero delle donne, le pratiche...quando diciamo "la pratica della relazione", loro ci guardano come per dire "queste che cosa vogliono?"

C.: e come glielo spiegate che cos'è la pratica della relazione?

A.: glielo spieghiamo a partire dalla pratica che abbiamo con loro, perché per esempio io posso avere una relazione un po' più profonda con un uomo che fa parte di queste realtà, tipo con quello con cui mi trovo ad andare insieme al comune perché la pavimentazione di San Berillo rischiava di essere banale dopo avere sventrato molte parte di questo per una ipotetica riqualificazione del quartiere in un certo periodo, abbiamo smascherato tutte invece le nefandezze, che stavano dietro questa presunta riqualificazione, perché sventravano con i martelli pneumatici, i muletti e rovinavano le cose antiche preziose che ancora c'erano tipo tutti le fondamenta di pietra lavica che poi emergevano dalla strada sulla quale poi si erano costruite alcune casette; quindi sono degli angoli di poesia, ma anche di storia della nostra città, ad esempio la lava che emerge a ogni Piè sospinto nelle varie strade, soprattutto del nostro centro storico, o il furto dei lampioni antichi, delle Fontanelle antiche, della pavimentazione fatta con le VASOLE antiche...Insomma, in tutto questo lavorare insieme, era chiaro che c'era una maggiore immedesimazione rispetto alle varie problematiche, ora con quello là con quell'altro. Quindi abbiamo fatto vedere che quando c'è una relazione politica in

corso le cose vanno meglio, e anche quando c'è una relazione politica, non c'è quella frammentazione del tipo “ora faccio con te questa cosa, però se mi se mi annoio ti mando a quel paese e non la continuo più”. C'è come un patto, c'è che si rinsaldano proprio i rapporti nella relazione. A parte che avevamo la consapevolezza noi di Città Felice di avere costruito una autorevolezza un'autorità femminile in città, perché questa cosa ci dava forza e che non erano sole perché come noi C'erano tante altre realtà, non proprio uguali, ma abbastanza simili, in altre parti d'Italia, per cui poi abbiamo creato una rete, “La rete delle città vicine”, insomma... questo lo sai... E tutte le volte che abbiamo portato avanti delle imprese dei progetti di questo di San Berillo con questo comitato “Babilonia”, si chiamava così comitato Babilonia e poi questi progetti non sono stati interrotti da noi donne, sono stati interrotti dagli uomini, perché questi uomini – alcuni uomini, la maggior parte – quando vedono che il progetto iniziale, per come è stato concepito sulla carta inizialmente, non va avanti come avevano previsto, loro, invece prende altri percorsi, approfondire altri aspetti, anziché sapere anche approfittare di questo aspetto, no?, di questa novità, che si stanno percorrendo altre cose però ugualmente importanti, pensano che il progetto non è andato bene e chiudono, e quindi mandano per aria tutto quello che si è costruito.

È una cosa che non si riesce a fare capire a buona parte degli uomini con i quali collaboriamo e che il percorso di 2-3 anni, così, per portare avanti le cose si è arricchito man mano di una serie di contributi, di eccezionalità e che queste cose sono La politica e ne devi tenere conto, le devi salvare e le devi memorizzare e rilanciare. E su questo mi sembra Rebecca Solnit ha scritto un bellissimo libro che si intitola “Speranza nel buio” in cui lei dice che prima dei movimenti pacifisti degli anni '90-2000, eccetera, quando erano nutriti da centinaia di migliaia, se non... di presenze, hanno dato qualcosa, come lo era stata negli anni '80 il movimento pacifista contro i missili di Comiso, etc..Di tutte queste cose, bisogna salvare la ricchezza e tenerne conto come un bene prezioso, invece di pensare che c'è stata una sconfitta e che non abbiamo ottenuto che le guerre non si facessero quello...così...poche...appunto, ritornando a Babilonia, il progetto iniziale non aveva vinto, ma avevano vinto altre cose e quindi... e poi, insomma, noi pensavamo che Città Felice...che quando ci dicevano «perché vi chiamate Città Felice? Vi dovete chiamare Città Infelice, perché questa città di Catania è una città infelice, c'è la mafia, c'è la corruzione, c'è la speculazione edilizia e poi il degrado dei Quartieri periferici...».

C.: ecco, secondo te, ci sono degli elementi culturali che caratterizzano un po' la città di Catania rispetto, ovviamente, alle iniziative che voi portate avanti e che costituiscono quindi un ostacolo, una difficoltà?

A.: Noi abbiamo sempre avuto la pretesa consapevole che portavamo degli elementi di cultura, di pratica politica nuovi per cui per il fatto che ci fossimo in questa città già simbolicamente la città non era più come l'hanno...con quell'immagine che per la maggiore va di questa città, no? Quindi la città, grazie a noi, aveva anche un'altra immagine che era quella che veniva dalla pratica politica delle donne. Non so se Mirella Clausi vi ha parlato del lavoro su Piazza Federico di Svevia. E quindi noi abbiamo caratterizzato vari aspetti della città, facendo...ricostruendone la storia, il

percorso, eccetera anche in chiave femminile, abbiamo parlato molto di Bianca di Navarra, di quanto è stata importante.. la sua presenza per la vita di Piazza Federico di Svevia, Castello Ursino, anche se poi lei si stabilì più che altro al Castello di Paternò. E quindi da un punto di vista storico-artistico, da un punto di vista culturale non abbiamo mai smesso un solo giorno di promuovere presentazioni di libri sul pensiero della differenza sessuale o sulla storia delle donne, su figure femminili, noi ogni estate collaboriamo un ciclo di film che si fanno all'Arena Argentina, un cinema all'aperto, e non solo, anche al cinema King, quindi proponiamo spessissimo delle pellicole di registe con contenuti tipo Agnus Dei...innumerevoli film che proponiamo anche di registe di paesi mediorientali, affinché in città ci sia proprio questa cadenza ininterrotta di iniziative che vengono dalla pratica femminista, dal pensiero delle donne. Pensiero che, come ho avuto modo di dire, non si separa dagli avvenimenti in città promossi da altre realtà con le quali, C.: mente dobbiamo condividere qualcosa. Certo, C.: mente non possiamo condividere delle cose con realtà che appoggiano, non so... ipocrite, che fanno magari finta di appoggiare le donne affinché non ricevano violenza... queste realtà, diciamo anche piccolo borghesi, non voglio fare nomi... E sono piene le città di queste associazioni che noi chiamiamo “le dame di San Vincenzo” (ride) a carattere benefico...

E va bene, queste sono un aspetto, diciamo anche di una di una politica femminile con le quali cerchiamo anche di avere dei punti di collegamento, di incontro, però poi in genere non va avanti... e meno che mai iniziative che per sbrigarci definirei “di destra”, che vengono da un pensiero, da una politica reazionaria che appoggia, appunto, le speculazioni edilizie, lo scempio della città, la diffusione del cemento e anche da un punto di vista culturale poco elevato. Per esempio, ieri sentivo al Tg3 Regionale che fanno ogni mattina, verso le 7:30 del mattino di un giornalista, non so di quale giornale, se fosse online, che ne so io, che aveva fatto un libro sul G7 di Taormina della scorsa primavera...

E sia la presentatrice e sia il giornalista lo esaltavano dicendo «che bellissimo libro che propone, le immagini e tutti gli avvenimenti di questo G7 di Taormina», perché – non so se sai – non so quanti G7 hanno fatto a Taormina, ma quello della scorsa primavera è stato il più grave perché sono arrivati da varie parti d'Europa i Capi di Stato e le Capi di Stato con... è venuto anche Trump con la sua consorte, il presidente del Giappone, C.: mente sono tutte delle Nazioni che fanno un grandissimo danno al mondo, no, con le loro politiche di respingimento dei migranti, di approfittamenti delle risorse che vengono utilizzate anche a scopi di sfruttamento del territorio, guerre, muri... è una mentalità ormai che non ha quasi più niente di umano. E quindi abbiamo fatto una serie di... per non finalizzare tutta la solita manifestazione, il solito corteo che si è svolto quasi in concomitanza a Giardini Naxos, sotto Taormina, in concomitanza dello svolgimento di questo G7 di Taormina abbiamo fatto noi donne, con la nostra politica, con il nostro pensiero, anche invitando Stefania Tarantino di Napoli, una filosofa giovane e bravissima – fa parte di “Ada teoria femminista” – e ha portato una bellissima relazione all'interno di un controvertice che si è svolto a Catania anche con un'espressione artistica meravigliosa da parte dell'artista Guglielmo Manenti di Modica, che ha portato le sue immense opere in cui elencava i vari misfatti commessi da queste Nazioni e anche come la Sicilia ormai sia diventata una posta militare che vede invasa da tutte queste basi militari o da queste pseudo e false strutture

di accoglienza che invece sono strutture di respingimenti dei e delle migranti, quali Frontex che si trova proprio Piazza Federico di Svevia che è appunto una sede orribile per quello che rappresenta. Frontex è la parte, diciamo così, che non sta a mare; invece, poi ci sono le navi di Frontex percorrono il Mediterraneo, sino alla Libia, e questi li respingono i migranti, li fanno morire, non c'è nessuna pietà, anzi, c'è tutto questo tentativo, sempre purtroppo da Catania, dal nostro Zuccaro, che è il procuratore del tribunale di Catania, che ha incominciato a lanciare sospetti sulle attività illecite delle varie ONG, tipo la nave Aquarius o altre, eccetera. E poi ha continuato con l'incriminare questa nave spagnola della ONG Open Arms che adesso è bloccata dal porto di Pozzallo che dopo l'incriminazione da Catania sta subendo anche quella di Ragusa. Comunque, come vedi, su questa città e sul nostro territorio se vogliamo anche comprendere...oltre a Frontex, Sigonella, con tutto quello che rappresenta proprio si sa che in questi giorni stanno decollando aerei militari da Sigonella verso la zona della Siria per vedere quello che devono combinare, bombardare...quindi non sappiamo...tutto questo... poi abbiamo il Cara di Mineo. Sigonella è la base USA, ONU...No, no, NATO più grande d'Europa.

Il Cara è il centro di accoglienza detto "Villaggio degli eventi" più grande d'Europa, poi abbiamo a Niscemi, provincia di Caltanissetta, in una sughereta protetta l'installazione di oltre 20 antenne e parabole realizzate da poco che combinano pasticci tremendi con le loro radiazioni elettromagnetiche e che dirigono i droni...i droni li dirige anche Sigonella. In tutto questo noi, come donne, C.: mente, ci stiamo, con il nostro rifiuto della guerra, con il nostro rifiuto della devastazione delle città, delle bellezze artistiche, delle vite umane, di tutti questi bambini che non hanno un futuro, di questo spreco di risorse umane...cioè, purtroppo il mondo per come che si presenta oggi e per come è che è coinvolta in questo divenire guerrafondaio e bellico del mondo, la nostra terra di Sicilia, la nostra città di Catania, è coinvolta direttamente. Quindi non è tanto di occuparsi delle vicende in generale del mondo, ma perché siamo direttamente coinvolti, proprio fisicamente. Da noi arrivano le navi con i migranti, ora non ne arrivano più, perché li bloccano

C.: ma quindi secondo te invece al contrario quali sono le azioni e le buone pratiche che invece portano al mutamento della società?

A.: Certo. Non bisogna mai fermarsi, bisogna farsi sentire.

C.: ovviamente declinato al femminile, cioè, quali sono le azioni e le buone pratiche delle donne?

A.: in questo discorso dell'accoglienza dei migranti, di dire la nostra in merito alla questione della Palestina, di Gaza, del giro d'Italia o la nave Open Arms, insomma, che ce n'è, la Siria, eccetera...noi cerchiamo sempre di esserci con un taglio nostro femminile. Però stiamo vedendo una cosa molto interessante, che collaborando con queste reti, vedi la rete antirazzista che anche a livello nazionale o con questa carovana migranti, che è una realtà molto interessante, che ogni anno percorre insieme. Alle madri dei *desaparecidos*...aspetta come si chiamano? "*Buscando migrantes*" degli scomparsi, eccetera... ogni anno, poi tocca Catania, perché ormai c'è una relazione

con questa carovana migranti, soprattutto con quelli che organizzano: Gianfranco, Giacomo... ogni anno vengono è sempre una novità in modo in cui vengono e le figure di donne e di uomini che fanno parte di questa carovana, che ogni anno si diversificano, ora sono messicane, sono tunisine, cioè, per esempio quest'anno andranno in Tunisia, poi andranno a Bardonecchia – dove sappiamo quello che è successo in questi giorni, eccetera – allora, standoci dentro con elaborazioni al femminile, citando molto spesso la filosofa Simone Weil, Maria Zambrano, con i loro percorsi di pensiero e intuizioni e che la dicono molto chiaramente come le donne c'entriamo in queste questioni con un pensiero nuovo, un pensiero che chiaramente si rifiuta di..

C.: quale differenza apporta questo pensiero nelle pratiche intellettuali delle donne?

A.: Riporta la differenza che le donne non siamo relegate in determinati ambiti importantissimi, ci mancherebbe, che riguardano il corpo, La sessualità, l'aborto e la violenza alle donne, tutte tematiche che ci riguardano...è che ci prendiamo la responsabilità di parlare al mondo delle cose a partire da un pensiero di donne e quindi gli uomini ci stanno ad ascoltare. Certo lo sappiamo che tante volte fanno muro e non ci vogliono ascoltare, non vogliono condividere un linguaggio sessuato al femminile – cosa che purtroppo fanno anche moltissime donne, le sentiamo nei *mass media*, come scrivono, come parlano, che si autodefiniscono al maschile o che portano il mondo dell'uomo, la cultura dell'uomo, la scienza dell'uomo. E quindi abbiamo sempre questo doppio binario in cui dobbiamo, a costo di essere pedanti, fare sì che il linguaggio sia sempre sessuato al femminile e al maschile e poi con questi elementi di pensiero che, appunto, mi riferisco al pensiero di Simone Weil, mi riferisco a Luisa Muraro, a Maria Zambrano e ad altre, la Ortese... abbiamo un panorama vastissimo di riferimenti e di pensiero che vogliamo proporre e che proponiamo. E in questi luoghi ora Niscemi, ora Pozzallo, ora il porto di Catania, ora Frontex, ecc poi interveniamo con i nostri interventi, però non siamo calate dall'alto che improvvisamente ci presentiamo E facciamo i nostri discorsi. Abbiamo un'infinità di percorsi, di frequentazioni anche con queste realtà miste attraverso le quali abbiamo anche, sempre configgendo, sempre stando attente a non essere omologate, a non essere cancellate, a non sparire col nostro femminile nelle varie iniziative, abbiamo il piacere di conoscere tante realtà anche di giovani donne interessantissime, soprattutto anche a livello europeo. Per esempio, di recente, ho conosciuto un'avvocata, C., che vive in Germania, che si occupa insieme ad altri avvocati – adesso non mi ricordo ben in quale città della Germania – di capire qual è il percorso dei droni e dove vanno a finire, questi droni che vengono diretti dalla Sicilia ad altre parti d'Europa e del mondo, cioè, poi dove vanno a finire con le loro bombe che si portano appresso, cosa vanno a bombardare, eccetera e quali sono anche le possibilità legali a livello europeo, mondiale di impedire che vengano fatte delle azioni illegali che possono nuocere a quello a quell'altro stato quindi queste azioni legali che questi avvocati portano avanti mettendo a rischio anche le loro vite eccetera. Proprio due giorni fa ho incontrato una giovane studiosa spagnola che vive in Germania che ha scritto un libro su Sigonella molto interessante...certo, non lo so che io non avrei potuto dirle «Ma tu sei il pensiero della differenza? tu Sei femminista? Ma tu ti occupi della violenza?». E certo che si occupa della violenza sessista perché una volta che si occupa di questa questione gravissima di Sigonella, e non solo, su

Sigonella ha fatto la tesi di laurea e poi ha scritto il libro, ma si occupa di quello che avviene nelle altre basi, dei collegamenti ci ha dato una serie di dritte. Ad esempio ha detto: «non dovete agire solo come abitanti di Catania, che studiate Sigonella, con il suo divenire, quello che combina, oppure questo filo rosso che collega le varie basi militari della Sicilia», comprendendo con questo anche Lampedusa con tutti i suoi radar nefasti...quest'isola è diventata un ombrello pieno di radar...con tutte le radiazioni che questo comporta...

...sempre a scopo militare, questi radar...perché lei ha detto «dovete tenervi in contatto con quelli che ci sono in Grecia, con quelli che ci sono nelle varie parti del Mediterraneo, alle Azzorre», quindi sono dei lumi e anche dei suggerimenti tipo lei suggeriva: «perché non fate delle passeggiate?» perché allora, quando fu di San Berillo un modo per aprire le portiere alla città fu quello di individuare questa pratica di fare delle passeggiate conoscitive affinché donne e uomini di Catania entrassero in questo quartiere che era top-secret, non ci si poteva entrare. Ecco, noi li abbiamo fatti entrare. Sì, certo, non entreremo nelle basi militari, però fare un percorso conoscitivo di Sigonella, di Augusta, dove ci sono dei luoghi assolutamente, diciamo, riservati all'azione militare, quindi sono poligoni di tiro. Poi ci sono cose allucinanti che nessuno sa. Ad esempio, nessuno sa che si fermano i sottomarini militari ehm, scusami, nucleari. Si fermano tranquillamente con tutto il bagaglio di pericolosità di questi hanno, c'è stata una operazione "Mantic", una cosa del genere...recente. E quindi abitanti, collettivi, associazioni di Augusta con cui siamo in contatto hanno C.: mente invitato anche Peace Link, l'associazione, a intervenire e dire quali sono i rischi; sono stati allertati da queste associazioni: una è per la liberazione della militarizzazione di Punta Izzo, che è un posto bellissimo vicino Augusta, dove addirittura Tomasi di Lampedusa aveva scritto di queste bellezze, che sono tutti luoghi privatizzati dalla militarizzazione dove fanno poligono di tiro, quindi la sotto il mare, diciamo, la parte sottomarina di questa zona è tutta piena di residui di proiettili di armi di cose inquinanti. Per cui la militarizzazione, in effetti, è uno dei problemi più grossi che in questo momento affligge questa nostra terra di Sicilia, con anche gli aspetti psicologici che ti mortificano. Per esempio, un po' di anni fa è stata rifatta la pista dell'Aeroporto di Catania, l'aeroporto civile, e allora ci facevano partire da Sigonella. Ci prendevano all'aeroporto di Catania, Fontanarossa – che ora credo che non si chiami più così, si chiama Bellini, però siamo sempre affezionati a Fontanarossa – e ci portavano a Sigonella per poi salire sull'aereo. ma in quel frattempo che arrivavamo e dovevamo salire sugli aerei, i militari di Sigonella ci sequestravano dentro gli autobus: rimaneva il motore acceso e loro sbarravano tutte le porte dell'autobus con lo scotch, tu non potevi scendere e nessuno poteva salire. Questo per più di un'ora, sia all'andata che al ritorno. Quindi io mi sono alzata e ho fatto un discorso a quelli che erano su questo pullman dicendo che cos'è Sigonella, come se n'erano appropriati, come per costruire Sigonella e nella sua espansione propedeutica c'è di mezzo alla mafia, perché le costruzioni sono più che altro seguite da imprese a carattere mafioso e anche nella vendita dei terreni...e quindi ho detto tutte queste cose. E uno che era proprio una presenza che sedeva accanto all'autista ed era proprio...sicuramente un militare in borghese mi ha minacciata dicendomi che mi dovevo sedere immediatamente, mi devo stare zitta e la gente era molto imbarazzata

della mia presenza perché da un canto sono entrati in un clima di paura, no, per quello che io dicevo e per quello che poteva accadere. Insomma si è sviluppato un clima omertoso, di questi che guardano fuori dal finestrino, fischiettavano, non sapevano che atteggiamento assumere... E quindi, hai capito? È anche questo un po' il nostro compito, quello di non starci mai zitte. Io mi ricordo che tempo fa, mia figlia era più giovane, mi diceva: «è possibile mai? che arriviamo alle poste, andiamo a fare una coda di qualunque tipo per pagare quello oppure alla banca, e tu fai i tuoi comizi?». Ché se vedo delle cose che non vanno, con molta serenità, che so, spiego perché siamo a pagare la SERIT, che è il nostro equivalente di Equitalia, e spiego la situazione, almeno per quello che ne posso sapere o se arrivano delle cartelle...e mi sembra che questo suggerimento ci è venuto da Luisa Muraro anche in merito ai rapporti fra donne uomini: se vediamo, se vedo – poi non lo so neanche se lo fanno, ma penso di sì – se vedo che ci sono atteggiamenti all'interno di situazioni pubbliche che non vanno perché sono episodi di misoginia, oppure di arroganza maschile, con serenità spiego, prendo parola e perché appunto come diceva Luisa Muraro: «avete capito, siete andate oltre, avete capito una serie di cose e ora vi tocca non rimanere in silenzio, non starvi zitte».

C.: ti faccio un'ultima domanda: quali sono i tuoi sogni per il futuro?

A.: A me piacerebbe moltissimo una trasmissione di quello che ho fatto, di cui sono stata protagonista...scusami, mi sono commossa. Sì, che queste cose non andassero perse, perdute. Quindi il mio archivio, il mio centro di documentazione...

C.: la trasmissione, l'eredità culturale quindi...tutta questa storia!

A.: Sì. Poi sai la città felice in particolare è una mia creatura. Quindi anche a quelle di Città Felice, che sono più giovani di me, dico: «guai! se io dovessi avere un accidente qualunque...». Beh, sai io c'ho un'età... Penso che tu non sbobini alla lettera...

Io quello che ci tengo, per questa Città Felice, è la sua originalità, perché c'è un'altra...te lo dico senza falsa modestia: un'altra realtà femminista a Catania come Città Felice non c'è. O si percorrono vecchi sentieri, che ben vengano, però non c'è molto di innovativo, di nuovo...non so, tu hai sentito...?

C.: sì, sto ascoltando tutta la pluralità nelle voci, perché così si fa un'idea, se no è difficile.

A.: ti puoi fare un'idea...appunto...E io non ho, in tutti questi anni, avuto cedimenti, debolezze perché questa realtà, "Città felice" era un po' troppo avanti per Catania da un punto di vista culturale. Perché Catania è una città mediocre e quindi hanno spazio, che ne so, per manifestazioni artistiche mediocri, attività politiche mediocri. Quelle alternative, quelle innovative, originali o perché non vengono capite e quindi, sai, giustamente non hanno risonanza, non hanno spazio. Però c'è da dire che non sono capite perché non ho spazio. Quindi i mass media...come ti dicevo il TG3 che esalta un libro pro G7 di Taormina, cioè ti denota l'ignoranza assoluta, sia del Tg3, sia di quello che ti fa fare il libro sul G7 di Taormina, di quanto era bello e di quante belle cose che ha apportato. Ha portato a una serie di abusivismi a Taormina,

cementificazioni, con tutte le edipiste e le varie strutture, che ora o verranno distrutte o...E tutte le cose buone, che magari da questi contributi che Taormina ha ricevuto per i vari G7 non sono state fatte, ecco. E allora qual è il mio sogno? Intanto che ci sia una maggiore risonanza al pensiero delle pratiche politiche che io, insieme ad altre, porto avanti, proprio una comprensione, un'attenzione. E che la gente esca da questo accomodamento a stare nel noto, nell'usuale, nel mediocre, nel piccolo Borghese...E che ci sia un'apertura da tanti punti di vista, sul pensiero, sull'arte, e in tutto questo il pensiero delle donne, evoluto, avanzato, ha tanto da dire. E invece purtroppo io ti devo dire che vedo che la maggiore affluenza anche a livello delle iniziative femministe, etc... la trovo – di tanti volti che non vedo da tanto tempo – la trovo presente quando si ripetono delle parole, delle pratiche, dei riferimenti che hanno fatto nostri negli anni '70 noi che eravamo quella parte che non era la parte di Carla Lonzi, che poi ho abbracciato alla fine degli anni '80. E quindi questo minuto mi dispiace perché sono fasi di immobilismo culturale e politico. Per quanto riguarda la “Città felice”, io mi auguro che ci siano accessi a questa realtà anche di donne più giovani – già alcune ne abbiamo – che possano continuare questa modalità di fare politica, anche con questa apertura nuova che abbiamo fatto rispetto agli uomini alla realtà maschile, ecc con le quali fatichiamo. Cioè, non è che è facile, fatichiamo!

C.: ma l'incontro è faticoso, no? L' incontro con l'altro, con l'alterità è faticoso.

A.: ti devi veramente fare le spalle quadrate, resistere alle provocazioni, ai tentativi di cancellarti, di omologarti. Però secondo me è necessario, perché è anche un bene che vogliamo gli uomini, gli vogliamo bene a questi uomini? Abbiamo anche figli, nipoti maschi e gli facciamo del bene che questi sappiano cos'è il pensiero delle donne, la pratica politica delle donne. Certo, loro tentano sempre di mostrare il muscolo, di dirti che la politica è quella loro, che sono così, che bisogna lottare frontalmente, questa parola “contro”...Infatti, anche lo scorso anno per questo G7 di Taormina, “il contro G7”. Ma non possiamo fare “l'altro G7”? per forza contro?

C.: certo, anche il linguaggio riflette...

A.: mi auguro che con queste giovanissime generazioni di donne che si stanno occupando del femminismo possa esserci uno scambio e che loro possano conoscere il nostro percorso, tutti i libri... neanche io li conosco tutti testi femministi... e che si distacchino proprio da questa politica di giovani maschi... perché anche i maschi hanno fatto questa cosa di abbracciare una politica maschile del '68, degli anni '70 e poi? tutto il resto? gli altri decenni non è accaduto niente da parte maschile di bello? E così anche le ragazze, che si distacchino dal modo di vedere dei loro compaguucci, che giustifico e capisco perché c'è la sessualità di mezzo e quindi quella non gliela puoi rovinare. E che ci lascino dire. Io le frequento e a volte proprio neanche dico tutte le cose che vorrei dire, del femminismo...di tutte quelle che abbiamo lavorato in questi 40 anni, 50 anni...non le dico, però veramente ci rimango un po' male a sentire che per loro il femminismo vincente è quello delle donne curde. Che è un femminismo...veramente... Chapeau. Però è un femminismo che va bene per le curde. Noi abbiamo un femminismo, una storia, una tradizione che va continuata.

Invece, purtroppo, ogni volta che ci sono queste ondate... una volta era “usciamo dal silenzio”, poi c’è stata “Se non ora, quando?” e ora abbiamo “Non una di meno”. È possibile mai che ogni volta devono buttare alle ortiche tutto quello che abbiamo fatto perché la stanno scoprendo loro la verità? che noi non abbiamo fatto niente perché le femministe...?

Poi, certo, mi auguro che anche questo collegamento con l’arte e politica delle donne di cui noi anche ci occupiamo molto in questa Città facendo delle installazioni artistiche, delle performance, e quindi cercando di realizzarle con gli abitanti dei quartieri dove abbiamo sviluppate, prevalentemente in questo quartiere di Piazza Federico di Svevia, Castello Ursino, dove abita Mirella...veramente innumerevoli opere, anche con la ragnatela, abbiamo realizzato molte opere.

C.: secondo te, ci sono degli elementi proprio della cultura siciliana, quindi l'appartenenza specifica a questo contesto culturale che hanno influenzato la tua pratica femminista, femminile, le tue azioni?

A.: Sì. Sicuramente. Certo, sono impastata della cultura della mia terra, dei colori e anche delle tradizioni, soprattutto degli elementi geografici di questa terra e della mia città perché amo molto la Sicilia, ma amo molto il territorio catanese che è bellissimo. Ogni volta che vengono amiche da fuori e gli faccio vedere i panorami, rimangono, proprio...il senso di questa bellezza che magari dovendo subire varie cose che non mi piacciono in questa città, i comportamenti delle cittadine e cittadini che non devo dire che non mi piacciono solo quelli, diciamo sottoproletari, non mi piacciono borghesi, detesto la borghesia, proprio la odio! per fortuna i luoghi quando non vengono sciupati mi danno proprio senso della bellezza come energia che si rinnova ogni volta e questo già è un dato, ma anche la bellezza architettonica, perché Catania come tantissime altri luoghi città della Sicilia sono bellissimi, quindi certo mi inebrio e mi nutro di bellezza, oltre che di bruttezza. Quindi ci sono tutte e due le cose. Però io sono stata sempre cittadina del mondo, perché ho studiato a Roma, la politica l’ho fatta più fuori che dentro Catania... tante volte mi costringevo a fare cose proprio a Catania, perché facevo più cose fuori, in altre città, in altri contesti e quindi mi sono detta «Ma non è che ...forse ci sto poco a Catania?». e quindi ora ci sto un po’ di più, anche perché l’età avanza...

C.: Anna, quanti anni hai?

A.: io ne ho 71, sono del ‘46, quindi... mi avevano chiamata addirittura per fare la ragazza del ‘68, però in effetti del ‘68 non avevo un granché cose da dire, se non che avevo avuto questi due figli, uno del ‘68 e uno del ‘69...piccolina...e poi non mi hanno più chiamato. Forse non hanno trovato interessante la mia vita, però ti devo dire che la mia vita era anche parecchio più interessante di tante [ride]...

C.: ma io l’ho appurato in questa chiacchierata e ti ringrazio.

Carmen

C.: Ok. Insomma se inizi un po' dalle origini, dalla tua famiglia, di dove siete ... siciliani ... un po' la genealogia, insomma.

CA.: è una cosa bella ampia. Sì, Siciliani e mia mamma è della provincia di Salerno, i miei nonni della provincia di Trapani e mio padre della provincia di Catania. Quindi, insomma, abbraccio un pochettino tutta la Sicilia Orientale e occidentale. Siciliani doc.

C.: sei sposata?

CA.: no, sono single.

C.: e hai figli? Se ti va di dirmi la fascia d'età.

CA.: no, ho una gatta però [ride]. Ho 42 anni.

C.: E diciamo qual è stata la tua formazione sia familiare che scolastica?

CA.: “familiare” in che senso?

C.: diciamo, ti collochi per esempio in una famiglia tradizionale o tradizionalista?

CA.: ah, sì! La mia è una famiglia tradizionalista, mia madre è casalinga, mio padre è ingegnere, adesso è in pensione. Lei è laureata, in qualche modo è stata un po' antesignana, perché comunque si è laureata prestissimo e a noi ci ha avuto che aveva 21 anni-22 anni. Si è laureata con noi piccoli, perché io ho tre fratelli, di cui uno più piccolo di me di 3 anni e un altro di 15, il figlio della maturità in qualche modo. Quindi lei è laureata in giurisprudenza però poi appunto con noi piccoli non ha mai lavorato fondamentalmente. Per cui le è rimasto questo desiderio, di lavorare, di avere un reddito. Quindi ha un po' condizionato anche me in questa cosa: «non ti fermare con le cose sentimentali, devi lavorare, devi renderti autonoma»; immagino che un po' ci sia stato questo passaggio di consegne un po' inconsce – e neanche tanto – da mia madre a me. Io sono psicologa, ho studiato a Palermo, quindi sono stata dai miei nonni; poi, quando mi sono ritrasferita qua ho fatto molto volontariato e poi col volontariato in qualche modo ho conosciuto Thamaia. Perché io quando sono rientrata qua avevo bisogno di trovare anche qua dei riferimenti, fare delle cose che mi occupassero del tempo in attesa di trovare lavoro come psicologa e quindi facevo volontariato in un istituto di suore con i bambini e la c'era un'assistente sociale che lavorava all'epoca con una giovanissima Thamaia, era nel 2003 – Thamaia era nata nel 2001, quindi era appena nata – e mi chiese se mi interessavano associazione che si occupa di donne e io che siccome, forse, in qualche modo ero sempre stata pro-femminista – anche se neanche sapevo che cosa significava essere femminista – la cosa mi interessava e quindi ho cominciato fatto il colloquio con l'all'epoca presidente di Thamaia e sono entrata in associazione e mi ha cambiato la vita.

C.: quindi adesso lavori sia come psicologa, sia come volontaria qui?

CA.: io lavoro qui prevalentemente, anche come psicologa. Nel senso, io poi ho fatto tutta la mia formazione, ho lavorato nelle scuole e a poco a poco però poi sono stata inserita a pieno regime nell'organico di Thamaia. Scusa se mi commuovo, perché comunque è stata un po' un periodo nell'associazione particolare.

E quindi poi l'associazione mi ha presa, da tanti punti di vista e sono rimasta un po' "incastrata", a vari livelli. Ho fatto poi un percorso nell'associazione a vari livelli. Ultimamente, poi, dopo che mi sono decisa finalmente a specializzarmi, sono stata trascinata da una mia amica che mi ha detto «ma no, facciamo lo studio privato». E quindi ho cominciato, che per me è un po' da una parte aria fresca perché faccio altro, sono autonoma, perché è uno studio privato, è una ciliegina sulla torta, perché economicamente non è che poi ... occupo sempre meno tempo allo studio perché Thamaia è sempre un buco nero. E poi dall'anno scorso sono giudice onorario al tribunale per i minorenni; anche quella presa da una parte una grande soddisfazione, dall'altra vorrei impiegare più tempo e non c'è mai tempo per fare altro fuori le Thamaia.

C.: di cosa ti occupi in tribunale nello specifico?

CA.: nello specifico sono nel gruppo "Minori stranieri", perché sai che qui noi abbiamo i grandi sbarchi e i numeri sono stati così tanti che il Tribunale dei Minori ha creato una squadra apposita per i minori stranieri non accompagnati.

C.: Ma sei assunta con concorso?

CA.: loro fanno un avviso per titoli fondamentalmente.

C.: un incarico, quindi?

CA.: sì, è un incarico triennale, rinnovabile per altri tre anni. Scelgono sempre un tot di giudici, uomini e donne. Fanno un abbinamento. Siamo entrati in 12, siamo sei maschi e sei femmine.

C.: dovevi avere competenze specifiche?

CA.: eh sì. Le lauree, umanistiche in generale. "Cultori dell'infanzia" dice l'avviso, quindi possono essere assistenti sociali, filosofi, psicologi ovviamente. Di fatto siamo questo, assistenti sociali ... poi, sia nel privato che nel pubblico.

E quindi ho fatto prevalentemente minori stranieri non accompagnati, faccio RPA, perché prendiamo anche – divisi per lettera – procedimenti amministrativi e poi faccio il GUP con i minori dell'udienza penale per i minorenni messi alla prova. Che è bello, potrebbe essere molto interessante come lavoro.

C.: mi fai un esempio? Proprio per capire in concreto. I casi, magari, di cui ti occupi se ti va.

CA.: noi prendiamo sia i minori stranieri non accompagnati, quindi comunque spesso anche in base alla tipologia, tipo le ragazze, che sono più vulnerabili, o i bambini più piccoli di 14 anni, no? Vengono assegnati al giudice togato però l'ascolto solitamente lo fa il giudice onorario e quindi noi abbiamo un tot di fascicoli per i quali abbiamo la delega all'ascolto. Alcuni di questi, tipo i diciassetenni, quelli più grandi, li possiamo seguire anche autonomamente; quindi vediamo se hanno i documenti, se la comunità va bene, se sono stati spostati a una comunità di prima accoglienza o di seconda; in base alla normativa sorvegliamo un po' che il minore stia bene. Questo per gli stranieri. Per le stesse lettere siamo assegnati per i minori italiani con procedimenti amministrativi tipo l'abbandono scolastico, le segnalazioni della scuola. Allora passano dalla procura minori e la procura minori chiede al tribunale di emettere un provvedimento che spesso è un provvedimento di affidamento al servizio sociale; quindi anche là noi convochiamo: «che problemi ha questa ragazzina a scuola? Di bullismo? È un problema che è inerente alla famiglia, oppure inerente al bambino?». Quindi si mette in comunità o in attività educativa domiciliare oppure in casi più gravi si passa alla volontà giurisdizione perché si ritiene che i genitori non siano in grado realmente di pensare a questi bambini e quindi si passa giudice togato, con un provvedimento un po' più grave, ovviamente, rispetto a questo.

Per quanto riguarda il GUP segui i minori per quanto riguarda il penale. Ci sono minori che hanno un processo in corso perché hanno commesso dei reati; questi reati possono risolversi nell'udienza preliminare, che è collegiale, quindi c'è un giudice togato e poi vi sono due onorari, che siamo sempre un maschio e una femmina; quindi assistiamo a queste udienze preliminari che possono decidere la condanna, l'assoluzione, e così via o rimandare a giudizio, cioè se ne occuperà un altro collegio, oppure loro chiedono la messa alla prova. La messa alla prova prevede appunto, che può essere di un anno e mezzo, nei casi più gravi due anni, che fanno un progetto nei servizi sociali per il Ministero della Giustizia, del Centro Giustizia Minorile, che noi approviamo. Il ragazzo sta in comunità, va a lavorare, fa volontariato e noi monitoriamo come giudici onorari questo percorso del ragazzo, che deve risarcire in qualche modo la comunità di quello che lui ha fatto. Se questa messa alla prova va bene, e quindi lui è maturato, ha capito che cosa ha fatto, la famiglia ha collaborato in questa cosa, si estingue addirittura il reato, la sua fedina penale rimane pulita e la cosa si chiuderà. Se no, ovviamente, ci sarà la condanna relativa al reato commesso.

C.: quindi, insomma, ti occupi, in Tribunale, dei minori, dello studio privato e poi Thamaia.

CA.: dello studio privato, poi in generale, a 360° di quello che può accadere, quando trovo il tempo per farlo, e Thamaia, che adesso è il 70-75% delle mie attività.

C.: e qua che ruolo hai, in associazione?

CA.: Qui è una bella domanda perché sono in un momento in cui sto cercando di rivedere la mia posizione.

Ho fatto un po' un percorso in Thamaia, ho cominciato come volontaria, sono stata al telefono, ho fatto l'operatrice d'accoglienza, ho fatto la coordinatrice al centro

antiviolenza, ho seguito le ragazze in supervisione per l'accoglienza, poi la formazione, la progettista. Insomma, ho fatto un po' tutto.

Adesso sono comunque dentro al direttivo dal 2008, mi occupo di progettazione, anche se vorrei lasciarla ma devo trovare qualcun altro che mi sostituisca, e faccio la formazione e la psicoterapia.

C.: Quindi segui anche le donne, no? Fai accoglienza.

CA.: sì, seguo anche le donne.

C.: e com'è stato entrare a far parte dell'associazione? Cioè, nel senso cosa ti ha spinto a diventare ...

CA.: Sicuramente c'era in me... (...) un'associazione che si occupa di donne in maniera molto generica ... eravamo veramente molto ... all'inizio in un'altra sede, era ospite di un'altra associazione. Cioè, proprio era lontano. Io ho visto nascere il centro. Probabilmente io mi sono sempre sentita un po' paladina dei diritti delle ragazze, delle femmine, un po' c'è stata sempre questa cosa ma non ne ero molto consapevole dentro di me, senza sapere di che stavo parlando.

C.: in che senso? È stato un percorso, quindi, scoprirti femminista?

CA.: sì, per noi tutte è stato un percorso scoprirsi femminista perché eravamo cariche di mille stereotipi, anche rispetto al femminismo; perché, ad esempio, mia mamma stessa che l'ha vissuto il '68 e il femminismo avrebbe dovuto viverlo, in realtà lei era una di quelle che storciva un po' il naso rispetto ad alcune tematiche. Poi c'è stato un passaggio di consegne da una generazione all'altra, che non è stato chiarissimo ma sicuramente c'è stato.

Quindi io sono stata attirata dal fatto che si occupasse di donne, questa cosa mi interessava; e poi perché mi interessava l'aspetto giuridico legato alla quello psicologico, nel senso che io ho sempre avuto un interesse per i crimini sessuali, violenti, queste cose belle che guardi in TV, questo genere di film, di tematiche mi ha sempre interessata. Ho fatto una tesi sulla psicologia giuridica. Comunque, questa intersezione mi interessava. E poi il gruppo ovviamente, quello è stato sempre trainante per noi – te l'abbiamo detto tutte e te lo diranno tutte – per noi il gruppo di donne ... è sempre stato questo quello che nel percorso ha un po' caratterizzato il nostro modo di fare politica, di essere militanti in qualche modo senza che noi ci rendessimo conto: il fatto che stavamo bene assieme e che facevamo cose assieme.

C.: in che modo fate politica dal tuo punto di vista? Adesso, nel vostro percorso, qual è stata la dinamica dello spostamento verso una posizione politica?

CA.: Noi siamo partite dal servizio, prima di tutto, anche se le nostre socie fondatrici avevano fatto un lavoro con “le onde” di Palermo, sono state formate a “Le Onde” di Palermo e avevano però – perché poi vedendole nel tempo e con la consapevolezza di oggi – avevano sicuramente un inizio di formazione politica, di consapevolezza, di

metodologia consapevole rispetto a quello che si faceva con le donne e la società ma, soprattutto dentro l'associazione era proprio l'inizio. Nel senso che noi, comunque, avevamo questa metodologia e la metodologia ti forma e forma anche il tuo modo di pensare il rapporto donna-donna, la tematica stessa ti fa necessariamente mettere in discussione, ti fa rivedere il sistema di valori, il tuo modo di vederti donna, il tuo modo di vederti donna in relazione con le altre donne, in relazione con l'altro sesso e quindi sicuramente ha cominciato a costruire lì attraverso la prassi, attraverso la relazione con le donne che incontravamo al centro. Non veniva, poi ... ancora non c'era questa ... c'era l'attenzione, la donna al centro, però la struttura era molto gerarchica rispetto a come è adesso. Comunque c'era un direttivo che fondamentalmente comandava, un assetto un po' più in verticale, un po' più piramidale.

C'era un modo di dare delle indicazioni alle donne più che costruire assieme; c'era la condivisione, però secondo me questa cosa l'abbiamo migliorata molto nel tempo, diciamo così.

Poi, ovviamente, non so quello che succede nelle altre associazioni, ma noi che abbiamo un territorio molto molto pesante, abbiamo molto fatto presa sul gruppo, almeno il gruppo diventava fonte di motivazione primaria. Quindi sì, va bene aiutare le donne, ma potevamo aiutare le donne solamente se avevamo il nostro gruppo alle spalle che fosse coeso e comprensivo.

Questa cosa della prima fase di Thamaia a un certo punto è scoppiata, proprio perché c'era un aspetto più verticistico, la maggior parte di noi erano più giovani e quindi non riuscivano a pendere dalle labbra di chi invece comandava. Insomma, un po' questa cosa a un certo punto è scoppiata con grande sofferenza perché, appunto, le nostre relazioni sono sempre state molto forti: Thamaia è sempre stata una famiglia, davvero un sostituto alla sorellanza, non ci sono stati dubbi mai, nel bene e nel male.

Quindi, nella seconda fase di Thamaia, quando si è dimessa la prima presidente e abbiamo fatto la seconda presidente – costretta a fare la presidente – abbiamo costruito molto più circolare e molto più orizzontale. E quindi l'investimento sul gruppo è stato decisamente maggiore e abbiamo cominciato a chiederci “Ma noi in che modo ci rapportiamo?”, anche perché nel frattempo abbiamo ottenuto maggiore stabilità economica, abbiamo capito come funzionava il meccanismo, abbiamo cominciato a fare progetti ... perché sai, nella prima fase, dopo l'avvio, ho avuto grandi problemi dal punto di vista economico, di sopravvivenza. Abbiamo dovuto prima affrontare la sopravvivenza. Il rapporto col territorio è stato molto complicato, all'inizio soprattutto. Una volta risolto questo problema, abbiamo reinvestito in noi stesse e capito come dobbiamo veramente rapportarsi col territorio, soprattutto coi movimenti femministi catanesi che, rispetto a quello che noi conoscevamo, non erano il massimo. E allora ci siamo chieste: “ma se i centri provengono dal femminismo, non possiamo continuare a dirci che noi non siamo femministe, no? Ci sarà un qualcosa? Per lo meno, facciamoci spiegare come funziona, da dove nascono veramente questi centri”.

E quindi abbiamo chiamato Giuditta Creazzo a farci un po' da madrina rispetto a questo percorso. Ed è stata Giuditta che ci ha messe in contatto con una femminista storica di Catania, tra l'altro, che è Emma Baeri, con la quale noi abbiamo cominciato a intrattenere rapporti e abbiamo conosciuto un altro femminismo rispetto a quello che noi conoscevamo già e dal quale ci differenziavamo molto nettamente.

C.: è stato un percorso nella conoscenza di qualcosa che non sapevate che vi appartenesse in qualche modo.

CA.: esatto. Un percorso grazie al quale ti esce fuori qualcosa che tu già avevi dentro. Tanto che i primi incontri che abbiamo fatto con Giuditta, di gruppo ovviamente, ci ha detto «ma voi la politica la fate già. Di fatto c'è il piacere di costruire delle cose insieme come gruppo di donne». E quindi da questo percorso abbiamo cominciato a prendere maggiore consapevolezza del gruppo, soprattutto, perché avendo fatto non un percorso che fosse individuale, ma un percorso di gruppo a livello affettivo da una parte e di difesa contro un esterno che invece non ci riconosceva, quindi ci siamo coese.

C.: in che senso che senso “l'esterno che non vi riconosceva”?

CA.: Ma perché noi abbiamo cominciato in un contesto che è ... a Catania, la violenza non esisteva, giusto? (ride) Poi, quest'associazione neonata, che cosa vuole? Quando ci rivolgevamo alle Forze dell'Ordine non ci prendevano sul serio.

C.: ah, parli proprio del tessuto sociale.

CA.: proprio il tessuto sociale, il Comune, le Forze dell'Ordine in generale. Quindi noi abbiamo fatto fronte comune, ci siamo coese anche perché dovevamo difenderci in qualche modo, fronteggiare un esterno che per qualche motivo proprio non ci riconosceva, era minaccioso.

E abbiamo fatto un percorso di consapevolezza più individuale proprio nel rapporto con le donne, abbiamo cominciato a pensare che eravamo in un Matrix fino a quel momento, cioè tutti i punti di riferimento che tu avevi, anche di emancipazione, in realtà non esisteva niente o era molto meno di quello che era la realtà; quindi si mettono in discussione, ma anche nel rapporto con l'altro sesso ... cominci a mettere dei paletti, a vedere cose che prima non vedevi, nel rapporto con le altre donne vedi cose che prima non vedevi. Quindi, prima era un percorso soprattutto individuale, da questa seconda fase in poi è stata anche di gruppo, ci siamo riconosciute l'una con l'altra e come gruppo che faceva politica, all'interno e che aveva bisogno di fare politica anche all'esterno.

Tu mi avevi chiesto come facciamo politica all'esterno, in che termini.

Siamo un po' qua, in questo momento, al punto in cui cominciamo a rapportarci con le associazioni femministe – che sono altre rispetto a quelle più storiche del territorio – con grande fatica, perché anche lì ci sono diversi linguaggi perché non è che tutti i femminismi sono uguali, né tutti i modi di vedere le cose sono uguali. Ci siamo scontrate spesso anche con alcuni linguaggi di alcune associazioni, alcuni atteggiamenti con un potere e con un'arroganza femminile che è alla pari alle volte di quella maschile.

C.: in qualche modo, dici, riproduce le stesse modalità?

CA.: per molti versi sì, anche lì c'è un modo di fare potere per cui la mia parola è sacra e la tua non vale niente, c'è un modo di squalificare l'altra perché più giovane, perché

non ha fatto il percorso storico che hai fatto tu, perché in qualche modo la nostra posizione è sempre una posizione –comunque – al limite, perché noi facciamo politica ma gestiamo anche un servizio; quindi, l'associazione politica di per sé si scontra con l'amministrazione pubblica e noi dobbiamo trovare una mediazione. Quindi questa cosa spesso ci mette in cattiva luce con chi fa solo politica e quindi ritiene che noi invece scendiamo a compromessi. Riuscire a trovare un equilibrio non è sempre facile.

C.: Qual è, secondo te, la differenza rispetto a chi magari si pone nei confronti delle istituzioni con una chiusura, oppure dicendo “io faccio politica in questo modo, tu istituzione per me incarni un certo modello ...”

CA.: però va bene, anche. Dipende dalla posizione che prendi dopo.

C.: qual è la differenza secondo te? Di posizione, no?

CA.: loro sono sicuramente più libere. Allora, noi siamo libere, anche su questo abbiamo riflettuto e io sono convinta ... ora abbiamo un progetto col Comune di Catania ed è una fatica immane, perché chi lavora in un servizio e fa politica – e la fa in un modo diverso – fa una grande fatica. Io sono sempre più convinta che se noi non avessimo bisogno di finanziamenti, perlomeno comunali, perché poi i regionali, nazionali si gestiscono in maniera differente, quelli sono decentrati, ma a livello territoriale diventa una gran fatica, soprattutto in territori così maschilisti, chiusi e difficili come il nostro. Quindi l'ideale è essere indipendente, soprattutto economicamente, perché questo ti permette da una parte di attaccare, di essere più libera di esprimere le tue opinioni, di far emergere più liberamente IL LAVORO. Anche se poi sei indipendente dal Comune di Catania, per dire, comunque gestisci un servizio, comunque ti rapporti coi servizi sociali, comunque ti rapporti con le Forze dell'Ordine, comunque gestisci e coordini una rete anti violenza con le Istituzioni del territorio. Quindi la tua libertà è sempre una mediazione, una contrattazione continua, in ogni caso, con tutta la fatica che questo comporta.

L'associazione politica, magari, è svincolata e può essere sicuramente più libera nell'esprimere quello che pensa, nel fare pressione, nel far vedere alcune cose, quindi sono entrambe importanti perché noi mettiamo le mani in pasta rispetto ad alcune cose e loro lo fanno in maniera differente. Ma sono ugualmente importanti.

C.: però la mediazione non è necessariamente un limite, no?

CA.: no, non è un limite, non necessariamente. Però lo fai in maniera differente.

C.: forse richiede anche più energie, perché richiede anche un certo tipo di abilità nel dialogo con le istituzioni, no?

CA.: tantissime! Certo, è molto più faticoso. Richiede anche più potere, per certi versi, perché se tu comunque gestisci un servizio, tra virgolette gestisci anche voti, quindi hai comunque un potere contrattuale, no? Anche se non ti finanzia direttamente il Comune, cosa che sarebbe secondo me sempre preferibile.

In ogni caso, essere sempre più autonoma possibile dalle situazioni nostre locali. Sono due cose diverse che però devono andare a braccetto: non bisogna attaccare l'uno e l'altro, a volte ci sentiamo attaccate perché scendiamo a compromessi o perché cerchiamo di avere una modalità di approccio più soft, magari, invece che all'attacco.

C.: più dialogico? Più relazionale?

CA.: certo. Più il fatto di sederci al tavolo a discutere le cose, esserci o non esserci. Noi tendiamo ad esserci, poi se le cose non vanno bene, se le questioni non ci piacciono glielo diciamo, ma glielo diciamo con la presenza, non – ad esempio – attaccando senza sedersi al tavolo a dialogare su alcune questioni.

C.: secondo c'è una connessione anche con la tipologia di femminismo che avete deciso di praticare?

CA.: Questo non lo so se è una questione di ...

C.: orientamento? Cioè, se uno descrivesse il femminismo anche come una pratica di relazione?

CA.: sì, lo è.

C.: in realtà, questa pratica di relazione ingloba, se vogliamo, anche le istituzioni.

CA.: certo. Noi siamo agenti di cambiamento, vogliamo esserlo, il femminismo vuole essere agente di cambiamento. Come cambi? Cambi dialogando, chiaramente, ma anche con molta pazienza e nei tempi che questo comporta; certo non rompendo, non attaccando, non sempre perlomeno.

C.: Però questa infatti è una logica diversa rispetto a quella di altri gruppi.

CA.: sì. Altri gruppi, che però sono più svincolati, perché non gestiscono un servizio. Cioè, questo comunque nella nostra esperienza territoriale fa la differenza perché noi siamo l'unica associazione femminista nel nostro entourage che gestisce un servizio e questo comunque è molto più faticoso.

C.: però è anche più significativo.

CA.: assolutamente sì!

C.: Perché la posizione, in questo modo, non rappresenta la ...

CA.: perché tende ad essere trasformativo, in ogni caso.

C.: Infatti prima hai detto una cosa importante: «noi siamo agenti cambiamento». Quanto secondo te, infatti, le donne sono agenti cambiamento?

CA.: anche rispetto a questo noi stiamo rivedendo alcune cose. Aprirsi, per noi in maniera abbastanza recente, al femminismo ha significato anche una profonda crisi anche metodologica.

Quindi appunto, che significa fare un passo avanti rispetto alla relazione con le donne, quindi coinvolgere le donne. Questo ha comportato per noi, più che in passato, forse perché ne facciamo di più, siamo di più ... ci sono tanti fattori ... la crescita è globale, tutto cresce esponenzialmente.

Il che significa anche coinvolgere le donne nei nostri percorsi politici coinvolgere alla camera, coinvolgerle nelle proteste e manifestazioni che facciamo l'8 marzo e il 25 novembre, coinvolgerle in alcuni momenti più politici magari all'interno stesso dell'associazione. Ci stiamo cominciando arrivo a riflettere, ad allargare sempre più possibile all'operativo di Thamaia, a coinvolgere le donne senza farle pagare (hanno dato già abbastanza all'associazione, e lo abbiamo anche restituito, però...). Quindi, sia nel rapporto con le donne, sia nel rapporto con gli altri, ma in generale, maschi e femmine ... anche quando noi andiamo a fare i vari convegni o la formazione di sensibilizzazione alle persone "comuni", quindi non agli operatori, sappiamo che noi partiamo da una consapevolezza di 10 – che non è 10, è 9 – loro invece partono da una consapevolezza che è 2-3. Essere agente di cambiamento non vuol dire andare a dire «guarda, la cosa è così, tu non capisci niente perché pensi che la signora se l'è cercata perché ha la minigonna», significa aiutarli passo, passo ad accettare un'idea che comunque per loro non è così immediata, come non lo era per noi 10 anni fa, 15 anni fa; perché anche noi avevamo gli stessi pregiudizi che abbiamo a poco a poco smontato, è un percorso. Noi andiamo a fare la formazione e anche lì ci sono operatori ... noi ci aspettiamo che abbiano un minimo di consapevolezza in più ma non è così, Forse dell'Ordine ad esempio, i Servizi Sociali... non so cos'è peggio.

Ma tu devi avere il tempo e devi dargli, anche, il tempo, devi trovare gli strumenti giusti, le parole giuste, per fargli fare questo percorso che sai che non si esaurirà là, perché la cosa che tu dici là alcune cose loro le registrano ma non le comprendono e magari le comprenderanno tra un anno, tra due anni perché ci sarà uno spunto. È un percorso molto impegnativo.

C.: quali strumenti sono più efficaci proprio per, in questo caso, a sensibilizzare la rete

CA.: la rete è formale e informale, perché è la stessa cosa di quando parliamo con la gente comune e con (...), è la stessa cosa; anzi, è più complicato perché ti scontri con i pregiudizi più rozzi, che poi è tutto quello che leggiamo su Internet, i vari commenti degli *haters* o i commenti che leggiamo sugli avvenimenti in genere. Quali strumenti?

C.: chiaramente, se tutte queste sono azioni per sensibilizzare, per trasformare, per innescare un processo di mutamento, però quali sono le modalità con cui effettuare il cambiamento con cui adoperarsi.

CA.: bella domanda! Sicuramente anche là c'è una multi-azione, perché le cose sono cambiate e delle cose sono cambiate anche enormemente, questo anche l'ISTAT lo

dice, ne abbiamo parlato di più anche se ne abbiamo parlato molto spesso male ma questo lo sappiamo. Quindi, sicuramente parlarne è ... anche perché si esce dall'isolamento, si esce dal tabù, è chiaro che parlarne di più comporta più resistenze e più attacchi e questo ci espone tutte quante di più. L'ascolto secondo me vale sempre, l'ascolto del livello di comprensione e di consapevolezza dell'altra parte e questo livello non può essere mai paragonato al nostro: se tu devi arrivare al suo linguaggio devi essere comprensibile.

C.: quindi, in qualche modo bisogna conoscere bene il tessuto sociale in cui si opera? Quindi ti sentiresti di affermare che c'è una forte connessione con la cultura locale?

CA.: ma certo. È chiaro che fare un intervento di sensibilizzazione a Catania non è lo stesso che farlo in Nuova Zelanda o in Svezia. È chiaro che partiamo da punti di vista completamente differenti, come è chiaro che chi viene dalla Svezia a fare un convegno a Catania non dico che si mette le mani nei capelli, ma parla probabilmente con un linguaggio più comprensibile perché si aspetta maggiori reazioni.

C.: forse dando per scontato delle cose, perché non conosce magari il territorio.

CA.: senza dubbio darebbe per scontato delle cose, sì. Quindi parte dal suo livello, ma il suo livello non è lo stesso. È l'alzata di scudi, secondo me che ci aiuta in questo cambiamento.

Ci vuole l'uno né l'altro, no? Bisogna comunque ascoltare, avere ancora orecchie, anche se sanguinano, capaci di ascoltare le cose terribili che dicono gli altri. Però è da quelle cose terribili che noi sappiamo che ci sono un sacco di persone che le pensano, quindi è meglio esporle. E poi è su quelle che bisogna andare anche a lavorare.

C.: dal punto di vista sociale e culturale quali sono, per te, le difficoltà maggiori del territorio catanese? Che forse lo conosci di più.

CA.: guarda, io una volta ho fatto la formazione a degli operatori e non c'è proprio mai un modo per non far passare ... perché poi noi siamo così, noi andiamo di parte e questo non c'è bisogno di spiegarlo ... però c'è sempre la reazione dall'altra parte di dire "ma questi uomini non sono il nemico", di generalizzare e di metterci noi dalla parte dei carnefici nei confronti di questi uomini che non sono compresi, che anche le donne sbagliano, ecc. E tutte le volte, l'ultima volta mi hanno quasi zittita e non ho saputo ... e ho detto "ma, porca miseria, ancora non riusciamo a trovare un modo?". Forse non dobbiamo trovare un modo per evitare, perché queste cose ci saranno sempre, ma perlomeno per dare la libertà anche a chi ha questi pensieri – che saranno aberranti, ma che ci sono – di poterli esprimere, di poter dare, non a noi, ma soprattutto a tutta l'aula la possibilità di rispondere a quello che si dice ... è complicato. Ripeti la domanda.

C.: Quali sono secondo te le maggiori difficoltà sociali e culturali e si incontrano lavorando per questo territorio?

CA.: non te lo so dire ...

C.: Ad esempio, non so, faccio un esempio generico: il basso tasso di scolarizzazione potrebbe essere un problema? Oppure ... Diciamo che il reddito medio delle famiglie, qualsiasi sia la loro formazione, può incidere sul ...

CA.: no. Secondo me queste cose non incidono. Non è un fattore culturale. Qui anche la signora che non ha un reddito – la stessa cosa vale per l'uomo, ovviamente – o ha un livello di istruzione basso può essere più femminista di me se ha la consapevolezza. Il problema è averla, questa consapevolezza, il problema è farlo, questo percorso. Con gli uomini, e probabilmente questa cosa dovrebbero farla maggiormente gli uomini, e con le donne perché anche là, dice “eh, ma anche le donne sono violente”. Caspita, certo che anche le donne sono violente, per fortuna certe volte sono violente! Vogliamo la parità, non ci possiamo aspettare che non ci sia la violenza anche da parte delle donne, che l'hanno sempre dovuta comprimere questa aggressività. E anche là, se fai la differenza tra aggressività e violenza, poi si apre un discorso infinito.

C.: forse, anche la violenza, come modalità, è qualcosa che è stata acquisita come risposta, no?

CA.: anche! Ma è chiaro che, se siamo tutti all'interno di un sistema patriarcale, le donne ... le bulle ci sono anche al femminile.

L'USM, appunto, tutti i ragazzi che commettono reati ... cominciano ad esserci anche ragazze che commettono reati, prima era prevalentemente una cosa maschile. Ora, non è che dobbiamo farcene un vanto, dicendo “ah, che bello! Anche noi delinquiamo!”, non voglio dire questo. Voglio dire che è una società che comincia a essere pari. E dà la pari opportunità anche a questo: una ragazza può esprimere la sua aggressività e la esprime anche in quella maniera. Quando le donne e le ragazze prima esprimevano un disagio sposando un uomo violento o comunque rivolgendosi verso sé stesse invece che delinquendo. Le pare opportunità ci permettono un ventaglio più ampio. Quindi è una questione proprio di migliorare la consapevolezza, prima di tutto delle donne rispetto alla violenza che loro subiscono, di cui abbiamo veramente una tolleranza così alta rispetto alle micro violenze che passano davanti agli occhi, sui nostri corpi, che nemmeno ci rendiamo conto.

C.: tu questa cosa l'hai avvertita anche nel tuo lavoro? Per affermarti nel tuo lavoro?

CA.: No, io non l'ho avvertita col mio lavoro. Io devo dire di no. Però quando ho fatto poi il lavoro sulla violenza sessuale, questo sicuramente; cioè, mi sono resa conto che io avevo subito molte più violenze sessuali di quello che pensavo, che il mio sistema familiare, mio padre ha la tendenza a dire “tu sei femmina, quindi non puoi fare l'ingegnere, devi fare l'architetto perché ti piace disegnare”; non c'entra niente. Oppure che tende a squalificare perché i maschi sono più intelligenti, più portati per le materie scientifiche.

C.: gli stereotipi di genere.

CA.: sì, questo atteggiamento sicuramente c'è. Nel mio lavoro io non sono riuscita – un po' perché io quasi subito (...) con Thamaia – perciò già questo mi ha isolata da tutti gli altri. Adesso al tribunale magari un pochettino me lo pongo ...

C.: anche io come immagine, magari stereotipata, però immagino il tribunale per i minorenni come un ambiente ...

CA.: è un tribunale per i minorenni, ed è diverso. È diverso anche perché, appunto, ci sono 36 giudici onorari, di cui 18 uomini e 18 donne; per cui questa parità in qualche modo ... e anche in qualsiasi campo, noi siamo insieme ... tendenzialmente insieme. Ad esempio, tendenzialmente il minore straniero lo vediamo io e il collega uomo. Anche lì, cercando di dire “chiamiamo la giudice”, oppure “il tutore” e poi mi spunta la donna: non posso scrivere “la tutrice” però anche lì diventa modo per fare politica, no?

Molto spesso mi dicono «no, ma io non me li faccio tutti questi problemi, scriva “tutore” perché io non ci tengo», non sapendo che sta facendo una grande gaffe, perché invece io vorrei che lei ci tenesse al fatto che sei una donna e si scrive “tutrice”, non “tutore” o “avvocata” e non “avvocato”, no? Quello diventa anche un modo per far passare un'idea da un ruolo che comunque è più istituzionale. Nel rapporto col collega, la nota ogni tanto qualche ... perché lui è, non solo un'istituzione, ma è uomo, è il più anziano del tribunale ed è pubblico, perché è un assistente sociale al servizio pubblico, all'ASTO. Quindi io sono donna, più giovane e per giunta del privato sociale, per cui ho decisamente meno potere di lui [ride].

E lui, per quanto è paterno con me, io ogni tanto mi irrito perché tende a usarli un po' come ... e qualche gomitata gliela do. Però adesso perché, lavorando con le donne ... il fatto è che lavorando con gli uomini si ha un po' la sensazione di avere una disparità, no? Con le donne anche può succedere ma insomma in questo Thamaia è sempre stata ...

C.: e in questa disparità tu avverti una disparità di genere?

CA.: Sì, certo. Decisamente di genere. Lo è, nel lavoro con il tribunale, lo è sicuramente. Che, da una parte quando io ho cominciato, io non lavoravo con uomini da tantissimo tempo, e quindi da una parte mi sono rilassata e divertita, perché gli uomini sono divertenti; anche le donne sono divertenti ma in modo diverso. Gli uomini, io pensavo, li conosciamo meglio, le tipologie maschili noi siamo abituati a conoscerle in tutti i modi, no? Mentre quelle femminili, noi stesse donne non le conosciamo, tanto che le dobbiamo costruire. Una leadership al femminile la dobbiamo costruire tutta; conosciamo la leadership al maschile, quindi molte donne diventano peggio dei patriarchi, no? Ad esempio, le dirigenti scolastiche sono terribili alle volte.

C.: perché interiorizzano le dinamiche?

CA.: certo, interiorizzano lo stesso modello di potere, no? Se il potere è quello, allora devo fare quello se voglio avere potere. È molto più faticoso essere alternativi, gestire un potere al femminile. Queste cose vanno a poco a poco costruite.

Quindi, nel rapporto con gli uomini del tribunale io, un po' mi sono divertita, perché loro hanno modo di scherzare in qualche modo divertente, poi io dico sempre io sono simpatici animaletti e poi hai questa famosa cosa, che noi abbiamo, della protezione; che, da una parte noi dobbiamo essere tutte autonome, non abbiamo bisogno di protezione, ci proteggiamo da sole, che sicuramente è così. Però poi, quando ho incontrato questi uomini, chiaramente loro utilizzano il modello della protezione, e quindi “va bene, lo faccio io per proteggerti”. Anche se nelle piccole cose, mi rendo conto che lo fanno; per cui da una parte mi rilassa e approfitto, dall'altra è chiaramente anche un modo per dirti “Tu sei più piccolina, più piccolina in tutti i sensi, lo faccio io che sono più forte, più grande”.

C.: Quindi non è solo l'esperienza, è che tu sei donna.

CA.: certo! assolutamente è così! È perché tu sei donna. È automatico, loro non si rendono nemmeno conto di questo.

C.: Il modello è talmente interiorizzato che neanche lo riconoscono?

CA.: ma neanche noi lo riconosciamo, se che non facciamo un percorso. Le altre ragazze, le altre donne, non lo riconoscono. Non è che è scontato: alcune ce l'hanno chiaro, altre no. Perché le azioni sono talmente tante, che se io non ho fatto un percorso dentro di me di consapevolezza non me ne rendo conto di qual è l'altra faccia della medaglia, che proteggerti vuol dire anche controllarti, che tu sei piccola, che non ce la puoi fare e che risolto ha questo nel tuo mondo personale, nel tuo modo di affrontare la vita. Non è per niente scontato. È un lavoro che dobbiamo fare a poco a poco, un accompagnamento che noi abbiamo il diritto di fare nei confronti delle altre donne.

C.: E secondo te con quali modalità? Sempre quella della relazione, no? Del dialogo?

CA.: ma per forza. A parte che è il nostro bagaglio culturale per eccellenza, che gli uomini comunque devono imparare e devono acquisire. Anche se, anche lì forse è relativo perché loro hanno un rapporto di gruppo che NOI stiamo acquisendo, perché anche là ci sono delle differenze. Noi abbiamo cominciato dal '68, loro da sempre hanno fatto gruppo, giusto? Però VEICOLANO altre cose, altre situazioni, altri significati. Assolutamente tramite la relazione, l'ascolto, l'accompagnamento. Per questo dico che non ha senso, anche quando noi facciamo formazione, partire da una posizione troppo alta di consapevolezza, di messaggi che tu mandi perché dal basso non si capiscono, si alzano gli scuri, ci si sente giudicati, si mettono sulla difensiva “ah, poveri uomini”, “eh, ma anche le donne ...”. Questo non aiuta il cambiamento: ci vuole, ma deve essere appena un gradino sopra la loro consapevolezza, se no non passa, sennò non poni una domanda, poni solo la difesa. E questo bilanciamento non

è per niente facile. Bisogna farsi delle domande, il pensiero parte dalle domande, non dalle risposte.

Per esempio, la sensibilizzazione generale dell'opinione pubblica, massiva, dev'essere fatta tramite delle domande, spunti di riflessione .. perché poi produce cambiamento realmente, e lo stiamo vedendo.

C.: e quindi, diciamo, secondo te quali azioni sono importanti per il mutamento, nelle azioni quotidiane delle donne? O nell'associazionismo, nella politica o anche nell'educazione, perché anche l'università dovrebbe in qualche modo essere trasformativa. Quali azioni proprio sono fondamentali per il mutamento?

CA.: l'informazione e la formazione. L'informazione reale, però, non tanto per dire, con concetti reali, domande reali. Non lo so che cosa.

C.: Che tipo di futuro immagini in questo senso? Che tipo di futuro vorresti?

CA.: mi fai domande difficilissime! Noi lavoriamo per la parità, quindi che ognuno di noi – così come dovrebbe essere – possa liberamente esprimere le proprie potenzialità, a prescindere ovviamente dal proprio genere di appartenenza e che abbia l'opportunità quantomeno di fare quello che vuole e di raggiungere i suoi obiettivi. Non lo so ... questo chiaramente non è un obiettivo a breve termine questo; non lo è in Svezia, che ci lavorano da tempo prima di noi, figuriamoci se può esserlo, poi, per un territorio come Catania.

C.: però si potrebbe prendere un po' come modello e vedere di costruirne uno proprio sulle proprie fondamenta, no? Perché i modelli si devono adattare alla realtà locale, perché non si può immaginare che il modello di autodeterminazione delle donne svedesi vada bene per le donne della Sicilia.

CA.: assolutamente no!

C.: sempre perché dobbiamo tener conto delle peculiarità culturali, sociali ...

CA.: sì, anche se poi, ripeto, almeno questo ci hanno insegnato i gruppi di autodeterminazione, il fatto di incontrarsi tra donne e discutere perlomeno delle tematiche cardine del femminile, che possono essere la maternità, che possono essere appunto il lavoro, il matrimonio, la violenza sessuale o la violenza domestica, che può essere mossa sul lavoro oppure, che ne so, il fatto di non voler avere figli, no? In quanto donna. Cioè, già il confrontarsi rispetto a questo è il primo strumento, fondamentalmente, e i gruppi creano poi ... anche la trasformano, No?

Quello che io ho sempre pensato, al di là della forte criticità che noi abbiamo, come tutti immagino, comunque Thamaia è un gruppo virtuoso, perché crea benessere all'interno e accoglie; è veramente trasformativo. L'esperienza delle ragazze che vengono a fare il tirocinio, che hanno un'aspettativa, che vengono qua e poi anche se ne vanno hanno sempre un senso di appartenenza forte, un affetto, una trasformazione rispetto alle relazioni che hanno con noi, ai valori e significati che noi trasferiamo a

loro. Ecco, questo è trasformativo, questa è esperienza reale, qualcosa che non è solo nella pratica ma che ti attraversa anche come sentimenti, affettività, corpo, come persona. Cambia il tuo modo di pensare, di vedere le cose. Ti fa vedere cose che prima non vedevi.

Quindi per incontrarsi, sicuramente i gruppi sono sempre lo strumento privilegiato.

C.: perché proprio i gruppi?

CA.: io dico i gruppi perché ho una formazione analitica di gruppo, poi perché comunque il gruppo di Thamaia è quello che ci ha cambiate, no? È stata un'esperienza, perché il femminismo nasce dai gruppi. Quindi assolutamente, il gruppo è fondamentale.

C.: allora speriamo nei gruppi!

CA.: nei gruppi costruttivi e virtuosi, però!

Clotilde

C.: ...intanto, se vuoi introdurre, insomma, un po' la tua storia raccontando...se sei di Catania, l'appartenenza al territorio siciliano...

CL.: Allora io non sono nata a Catania, ma vivo qui da quando avevo 13 anni. Sono siciliana, sì, sono nata in provincia di Enna, in un piccolo paese che si chiama Calascibetta. L'etimologia...viene dall'arabo e vuol dire "fortezza di Scibet", che è il monte, il nome della montagna. Quindi, da bambina ho visto la neve e la mia infanzia è stata molto bella, questo sì, devo dirlo perché... ma l'ho scoperto dopo, ovviamente, crescendo, da adulta, che avevo vissuto una bellissima infanzia; lì per lì non lo sai, ti sembra che sia normale per tutte per tutte le bambine, i bambini. Invece forse, appunto, la maturità, crescendo, i fatti di cronaca che ti fanno vedere delle mostruosità, che so, genitori cattivi, quel tipo di violenza in famiglia, ecco, che per fortuna non ho mai vissuto. Devo dire di essere stata fortunata perché in fondo non scegli la famiglia dove nasci, non la puoi scegliere, non ti sceglie la mamma e il padre, le sorelle... quindi devo dire sono stata molto fortunata, andavo a scuola da sola... Ci tengo a dirlo perché adesso vedo che tutti i genitori accompagnano i figli a tutte le età fino a 18 anni, mi sembrano anche impazziti dietro questo accompagnare di corsa i figli. Io invece tranquillamente... Mia madre, tranquilla... A parte, vabbè, un po' così all'asilo non mi piaceva molto andare però poi mi sono abituata. in prima elementare, in seconda con i piedini andavo dalla mia casetta fino in piazza dov'è la scuola elementare. Ce n'era di strada. Poteva essere da sola, molte altre volte insieme con le altre bambine – era una classe femminile, all'epoca non c'erano i maschietti c'erano nella scuola...così...i maschietti che scherzavano, noi correavamo... bei ricordi, ho dei bellissimi ricordi. Poi per motivi, vabbè, privati della mia famiglia, si è voluto venire qui a Catania. Ho due sorelle più grandi, quindi per dare modo anche a loro di stare all'università, cioè di frequentarla senza fare i pendolari. E così, mio padre era un

poliziotto, era anche andato in pensione, quindi tutto coincideva per poter fare un trasloco a Catania. E qui, dopo la terza media ho frequentato il liceo classico.

Dopo il liceo classico c'è stato forse questo mio primo incontro col femminismo. Allora, devo dire che stiamo parlando degli anni '70 e che purtroppo ne ho 57, purtroppo dico perché gli anni passano...sono anche fortunata ad essere ancora qui. Insomma, perché non è detto...non sai quanto tempo vivi, cosa devi fare... la vita è una sorpresa per molte cose..Ovvio che ero, come dire, piccola per quei tempi. Io vedo che adesso le 15/16enni, le diciassetenni forse hanno un modo di essere più informate, perché c'è internet adesso. Noi invece...io, sì, compravo i giornali, leggevo "Effe", che è una buona lettura dell'epoca. Non ho dei ricordi molto chiari. Questo è...un po' mi sfugge...però c'era un collettivo, io mi sono avvicinata e c'erano delle....

C.: questo, al liceo, giusto?

CL.: sì, al liceo. Mi ricordo delle battaglie legate a delle pubblicità un po' sessiste che all'epoca c'erano, giravano per la città...una molto forte...e quindi si parlava ovviamente di argomenti, sì, contro la violenza sulle donne, ma non tanto come adesso. Purtroppo non ho dei ricordi. Però devo dire che non è che io abbia scoperto il femminismo lì, io mi sono sentita femminista da sempre, cioè non so neanche dirti come, quando, dove ho sentito per la prima volta questo termine, del perché io...cioè, più che altro ho sentito sempre, ho capito, compreso che c'era uno squilibrio nei rapporti tra i sessi nel mondo, nella società.. Anche se all'interno della mia famiglia io non vivevo questo, perché eravamo tutte donne, all'epoca c'era pure mia nonna con noi, quindi mia madre e due sorelle, mio padre era in netta minoranza; una persona buonissima che forse, sì, tentava di fare il capofamiglia, come...all'epoca si dava una tonalità più forte al termine. Però, insomma, non vivevo questo all'interno della famiglia quanto, più che altro...anche perché mia madre era casalinga ma non si è, non ha mai avuto delle...come dire...dei pensieri arretrati, ecco, sulle donne, pur provenendo da un paese più piccolo della Sicilia. Un po' lo era più mia nonna, per mia nonna ti dovevi sposare... io ho avuto subito, insieme a mia sorella, il corredo pronto, ricamato dalla mia nonna, che era stata...mia madre sapeva ricamare, tutti sapevano fare qualcosa con le mani, anche lavorare a maglia. Io no, ho tentato ma le mie mani si sono sempre rifiutate di fare...Amavo leggere: ho avuto un rapporto splendido con la lettura, c'ho proprio lasciato gli occhi. Adesso leggo un po' meno. Purtroppo ho qualche problema agli occhi e questo mi dispiace. E quindi forse l'impatto con la televisione, le notizie che sentivo all'epoca, non so come, ma io...

C.: c'è qualche lettura che ti ha, diciamo, influenzata o comunque, sollecitato in questo senso?

CL.: beh, francamente non ti so dire ma dalle poi all'epoca sì, ho, cominciato a leggere libri, è chiaro, Simone de Beauvoir che c'è ancora, "Memoria di una ragazza per bene". Più che altro il quotidiano "Donna" seguivo, seguivo insomma quello che succedeva. Io, ripeto, che era comunque quello che arrivava, anche perché l'informazione non era come oggi; adesso mi rendo conto che è molto...c'è una ricchezza nell'informazione,

una pluralità. Si parla di tentativi, a volte di cura, ma secondo me è più difficile rispetto a prima. Prima era molto più facile e comunque, certo, io vedevo... in maniera molto estasiata, mi sembrano proprio da ammirare, le vedevo sfilare quando c'erano le manifestazioni, ne parlava il TG, cercavo di seguire.

Allora c'era, se non sbaglio... però non mi ricordo bene gli anni, ha continuato per anni, un programma che si chiamava "Si dice donna", di Tilde Capomazza e che andava in onda tardino e lo seguivo. Questa giornalista parlava di vari aspetti della realtà delle donne, parlava delle operaie, ma anche di casalinghe...era fatto molto bene. C'ho un ricordo netto, molto forte. Poi vabbè, questa...e così, diciamo, in maniera naturale...Io poi al liceo, sì, 1500 persone, era un liceo grande, però nello stesso tempo anche piccolo, ci si conosceva. C'erano anche molte attività politiche, altri collettivi, cioè più specifici di partiti...E ho cercato con amiche – che però si sono un po' allontanate adesso, cioè, boh, poi sono allontanate dal femminismo – di avere dei contatti con, come dire, con le femministe più grandi che sono adesso le femministe storiche, invece ancora in vita, quelle di Catania. Quindi sono...loro non si ricordano, ma noi siamo stati in contatto. Diciamo che c'era, se posso dirlo, e questo l'ho detto nel mio collettivo più volte, una scarsa attenzione verso le più giovani rispetto invece all'attenzione che oggi c'è nei riguardi delle giovani e giovanissime che si approcciano, che si avvicinano al femminismo. E c'è anche una voglia di trattenerle, di non perderle. Forse perché c'è questo problema della trasmissione del sapere. Ovviamente, sì, va bene, per carità. Però invece all'epoca proprio non era così, c'era un po' di chiusura. Forse perché tra di loro erano molto amiche, si conoscevano e nonostante forse non c'era neanche una forte differenza di età, potevano avere loro 28/ 30 anni...c'era l'MLD (Movimento di Liberazione della Donna), c'era mi pare "Differenza donna", c'erano due o tre realtà, anche quattro, che poi si sono sfociati nel coordinamento del Non c'è stato molto feeling, ecco, non saprei come dirti, quindi il mio femminismo l'ho vissuto un po' nel privato. Ho sempre seguito tutto ciò che accadeva ma non ho avuto una militanza. Cioè la mia militanza ha avuto uno stop all'epoca. Manifestazioni sì, collettivi, però dopo sono entrata all'università e non c'era nessun gruppo femminista, non me ne ricordo.

C.: che facoltà hai scelto?

CL.: scienze politiche. C'erano attività politiche, però di partiti, di schieramenti ben precisi. Ma di femministe no. Ovvio che io ogni 8 marzo, quando ancora era un "8 marzo" in senso politico più pieno, partecipavo se c'erano, appunto, un corteo, andavo se c'era qualsiasi cosa, andavo sempre. Poi la mia vita ha avuto - se parliamo come femminista – un intervallo, perché all'interno della mia vita privata...cioè, mi ero fidanzata e mi sono sposata. Adesso sono divorziata, però sono stati tra fidanzamento e matrimonio 17 anni intensi, dove forse pensavo – sbagliando – che non mi importava più, che la militanza non fosse necessaria, che già un po' l'avevo fatta e più che altro, ma non a livello privato, all'epoca pensavo anche che si erano fatti tanti passi avanti, che avevamo raggiunto molte conquiste. Invece mi è venuta una crisi fortissima, quando nel 2011 c'è stata la, con tutte le varie manifestazioni di ogni città, ha partecipato anche a Catania per quelle indette da "Se non ora, quando?" e mi sono ritrova in una vietta che era pienissima di gente, è venuta tantissima gente, non me l'aspettavo! Uomini e donne, perché era...

C.: il corteo era misto...

CL.: sì, e li ho rivisto anche appunto femministe del calibro, posso nominare, di Emma Beaeri - che comunque l'avevo anche incontrata perché io ho fatto una tesi sull'infanticidio e quindi dopo che mi sono laureata comunque l'avevo incontrata, avevamo parlato, sono andata a fare una settimana estiva all'Università di Siena... Come si chiama la scuola? Ho comprato i manifesti, quindi ce l'ho anche scritto... ecco! "Scuola estiva di storia e cultura delle donne". Quindi mi ero vista con la Buttafuoco. Ne ho anche altri... questo è molto bello perché questa... non so se è del mio anno, quella del mio anno era di là, però questa immagine della donna alla finestra che guarda la vita, il futuro.

C.: Sì, già l'ho vista questa...

CL.: sì, poi ha circolato, l'hanno copiato in tantissime altre come dire posti, organizzazioni, anche se non c'entrava niente. E così... forse c'era anche la PRIULLA, ci siamo messe a parlare. Io mi ricordo che dissi a Emma «come ti senti? Siamo qui dopo tanti anni quanti anni sono passati? Ancora un'altra manifestazione». Io mi sentivo un po' fuori epoca e nello stesso tempo dentro: c'era una spaccatura in me, sapevo che dovevo essere lì... Ma nello stesso tempo mi chiedevo «ma non è giusto essere ancora qui, cioè, non è giusto come senso storico. Cioè non dovremmo, nessuna donna dovrebbe essere qui, dovrebbe essere tutto risolto, invece siamo ancora qui». Anche se poi, verso "Se non ora quando" ci sono state delle critiche. Insomma, all'inizio avevo anche sposato molte cose di questo movimento, poi non più, non mi è piaciuto questo... purtroppo pian piano ho capito che c'era un fondo una sottile, anche invisibile, divisione tra le donne cattive e le donne buone, diciamo; non mi piaceva questo, io non sono per questo genere di... quella protesta, mi ricordo era sempre... c'era di mezzo ovviamente Berlusconi tutto l'immaginario televisivo che lui ha creato in questo ventennio berlusconiano, una costruzione proprio dell'immagine femminile sbagliata, di oggetto sessuale che ritornava, basata su questo corpo mostrato, denudato... E ok, e fin lì ci siamo. Per tutto il resto non... Però quella è stata una chiave, perché mi ha fatto, cioè è un momento importante, perché mi ha fatto incontrare con loro poi. Io facevo volontariato al centro Astalli, che si occupa di migrazione, ho insegnato per un anno italiano agli stranieri, siccome dopo i miei studi... c'è una ragione, perché dopo i miei studi in Scienze Politiche, ho fatto un master in politiche sociali e all'interno di questo master l'ho incontrato l'intercultura, mi sono innamorata di questo, ho fatto proprio la tesina su questo argomento sul Centro interculturale delle donne e poi ho approfondito tutto questo in un corso di mediazione culturale. Quindi ho anche questa qualifica, quindi sono molto sensibile tutte le tematiche dell'immigrazione o anche le donne immigrate eccetera.. Quindi all'interno di questo volontariato che faceva incontro Laura di Stefano che è una femminista storica, anche lei di Catania, e mi dice, così, durante una conversazione... capisce le mie idee - Io mi ricordavo di lei, lei non si ricordava di me - e mi disse «Clotilde noi ci riuniamo in libreria, "le volta pagina", se vuoi venire, vieni. Ti invito, vieni a trovarci». E così qualche settimana dopo, insomma, sono

andata e praticamente sono rimasta; non le ho mai mollate, anche se con i nostri note dinamiche interne non molto semplici, non sempre lineari. Questa libreria. Purtroppo non c'è più – questo ti sarà stato detto – purtroppo la proprietaria non c'è più. Era molto bella, sia come luogo, molto confortevole – cioè, i libri a me confortava averli intorno.

C.: quando dici “dinamiche non sempre facili” a che ti riferivi nel gruppo?

CL.: beh, perché in questi anni – io non mi ricordo bene, se stiamo parlando che io sono entrata... Allora, loro, le fondatrici, diciamo così, questo luogo politico è stato iniziato proprio in seguito alla manifestazione di cui parlavo poc'anzi nel 2011. Però io credo che li abbia incontrati nell'anno successivo; gli anni si cumulano e le date si perdono nella mia memoria. Da qualche parte magari ho qualche riferimento, se non era 2012 era il 2013. Però forse credo 2012. Ho visto molte donne entrare e uscire, anche uscire con dolore dal gruppo. Questo ha addolorato anche a me, cioè il loro dolore addolorava anche me perché io sono una persona che non tende a litigare, se può, ora non è che i litigi si cerchino, per carità, però quello che mi piace molto dal post 2000 sono proprio le pluralità dei femminismi. È una ricchezza infinita e io proprio mi sono... non so come pensarmi da non femminista che ignora appunto queste visioni queste pluralità di saperi, ma nello stesso tempo non vedo perché non si possa comunque dialogare con garbo diciamo, eliminare certi conflitti che poi sfociano in una verbalità che possa anche appunto fare del male. Non so se mi sto esprimendo... perché io credo nel dialogo, cioè è bella la pluralità delle opinioni, la dobbiamo accettare. Ma, in quanto femministe, se... Intanto ci unisce una cosa molto forte, no, ci unisce quella e io credo che è la nostra ricchezza è quella. Purtroppo la vita politica italiana e anche la società internazionale, la società come è strutturata, la violenza sulle donne che aumenta, poi non si sa se... veniamo a sapere prima delle informazioni rispetto al passato, casi veramente terrificanti che mi hanno fatto anche piangere delle volte.

Allora, anche per organizzare una manifestazione, è questo che voglio dire, soprattutto su un argomento come violenza sulle donne io credo che l'unità sia importante. Certo, poi sono delle scelte personali, ci sono comunque delle persone che magari hanno fatto il loro percorso, quel percorso non l'hanno ritenuto finito e non tornano, ci può stare. ancora non l'ho ritenuto finito. Per me è uno spazio politico importantissimo il gruppo, tantissimo proprio. È un collettivo in cui mi ritrovo, anche quando non vado. Abbiamo una mailing list, quindi abbiamo uno scambio o hanno a volte uno scambio letterario fortissimo, lunghissimo, mail infinite in cui ci si dice tutto quello che in una riunione una volta a settimana, magari, non entra tutto. Noi abbiamo una caratteristica: siamo indisciplinate al massimo. Forse questo ti è stato detto. Questo elemento, che può essere simpatico per alcuni momenti, però delle volte mi ha fatto anche soffrire perché, appunto, per fare un esempio pratico, significa che si parla in cinque contemporaneamente o c'è molta comunicazione di coppia, quando magari non ci dovrebbe essere perché c'è una persona che sta parlando, sia che sta parlando di sé – e quindi io lo trovo poco rispettoso – sia perché sta anche parlando di cosa vogliamo organizzare, di qualsiasi altra cosa che può non essere il privato, ecco questa è qualcosa che io correggerei. Ma siamo così, sono passati anni, non c'è niente da fare. Indisciplinate, ecco. Poi la caratteristica del collettivo che mi piace molto è proprio la

ricchezza delle età anagrafiche, siamo di tutte le età e credo che questo sia importante perché io posso imparare tantissimo da una Emma Baeri, una R. [nome di persona], una Graziella Priulla – quando veniva – da tutte quelle più grandi che hanno vissuto delle cose importanti più di me, nonostante io dico sempre che ho sfiorato e ho vissuto, sì, l'epoca del femminismo storico degli anni '70, ma certo, io mi sentivo una bambina e lo ero, una bambina; non mi rendono conto neanche di quello che leggevo a volte su "Effe", perché c'erano termini che non conoscevo. Io mi sentivo una bambina e lo ero, perché nonostante 18 anni 17 possono sembrare molti.

E quindi, sì, ci sono ci sono stati alcuni scontri. Appunto, L. [nome di persona] che mi ha introdotto non è più con noi, neanche sua sorella, che sono tra quelle che hanno dato vita alle "Volta pagina". Poi è stato nel 2016 credo, c'è stato un cambio, proprio un rinnovamento anche nel nome, a seguito delle riflessioni che ci sono state all'interno del collettivo e abbiamo deciso di rinominarci le "Volta pagina". però mantenendo una parte del nome, proprio per non perdere la nostra continuità. Ora, io personalmente non ero molto d'accordo. Devo dire che "Volta pagina" mi piaceva molto, già la libreria chiudeva perché F. [nome di persona] era morta e purtroppo nessuno ha rilevato la libreria e mi sembrava fare un torto a quella persona che ci aveva ospitato per tanto tempo, anche se non è stato così, è stato solo una coincidenza. Infatti, io ho chiesto di mantenerci ancora "volta pagina" per un po' di cercare di allontanare, di fare un distacco temporale dalla morte di F.[nome di persona].

C.: Come avete negoziato questo passaggio?

CL.: ci sono state...soprattutto il passaggio, questo rinominarci era voluto da 2-3, soprattutto da Stefania, se posso fare nomi, che però non c'è più, se n'è andata anche lei dopo un paio di settimane. Quindi...Beh, alla fine per me è più importante, cioè, io ho messo sul piatto della Bilancia, dico «voglio perdere questa parte della mia vita?» – che per me è parte della mia vita, io in questo momento non posso pensare di non essere se non "Rivolta pagina", o perlomeno di non avere un punto di riferimento, uno spazio femminista per me. Cioè, ripeto, anche se poi ci sono settimane di fila che non posso andare alla riunione, però io so che ci sono, sono assente ma io sono con loro. E ho detto «No, io non»...per me è importante...Ecco, per fare un filo di continuità col mio passato, ho capito di avere perso tantissimi anni in una non militanza che non avevo fatto e che invece era importante, comunque, capire molto di me, perché ovviamente questa pratica del partire da se io poi la applico in altri settori della mia vita, cosa che prima non facevo. Anche se devo scrivere qualcosa, cioè proprio mi trovo ad applicarla in altri ambiti, in altri contesti.

C.: quindi che cos'è il femminismo per te? Il tuo femminismo, che significato ha?

CL.: Delle volte lo definisco con alcune parole, delle volte con altre quando me lo chiedono, perché spesso mi dicono «tu non sembri femminista».

C.: Forse rispetto a un immaginario che qualcuno Proietta.

CL.: esatto, rispetto a un immaginario e soprattutto perché ovviamente tutti gli abbigliamento li ho avuti io: tacchi, minigonne, gonne lunghe, pantaloni. Forse perché tutti mi fanno notare che ho un modo pacato nel parlare, ma questa è caratteriale, sono così, ho questa tonalità, questo modo. Io ho sempre ritenuto che sia una lotta per i diritti umani e se i diritti umani sono diritti umani, per me siamo in due, due sessi su questo mondo, quindi è chiaro che coinvolgono Uomini e Donne. Ma non c'è un equilibrio, non c'è! Quindi per me il femminismo è una lotta per arrivare ad un rapporto equo tra maschio e femmina.

C.: in che modo lo applichi? Prima hai detto, no, «lo applichi anche in altri contesti della mia vita quotidiana».

CL.: ma... Ho gli strumenti...beh, nella mia fase di maturità, posso dirlo adesso, ho più strumenti per leggere, è come se qualsiasi avvenimento, ogni cosa che sento, io le leggo, mentre gli altri non si accorgono. Quindi...che esempio potrei portare? È come se, come si dice "I gatti stanno sempre in campana": io non mi rilasso mai. So di essere femminista sempre. Non puoi essere femminista perché vai alla manifestazione ma se vedi qualcosa di storto, nel senso che si è sbagliato, sia nella pubblicità – tempo fa c'era una pubblicità bruttissima, ovviamente sessista, io ho fatto una foto, ne abbiamo parlato. Sono passati tanti anni; poi questa pubblicità è stata anche tolta, abbiamo denunciato.

Nell'ambito delle mie amicizie, faccio notare stereotipi, pensieri di uomini e di donne, noto il maschilismo in molte donne, cosa che, appunto, se devo tornare al liceo, non notavo. Cioè io davo per scontato che una donna non potesse essere maschilista e invece non è così. Mi sono imbattuta in... proprio, delle volte lo noto. Purtroppo mi sto anche zitta, dipende dalla forza, dalle mie energie – perché ci sono giornate in un modo e ovviamente giornate in un altro – che ti viene la voglia di fare notare i pensieri; dico: «cosa stai dicendo? Tu stai dicendo questo!». Facciamo un esempio pratico: c'è stato il caso di Weinstein, americano, di Asia Argento, eccetera, eccetera. Una sera, a cena con amici una persona, un'amica – che comunque ormai sono tre-quattro anni che frequento, che ci siamo visti, con cui magari c'è uno scambio culturale, amiamo certe cose, il teatro, il cinema – ha detto una filza di pensieri proprio maschilisti, proprio uno dietro l'altro, dicendo che tutte queste donne, dopo vent'anni però hanno...prima sono andate a letto... in fondo si sono date lo stesso...dopo vent'anni è impossibile... Cioè, questo pensiero che io reputo che sia maschilista – e ormai abbiamo capito di cosa sto parlando – io ho cercato di farla riflettere. Ho detto che non è così semplice, intanto che non c'è una scadenza questo si è detto: tu devi... parte da te quando hai voglia di parlare di una violenza, che devono avere il pieno rispetto di una persona che sta parlando della propria violenza. Intanto c'è l'effetto sorpresa, ecco perché, ad esempio, lei diceva "è stata invitata, ma se tu sei invitata all' hotel, nella stanza che, ci vai? che ci vai a fare? non lo sai?".

Ma perché lo sai? Io le ho detto "all'epoca lei era 22enne/ventenne, noi immaginiamo che, sì, figlia del regista, tutto quello che vuoi...avrà preso l'aereo rispetto a me magari ottocento volte già a 22 anni, però aveva sempre 21-22 anni! Non dimentichiamo questa cosa. Cioè noi adesso siamo tutti cinquantenni, ma lei aveva all'epoca quell'età, ma aveva il diritto di pensare...a me è capitato per una questione lavorativa di

invitarmi in posti strani, magari ho detto no, ma non mi interessava neanche il lavoro. Ho avuto anch'io un effetto sorpresa molto brutto una volta e ho raccontato questo mio episodio. [disse alla sua amica per farla ragionare in merito alla questione di Asia Argento].

E l'ho raccontato dopo veramente tanti anni perché ho avuto, a modo mio, non so se chiamarlo rispetto, ma ho compreso all'epoca la scelta che fece questa mia amica. Io ho avuto un episodio spiacevole con il marito di una mia cara amica. Siamo parlando degli anni '90, si usava ancora passare da casa degli amici, citofonare e salire – adesso sono continuamente telefonate, messaggi, sembra quasi brutto arrivare di sorpresa da qualcuno – e quindi citofono, lei era sposata, e ho chiesto di lei e il marito mi disse sali.

Quindi io salgo... C'era un salone un po' aperto e chiedo «ma dov'è...?» Non faccio nomi perché non...

« non c'è, ora viene».

« come non c'è? Mi hai detto che c'era».

E inizia a delirare dicendomi... sulla mia bellezza, la donna più bella di Catania... e comincia ad aprirsi la cerniera, a calarsi i pantaloni e comincia a masturbarsi.. Ora, se non è effetto sorpresa questo...

Io resto proprio... paralizzata, no...cioè, mentalmente paralizzata, sì, sorpresa perché proprio mi cade dal cielo un po' questa cosa... lui era un po' stranetto, non mi era mai piaciuto come uomo. Però vabbè, la mia amica l'aveva scelto, si erano sposati e ok.

Ovviamente, vado verso la porta e ho detto «No adesso io me ne vado. Che stai facendo?!».

E lui mi trattiene, mi trattiene con un braccio. Insomma, con le sue mani, quell'altro era occupato e con un altro mi tiene, cioè mette a modo suo la forza per trattenermi all'interno. Adesso io non ricordo se questa porta era stata chiusa a chiave, credo. Credo di no, perché comunque io mi divincolo, riesco per fortuna a divincolarmi, perché io non so neanche come poteva finire tutto questo e lascio, me ne vado e vado via da questa casa. Io parlai di questo episodio con la mia con la mia amica, non potevo tenermelo dentro e gli ho detto «guarda, è successo questo, questo e quest'altro». Lei ebbe una reazione positiva per me, perché cominciò ad allarmarsi: «Ma perché fa questo? Lo lascio!»

Comincia ad avere queste...voleva, a parole... aveva un figlio, che era piccolo all'epoca con questa persona. Insomma, finisce invece non lo lasciò mai, stanno ancora insieme che io sappia, felici o infelici non lo so. Però è finita la mia amicizia con lei perché io li misi un punto fermo e ho detto «Guarda, io non ti posso frequentare così, perché comunque tuo marito è sempre tra i piedi, come faccio?». Ha fatto... io non definivo neanche violenza, cioè, poi pian piano, quando io ripensavo a questo episodio ho definito tutto.

C.: l'hai nominata come violenza...

CL.: certo. Mi è dispiaciuto tantissimo perché lei era una persona – lo è, non è morta, per carità – una persona dolce. Tutto il contrario di lui anche colta, garbata, con cui anche con lei c'era uno scambio culturale, amavamo le stesse cose, pensavo che anche lei fosse un po' femminista. Questa scelta, secondo me fu dettata da – mi pare di parlare

di un'altra epoca, altri secoli – l'ha fatta più per l'occhio sociale, io credo, che per lei, perché lui non lavorava, aveva già avuto...aveva sempre avuto problemi col lavoro. Stava lavoricchiando lei, poi ha avuto anche per fortuna un posto più stabile e allora non aveva proprio tutti gli strumenti per poterlo lasciare, allontanare, la casa era sua, stava per avere quel lavoro, Il bambino sarebbe rimasto, anche, a lei.

Un uomo sgradevole, che comunque poi si era pian piano macchiato di altre cose perché ho scoperto successivamente – perché ho fatto uno più uno – le telefonate strane che arrivano a casa mia, che l'aveva fatte lui, di ansimare...una specie di stalking, però non si usava ancora, l'ho fatta dopo questa lettura.

E quindi io in questa cena ho riferito, ho detto il mio pensiero e piano piano, vedevo comunque, lo stesso, cioè solida nelle sue posizioni maschiliste e anche le altre donne più o meno. Cioè, io mi trovo spesso in minoranza

C.: perché sono modelli interiorizzati che è difficile da scardinare.

CL.: esatto, ho cercato di dire questo, cerco di dirlo con parole più semplici, ma non ci arrivano, non ci arrivano a pensare che tu stai parlando perché condizionata anche e che devi fare un percorso di liberazione interno. Perché per me è importante anche il collettivo femminista? Perché mi aiutate in questo percorso di liberazione. Intanto mi sono trovata anche io altre strade, per esempio sul tema della violenza voluto vederci chiaro. “Chiaro” in che senso, quando è stato possibile, ho frequentato dei corsi per operatore al centro anti violenza.

C.: con Thamaia?

CL.: La prima volta sì, era stato organizzato data Thamaia all'università, era molto breve e c'erano le solite insegnanti, diciamo così, che partecipano con i loro moduli. Però anche l'aspetto psicologico e lì ho aperto un mondo per comprendere la violenza psicologica del perché una donna può stare 7-8 anni, diciamo così col suo carnefice. E soprattutto di non giudicare la sospensione del giudizio. Io sto male, quando sento dire...leggono i fatti di cronaca...«ah, sì, vabbè, ma dopo 5 anni, ma allora...».

Rimango inebetita: come si può pensare che a una donna piace essere martirizzata? Come si può pensare? Eppure lo pensano!

Allora io mi chiedo, se lo pensa un uomo... Lo pensa una donna!

E quindi questa prima volta ho seguito poi pochi anni fa, ne ho fatto un'altro, invece diciamo più completo perché aveva più moduli, che ero organizzato, partiva in realtà da una rete antiviolenza che c'è a Siracusa fondata da R. [nome di persona].

Le prime lezioni le ho frequentate là, poi in contemporanea c'era un la possibilità di frequentarlo vicinissimo a San Gregorio, dove stava occupando il centro antiviolenza Galatea, che non conoscevo. Quindi così mi sono fatto una mappatura dei redditi dei centri antiviolenza a Catania, perché sono pochissimi e lavorano in maniera diversa e per me è stato utilissimo ripetere, anche per comprendere me stessa e la mia vita, perché ho scoperto molte cose di me che non sapevo, che non conoscevo, anche all'interno del mio matrimonio ho vissuto degli episodi, insomma, non carini che

all'inizio non capivo neanche io cosa fossero.. Allora, qualcuno sentendo mi può dire «ma come, tu femminista da tempo...?».

Eh sì, perché io lo farei frequentare a tutte le donne un corso così, proprio per conoscere e riconoscere la violenza: dalla violenza invisibile, psicologica, l'economica soprattutto! Perché adesso, quando sento ancora oggi, parlando con gli amici... Una volta un mio amico mi ha detto «sai, io conosco una persona che lavora e non so se gli dà il bancomat al marito oppure non spende per lei, cioè, una questione economica un po' strana». Rimango ancora stupita da questa... era stupito anche lui da maschio, riconosceva che era sbagliato, dice «io gliel'ho detto a questa mia amica, ma non è possibile è il tuo guadagno, la tua retribuzione e tu non ti compri niente per te?»

Cioè non va bene questa cosa, perché appunto ci sono donne che non hanno preso coscienza. Allora io Forse durante la mia vita, ho preso conoscenza di alcune cose da bambina, non lo so da adolescente, ho preso coscienza di questo rapporto squilibrato, secondo me, tra i sessi, e che bisogna fare qualcosa.

Ho avuto la fortuna di assistere e di vivere queste emozioni, appunto la legge sul divorzio del referendum sul divorzio, poi c'è la 194... alcune emozioni che ti fanno... è come se metti delle bandierine: sono arrivate! Siamo arrivate – parliamo al plurale! Ce l'abbiamo fatta!

Poi fai le tue cose, ti volti un attimo, passano gli anni: cosa è successo? Cioè ricominciamo da capo.

E allora...Io, per me essere femminista è importante, proprio per la mia vita, per stare bene, per il mio percorso – lo chiamo io – di liberazione, che non so se sia finito, francamente non lo so se devo scoprire ancora altro. E quindi anche grazie al femminismo, barra femminismi, che sono quella che sono e che quindi vado avanti, per me il percorso di liberazione forse non finisce mai. Sicuramente ho un punto di vista che non è quello di 30 anni fa. Mi dispiace, ho un'emozione quasi di dolore a trovarmi a fare il presidio per difendere la 194. Abbiamo organizzato delle cose qui a Catania all'ultima non c'ero, ma l'anno scorso c'ero.

Io utilizzo la frase semplice, popolare “Mi sento male”, è vero, ho un'emozione di...perché io dico “non dovrei essere qui, non dovremmo essere ancora qui a difendere la 194” e soprattutto mi dispiace che siano sempre le stesse. Ecco. questo è un punto che però è molto circoscritto al territorio Catania, siamo sempre le stesse a trascinare, Eppure Penso che in queste strade chissà a quante donne interessa, che hanno usato la 194, che io non ho mai usato. Non ho mai abortito, non ho figli ma non ho mai abortito, non ho mai usato questa legge, però sono quella che va. Perché? Perché io riconosco che bisogna usare il proprio corpo, è politico e lo devi portare là dove ha un senso portarlo per la protesta, per la lotta. Ad esempio, io sono andata e ho voluto esserci potevo farlo il 26 novembre –ma per il 25 novembre, giornata internazionale delle donne - nel 2016 sempre, sono andata a Roma per la manifestazione Nazionale indetta da “non una di meno”. Io ho visto una novità internazionale, come se nascesse di nuovo un nuovo movimento forte, internazionale, soprattutto. E visto che le italiane non si muovono, tanto, diciamolo, non sono... sia gli italiani tutti quando c'è qualcosa da conquistare mi sembra un popolo che non fa rivoluzioni, avendo studiato storia contemporanea molto bene col professore Barone – lo nomino perché è stato il mio idolo a Scienze Politiche, lezioni che sarebbe

frequentare a tutte, veramente – io volevo esserci a questa manifestazione. E poi c'era la scelta quell'anno in tutte le città... abbiamo creato, poi “Non una di meno” a Catania, grazie all'iniziativa di Thamaia che abbiamo avallato e poi siamo state molto protagoniste noi di “Rivolta pagina”, devo dire, con le nostre idee e le nostre proposte, abbiamo buttato – come si dice qua a Catania – “Non una di meno” e finalmente siamo riuscite quest'anno ad avere una bella collaborazione con le altre realtà che ne fanno parte.

E sentivo che dovevo esserci. Io l'ho sempre detto «io ci sono, voglio andare a Roma, voglio essere a questa manifestazione». Per me è stata emozionante, primo perché non le avevo mai vissute a quei numeri, 200.000, 250000, 300.000 quante eravamo. Non lo so. Avevo la mia Reflex con me perché mi sono appassionata di fotografie nel negli ultimi 4-5 anni ha tirato fuori questa cosa che avevo da tempo ma che non avevo mai fatto proprio, sono andata anche a un corso di fotografia... e me la sono portata dietro. Infatti mi chiedono sempre di fare foto come per report, documenti, ma non sono foto artistiche e le faccio volentieri. Infatti, mi ricordo che io – e le ho poi postate sia su “Rivolta pagina”, sia su “Non una di meno” Nazionale, sul mio profilo, parlo di “Rivolta pagina” come pagina su Facebook, chiaramente, siamo presenti solo su quel social.

Tutti i cartelli, gli striscioni queste donne sorridenti, queste donne che mi sembrano tutte forti arrabbiate, forti ma belle, nel senso che erano piene di consapevolezza, fatta anche di rabbia, di partecipazione esperienza come dire corale. E, certo, è stata un'esperienza che stando a Catania, come anagrafica non avevo vissuto prima, per me era la prima volta; trovarmi in questa cosa per me è stato emozionante da morire. Come vincere forse, non so, un'atleta alle Olimpiadi, che ti posso dire? È un esempio così, io... ho camminato non so quanto quel giorno, che non ero abituata a queste distanze, sono andata poi fino alla testa del corteo per fare le foto, tornavo indietro e poi sentivo. Ho registrato, ma nella MIA mente, quel brusio bellissimo, quei canti, quelle parole. E anche trovarci gli uomini in mezzo aveva un senso, sì. Alla testa del corteo, no, c'è stato questo dibattito, questa polemica, mi sembra giusto che ci stiano solo le donne, ma per un po' della testa del corteo; e poi vedevo anche questi uomini, me li sono guardati questi uomini che erano là dentro, spero che non erano lì per apparenza. Perché sì, l'ho pensato. Ma quanti sono qui per fare piacere alla compagna? O per dire: “io c'ero, io non sono come gli altri maschi”. Io che ne so che tu non sei come gli altri maschi? però sei qua dentro e cammini con noi. Anche, poi, a Catania sono venuti molti maschi, sempre gli stessi tra l'altro, anche qui sempre le solite facce. Sì, perché non si tirano gli altri, i loro compagni di sesso, come dico io.

E quindi questa manifestazione l'ho fatta col corpo. Ecco, forse volevo dire che non mi bastava fare quelle piccole cose a Catania. Vabbè che noi di “Rivolta pagina” e le altre non avevamo organizzato...non mi ricordo se quella abbiamo fatto qualcosa, perché almeno in 4-5 siamo partite.

L'anno scorso non sono potuta partire purtroppo perché Catania-Roma ci vuole un bell'aereo.

Una cosa importantissima, perché noi siamo andati a dormire io le altre due mie compagne alla “Casa del Buon Pastore” ed anche per me quella è stata un'emozione. Adesso sentire dire che forse la devono chiudere anche lì mi sento male. Ho detto: “Caspita sono riuscita...quasi ho sfiorato quel periodo storico”. Io spero di no, spero

che si risolve in qualche modo, non so come questo problema. Il trovarmi là dentro, fare le foto e poi mentre faccio le foto pensavo a tutte le donne che là dentro hanno trovato aiuto, hanno trovato una soluzione ai loro problemi, alle loro domande, sia – va bene – secoli prima, perché non so cosa era” il Buon Pastore”, quindi i pianti che ci sono stati in quelle mura... per me e trasudavano una presenza.

Poi vengo anche a sapere. mi dicono, non lo so se è vero o una favoletta. Insomma, si dice che ci siano anche delle presenze notturne, però noi dormivamo in tre nella stanza e non è successo niente.

Io invece le presenze, nel senso di presenze storiche di vite vissute, le ho sentite di giorno, le ho sentite camminando tra quei corridoi tra quelle stanze e quella è stata per me anche una forte emozione senz'altro. Penso che l'attivismo non può essere fatto solo esclusivamente di questo, perché poi non dipende dal...cioè spostarsi per una manifestazione diventa anche impegnativo, c'è chi può farlo e c'è chi non può farlo, per il lavoro, per la famiglia, chi ha la famiglia classica, intendo marito, moglie, figli o non classica, dipende. Insomma, non è sempre semplice. Però era importante esserci. Io avrei voluto ancora una Catania più presente, c'era ma eravamo in poche secondo me; dire “Catania c'era”, sì, c'erano ma poche dai. C'era una buona rappresentanza del “Centro antiviolenza Thamaia”, per carità, questo sì, erano in prima fila. Noi come collettivo abbiamo un buon rapporto con le Thamaia – come le chiamiamo noi – credo che il loro femminismo sia anche cresciuto nel negli anni. Fanno un buon lavoro, molto, molto forte nel territorio.

C.: e secondo te, tra le azioni e le pratiche delle donne nel femminismo e il mutamento, che relazione c'è? Se dovessi pensare a una connessione tra donne, pratiche delle donne e mutamento sociale.

CL.: mutamento sociale, sempre inerente alle donne, all'universo femminile?

C.: alla società generale, diciamo, a un mutamento che coinvolge le donne in primis, ma come relazioni, poi, anche uomini e donne insieme.

CL.: Allora, secondo me – se ho capito la domanda – ci sono state delle fasi come dire giuste, degli step che dovevano essere in un certo modo separatisti, era giusto che lo siano stati così. Non a caso ho parlato della la manifestazione piena di uomini. Allora, se noi ci riuniamo in uno spazio, in un collettivo che sia fisico e poi un luogo pulito, nostro, di donne femministe è chiaro che in quel momento io la vivo in maniera separatista e lo deve essere; se organizziamo, cioè, con quindi pratica, non so se è giusto dire “esterna” è un'azione, un'azione sulla strada – io uso termini che mi vengono, non so se giusti politico-sociali – allora lì il separatismo lo vedo superato, non perché sia superato in sé, perché come strumento è stato importante per la presa di coscienza delle donne – importantissimo, non si discute. Tutto è partito da là, perché da lì non sarebbero nati i centri antiviolenza, lo sappiamo Ma c'è stata una retrocessione, secondo me, culturale. Cioè, come dire, le giovani donne e uomini giovani – che non so come definire, i cosiddetti 20/30 – hanno trovato il cosiddetto “piatto pronto” e danno per scontato tante cose. E dire a una ragazza «devi comunque lottare perché queste conquiste te le devi

mantenere, perché queste non sono conquiste “per sempre” »... io alle mie cugine ogni tanto faccio dei discorsi, ma vedo che mi guardano come se fossi un’aliena...e sono ragazze modernissime, che stanno sui social, hanno tutta la libertà...e PUNTANO tutta la libertà che hanno trovato e ho detto «sai, questa cosa te la possono togliere! Te la devi salvaguardare, comunque! Abbi coscienza di questo»!

Se io dicessi a lei «Ok, vieni alla manifestazione, ma non portare il tuo ragazzo» non verrebbe capito. Allora io non dico che devono esserci gli uomini perché se no le donne non capiscono. Non è una questione di comprensione, è perché ormai quello step l’abbiamo fatto. Se siamo, appunto, per strada intesa come luogo politico – la manifestazione, il corteo, il presidio – mi sta bene che ci siano quegli uomini che hanno preso coscienza, mi sta molto bene, perché la libertà è tutta una posizione; cioè la subordinazione della donna, diciamo così, per usare queste belle parole che si usavano in passato, è comunque una sconfitta anche per l'uomo; cioè, sappiamo tutti che da una forte libertà di movimento politico, emotivo di una donna può avere ricchezza anche l'uomo. Mi è venuto in mente che mi chiedevi delle letture... un vecchio libro... prendo come cimelio questo libro, che è stato la mia educazione sessuale dell’epoca: questo è l'originale dell'epoca, dove chiaramente ho cercato di capire un po' di più... mio padre e mia madre non mi parlavano di educazione sessuale e neanche a scuola.

Ecco! adesso mi sto ricordando! Il nostro collettivo ha tentato di volere... si parlava molto dell'educazione sessuale a scuola e quindi di richiederla...mi pare che fine a niente.

Certo, quello era un punto che al liceo si portava avanti e anche nelle assemblee di classe...ora che mi ricordo, si parlava di droga, i giovani e la droga e poi di educazione sessuale, che ancora oggi penso che se ne parli perché sempre siamo un po' indietro.

Elena

C.: guarda, se vuoi, puoi iniziare con le tue origini, l’età, gli studi ...

E.: Allora, io sono nata ad Acireale che è, ti dicevo, questo comune vicino a Catania, anche se non ci ho mai vissuto. Sono nata il 13 marzo del '90, quindi ho appena compiuto 28 anni; mia madre è acese, non lavora, quindi fa la casalinga, è del 1962, è 15 anni più giovane di mio padre, che invece quest'anno ha compiuto 70 anni, che invece lavorava qui a Catania, lui è di Catania, lavorava per un periodo anche in questo palazzo, al piano di sopra e lavorava al comune di Catania; adesso è in pensione. Ho una sorella, Chiara, che ha compiuto oggi 26 anni, è laureata in ingegneria e lavora – diversamente da me che sono ancora alla ricerca della mia identità lavorativa. Ho detto che mi sono laureata in Giurisprudenza e ... basta. E sono femminista, dal 2012 mi definisco femminista, probabilmente da molto prima ... però questa parola non mi spaventa più dal 2012.

C.: e come hai incontrato il femminismo?

E.: Il femminismo l'ho incontrato solcando le porte della libreria Volta Pagina di Catania, che si trovava in via Crispi e che ora non esiste più; era una libreria che ospitava l'omonimo gruppo, Le Volta Pagina, che era un gruppo che si era costituito l'anno prima del mio arrivo, nel 2011. Io sono arrivata senza sapere esattamente che cosa stavo cercando. Consapevolmente, non cercavo il femminismo ma un gruppo di donne con cui approfondire le questioni di genere che mi affascinavano, come ragazza che era sempre stata socialmente e politicamente impegnata, anche a scuola, nell'associazionismo studentesco universitario ma anche, appunto, al liceo e questa mia solitudine di ragazza nella politica studentesca mi aveva spinto in qualche modo a cercare qualche compagna di strada.

Quindi, entrai con questa curiosità, sulla scia anche del famoso “Se non ora quando”, perché le Volta Pagina si chiamavano “Le Volta Pagina - Se non ora quando Catania” quando io andai per la prima a volta queste riunioni; e da lì e con tutti anche i cambiamenti del gruppo sono cambiata molto anche io. Adesso infatti il gruppo da un po' di tempo si chiama Rivolta Pagina, e da un gruppo di donne più che un gruppo femminista che era, adesso è a tutti gli effetti un collettivo femminista.

C.: è un'associazione o siete rimaste collettivo?

E.: no, diciamo che quando io sono entrata nel gruppo Le Volta Pagina, aveva un'identità se vogliamo meno femminista. Oggi ancora di più, trattandosi di un collettivo femminista, si rifiuta proprio il concetto di associazione, il concetto di associazione credo che sia incompatibile con quello di politica femminista – con “politica femminista” faccio riferimento ai metodi, non all'oggetto – perché ovviamente attraverso la struttura associativa si può portare avanti le istanze delle donne, Anzi! Però quando parlo di politica femminista, nel senso che pratico dentro Rivolta Pagina, siamo praticante un collettivo che si muove quasi sull'autocoscienza, eccetera. Sarebbe veramente contraddittorio chiedere un riconoscimento istituzionale o pubblico in qualche modo, in forma associativa, assolutamente, proprio sarebbe contraddittorio; non credo che esistano collettivi organizzati in forma associativa fra l'altro.

C.: magari da collettivo ci si trasforma in associazione.

E.: in questo momento, per il tipo di lavoro che facciamo non ce n'è motivo, perché mi dovrei costituire in associazione? Cioè, giuridicamente, se vogliamo, lo siamo perché secondo il codice civile, qualsiasi assemblea è un'associazione ... siamo un'associazione in qualche modo non riconosciuta, però ecco non ci siamo poste questa questione: siamo il collettivo femminista “Rivolta Pagina” e basta.

Questo non ci impedisce di lavorare anche con le istituzioni, come con il progetto “anche la cancellazione è violenza” che abbiamo portato nelle scuole, anche nelle assemblee legislative dell'Emilia Romagna ...

C.: prima hai detto che è contraddittoria la forma associativa rispetto al vostro essere collettivo femminista: che volevi dire?

E.: che la politica femminista è una politica che nei metodi si prefigge nuove parole e nuovi meglio di, no? Quindi il nostro modo di intendere la politica, di declinare la parola “politica” assume forme diverse rispetto a quelle costituite. Questo è il senso, no? Quindi il l'idea di avvalerci di modelli che appartengono al sistema che criticiamo e che vorremmo cambiare, che abbiamo l'ambizione di cambiare sarebbe una contraddizione. Cioè la questione è che io come femminista non mi occupo semplicemente dell'avanzamento dei diritti delle donne, cioè non è una questione di desiderare semplicemente che nel Parlamento ci siano le presidentesse del Senato che siano di sesso femminile, non sono quelle le istanze: a me interessa cambiare l'assetto della società, il concetto di potere, discutere ... sto facendo questo esempio perché si parla della Casellati, questa qua che è stata nominata. Nulla Quaestio: mi fa piacere che le donne, di qualunque orientamento politico siano, vanno avanti, abbiano il loro 50% di rappresentanza, ma non è una questione che mi interessa, cioè a me non interessa portare avanti semplicemente lo stesso numero di donne in parlamento, per dire. Cioè mi interessa offrire un'altra visione della società, discutere il concetto di potere, mettere in discussione – appunto – i modelli.

Quindi, perché mi dovrei costituire in associazione? Questa è la questione. Io e le ragazze del mio gruppo, le signore del gruppo, le compagne non sentiamo il bisogno di rifarci a quella grammatica di intendere anche la politica; cioè, quella che noi facciamo e che politica, C.[nome di persona] diceva «è già politica», dentro la declinazione tradizionale del comune sentire, non è politica. Cioè quella che io chiamo politica e che per me è politica dentro il collettivo rivolta Pagina, non è politica secondo gli standard nazionali di intendere la parola politica e l'impegno politico. Quindi si tratta proprio di risignificare, di riscrivere anche la grammatica delle parole, dei sistemi, tutto ... e in questo sta anche il fatto che tu non senti il bisogno di istituzionalizzati dentro quel sistema padre. Cioè non c'è questo bisogno di riconoscimento e di legittimazione del sistema padre, non glielo vado a chiedere il riconoscimento, mi auto-legittimo io come gruppo politico.

C.: quali sono le attività principali di Rivolta Pagina?

E.: è un collettivo femminista che si muove quasi anche a volte sui limiti; io dico la verità, ti posso dire “oggi Rivolta Pagina fa questo”, perché come ti dicevo è un gruppo che ha cambiato molto la sua identità nel corso del tempo, da gruppo di donne è diventato collettivo femminista e quindi è cambiata anche la coscienza delle persone che ci sono dentro; quando io sono entrata, nel 2012, non ero femminista, lo sono diventata solo dopo; quindi è un percorso che si fa insieme. Oggi è un collettivo che usa il metodo del “partire da sé”, quindi anzitutto è un posto in cui cambiamo facciamo la più difficile delle rivoluzioni, cioè cambiare noi stesse, scommettere sui noi stesse, avere uno sguardo spregiudicato su di noi e le nostre vite partendo da noi. Quindi, sicuramente, una delle prime cose è questa: la pratica dell'autocoscienza, che è una pratica molto complicata difficile ma anche necessaria per quanto mi riguarda ormai, terapeutica direi.

Poi ci muoviamo, oltre che in questa dimensione – che per quanto mi riguarda adesso è diventata proprio essenziale – anche su un piano pubblico, fuori dal collettivo, sia in tutti i momenti pubblici, istituzionali, nelle date celebri, sul 24-25 novembre e 8 marzo,

eccetera; segnando il territorio con la nostra presenza, abbiamo fatto sempre ... in tutte queste date non ci siamo in città, partecipando attivamente con le varie iniziative e poi anche aderendo a “Non una di meno” di cui siamo sia dentro il comitato di Catania, ma anche a livello nazionale molte di noi - io per prima – siamo abbastanza attive sui vari tavoli: c'è Sara che è nel tavolo “corpi e territori”, io mi sto occupando della 194, la legge sull'aborto.

E poi un altro piano ancora è quello della cancellazione violenza che questa è una che sta girando tutta l'Italia: questa ci occupa molto tempo perché, a parte la realizzazione materiale della mostra, che è alla sua seconda edizione, ma anche tutto il lavoro di ricerca delle singole donne che stiamo appunto disseppellendo dell'oblio; poi c'è il lavoro di proprio portare la mostra in giro.

Ora, 'sta mostra gira in media 4-5 città all'anno che sono fuori dalla Sicilia, quindi ad esempio quest'anno Emma è andata a presentare la mostra nella sua seconda edizione a Bologna, Pisa e adesso la mostra sta per partire per Genova, e a settembre sarà a Palermo; quindi anche seguire 'sta mostra ci impegna non poco. Poi ad esempio ... ora siamo a marzo ... sono stata con Emma ad una abbiamo preso parte ad una iniziativa dell'Istituto Mantovano di storia contemporanea e quindi per esempio questo network femminista ... noi due siamo andate lì e abbiamo fatto la nostra “lezione”, un nostro seminario, quindi cerchiamo di muoverci tra interno ed esterno.

C.: con una rete?

E.: sì, certo, con una rete nazionale, questo sì, a titolo individuale anche internazionale potrei dire, però questa è una cosa più mia, non del collettivo. Come collettivo ognuna di noi ... poi ci sono componenti storiche, tipo Sara ed Emma, soprattutto che hanno tanti collegamenti, tante compagne di strada in tutta Italia, quindi sì. Poi con “Non una di meno” anche io, ma tutto il collettivo è coinvolto in queste dinamiche, ce ne siamo andate insieme a tutti gli appuntamenti di “Non una di meno” a Roma, a Bologna, ecc.

C.: e come vengono prese all'interno del gruppo le decisioni?

E.: Questa è un'ottima domanda, perché proprio la scommessa di nuove parole, nuovi metodi ha fatto sì che ci abbiamo riflettuto molto, anche su questo, quindi rifiutiamo in qualche modo il concetto di maggioranza e di minoranza, evidentemente; quindi ci si muove così: ad esempio, se si deve fare qualcosa, perché vuol dire che evidentemente qualcuna ha questo desiderio, cioè è una politica del desiderio, dice “io ho questo desiderio, di portare avanti 'sta mostra, in giro per l'Italia”, quante donne si aggregano su questa cosa, la fanno e poi le altre le seguono. Chi ha energie lo fa, chi non ha energie, non lo fa. Io ad esempio la mostra non l'ho seguita, ho fatto qualche pannello però non mi andava di girare l'Italia appresso a 'sta mostra, i suoi punti riferimento dentro il gruppo sono soprattutto Maria Giovanna, Emma e Olga. Però magari il prossimo anno me la sentirò, che ne so. Quindi c'è molta fluidità in questo. Se ci sono dei disaccordi ... tu potrai dire “ma ok, questo va bene perché la mostra se fa lei”. Però se dovessero esserci dei disaccordi, uno riflette sul perché ci sono punti diversi; più volte abbiamo sperimentato o di firmarci come

“alcune” di Rivolta Pagina, cioè ad esempio se c'è su una questione una cosa che effettivamente si accordano solo alcune e altre no, ci si ferma ci si firma, se non ce la sentiamo di firmare tutte Rivolta Pagina, “alcune di Rivolta Pagina” cioè si fa a capire all'esterno che non ci dobbiamo muovere per forza in maniera monolitica, ma chi è effettivamente sussiste una ambivalenza, una pluralità di veduta anche dentro il collettivo per alcune questioni.

Addirittura ...

C.: ma se nascono proprio dei conflitti? Tipo “lo fai tu”, “no, lo faccio io” ...

E.: solo, ma proprio ... mettiamo il caso, che so, deve uscire un documento che dice che tu non sei favorevole alla GPA: questo documento non tutte lo condividiamo, allora anziché firmare “le femministe del collettivo Rivolta Pagina”, si firma “alcune Rivolta Pagina”. O, ancora, si vuole aderire ad una cosa? «guarda io a questa cosa non voglio aderire perché io non voglio aderire a questa iniziativa»: bene, aderiamo come “alcune Rivolta Pagina”, cioè il mio desiderio non viene castrato dalle altre, ma dall'altra parte la tipa, la compagna che non vuole partecipare non si sente obbligata né a censurare il destino dell'altro ... Insomma, abbiamo trovato questo punto di equilibrio.

Ancora, ti dirò, c'è un terzo livello di situazione che può verificarsi, cioè che solo uno vuole fare quella cosa: bene, firmerà “una di Rivolta Pagina”, c'è anche questo. Cioè, quindi sulla questione dei vari punti di vista abbiamo ridotto così; se poi ad esempio posto anche rispetto alla gestione della pagina Facebook, perché può capitare ... nella gestione della pagina Facebook, per questioni di potere siamo tutte amministratrici, però poi, di fatto nel mio collettivo ci sono io che sono la più giovane, che ho 28 anni, ma la più vecchia ne ha 84, quindi puoi immaginare che c'è una gestione nei fatti diversa della pagina Facebook, cioè più spesso la uso io, poi la usa un'altra ragazza che si chiama Isabella, poi sarà Sara e Clotilde, noi quattro siamo quelle che la usano di più.

Clotilde viaggia sulla cinquantina e Isabella invece ha 29 anni e noi siamo quelle la gestiscono di più. C'è stata ad esempio una fase in cui dicevamo che ognuno doveva firmare il post, per assumersi la responsabilità di quello che dice, dopodiché abbiamo pensato “ma io qualsiasi cosa dice Sara, qualsiasi cosa dice Elena, qualsiasi cosa dice Clotilde, a me va bene, è una mia compagna che lo dice”, quindi abbiamo tolto ‘sta cosa del firmarci – per farti capire tutte le fasi.

Di recente è capitato che io abbia postato - ora manco mi ricordo cosa - un contenuto che a Clotilde non era piaciuto; Quindi forse la questione perché sosteneva che era un contenuto troppo radicale che difficilmente sarebbe stato capito all'esterno – guarda, parliamo ovviamente di cose che hanno una rilevanza all'esterno minima, però per farti capire come si ragiona su tutto. Allora siamo ci siamo dette “Ma che dobbiamo fare?”: una diceva «modifichiamo il post e firmiamo “una di Rivolta Pagina”». A un certo punto abbiamo detto «ragazze è ridicolo che su Facebook ci mettiamo appresso a tutte queste cose, chi dissente lo scrive sotto, a suo nome, anzi, diamo meglio un'idea di circolarità» e quindi niente, quella questione ad esempio si è risolta così, ma non è che io mi sento castrata da questa osservazione. Un'altra volta ancora è successo che per esempio Sara abbia condiviso un articolo e c'era una cosa che io non dividevo e ho

commentato dal mio account dicendo “io però dissento su questa parte dell'intervista”, ma non è che disconosco quello che fa Sara, perché non dobbiamo stare per forza d'accordo su tutto. Non è che si può parlare di conflitto, io non riesco a dire neanche che ho un altro punto di vista, cioè ognuno arricchisce con la propria esperienza il dibattito. Il tempo dei conflitti e dei capelli strappati è più che concluso tra di noi siamo, in splendida e feconda armonia. Quindi devo dire, insomma, che anche tutte queste cose “Una di Rivolta Pagina”, “alcune di Rivolta Pagina” ti fanno capire come siamo un gruppo più che pacificato, che ha trovato tutti i modi per andare incontro all'altro senza turbare gli equilibri di nessuno, se vuoi fare una cosa e a me non mi va, ecco: “una di Rivolta Pagina”.

C.: quindi come le definiresti queste strategie?

E.: civili. Strategie civili, e soprattutto la scommessa per una nuova politica, un nuovo modo di fare politica, che è esattamente quello che mi interessa. Io ho fatto, come ti avevo detto, parte di associazioni studentesche, facevo la politica con i maschi vicino a partiti ... non “politica coi maschi”, diciamo politica mista, quella tradizionale. Ma quella è un modo di fare politica oggettiva, astratta che in realtà non mi scommetteva come persona; cioè io pensavo di cambiare il mondo, le cose. Ma in realtà Non cambiavo né il mondo, né me stessa, perché continuavo a parlare di altro, di qualcosa fuori da me. Invece dentro il collettivo ho capito che la prima scommessa è riuscire a guardare sé stessi in modo spregiudicato, è veramente scommettere su sé stessi e lì ho cambiato veramente tutto, tutta la definizione della parola “politica”. Quindi questa è una scommessa, ecco come definire il tutto questo: una scommessa.

C.: e qual è il tuo modo di fare politica?

E.: femminista, certo!

C.: e che caratteristiche ha, di particolari, rispetto a quello che dicevi prima, in generale di una politica che non ti mette in discussione?

E.: questo è, il lo sguardo spregiudicato prima su sé stesse e il fatto di partire sempre da sé, cioè “perché faccio questa cosa?”, cioè riflettere sempre sui motivi che ci portano insomma a voler fare questo piuttosto che un'altra cosa; veramente, avviare un dialogo con sé stesse anche, fra l'altro.

Ovviamente, questo non significa – come si può pensare – essere avvitate su sé stesse, in un modo di fare politica autoreferenziale e quasi ombelicale, perché cambiando, in verità, mi rendo conto, me stessa e il mio modo di guardare le cose, eccetera, eccetera, ho cambiato anche la mia relazione con gli altri. Cioè se effettivamente la scommessa è una politica di relazioni nuove è quella di disordinare un po' l'assetto, mettendo disordine anche nei contesti più strani, più disparati della mia vita, ecco essere femminista ... non lo sono solo dentro il collettivo, io lo sono sempre, non è che mi posso togliere questa veste. Ecco io credo che anche proprio una politica anche delle relazioni, ecco come la potrei definire anche, una politica delle relazioni che cambia i

miei modi di intendere ... È come se tu contaminassi anche gli altri in qualche modo, non lo so, non so se sono stata chiara.

C.: sì, sì, la pratica femminista ...

E.: sì, con la pratica e poi credo ... L'idea è quella di che contaminino più spazi possibili, che si dovrebbero allargare, almeno questa è l'ambizione.

C.: il vostro collettivo è schierato politicamente oppure no? O meglio, nel contesto di Catania, fate parte di qualche schieramento oppure no?

E.: come puoi immaginare, no. Nel senso che occupandoci, appunto, di politica femminista, tutte le questioni della politica istituzionale ci sono lontane. Cioè, ci occupiamo della città in altri modi, non attraverso quei circuiti. Quindi voglio precisare che facciamo politica sul territorio, attenzione, però non all'interno degli schieramenti tradizionali, non ci interessa; non ci interessa neanche fare la costola femminista dei partiti di sinistra. Poi, certo io individualmente voto, ho idee politiche abbastanza chiare, eccetera, come tutte insomma. Però ... con tutto che poi ho una tradizione, una piccola storia che parte da lì anche, dai partiti, me ne sono tirata fuori e ovviamente come collettivo noi siamo lontanissime, non siamo tutte in queste dinamiche.

C.: E com'è, se lo sai, la situazione dei collettivi di Catania?

E.: dei collettivi femministi?

C.: dei collettivi femministi, la situazione un po' che non è associativa ma è proprio dei collettivi.

E.: ma, ci sono dei collettivi ... cioè, l'altro collettivo femminista di Catania, figurati ... i gruppi femministi sono fuori da queste dinamiche, non solo noi, però ci sono dei collettivi non femministi, collettivi di sinistra o associazioni che si stanno muovendo adesso per le elezioni politiche ... quindi non so se alcuni a livello di municipalità soltanto o alcuni proprio a livello comunale. Quindi sì, c'è anzi un certo fermento c'è, adesso che ci sono anche le elezioni.

C.: e secondo te c'è una modalità che magari ha radici nella cultura siciliana rispetto al formarsi come collettivo e magari proprio come collettivo femminista? Ci sono, secondo te, degli elementi che ritornano?

E.: no, anche perché la il modello del collettivo femminista, per esempio del mio gruppo, che è un gruppo separatista – questo non l'avevo detto – fatto di sole donne, è una modalità che viene dagli anni '70, che ha una sua storia in Italia, che sorge a Milano negli anni '70 e che a sua volta viene presa dai modelli nordamericani, quindi nulla di siciliano. Né tantomeno le nostre dinamiche sono particolarmente atipiche, che io sappia, rispetto a quello che può succedere in altri gruppi. Cioè non c'è una specificità territoriale, dal mio punto di vista.

Confrontando Catania con Palermo, anzi le vedo molto diverse.

C.: In che termini?

E.: nel senso che, per esempio, probabilmente la realtà di Catania è un po' più diversificata rispetto a Palermo. A Palermo c'è più omogeneità di Catania. A Catania siamo un po' più ... forse c'è più effervescenza forse culturale da questo punto di vista, nel senso che ad esempio le donne palermitane sono tutte organizzate attorno alla Casa Mediterranea, che è un'operazione che io difficilmente riuscirei immaginare a Catania, per le nostre storie molto diverse. Anzi, su Catania ci siamo alcuni ... però, per esempio non c'è la Città Felice, siamo in "Non una di meno" però non c'è La Città Felice, (...) c'è Genius, ci sono un sacco di sigle ma manca questo pezzo di femminismo.

Quindi è una città più diversificata in questo senso rispetto a Palermo, quindi non ti riesco a individuare delle specificità siciliane. Posso dirti che c'è una specificità del mio collettivo, perché ha un po' i giri che mi sono fatta devo dire che è un po' un'anomalia forse sul territorio nazionale, che è questa forte intergenerazionalità; perché se è vero che "Non una di meno" è un movimento nazionale in cui c'è di tutto, ci sono un sacco di femminismi e quindi sono tante età, però avere un collettivo di circa 10 persone che va dai 28 agli 84 anni, questa è un'anomalia. Nel senso che io non conosco altri collettivi in cui ci sono tutte queste generazioni che da anni stanno nello stesso collettivo. Ormai parliamo di un collettivo che ha più di 6-7 anni di collettivo intergenerazionale.

Allora sì, un esperimento del genere credo che sia abbastanza un unicum.

C.: Invece secondo te c'è qualche collegamento tra il vostro modo di praticare il femminismo e l'appartenenza culturale a un determinato territorio?

E.: In quanto siciliane? Cioè, in quanto terrone?

C.: in quanto Catanesi.

E.: questa insularità, tu dici ... Io non l'ho percepita ... Nel senso che io mi sento terrona nel fatto che devo prendere gli aerei per andare alle cose nazionali, però ... da femminista io mi sento ... cioè «la mia patria è il mondo intero» diceva Virginia Woolf, quindi io non mi sento tutta sta cosa del legame territoriale.

Cioè io mi sento ugualmente coinvolta quando succede qualcosa in Paraguay, così come, non lo so, a Palermo; per me tutta 'sta differenza io non la vedo: se succede qualcosa in Paraguay io mi sento male come se succedesse qui.

Mi ricordo che c'è stata un'attivista Argentina che credo l'anno scorso è morta ammazzata: quell'episodio mi ha completamente destabilizzata, perché era una compagna come me che era morta. Il fatto che fosse Argentina per me era veramente indifferente, cioè il fatto che fosse geograficamente lontana non ha reso la cosa meno scioccante.

Sulle specificità di Catania, di sentirmi terrona nel mio modo di fare femminismo, no; sento più il fatto di essere ...

C.: o, magari, calata in un territorio che di per sé ha una ... non che Roma o Milano non ce l'abbiano radicato, però è diverso, ci sono delle differenze culturali in Italia, questo è inevitabile.

E.: Certo! No, dico come questo mi abbia segnato da femminista. Cioè, se tu mi dici “come ti ha segnato essere del Sud in altri ambiti”, ok; come femminista, questo essere terrona non l'ho mai sentito ... non è una cosa su cui ho riflettuto particolarmente, questa insularità ...

C.: e rispetto anche alla percezione del territorio? Cioè, tu trovi maschilismo a Catania tanto quanto se ti sposti in altre città?

E.: sì, io non credo ... poi alla fine parliamo ... l'Italia è un paese abbastanza piccolo rispetto al mondo, non credo ... non ci sono tutte queste grandi differenze.

Anzi, l'altra volta, ricordo che sono rimasta sorpresa leggendo le statistiche sulla violenza di genere nelle le regioni e una delle regioni a più alto tasso sia ad esempio l'Emilia Romagna, cioè una regione insospettabile, no? nel pregiudizio che dicevi sul centro-sud ... Emilia Romagna, Campania e Lombardia se non sbaglio.

Quindi figurati, il patriarcato è trasversale. Non credo di essere più assoggettata di ... purtroppo ... cioè so di essere magari in una parte più fortunata di altre, perché qui alcuni fenomeni sono ... cioè so di avere un privilegio in quanto donna bianca che sta in Italia, però rispetto proprio al contesto italiano, l'essere siciliana non ...

Cioè se uno c'ha lo stereotipo ovviamente del maschio siculo, eccetera io devo dirti che non la sento molto addosso questa cosa, questa immagine, ma come quella della Lupara Insomma sono più immagini che ... da Taormina ... Stereotipi che, quindi per carità avranno sicuramente loro fondo di verità, però ti sto dicendo io a partire da me, nella mia micro esperienza questa cosa non l'ho particolarmente percepita. Cioè sono fiera del mio essere siciliana, del mio essere terrona. Questa è una cosa che rivendico, perché ho una prospettiva insulare, di una zona che rispetto al nord è sempre stata emarginata.

C.: ecco, rispetto a questo c'è una maggiore difficoltà, no?

E.: ma, come difficoltà no. Cioè, per me è un orgoglio. Nel senso che io so che politicamente le zone a sud del mondo sono delle zone ... io so di appartenere ad una zona che viene percepita come svantaggiata, io so di avere lo sguardo della Padovana che quando arriviamo della Sicilia ... quando io vado a Roma, ecco, per dirti, al “Non una di meno”, mi hanno chiesto più volte “come sei arrivata?”. E io dicevo: “come dovevo venire, con la zattera? Con l'aereo, come vuoi che arrivi?”. Cioè la percezione del sud da parte anche di alcune femministe del nord è veramente sconvolgente, allora lì io dico “cioè scusate, noi abbiamo un aeroporto e vengo con l'aereo e là veramente viene fuori il mio orgoglio terrone. Però ecco, se non fosse per queste cose che sono episodi veramente di poco conto, non ...

C.: però forse Catania è un esempio particolare, no? Perché già sentiamo nella

provincia di Trapani c'è molto meno attivismo. Non so nemmeno se ci sono, dei collettivi.

E.: ad esempio su quello io non ti so aiutare bene ... ci saranno sicuramente dei gruppi di donne. Ma sai, qua è una questione molto di tradizione, ecc. A Catania, a Palermo sono sicura che c'è una storia almeno quarantennale, perché quando i protagonisti sono viventi in qualche modo passa una trasmissione, lo vedo anche con "Non una di meno", le ragazze come me e ancora più giovani di me ... quindi passerà qualcosa. Ma io so conosco solo Catania e Palermo. Sicuramente ci sarà qualche altra realtà, almeno spero. Però ti devo dire la verità, proprio perché questa cosa sul territorio non mi ha mai particolarmente appassionata, proprio perché ho sempre uno sguardo un po' più ampio, non mi sono mai occupata di interrogarmi anche sulla diffusione dei femminismi in Sicilia in effetti questa, questa è una mia mancanza. Quindi effettivamente non so risponde alla domanda. Tranne per le compagne di Palermo della Casa Mediterranea, veramente ... probabilmente c'è qualcuno, ma lo sai che non lo so? Non ne ho idea, spero di sì!

C.: vabbe', è un ragionamento anche in base allo sviluppo storico delle province siciliane, che inevitabilmente è stato diverso, no?

E.: Io ovviamente neanche conosco quel processo storico. So che ovviamente Palermo e Catania sono le più grandi città.

C.: Nel senso per capire se la storia produce delle differenze da questo punto di vista, no?

E.: certo, la storia, il collocamento geografico ... Palermo e Catania sono le città che mi sembrano quelle più attive, anche dal punto di vista femminista. Ma sono anche le città più grosse della Sicilia, quindi se non ci sono là, dove ci devono essere?

C.: e tu hai avuto difficoltà in quanto "Elena che fa parte del collettivo Rivolta Pagina"?

E.: dentro il collettivo o fuori?

C.: fuori.

E.: ma, già il concetto di "affermazione", diciamo ...

C.: visibilità, legittimazione

E.: appunto ... sto cercando proprio di lavorare sul concetto di "legittimazione". Cioè, mi devo fare legittimare da chi? Rispetto a cosa? No, io mi sento ... cioè io sono una femminista, lo faccio pubblicamente, sono riconosciuta pubblicamente con questa etichetta – ovviamente non godo di alcuna fama, figurati.

No, non ho difficoltà e glielo dico in tutte le sedi, ovunque, non è una cosa che ho mai dovuto nascondere, né lo farei. Figurati! No! Anche perché lo faccio pubblicamente, esponendomi sempre con nome e cognome, senza usare pseudonimi. Quindi no, non fa parte di me; cioè sarebbe come tradire una parte di me, no?

C.: fa parte della tua soggettività?

E.: assolutamente, è la mia identità! Elena è anche questo, almeno oggi; e penso anche per molti anni ancora. Quindi chi non mi accetta, non mi accetta; non posso stare simpatica a tutti.

C.: secondo te come la pratica dei collettivi, del tuo collettivo femminista, può agire verso un mutamento sociale o NEL mutamento sociale?

E.: appunto, lavorando sulle relazioni, su noi stesse, prima di tutto. Cioè, senza pensare che stiamo facendo volontariato per altre donne ... Cioè, parliamo di noi, parliamo di come vanno le nostre vite, le nostre realtà quotidiane e materiali, di come sono le nostre relazioni private, di come noi agiamo con le persone di cui ci circondiamo. Quindi secondo me lavorare prima di tutto su noi e le nostre relazioni; e in questo modo, offrendo un altro modo di vivere le relazioni in modo circolare, abbandonando qualsiasi tipo di verticismo in cui tutte caschiamo – perché siamo tutte educate in un certo modo – confrontarci con gli altri.

Scommettendo su una nuova cultura delle relazioni, che deve essere contagiosa. Secondo me su queste nuove basi, proprio su una nuova cultura, ma soprattutto una nuova cultura di dare ascolto al noi, ai nostri desideri e quindi di relazionarsi in modo diverso con gli altri. Questa è la scommessa. È inutile parlare di cose astratte, esterne che poi non vengono attuate, che non cambiano veramente. Se io voglio una società più giusta e più felice, me la immagino è una società in cui non c'è sopraffazione.

E questo passa dalla nostra cultura individuale, cioè da come noi ci relazioniamo con le persone che sono accanto a noi.

C.: quindi lo specifico delle azioni sono le relazioni?

E.: sì. la cultura di relazione e quindi già la scommessa del laboratorio femminista, cioè come noi ci rapportiamo tra di noi, cercando di trovare nuovi modi di relazionarsi rispetto all'esterno e poi portare questa pratica fuori, è un laboratorio di relazione anche quello, se vogliamo.

C.: Quindi secondo te, l'azione principale è proprio questa?

E.: sì, scommettere su noi stessi, lavorare su noi stesse e sulle nostre relazioni. Sulla pratica proprio delle relazioni con l'altro e con l'altra.

C.: e rispetto alla società, qual è il tuo sogno per il futuro?

E.: Banalmente, una società ... non con meno "differenza", nel senso, una società ricca, plurale, ma con meno diseguaglianze. Vanno bene le differenze purché queste differenze non credo diseguaglianze e quindi meno opportunità, meno felicità e quindi più disagi per una parte a scapito dell'altra.

Appiattare questa asimmetria dell'assetto delle relazioni che, innanzi tutto, passa dalla classificazione degli individui per genere, e poi dal genere si passa alla razza, alla classe. Smuovere questo assetto asimmetrico dei rapporti che si fonda su classe, specie, razza, quello che è. Questo sì.

Emma

C.: Io chiedo a tutte se vogliono fare un'introduzione, insomma, partendo un po' dalla formazione, dalla loro esperienza hanno fatto, l'età, se la vuoi dire.

E.: Figurati, la dico sempre. Allora, comincio, io mi chiamo Emma Baeri, all'anagrafe; mi piace aggiungere il cognome di mia madre, che è Parisi, per questioni non solo affettive, per questioni civili, è per una questione di cittadinanza: il cognome materno è cancellato, almeno nel il nostro codice, quindi intanto per ora va simbolicamente nominato. Almeno per me è così.

Assieme ad alcune delle mie compagne del collettivo femminista di Rivolta Pagina, amano nominarsi col doppio cognome e altre no, liberamente. Ma siccome siamo un gruppo in cui abbiamo una grande autonomia di pensiero, però solidali, ce lo diciamo, non è niente di nascosto.

Quindi io ho quasi 76 anni, sono nata l'11 luglio 1942 a Palermo. Il mio '68, siccome in questi tempi c'è l'anniversario, è trascorso in questa cucina, lavando i piatti. Ero sposata da un mese e tutte le mie battaglie per l'emancipazione, per l'uguaglianza all'università, si sono infrante appena sposata con un compagno rivoluzionario quando dissi la faticosa frase che mi consegnò poi al lavoro di cura gratuito, mentre lavavo i piatti in questo lavello, lui mi disse «Ti aiuto», io dissi «no, non ti preoccupare, faccio io». Così mi sono consegnata. Ma il bello è che era una voce arcaica che parlava in me, perché io ero una donna emancipata, mia madre aveva sempre detto: «studia! Quello che conta è l'autonomia, l'emancipazione; poi, che ti sposi o meno». Sto parlando degli anni '60, inimmaginabile il clima in cui si viveva allora, anche le donne emancipate.

E quindi niente, così ho avuto subito la prima figlia, Maria Carla, nel '69, la seconda nel '72, Paola. Ne volevo tre perché io, essendo una accanita lettrice di Piccole Donne, la piccola Beth che muore la eliminavo in partenza, quindi tre figlie femmine era il mio ideale, però non ce l'ho fatta a fare la terza.

A questo punto, mi sono laureata, cioè, 10 giorni prima di sposarmi. Con quasi un mese mi sono laureata in Scienze Politiche con una tesi sulle riforme educative nel Settecento siciliano, l'educazione politica in Giovanni Agostino De Cosmi, era un canonico illuminato in odore di giacobinismo, una bella persona, mi sono innamorata di questa figura; ho scritto la tesi subito dopo avere preso un'abilitazione in francese, perché non avevo alternative, sono stata chiamata per una borsa di studio, e da lì è cominciata la mia cosiddetta carriera universitaria come borsista prima, poi assegnista,

poi ho fatto il concorso per ricercatrice e sono entrata di ruolo nell'81, scrivendo alcuni saggi, sempre sul tema sulle riforme educative nel secondo Settecento siciliano, la riforma delle scuole primarie e la riforma dell'università.

E poi negli anni '70 avevo già due figlie e la mia vita materiale, cioè il lavoro di cura, era pesante, perché mio marito, che adesso non c'è più, era un uomo meraviglioso, ma anche totalmente inabituato a condividere il lavoro di cura, perché la sua educazione è stata quella; io quando facevo lezioni poi a scienze politiche di storia moderna, quando facevo la prima lezione di Metodologia, nello spiegare differenze e velocità in cui la storiografia francese degli anni ... la nouvelle histoire definiva i tempi della storia, diceva che il tempo degli avvenimenti è un tempo veloce, il tempo degli eventi, delle mentalità è lentissimo, dicevo: «Vedete ragazze e ragazzi, mio marito è un rivoluzionario, quindi ha delle idee velocissime, luminose, splendide, però dal punto di vista della mentalità è arcaico». Cioè, avere un marito rivoluzionario, però che è abituato, è educato a non condividere il lavoro di cura di due figli ... vabbe', fine, forse non lo so dell'autobiografia; anche se io poi non ci riesco a non essere ...

Allora è stato così, per questo attrito molto forte dentro di me tra la mia esperienza dell'uguaglianza, quando ero studentessa universitaria... tornavo tardi la sera tardi, uscivo fino a mezzanotte, mia madre mi aspettava sveglia, quelle cose lì ... però sono stati anni inebrianti, mi ricordo queste sere in cui per tornare a casa i compagni mi accompagnavano spesso, perché ero l'unica donna ... mi ricordo queste cose ancora con un ricordo molto bello, il profumo del Glicine, non so la sera di primavera, questi ricordi che si accompagnano ai miei diciotto-vent'anni.

Però, nel '75 io cercavo veramente, disperatamente, come può fare un cane segugio, un collettivo di autocoscienza; già il femminismo, sapevo che esisteva, sapevo che c'era un movimento anche qui in Sicilia e quando seppi che una compagna – che si chiama C. [nome di persona], che vive ora a Milano e lavora all'Unione Femminile Nazionale, al consiglio di amministrazione a Gela – partecipava a quel collettivo di lotta femminista in cui c'era anche M. [nome di persona], che era nato a Gela sull'onda delle migrazioni del nord, dei dirigenti sindacali, no? Quando durante gli anni dell'industrializzazione (...) a Gela venivano giù questi sindacalisti, con le loro compagne. Nasce a Gela – veramente in anni proprio, credo in contemporanea con i colleghi di Lotta Femminista di Ferrara e di Padova – questo collettivo. Alcune delle ragazze che sono state in questo collettivo emigrano a Catania perché si iscrivono all'università qua e portano a Catania l'esigenza di fare collettivi più femministi. Allora, siccome io avevo conosciuto C., in questo giro sempre “mobile” della sinistra, le dicevo sempre “C., quando vi vedete? Quando vi incontrate” e poi un giorno lei mi disse “ci incontriamo in casa di Felicia”, questo lo ricordo ancora.

E io da quel momento sono entrata in un collettivo femminista. Mi ricordo che la prima sera mi hanno smontata queste compagne, dalla testa ai piedi; io ero andata là sicura che avevo capito tutto di me, che avevo capito tutto, andai soltanto quindi quasi con la presunzione di andare solo a verificare le mie certezze. Sono uscita da lì che non ne avevo più neanche una. La prima cosa che mi dissero, mi ricordo, fu “tu sei una madre fallica, perché hai un rapporto con le tue figlie ... tu le assumi!”. Erano gli anni in cui si parlava molto di queste culture ... io dissi “ma che significa?”, loro mi dissero “certo, usi le tue figlie come potere”. Il problema non è quindi ... perché, io chiaramente assumendomi il lavoro di cura delle figlie in maniera totalizzante non

avevo un'alternativa, perché mio marito era rivoluzionario... Quindi assumendomi questa responsabilità, alla fine ero convinta di avere fatto quadrare i conti della mia vita: non era così.

E da quel momento è iniziata questa avventura, difficile perché guardare nel proprio rimosso, rimettere, prendere il contatto con la propria infanzia, in una maniera in cui il conflitto era previsto nel gruppo, però si cercava di capirlo perché in una comunicazione fatta di rispecchiamenti, perché in un collettivo di autocoscienza una parla e l'altra parla in risonanza, non dice mai “non sono d'accordo con te”, ma dice “quello che tu stai dicendo mi fa pensare questa cosa”. Quindi questo parlare, questo vigilare sul metodo, la pratica che diventa mezzo, cioè, la pratica è la relazione tra donne, ma come? In una maniera che consente di fare nascere questo soggetto imprevisto, e il soggetto imprevisto è quello di chi parla. Io sono soggetto imprevisto, ma per farlo nascere ho bisogno di un'altra, di altre, di questa circolarità di rispecchiamenti, di volta in volta, sugli argomenti che quella sera vengono fuori; che può essere un sogno, può essere un episodio di disagio in famiglia, gli spunti possono essere tanti.

E così è andata avanti ... l'abbiamo chiamato allora “collettivo Differenza Donna” ed era qui in via Santa Maddalena, 59, un posto bello ... insomma, era una specie di topaia che abbiamo reso meravigliosa, c'era un giardino col glicine, bellissima, una vecchia casa al piano terra.

E poi da lì naturalmente pian piano ... Noi facciamo autocoscienza.

Però quando la questione della legge 194 esplose ... cioè, nel senso che il movimento incalzava su questo tema ... noi siamo state uno di quei collettivi di autocoscienza – dico “uno di quelli” – a livello nazionale il Movimento femminista che si è spaccato sulla 194, perché ci sono quelli che erano per la depenalizzazione e quelli per la legalizzazione. Noi, a torto collo fummo per la legalizzazione, ritenendo che quella cosa in quel momento storico, fosse più ... , stando poi al sud – perché questa fu la nostra riflessione – cioè, il fatto che in un territorio sociale, economico, civile in cui lo Stato esiste solo come carabinieri, come poliziotto, come galera, pensare che una donna potesse andare in ospedale e dire “io voglio abortire” e la legge te lo consente – quindi questa esperienza della cittadinanza in un territorio che ha vissuto sempre lo Stato come una cosa contro di te – ci sembrerà una cosa molto importante; mentre la depenalizzazione – che come concetto era giusto – aveva questo rischio che una volta in cui non era più reato, le donne povere, tornassero dalle MAMME e le ricche andassero come facevano sempre, in cliniche private o all'estero, a seconda della gravità.

Quindi la depenalizzazione creava un vuoto di legge che da un punto di vista simbolico era sicuramente più femminista di una legge sul corpo delle donne, ma da un punto di vista proprio della sua utilità sociale, in quel momento ci è sembrato che la legalizzazione fosse più giusta. Naturalmente, per come sono andate le cose, tante volte io ho pensato “ma forse abbiamo sbagliato”, perché la questione delle obiezioni di coscienza di massa e la questione dell'aborto nelle minorenni furono subito i due punti deboli della legge; però siamo ancora qua.

Dopodiché, ci fu la raccolta delle firme contro ... Ecco, io volevo dire – questo l'ho scritto anche altre volte – durante la battaglia per la legge 194 secondo me pezzi di femminismo che tradizionalmente non erano affini hanno fatto una scelta

politicamente molto intelligente e generosa. Cioè, hanno rinunciato a pezzi della propria esperienza storica e politica per mettersi insieme; infatti io penso che la legge 194 sia diventata legge attraverso questa alleanza di un movimento – io l'ho chiamato – lesbo-femminista delle donne; ci sono tutte e tre le componenti: lesbo, perché una parte del movimento lesbo, ad esempio il Pompeo Magno di Roma, fu per la legalizzazione ed era una delle voci più autorevoli del movimento lesbico e fu la prima volta che ci fu un'assunzione di responsabilità da parte del Movimento lesbico su una questione che, a guardarla bene, non è che riguardasse le donne lesbiche strettamente la questione dell'aborto, anche se chiaramente, una donna può essere violentata e poi decidere di abortire; però la questione dell'aborto non era strettamente relativa alla sessualità lesbica ... però lo capirono, che tutto quello che riguardava il corpo delle donne, riguardava anche le lesbiche. Per cui ebbero grandissima intelligenza e generosità politica. E questo fu uno.

L'altro l'UDI, perché l'UDI veniva, quindi lesbo-femminista e i collettivi di autocoscienza come il nostro, che noi stavamo a fare autocoscienza, siamo scesi in piazza, abbiamo detto “bene, ci dobbiamo sporcare le mani” come si dice, e quindi abbiamo metterci lì. Quindi abbiamo in qualche modo rischiato di perdere questa specificità dell'autocoscienza, che poi è continuata ... però i tempi poi sono cambiati... E l'altra, delle donne perché, l'UDI era l'espressione più forte, il movimento delle donne, tradizionalmente movimento delle donne, quindi non femminista; che poi l'UDI si sia fatta contagiare dal femminismo, abbiamo avviato una strada sempre di maggiore consapevolezza ... già dal '75, quando fanno un'inchiesta sulla maternità, lì si capisce che una posizione devono prenderla sulla questione dell'aborto.

Allora il movimento femminista delle donne è quello che in qualche modo generosamente e coraggiosamente si impegna nella battaglia per la 194, con tutti i limiti.

Poi c'è la cosa delle firme per la questione della violenza sessuale, lì ci sono pratiche che continuano fino dal '96, perché la presentazione delle firme mi pare che è del '71, ora non me lo ricordo, potrei pure sbagliarmi di un anno, e la legge è del '96.

Quella lì anche, grandi discussioni nel movimento, interessante posizione della Libreria delle Donne di Milano ... Questa è stata questa storia.

Mi sono persa, che vuoi sapere ancora?

C.: com'è cominciata ... questo è il tuo percorso un po' nel femminismo, no? Invece, c'è un collegamento con la professione accademica?

E.: certo, il collegamento c'è, perché io sono diventata ricercatrice nell'81, di ruolo, e fino a quella data avevo dovuto fare i conti: da una parte, con il femminismo e dall'altra parte la ricerca storica. La mediazione tra questi due passaggi l'ho fatta molto sul terreno della didattica, come dicevo poco fa, il tentativo di sperimentare una didattica intersoggettiva, che non è che me la sono inventata io ... se penso al movimento di Cooperazione Educativa, l'MCE, l'esperienza della scuola da Don Milani a Barbiano. Cioè, negli anni '60-'70, la questione della ricerca didattica, era molto sentita; non se ne parlava all'università però, perché ... per me dire “Io non sono una docente universitaria e sono una insegnante universitario, perché a me la parola “docente” non

mi piaceva; però, guardate, che essere insegnante significa avere la presunzione di mettere un segno: in – segnante.

Quindi era proprio un dare valore a quello che io ho sempre pensato essere il mestiere più difficile, a partire dalle elementari e ho sempre pensato che la piramide retributiva dovrebbe essere rovesciata, cioè che le insegnanti elementari dovrebbero prendere più di tutti come stipendio, e poi a calare fino a prof universitari, che dovrebbero prendere di meno; perché la complessità della formazione ... più che della formazione, della relazione didattica con dei bambini, la responsabilità enorme. Quindi, in che modo ... io ho cercato di sperimentare, di travasare tutte le mie suggestioni a livello didattico. E ho anche scritto di queste cose.

Dopodiché nell'81 sono entrata di ruolo e ho cominciato a pormi il problema del mio rapporto con la disciplina storica, perché io ero ufficialmente una storica, una modernista. E ho cominciato a porre alla storia delle domande: la storia non mi hai risposto. Bussavo e chiedevo “scusa ma io dove sono?”. Silenzio.

Ecco, quindi la questione non era tanto, ma anche questo contava, delle donne come oggetto di ricerca ... che anche lì, ora si parla molto di storia delle donne, se ne fa da tanti anni, però prima degli anni '80 [niente].

Ci vuole Virginia Woolf, quando scrive in “Una stanza per sé”, lei cerca nelle biblioteche, diceva “qui, dove sono?”. Ecco, quindi non è solo quella per me. Per me la questione è: quando lo storico diventa una storica in che modo l'esperienza biostorica, cioè di un corpo nella sua storia, modifica lo sguardo sulla disciplina storica? Come può modificare le rilevanze? Cos'è più importante per una storica? Perché, o assumiamo – come finora – l'eredità, storiografica come buona quella fatta degli storici, oppure ci rimette in ricerca, chiedi, comincia a chiedere. E questo, secondo me dovrebbe valere ...

Io mi auguro che tu possa prestissimo diventare di ruolo in modo da iniziare anche tu una sperimentazione spregiudicata su cosa significa essere un'antropologa – ammesso che sia questo che ti piaccia, voglio dire, no? Perché il problema è che la verità è che se tu non hai il pane assicurato ... Infatti io dicevo sempre “una volta che ho il pane per le mie figlie” ... perché pure io, essendo sposata, chiaramente contavo su di me, perché almeno questo, no? Io mi sentivo responsabile: “una volta che ho il pane per le mie figlie, poi posso decidere cosa fare”.

C.: in che modo anche le tue posizioni hanno, all'interno delle relazioni con colleghi e colleghe ...

E.: Allora, io intanto quando ho scelto di non fare carriera ... tieni conto che io ero considerata dal professore G. [nome di persona], che era un luminaire di storia moderna, un modernista (...) alla Facoltà di Lettere (adesso è morto), che io nel cerchio chiamo “lo storico” ... cominciai ad avviare con lui un conflitto, un conflitto dialogo: facevamo gli esami, discussioni lunghe alla fine, polemiche, ma veramente anche cose molto dure da parte sua; ma io tutte scritte, memorizzate, però ... si chiama “lo storico”, con la “s” maiuscola, è lui.

A un certo punto io gli ho detto “Professore G. [nome di persona], guardi che io ho deciso di non fare carriera”, gli ho detto subito “io, il padre delle mie figlie ce l'ho, però io farò tutta la didattica necessarie alla cattedra, tutta, io non mi assenterò; però

io un libro come lei lo vuole, se glielo darò, glielo darò fra vent'anni; per ora io devo capire di me, prima che ... lui c'è rimasto malissimo, avrà pensato che ero pazza.

Sono andata poi anche del mio collega P. [nome di persona], non posso dire il cognome, che era più giovane di me e gli ho detto "Senti P. [nome di persona], io ho fatto queste scelte. Tu procedi, fatti la tua strada, io non ti intralcerò minimamente". Cioè praticamente all'università io ero la più anziana, avrei potuto pretendere o accampare pretesti. A questo punto mi sono sentita libera, libera anche di essere una diversa; ma questo non è che era un modello, è stata la mia scelta, io non sto consigliando a te. Sono scelte che vanno contestualizzate nei tempi che erano nella mia vita personale. Per me, io non ne potevo fare a meno.

Dopodiché la presenza nei Consigli di Facoltà, siccome noi ricercatrici e ricercatori eravamo ancora nei consigli – sto parlando sempre degli anni '80 – come rappresentati, non con titolo individuale, io ci sono andata per un po' di tempo, ho fatto battaglie con gli altri ricercatori degli anni '70, negli anni '80, ho fatto di tutto. Però, a un certo punto ho detto "bene, io non me la sento più, di fare questa parte della rappresentante che deve essere eletta, io mi sento come gli altri; allora, ho detto al preside "professore, io non vengo più in Consiglio di Facoltà, perché per me la rivoluzione francese è stato un punto di non ritorno": una testa, un voto. Io non posso essere qui come rappresentata o rappresentante, quindi io non vengo più in Consiglio". Ora tutto è cambiato, sto parlando degli anni '80 ...

C.: a Catania?

E.: sì, sì, in varie sedi. Ma evidentemente io avevo un orgoglio luciferino. Io penso che queste cose si fanno perché uno in quel momento ha un po' una disfunzione anche dell'ego, mi piaceva, mi divertivo, era un mio modo di sentirmi ... però ci credevo veramente, anche perché toccavo dei punti sensibili.

Una volta, a questo professore preside che faceva il bello e il cattivo tempo, a volte tardava, a volte all'ultimo minuto ti avvisava "non vengo", eccetera ... mi ricordo io, col mio collega giovane, siamo già a parlare con lui, io gli ho detto "guardi, Professore, che io e lei non la sostituirò mai. Io faccio le mie lezioni, ma le sue non le faccio". Lui, mi ricordo, la mano gli faceva così [tremava], perché forse la per la prima volta nella vita [qualcuno gli aveva risposto a tono].

Per dire, c'è un piacere e anche di dire la "verità", la verità sociale, la verità politica. Però il coraggio di averla, di dirla, non è una cosa perché sei così e hai la lingua lunga, è perché a volte c'è una necessità, non lo so, storica, di dire "io in questo momento faccio questo" oppure "non ce la faccio" o "faccio questo" o "mi annoio", o "mi annoio, mi spengo". Non so se sono stata chiara. Poi all'università, i miei colleghi mi dicevano "ah, sì, Emma Baeri, quella femminista"...

C.: questo, poi, ha dato adito a dei pregiudizi?

E.: no, pregiudizi di fronte a me, no. Loro avevano tutti paura di me. Questo sicuro. Perché quando tu dici le cose come stanno ... erano terrorizzati, però dietro di me, chissà cosa mi diceva, "quella è una pazza", però io il piacere durante il Consiglio di Facoltà di dire delle cose, o in pubblico è una soddisfazione troppo grande. E me la sono presa tutta. Cioè dalla battuta a ... professore una volta nel corridoio – che

poveretto è morto giovane – mi disse “signora Baeri, Buongiorno”; io dissi “professore, io qui sono la Dottoressa Baeri”. E lui: “no, ma io lo facevo per elevarla”. “Guardi, io non voglio essere né elevata, né essere messa su un altro livello, qui io sono la Dottoressa Baeri”.

Cioè, queste puntualizzazioni. Oppure il Preside che mi diceva – questa volta era uno che passa per un seduttore – mi diceva “Ciao bella” ... a me. E io gli dicevo “ciao, bello!”, subito!

Queste oggi sarebbero state molestie, tu sei uno che ha il potere, sei il preside di Accademia e nel corridoio mi dici “ciao bella”? e che è?

C.: il potere è verticale nell’Accademia, no?

E.: figurati, verticalissimo. Però quando tu hai scelto ... non voglio ... non è un esempio, io ho fatto questo perché in quel momento nella mia vita è stato necessario per me farlo e questa cosa mi è costata certamente dei prezzi, perché fare carriera avrebbe significato... Però mi sono divertita un sacco, nel senso che studiare le cose che ti piacciono invece di studiare per fare carriera ... io lo dovevo fare ... perché ‘I LUMI E IL CERCHIO’ nasce da questa impossibilità di continuare a scrivere il saggio di storia che io dovevo scrivere, capito? Nasce dal fatto che le carte erano mute. Infatti il primo titolo di questo libro era “l’oggetto muto”, l’avevo chiamato. Perché non risuonava, la storia non mi diceva niente, perché io non c’ero, capito? Ora, ti voglio dire, erano gli anni ’80. Ero, alla fine di 7-8 anni di autocoscienza, ero sempre in un gruppo di donne, queste cose contano; però hanno contato anche per moltissime altre donne, però le avevano apprese come gli serviva.

Quando abbiamo fondato la Società Italiana delle Storiche, che è nata nell’89, però dopo un dibattito di 3 anni quasi, dall’86 all’89 ... ci sono stati dei dibattiti appassionanti lì dentro; quelle che hanno voluto che si chiamasse “società delle storiche” eravamo 4 o 5, e non “di storia”. Perché volevano fare parte della “società di storia delle donne” o “società di storia!

Allora io, Annarita Buttafuoco, A. [nome di persona], L. [nome di persona] e non mi ricordo chi altro, abbiamo detto no, “società italiana DELLE STORICHE”, perché la questione è del soggetto che fa ricerca, non è l’oggetto.

Io dicevo sempre “posso scrivere anche la storia delle patate” – non so come mi venne ‘sta cosa delle patate ma mi è rimasta – “ma sono una storica che scrive delle patate”, invece la “società di storia delle donne” scrive di storia delle donne. M quanti uomini hanno scritto della storia delle donne? A me interessa il soggetto!

C.: mi spieghi proprio questo passaggio, dall’oggetto al soggetto?

E.: sì. Perché la questione della “Società delle storiche” ... intanto esisteva la “società italiana degli STORICI”, tanto per cominciare, non si sono mai sognati gli storici di dire ... sì certo, la “science de l’homme” si poteva dire, in Francia mi pare che si chiama così – però si chiama “degli storici”, quindi specularmente era “LE STORICHE”. Ma siccome faceva scandalo potere dire “le storiche” come soggetto, ti sto parlando dell’87-’88-’89-’89. Allora a me ad A. [nome di persona], ad A. [nome di persona] a L. [nome di persona], il fatto di spostare l’accento dall’oggetto di ricerca

al soggetto CHE ricerca era un passaggio epistemologico fondamentale, perché la questione era il chi, il dove, il quando di chi fa ricerca, non era COSA studi. Per quello dicevo, io posso fare anche storia delle patate, ma sono sempre Emma Baeri, che ha questa storia, che ha questa formazione, questa sensibilità, questo percorso politico, ecc. E quella lì che guarderà alla storia delle patate in un modo diverso da come lo può vedere anche un'altra donna, che però non è il mio percorso, il soggetto femminista come soggetto imprevisto è proprio questo, è quello che in qualche modo imprevisto anche a se stesso, perché tutte le volte che tu ti metti in ricerca non lo sai cosa lì dentro di te, di chi hai davanti.

Tu che vai lì a parlare con le Maori, due possibilità hai: o di chiuderti, ti metti una specie di corazza metallo e vedere queste donne come oggetto della tua ricerca; oppure toglierti questa corazza, mettere su una camicia leggera, possibilmente bucata, e far entrare, e non solo, fare uscire, perché anche tu ... scambiare anche. Cioè questo non è una mia invenzione, credo che ci sono state delle antropologhe fino ... non so dove ho letto queste cose, da qualche parte, l'ho dimenticato; quindi non è un'invenzione mia. L'ho fatta mia, però. Per me avere una relazione POROSA con il cosiddetto oggetto-soggetto di ricerca fa differenza. Poi magari ci sono molti uomini che lo fanno, pure. Però l'imprevisto di un soggetto donna, la questione storiografica della storica – Io l'ho chiamato così, “la questione storiografia della storica” – come una storica che è consapevole di avere un'esperienza biostorica diversa da quella di uno storico, come interagisce col suo tema, con la sua ricerca.

C.: è anche, chiaramente, un modo di fare ricerca diverso; ma è anche una pratica diversa, no?

E.: Certo, completamente. Nasce da una pratica politica, per me. Questa relazione del collettivo di autocoscienza, in cui tu ti poni di fronte all'altra, non per criticare, non per dire “non sono d'accordo con te”, ma per dire “quello che stai dicendo, tu mi fai venire in mente questa cosa”, che è un modo diverso di comunicare. Poi, ovviamente, si può anche litigare, però voglio dire, [ci deve essere] il tentativo di riportare sempre la relazione a una relazione speculare di rimando continuo, di assonanze, mai di tipo conflittuale, tipo “non sono d'accordo con te”. No, non è questo, ma quello che dire “quello che tu stai dicendo mi fa venire in mente una cosa che mi riguarda”, oppure “non sono d'accordo, perché io sento che c'è qualcosa dentro di me, che pone resistenza a quello che tu dici”. Insomma, questo è il modo.

Tutto questo, questa pratica, quando diventa metodo storiografico nel mio caso significa di prendere sul serio la relazione intersoggettiva. E questo vale anche per la didattica, cioè tra soggetto della ricerca e soggetto ricercato, quindi non è mai un oggetto: l'oggetto della ricerca è sempre un soggetto.

Questo anche quando sembra inanimato, c'è comunque una risonanza: perché tu scegli quel soggetto lì? Per esempio, quello che abbiamo messo a fuoco negli anni della “società italiana delle storiche” – tieni conto che io immediatamente mi sono infilata nella commissione didattica, dove ho conosciuto delle insegnanti meravigliose – che naturalmente non erano socie ordinarie, perché nello statuto vecchio erano socie corrispondenti perché non erano accademiche – da cui ho imparato tanto, cioè Maria Bacchi, Maria Teresa Segà, Fernanda Goffetti ... tutte donne Venete, Emiliane,

Lombarde che avevano una storia di MCE e che avevano quindi una pratica didattica molto sperimentale, da scuole elementari. Cioè, delle scuole elementari: le cose che io so di didattica le ho imparate da loro!

Perché loro hanno lavorato molto sulla relazione intersoggettiva con i bambini, ecco.

C.: come arrivi a Rivolta Pagina? Come nasce Rivolta Pagina?

E.: Sì, sì, intanto ... allora, prima ero nel collettivo Differenza Donna, poi qui eravamo tante, prima ci siamo separate in tanti altri collettivi e poi non ce l'abbiamo fatto più a pagare la sede e poi è rimasto nucleo [piccolo] ... abbiamo continuato a fare autocoscienza ma sempre meno strutturata dal punto di vista della forma autocoscienza; eravamo più un gruppo di amiche che si vedevano.

Comunque, con questa opzione, sempre un gruppo separatista, siamo un gruppo in cui ci davamo la libertà di parlare di quello che volevamo, ma senza quella ... con una forma espressiva di una relazione diversa. Parlavamo liberamente, sembravamo un gruppo di amiche.

Nell'81 è nato il coordinamento, tutta questa ... pezzi di MLD, pezzi di UDI e pezzi di collettivi; e io sempre lì. Poi quando il coordinamento si è sciolto, si è disperso, siamo rimaste al gruppo del venerdì, il gruppo il venerdì a continuare a vedersi periodicamente ogni venerdì, poi a un certo punto ha perso un po' di questa periodicità e ci vedevamo quando potevamo, sempre abbastanza spesso, ma così, pranzavamo o cenavamo insieme, soprattutto. Poi nel 2011 c'è stata quella manifestazione che si chiamava "usciamo dal silenzio" in cui praticamente si è rimesso in movimento un movimento di donne sull'onda dell'indignazione per il berlusconismo. Allora in quell'occasione, una compagna dell'MLD che faceva parte del collettivo sia del coordinamento, Marisa Di Stefano, eravamo in piazza in Piazza Università e disse "ragazze, ma perché non cominciamo a vederci di nuovo, dopo tanto tempo?". Allora a Catania c'era una libreria gestita da donne, si chiamava Volta Pagina. Allora ci vedevamo da Volta Pagina. Abbiamo iniziato a vederci. "come ci chiamiamo, come non ci chiamiamo?" io gli ho detto "guardate, questa è una libreria di donne, si chiama Volta Pagina, chiamiamoci Volta Pagina".

E ci vedevamo periodicamente, poi ... questo gruppo era come tutti questi gruppi femministi, finché non si strutturano o forse anche sempre, non lo so: donne che entrano, donne che escono, quelle che si trovano, quelle che rimangono, quelle che non ne possono più e dicono che siete un pugno di XXX e se ne vanno ... cioè, di tutti i tipi. Ma questo è previsto.

A un certo punto questo gruppo comincia anche a darsi anche degli obiettivi, no? Per cui abbiamo fatto questa mostra, "la cancellazione è violenza", non so se te ne hanno parlato. Questa mostra qui è cominciata con 10 cartelli, è cominciata con questa questione di cercare un luogo da intestare a Goliarda Sapienza, che è catanese; allora abbiamo iniziato questa vertenza che aveva a che fare con la toponomastica, e ci siamo riuscite; per cui poi nel 2014, quindi già da un paio di anni eravamo insieme – mi pare che fu il 25 novembre del 2014 – abbiamo fatto la prima uscita con questi cartelli e contemporaneamente abbiamo fatto una specie di azione performativa, una performance ... nella piazzetta che volevamo fosse intestata a Goliarda, abbiamo messo una targa di cartone, non mi ricordo ... insomma, abbiamo fatto questa cosa.

Però è iniziata questa battaglia e siamo riusciti a ottenere questa piazzetta a Goliarda. Quindi, incontri con l'ufficio toponomastica ... una vera e propria battaglia civile per avere il nome di questa, lo spazio che lì nel quartiere dove lei è nata, San Berillo vecchio, dove due anni prima, devo dire, mi pare 2012, la "società italiana delle letterate" aveva fatto una passeggiata letteraria e aveva affisso una targa nel portone, in via Pistone 20, dov'è nata, che è lì, nel quartiere di San Berillo vecchio; che è un quartiere di prostitute, un quartiere di trans. Attualmente siamo state forse un po' superficiali perché queste si sono incazzate che noi abbiamo in qualche modo gentrificato questa piazzetta, che prima è uno spazio ... sai sono quelle cose ... tanto, figurati, questo è un quartiere in cui subito hanno comprato casa Carmen Consoli, sai ... quindi per me noi non ci abbiamo messo il nome di Goliarda. Poi c'è nato un bellissimo con centro di quartiere, che si chiama "Trame di quartiere" hanno bonificato un piano terra di un bel palazzo che hanno avuto in comodato d'uso, cioè c'è un comitato che fa cose interessanti, un'associazione.

Poi la signora è morta, la proprietaria di Volta Pagina e nel frattempo c'è stato un momento di grande crisi del nostro gruppo, perché la grafica che era una compagna, però veniva e non veniva, ecc.

C.: scusami, per capire, in che anni siamo?

E.: adesso, 2011 nasce il collettivo Volta Pagina, la crisi è del 2014-2015 e Volta Pagina diventa "Rivolta Pagina", con questo doppio significato: uno, perché alcune sono uscite e siamo andate alla LILA, paghiamo ogni mese €50 e ci disturbiamo le somme. Nel frattempo questa mostra è cresciuta.. Adesso sono quasi 40, queste donne, che abbiamo cancellate ... questa mostra è stata Bologna, all'assemblea legislativa, quest'anno l'hanno rivoluta a Bologna però al giardino museo, è stata alla biblioteca comunale ... è stata in vari posti, perché e soprattutto fatta per le scuole.

Perché il problema qui a Catania era modificare il senso comune, cioè quello che si deposita sui libri scuola, quindi porre la questione dell'assenza delle donne dai libri di scuola, quindi non dalle monografie, cioè dal fatto che il senso comune della storia non c'è Olympe De Gouges, per esempio, se non come un piccolo riquadretto, mentre invece ... ecco la differenza, a proposito, di come cambia: cioè, Olympe De Gouges e i libri di storia, una cosa non è aggiungere al libro di storia Olympe De Gouges, ma leggere la rivoluzione francese ATTRAVERSO anche Olympe De Gouges, cioè mettere insieme, a confronto la "Dichiarazione dei diritti dell'uomo" dell'89 e quella di Olympe De Gouges del '91. Quindi modificare lo sguardo sulla storia, una storia di donne e di uomini, no, laddove, ci sono figure così importanti, invece di dire "è un occhietto in un angolino, un'aggiunta": non è un'aggiunta, cambia il punto di vista.

C.: certo, la storia non è neutra.

E.: no, non è neutra. Allora il manuale ... io facevo sempre, per esempio, questa.. alla prima lezione all'università chiedevo sempre "ragazze, ragazzi, quale personaggio storico avreste voluto essere? Scrivetelo su un biglietto di carta, mettete M o F, non voglio sapere i nomi". E li raccoglievo.

Intanto, subito i maschi tutti euforici, figurati, le femmine, smarrite: chi c'era? Giovanna D'Arco, Elisabetta I, però dovevano scrivere; allora, che facevano queste ragazze, soprattutto sceglievano figure smarginate, di confine: Cristoforo Colombo, Leonardo da Vinci, Galileo Galilei, cioè artisti, scienziati, navigatori, cioè figure che non erano rigorosamente comandanti, militari, Napoleone, Garibaldi, cioè che avevano ... queste personalità, queste biografie anche (...), per quello che loro ne sapevano.

Questo che significa? Cioè che nel libro di storia non c'è, praticamente, questa possibilità per le bambine di sentirsi orgogliose di avere delle antenate. Questa cosa inizia alle scuole elementari, ma poi si perde. Perché? Ad esempio, mia figlia Paola a sei anni – era il '78 – col femminismo non ne poteva più di femmine, guarda, mi mandava i biglietti sotto la porta “abbasso l'8 marzo”, “odio le tue compagne”, perché lei aveva 6 anni, io praticamente ero sempre fuori a fare manifestazioni. Lei non ne poteva più. Apre il suo libro di storia, in prima elementare: la preistoria. Legge “i contadini, i contadini, ...” e dice “mamma, ma le donne dove Sono?”. Lei, da innocente. Io che avevo letto da poco il libro di un'antropologa francese Francoise Du Bon “Le donne prima del patriarcato”, le ho detto “no, Paola, c'erano, erano le contadine che facevo tutti questi lavori”, perché le contadine nel passato dal Paleolitico al Neolitico selezionavano i semi commestibili da quelli velenosi, quindi hanno dato origine all'agricoltura e alla farmacopea, poi facevano società di caccia e raccolta, quindi raccoglievano no, e poi costruivano piccoli attrezzi per cacciare piccoli animali, inventavano il potere di trasformazione del cibo, dei vasi a forma dell'utero, quindi il vaso “luogo Vitale”, non “contenitore” – come poi avranno detto, avrebbero detto I filosofi – non era un mero contenitore, ma era un vaso dove si conserva e si trasforma perché c'è la fermentazione, quindi luogo vitale ... le capanne, ecc.

E lei fa: “ma, nei libri non c'è scritto”.

Una volta venne qua Antonio Brusa, che era un grande didatta che andava per la maggiore, fece una conferenza a scienze politiche; io gli feci un'intervista e gli dissi “scusi, guardi, lei che è un grande” – quella fu una delle cose le donne più coraggiose che abbia mai fatto, perché non era facile, quando tu hai un santone della didattica – io gli ho fatto questa obiezione: che non si può parlare così della Preistoria senza nominare il ruolo delle donne nel passaggio dal Paleolitico al Neolitico, oppure nelle società di caccia e raccolta, perché poi è, come dire, la scoperta dell'aratro, la divisione sessuale del lavoro, i mezzi di produzione, la caccia, il conflitto...

Allora, ecco, Rivolta Pagina. Abbiamo deciso di chiamarci “Rivolta Pagina” per molti significati. Infatti alcune lo scriviamo “RI-voltapagina” altre “RI volta Pagina”, anche lì c'è una grande libertà. L'acronimo è RVP.

Ci piaceva la parola rivolta, grazie Carla Lonzi, ci piaceva l'idea di mantenere la continuità nel cambiamento. Cioè quindi Volta Pagina c'è perché eravamo così, ma “Rivoltare” ... perché nel frattempo alcune se non andate e abbiamo cambiato sede. Quello che caratterizza questo gruppo. Io per esempio nel nostro blog, del vecchio sito che avevamo che poi è stato cancellato sempre all'interno di queste tormentate vicende di rottura, ognuna di noi aveva cominciato dicendo “perché io sono qui”, “perché voglio stare qui”. Ognuna aveva le sue ragioni diverse. Io ho avuto sempre Ahimé preso e dato un ruolo un po' divisibile, no? E mi sentivo sempre investita di una

responsabilità che mi prendevo, quindi godendone e soffrendone insieme – che è una questione grossissima di gruppi femministi, il fatto della delega, che noi abbiamo teoricamente criticato, la delega rappresentanza – di fatto c'è sempre nei gruppi qualcuna che si carica un po' di più o che viene investita di questa carica in più. Ecco io ero una di quelle. E questa cosa, dal momento in cui mi faceva, non piacere, voglio vedere se uno ha voglia di parlare, come vedi, parla; però è una cosa pesantissima perché tu diventi oggetto di proiezioni, proiezioni di tutti i tipi, che se non sei un collettivo di autocoscienza non ne vieni a capo, tu diventi praticamente destinataria di odi e amori fuori misura. Fuori misura nel senso che tu puoi amare quella persona, la puoi odiare, se vuoi, però non in maniera estrema come espressione di una proiezione di qualcosa che tu non sai neanche perché. Cioè per esempio il coordinamento per l'autodeterminazione visse due o tre di queste situazioni, non sono con me, in cui c'erano proiezioni, che so, tu avevi un rapporto difficile con tua sorella e spostavi su un'altra il conflitto con tua sorella, ma senza riconoscerlo. Questo è tipico nei luoghi di donne. Cioè se tu ... molto spesso non ... qui il patriarcato c'entra: noi siamo state educate a certe cose, abbiamo vissuto e subito condizionamenti, ancora penso succede, può valere anche per gli uomini, però non è la stessa cosa perché il sistema patriarcale lavora in modi diversi, no, trasmette messaggi diversi. Allora se tu in un gruppo ti poni, per esempio, come madre, nel caso mio io sono stata sempre destinataria di proiezioni materne, molto spesso, da parte di alcune, non da parte di tutte; una cosa che è difficilissima da dipanare perché tu, da una parte ti fa piacere se una persona ti apprezza, ma dall'altra parte ti imprigiona, diventa una trappola infernale.

Allora avere il coraggio – chi prima delle due se ne accorge – di rompere questa cosa, è una cosa molto importante perché libera te e l'altra, non so se mi sono spiegata. Ecco, allora noi sempre in rivolta non ci stiamo riuscendo, perché le dinamiche di proiezione reciproca ci sono sempre, ovunque, però è successo più di una volta che man mano che qualcuna di noi comincia a sentirsi un po' male per queste proiezioni, o tu o l'altra rompe il gioco; allora, magari c'è un momento di conflitto, ma è un conflitto liberatorio, perché ti libera, ti dà una grandissima libertà. Io a Rivolta Pagina è l'unico, forse il primo, collettivo femminista in cui mi sento libera, perché so che le altre (...) di tutti i colori e io le accetto e se a me non vi va una cosa, io la dico; e poi è il primo posto in cui, anche se io non posso andare, non mi sento indispensabile, invece negli altri gruppi spesso succede; mi dà un senso di libertà, che non è ... questa libertà, è quella che tu senti quando non ti viene riproposto un ruolo. Il ruolo materno, ad esempio, è un ruolo di responsabilità: se tu ci sei, le cose funzionano; se non ci sei, si fermano. Ecco, invece a Rivolta Pagina, ammesso che sia ancora così, ma se io non ci vado, l'altro giorno io non ci sono andata, [loro] si sono viste, si sono volute vedere, ma questo indipendentemente da me, ma soprattutto io mi sentivo bene, mi sentivo bene a sapere che lo potevo fare. Un'altra cosa importante, questa, cosa forse te l'ha dette già Elena: abbiamo deciso di rompere il meccanismo di “o tutte o nessuno”, dell'unanimità, che le decisioni co si prendono all'unanimità o non si prendono: no. Se c'è un desiderio di uno o di alcune e le altre non lo condividono o non lo sentono proprio, quel desiderio va avanti in quelle che lo hanno e si chiama “alcune di Rivolta Pagina”, o addirittura “una di Rivolta Pagina” e le altre lo sostengono, senza starci dentro. È successo già più di una volta che due compagne non avevo voglia di scrivere un documento, per esempio, non lo so perché, non lo sentivano importante, e noi

abbiamo detto che non era una cosa di tutte ma di alcune, che non tutte lo sentivano e però avendo tu deciso in questa specie di costituzione non scritta che i desideri di una o di alcune vanno presi tutti sul serio, anche se non sono condivisi da tutti e che bisogna creare, quindi, una formula ... una convenzione, perché per me è proprio una specie di convenzione – per me anche questo c'entra con la cittadinanza – in cui il desiderio di una o di alcune deve essere, se queste vogliono, portato avanti, le altre che non lo condividono, quelle che non lo sentono proprio, lo sostengono però ... non so se mi sono spiegata. Questa per esempio è una grandissima, secondo me, secondo noi, occasione di libertà; questo fatto, uno, che tu hai la possibilità di, man mano che individui una proiezione, di cercare di romperla prima che diventi una trappola, perché c'è una reciprocità, in genere tutte e due stanno male, le proiezioni sono prigionie. Anche perché quello che tu sposti su quella persona è problema tuo: chi ha avuto problemi con la dentiera a vedere nell'altra un bisogno di madre, un bisogno di madre si può manifestare come desiderio di essere accolte, per esempio, di compiacenza. Insomma, diciamo che l'autocoscienza continua in questa forma di essere vigili nelle relazioni in modo da cercare di stare bene, poi alla fine è la sostanza è quella lì.

C.: invece, quando pensi, rispetto al mutamento sociale, come le donne si pongono come agenti nel mutamento? e quali sono le azioni delle donne che portano al mutamento? Ed eventualmente quali sono le pratiche, le buone pratiche?

E.: sai, questi sono discorsi che rischiano di essere teorici, penso. Allora le donne sono comunque agenti di mutamento nel momento in cui prendono consapevolezza che vogliono mutare loro, individualmente, come diceva Carla Lonzi «il blocco va forzato una a una»; quindi è la consapevolezza di una, che unita alla consapevolezza di una, più una, più una, sposta. Se questa cosa non avviene, ci può essere uno spostamento, non effimero, ma mai così radicale. In fondo quello che è accaduto negli anni '70 è che c'è stata una somma di tante individualità che non ne potevano più rispetto ai bisogni che erano individuati nell'aborto, la violenza sessuale, eccetera. Adesso per esempio, questo movimento “Non una di meno” è molto interessante, però ha dei rischi. È molto interessante perché per la prima volta, dopo l'ondata di un indigestione di pensiero della differenza, che ha spostato sul simbolico questioni che andavano mantenute ANCHE sul piano dell'esperienza l'autocoscienza – cioè io non è che dico che loro hanno sbagliato – però avere “rottamato” le pratiche degli anni '70, che erano soprattutto l'autocoscienza e il Self Help, quindi pratiche legate al corpo e alla struttura della psiche, all'eredità patriarcale che in ciascuna c'è e cercare di tirarla fuori ... avere detto che non servivano più e avere spostato tutto sulla relazione significative tra donne, cioè, quindi la relazione tra donne come un *a priori*, senza porsi il problema di chi quelle donne ... chi, con chi, a partire da cosa ... Questo decontestualizzare il soggetto biostorico, ipostatizzarlo come soggetto di una relazione ... non so se mi sono spiegata.

Io penso che sia stato importante questo mettere a fuoco la reazione tra donne, questa cosa anche come uscita dall'invidia, queste cose che loro hanno detto, questo riconoscere il valore dell'altro, dei passaggi teorici ...

Però, io mi chiedo “ma perché”? questo ... deve essere stato fatto un passaggio che ha completamente negato tutto quello che è stato fatto prima, praticamente è stato una

sorta di storiophobia di questo movimento, cioè l'amore per la filosofia ha sostituito completamente non solo l'amore per la storia, ma poi è diventato storiophobia, cioè con questo sguardo ai contesti di chi fa ricerca storica, che per me è imprescindibile ... anche perché se tu guardi i contesti, mobiliti il desiderio, se tu invece parli solo sul piano filosofico, il desiderio non lo mobiliti, sicuramente non nelle relazioni.

Per esempio, tu che sei stata con le donne maori, io non lo so cosa hai fatto, però ti voglio dire quello che veniva fuori era la relazione tra il tuo contesto e il loro contesto, presumo. Cioè se tu avessi parlato soltanto in astratto dell'importanza della relazione tra donne, ti avrebbero mandato al diavolo, "ma che cavolo vuoi tu, bianca. Vattene". Ecco allora io potrei sbagliarmi, Infatti non so se questo è il modo giusto in cui tra l'altro lo formulo questo pensiero, però personalmente sono stata affascinata negli anni '80 da questa opzione della filosofia, però immediatamente ho posto la questione del soggetto storico, lì c'è stato un conflitto poi, con Muraro soprattutto; perché per esempio io nel '91 ho scritto un piccolo saggio che si chiama "La didattica: la mamma è Venere", è uscito prima de "i lumi al cerchio", su Differenza, numero 15.

Io a un certo punto ... perché io ho travasato nella mia esperienza didattica le esperienze che ho vissuto quando ero incinta, cioè la relazione intrauterina tra me e l'altra "da me", che a me sembra la prima relazione tra umani, quindi un luogo originario di cittadinanza: "la democrazia nasce dalla pancia della mamma", dicevo. Nasce da questa prefigurazione dell'altro, quindi un lavoro dell'immaginario e dell'immaginazione che guarda il futuro e che però eredita anche la cultura del (...) ... tu come vivi la gravidanza. Ma questo sempre in un soggetto autocosciente, perché una persona, una donna che vive tutta dentro l'eredità patriarcale questi problemi non se li pone; una donna Maori Forse sì, non lo so in che modo.

Una donna Maori probabilmente o chi per lei, che vive ancora legata, aderente alle esperienze, al biostorico del suo corpo, potrebbe anche pensare cose simili o non lo so; mentre invece una donna completamente colonizzata dal patriarcato pensa alla gravidanza come un lavoro privato, "la dolce attesa", è passivo, totalmente privo di significati civili, non che lì nasce il primo nucleo tra due; quindi l'interrogarsi su quello appunto che una donna consapevole eredita dall'immaginario o ricava dalla propria immaginazione - perché che l'immaginario si eredita, l'immaginazione guarda avanti, sono due dimensioni della mente diverse; cioè, noi viviamo di un'eredità dell'immaginario però l'immaginazione ci porta il futuro – quindi ecco io in questa cosa ho scritto, ho parlato di queste cose qua.

E a un certo punto ho criticato proprio Muraro, detto chiaramente, parlando della madre simbolica, a un certo punto le dico "Senti, Luisa, quella della mamma è una cosa seria"; perché lei mi aveva detto "Guarda che non esistono solo le madri simboliche, ma anche le piccole madri, le mamme" e mi sembrava che un pensiero femminista, che è un pensiero assolutamente materialista aborigeno, così, corpo, sessualità, desiderio, non potesse prescindere dall'indagare questo luogo della sessualità. Anche perché il femminismo degli anni settanta quello che loro hanno messo in cantina, parte da un assunto, che il Prius del soggetto è la sessualità, che nella sessualità ci stanno la maternità, l'aborto, ma che tutto è in questo contenitore.. E che quindi non puoi tu prescindere da questo, è lì che i nuovi significati possono nascere, da lì, dal fatto di interrogare, riflettere, cercare di tirare fuori dall'eredità

patriarcale parole, prima ancora che parole, sensazioni, esperienze, inquietudini, immagini che appartengono alle esperienze del tuo corpo.

Questo comunque è avvenuto prima de “I lumi nel cerchio” perché la prima edizione è stata fatta nella collana che Luisa Muraro dirigeva da pochissimo, editori riuniti, “il pensiero della differenza”, si chiamava così.

E lei poi mi disse “ah, mi hanno detto che io ho nutrito una serpe in seno, tu non mi dovevi pubblicamente dire queste cose”. Le dissi “senti, guarda, cioè ...”.

Di fatto, quello che mi colpiva di questa scuola di pensiero è la Scuola, proprio lo dico con la “s” maiuscola, era sempre un tentativo di riportare all'obbedienza, cioè una sorta di disciplina del fatto che la disparità tra donne doveva portare al riconoscimento di una madre simbolica, cioè di una che era più importante che esprimeva quindi il “più” materno; non so se questa cosa è arrivata alla tua generazione, non so se tu questo pensiero esattamente lo che riscontri. Quello che sicuramente è avvenuto è che l'egemonia culturale di questo pensiero, che è passata molto attraverso il giornale Il Manifesto, perché era il più letto dalle femministe, nella sinistra e c'era Ida Dominiani, una giornalista che era molto legata a quest'area, per cui lei per esempio ... c'è stato un periodo che proprio il pensiero di Lea Melandri non poteva entrare lì, manco nelle lettere, perché Lea Melandri aveva una posizione diversa sull'autocoscienza e sulla pratica dell'inconscio. Che ti devo dire, anche lì, è una presa di potere, cioè in quella relazione tra donne hanno significato che c'è stata negli anni '80 una visibilità di questo filone del pensiero e una marginalizzazione, per non dire anche tacitazione, di quel filone che nasce negli anni '70 che è quello in cui io mi trovo più a mio agio, perché mi sembra più erotico.

C.: ti ci rispecchi di più?

E.: sì, nel senso che io penso che non mi va di usare solo il cervello, capito? Non mi va di parlare per forza, voglio essere intera, voglio mettere in gioco la mia sensibilità, voglio che il mio corpo si esprima, voglio abbracciare, voglio che i corpi parlino, non mi va di pensare che sia solo cervello, non so come dire ... lì, come dire ... questa opzione filosofica ... infatti le donne molto legate al pensiero “Differenza” hanno una fortissima caratterizzazione filosofica molto così, almeno nella mia esperienza; oppure se non sono filosofiche, hanno spesso un modo di parlare di un po' ... una specie di utilizzo di un formulario, un lessico, che è diventato quasi un formulario che a me mi sta stretto, in cui non c'è spazio per trasgressioni, anche linguistiche, di dire voglio abbracciare, mi sono ... Non lo so, forse io sono un po' faziosa nel dire questo, però questo è il mio modo di sentire, anche se devo dire che agli inizi questa opzione mi è sembrata di grande interesse. Però secondo me ... anche perché vedi, adesso, “Non una di meno” per dire, no, ma già da una decina d'anni, i movimenti delle giovani donne hanno una richiesta di fatto, ne vogliono sapere di più del loro corpo, della sessualità e hanno bisogno di lavoro, quindi i due filoni – che in fondo il movimento degli anni '70 cercava di tenere insieme, quando si diceva “emancipazione é liberazione” – io mi autodefinisco una di quelle del nesso, cioè del nesso tra emancipazione e liberazione perché ho sempre sostenuto che la liberazione, come parola a partire da sé, sulla sessualità, sul desiderio, è strettamente legata al modo e alle condizioni in cui tu vivi, cioè all'emancipazione. È vero, ci sono le sante, dicevano

loro, che magari erano morte di fame, però erano sante; ci sono state delle grandi intellettuali, probabilmente sono riuscite a emergere. A me interessa invece più un pensiero incarnato, ma non nel senso di incarnato che “parla una donna”, ma chi è quella donna, dove vive, canta, mangia, non mangia, i figli non ce li ha, suo marito la picchia, non la picchia.

Il contesto biostorico di quella parola – sarà che io ho un'altra formazione – per me è fondamentale. Perché per questo il nesso, cioè la liberazione è strettamente legata all'emancipazione, poi è vero, la libertà femminile tu la puoi trovare ovunque, l'hai trovata nelle Maori (sto parlando senza saperlo); però anche loro lì, non lo so quanto questo loro pensiero prescinde dalle condizioni in cui loro vivono, perché la questione è questa: prescinde o non prescinde? Esiste un pensiero femminile, femminista, disincarnato in cui la libertà non faccia i conti con la vita materiale? Non lo so. Per me il materialismo femminista è questo; inteso in senso positivo, cioè che è un pensiero che si esprime attraverso le condizioni biostoriche di chi parla.

C.: ed è questo, secondo te, l'approccio giusto, ritornando al mutamento sociale?

E.: tornando al mutamento sociale, sì, io penso che il mutamento attuale sta scrivendo tutto questo; “non una di meno” non so che fine farà. Ma penso che sia un'ondata abbastanza ... perché si stanno intrecciando molte cose, guarda caso la questione delle molestie sessuali che si è inserita in questo movimento di massa; tutti dicono “ma perché?”. Perché non si sarebbe mai potuto esprimere con questa libertà, anche 30 anni dopo, se non ci fosse stata questa ondata nuova di donne che chiedono che cosa, lavoro, fine della precarietà, guarda caso temi socialisti, e anche diritti sessuali, donne e non solo donne.

Il rischio sai qual è? L'unico che io vedo, che questo è un movimento che si autodefinisce transfemminista, cioè quindi che in qualche modo attraversa il corpo delle donne ma in parte lo scavalca, e c'è comunque una forte presenza gay e che nasce negli Stati Uniti, dove il movimento che è una potentissima lobby, il rischio è che questo movimento utilizzi tematiche femministe, però in qualche modo scavalcando l'esperienza biostorica del corpo delle donne, che è una cosa materiale.

Cioè io quando loro l'chiamata transfemminista, mi sono infastidita perché mi è sembrata una specie di espropriazione: mi fa piacere che ci sia un movimento femminista in cui ci siano altre figure, però se questo “trans” elude il fatto che ancora una volta i soggetti sono corpi femminili – o femminilizzati – ma che comunque lo sfruttamento avviene ... il patriarcato lavora proprio su questi corpi e su questi significati no? Ecco io lì, l'unica mia perplessità è questa. però, guarda caso ti chiedono tutti appunto lavoro, uscire dalla precarietà, la socializzazione del lavoro di cura, la condivisione, cioè tutte tematiche che mettono insieme i gruppi per installare lavoro domestico, lotta femminista, l'autocoscienza, capisci come questi anni '70 ritornano, formulati in modo diverso, ma tornano. In qualche modo hanno attraversato gli anni '80, forse sono anche un po' abbeverati alla relazione tra donne, però sostanzialmente è il corpo che vuole vivere, il corpo sessuato.

C.: ti faccio l'ultima domanda. Ma quindi quali sono i sogni per il futuro? Qual è il sogno delle donne?

E.: Intanto le donne sono tutte diverse, io volevo essere il mio sogno. Il mio sogno è che – io ho due nipoti maschi e una nipote femmina – vorrei che i miei nipoti maschi crescessero dei maschi civili, gentili, miti, io parlando con loro – hanno uno 10 anni e uno 15, sono molto piccoli – un giorno ho visto che il grande rispondeva in maniera molto sgarbata a una sua compagna, mi ha dato fastidio; ho detto “guarda, si comincia così e si finisce per diventare degli emeriti stronzi”, allora mi è uscita questa immagine, che l’ho ripetuta ancora a Bologna quando questa mostra “la cancellazione è violenza” è stata presentata lì al Giardino Zoologico a due classi del liceo scientifico.

E questo vale per l’uno e per l’altro, io penso che i maschi e le femmine si devono porre – però il discorso l’ho fatto per i maschi – ho detto: “devi pensare all’altra come se tu dovessi entrare in una foresta tropicale: una foresta tropicale è un luogo sconosciuto, un luogo che incute anche timore, però anche stupore, che bisogna rispettare perché è vitale, perché se le foreste muoiono muore la vita sulla Terra. Allora quando tu incontri una ragazza, pensa a lei come una foresta tropicale in cui tu devi entrare con questi sentimenti: curiosità, timore, rispetto e questo è il modo per capire la diversità. Siccome poi ne ho parlato a maschi e femmine a Bologna, ho detto “questo vale ANCHE per le femmine”, perché l’incontro con l’altro è sempre un’incontro sconosciuto. La valenza della foresta tropicale, nel caso di un incontro con una femmina è perché la foresta tropicale è vitale e io le donne le penso così, come principio vitale; però pensiamo pure che gli uomini possono partecipare di questo. Io poi gli ho detto approfittando, godendo della mia retorica, “magari se siete entrate tenendovi per mano, così vi rassicurate a vicenda, quando uscite dalla foresta abbracciatevi”.

E con questo ti ho detto il mondo che io sogno. Che ci sia un mondo di uomini miti e di donne coraggiose, che oggi a mia nipote io se la guardo le devo dire “Anna, sei forte, Anna sei simpatica, sei intelligente, sei coraggiosa”, perché secondo me la dote di una donna nuova deve essere il coraggio, l’intelligenza e anche la capacità di abbracciare – che quello vale per tutti, maschi e femmine.

E ai maschi dico “ragazzi, per favore, siate gentili, miti, rispettosi”, perché gli stereotipi bisogna totalmente rovesciarli, cioè gli uomini dovrebbero partecipare dello stereotipo femminile e gli uomini di quello maschile.

Questo è come me l’immagino, io, non so se soddisfacente questa risposta.

C.: direi di sì!

Mariangela

C.: le prime domande riguardano sempre un po' le tue origini, la provenienza, se sei sposata, se hai figli.

M.: Mi chiamo Mariangela Chisari, ho 44 anni, sono di Catania e ho sempre studiato a Catania, i miei genitori sono di qua – un’insegnante e un impiegato – e ho studiato giurisprudenza e mi sono laureata in giurisprudenza. Faccio l’avvocata, ho uno studio con mio marito, che è avvocato pure lui, e poi sono anche socia del centro antiviolenza

in cui opero dal 2000 circa. Sono sposata, due bambine – una di 12 e una di 6 anni. Faccio anche il giudice onorario al Tribunale di Catania. E poi su di me non so cosa devo aggiungere.

C.: hai detto la formazione. Hai fatto una specializzazione poi? Lo studio è civilista?

M.: no, no. L'esame di avvocato, sì. Lo studio è civilista. Ho conosciuto Thamaia perché ho fatto pratica nello studio dove c'era lo zio di Carmen Bosco, una da una delle socie, che erano all'inizio dell'apertura dell'associazione e io ero all'inizio della mia attività come avvocatessa e quindi, siccome abbiamo parlato di questo nostro amore per questa tematica, lei mi ha detto di venire qui e quindi ho iniziato a lavorare all'associazione.

Poi mi sono sganciata da quello studio, anche perché avendo sposato un avvocato abbiamo deciso di fare uno studio tutti e due un po' per essere più liberi e poterci gestire casa, famiglia, e tutto il resto. Quindi ora abbiamo uno studio noi due.

C.: diciamo, rispetto al mondo presente dell'avvocatura, quanto ha influito nel tuo percorso essere donna e poi femminista? Se ti dichiari così.

M.: sì, sì! Io mi dichiaro così! Infatti dico sempre che Thamaia rappresenta per me la modalità con cui posso esercitare, cioè posso fare la mia professione, quindi esercitare le mie competenze, nell'ambito che mi piace di più. Cioè, se io potessi lavorare soltanto per Thamaia, fare solo l'avvocata per Thamaia, lo farei sicuramente perché c'è quell'aspetto di aiuto e di fratellanza con le donne che mi appartiene, già era mio, prima di Thamaia, e che quindi poterlo esplicare nell'ambito lavorativo secondo me è il massimo. Perché proprio quello che tu vuoi essere lo eserciti con la tua professionalità, con la tua sensibilità, con la tua storia: è il massimo! Il problema è proprio lavorativo, di compensi e di tutto l'associazionismo: per come è strutturato in Italia e soprattutto in Sicilia non ti consente di reggere una famiglia, di lavorare, di guadagnare, per cui mi tocca fare sfratti, mi tocca occuparmi di condomini, mi tocca un po' lavorare anche in altri ambiti o fare anche questa attività del giudice onorario, che è un'attività che ho scelto proprio perché mi consente di avere un minimo di reddito fisso mensile che nella mia famiglia mancava, perché essendo anche mio marito avvocato abbiamo dovuto fare anche questa scelta, dovendo pagare mutui, dovendo pagare delle spese fisse che questa professione non ti consente di fare, soprattutto se lavori con le donne perché, ovviamente, il 50% - forse anche di più, quasi il 70% - dell'attività che fai è tutta gratuita.

C.: la consulenza?

M.: sì, la consulenza, le telefonate, le volte che le donne vengono allo studio, che sono tantissime; se dovessi farle pagare con le parcelle di tutti gli altri avvocati non ci arriverebbero. Poi le nostre donne sono donne che non lavorano – anche se appartengono a ceti sociali alti perché hanno fatto delle scelte di vita che non le hanno dato un'autonomia, un'indipendenza economica – per cui quasi tutte accedono al gratuito patrocinio quindi noi veniamo pagati dallo stato soltanto per l'attività

giudiziale che facciamo, soprattutto nel civile così. E quindi cosa succede, che poi tutta l'attività extragiudiziale che fai non ti viene mai pagata. E comunque, anche quella che fai giudizialmente non è pagata proporzionalmente a quanto tu effettivamente lavori. Quindi la situazione è questa.

C.: e, a parte diciamo le difficoltà economiche, nell'esercitare – come dicevi prima – quello che ti piace, quello che sei e quello che vorresti, perché poi accompagnare la donna nel percorso di fuoriuscita dalla violenza è anche quello che vorresti, no? Una vita migliore anche per lei.

M.: Sì, sicuramente. Comunque mi piace anche l'idea di darle un modello di donna che comunque un minimo ce la fa a lavorare, a barcamenarsi con la famiglia. Cioè, quest'idea mi piace: l'idea di offrire – soprattutto in determinati contesti – quest'idea di donna che magari ti può aiutare, che lavora, che è una professionista ma che può essere anche mamma o altro. È ovvio che la soddisfazione più bella è che poi loro comunque riescono a uscire dalla loro situazione e che in qualche modo li aiuti tu, perché il percorso poi giudiziale è importante, alla fine è quello che gli dà la concretezza della fuoriuscita realmente della violenza, ottenere il mantenimento, riuscirsi realmente a separare, ottenere quei diritti che loro pensavano addirittura di non avere, ecco. Per loro è molto importante, rappresenta lo Stato che in qualche modo si occupa di loro, no? Quindi c'è anche quest'altro aspetto, che secondo me è molto importante, perché quando vengono qui molte di loro pensano di non avere diritti, che il loro marito è potente, che quindi conosce quel giudice, conosce avvocati, riuscirà ad avere tutto quello che vuole. Hanno tutte quest'idea, da quelle più istruite a quelle meno – chissà perché – il loro marito è importante, e loro anche nelle aule giudiziarie sono convinte di non ottenere mai niente. Quindi, quando poi cominciano invece ad avere dei risultati, è importante perché capiscono che non è così, cioè che anche quello faceva parte della violenza che veniva loro esercitata. Appunto, il credere che non avrebbero ottenuto niente, che il marito conosceva tante persone, per cui l'avrebbe fatta franca perché anche lì e quindi diventa importante.

C.: invece, questo aspetto il tuo lavoro, lavorare per un centro antiviolenza e in qualche modo prendere posizione – tu già quando ti sei presentata hai detto “avvocata” – quanto ha inciso questo nel tuo percorso professionale? Anche nella relazione con, immagino, un mondo abbastanza maschile.

M.: Sì, certo, è difficile imporsi in questo ambiente con questo tipo di formazione perché ti vedono sempre “la ragazza che difendi altre ragazze”, quindi che non ha poi quel potere o quell'importanza che tante volte si vede nelle aule di Giustizia. Però, sai pian piano questa cosa un po' l'abbiamo superata, nel senso, se poteva valere all'inizio, ora credo che tutte noi avvocate siamo diventate un po' più forti, forse anche l'età, siamo cresciute anche noi. Quindi, inizialmente questo c'era, ma credo che oggi ci sia un po' di meno, sia perché se ne parla, sia perché Thamaia è molto conosciuta a Catania e quindi si è anche imposta con una sua professionalità e quindi anche le avvocate che lavorano per Thamaia molti giudici le conoscono, anche gli altri avvocati le conoscono. Certo, sanno che hai quella formazione, quindi magari ti danno della

femminista, però non tutti, perché molti hanno capito che esiste questa problematica, che c'è una professionalità che si è affermata sul territorio. Quindi in questi anni questa cosa è cambiata.

C.: e nell'accezione che hai detto prima “ti danno della femminista”, che vuol dire?

M.: ti danno della “femminista” perché tu difendi sempre le donne. Quindi ti dicono no ... spesso mi capita anche di parlare con colleghe donne che dicono «ma non lo sai quanti uomini subiscono violenza», «io quante ne vedo» per cui loro ti dicono «tu sei femminista e quindi vedi solo quel lato lì», in senso un po' dispregiativo. Però, io dico sempre «io mi occupo di queste donne e quindi io ho visto questo lato qui», anche perché voi non è vero perché mi è capitato di avere a che fare con degli uomini – non maltrattanti, ovviamente – dove c'è da difendere i diritti anche lì e l'ho fatto. Quindi non è poi così vera questa cosa, è un luogo comune perché soprattutto, veramente, molte altre avvocate donne hanno questa percezione, nel senso che siano le donne che sfruttano gli uomini, che molte volte si inventano la violenza per ottenere chissà che; quindi questo un po' ancora c'è. Questo però poi lo smonti col processo, insomma, con i fatti.

C.: Quindi qui a Thamaia fai consulenza legale e anche accoglienza?

M.: No, no. Perché da noi sono distinte le figure, quindi ci sono le operatrici di accoglienza e noi avvocate che facciamo soltanto la consulenza legale, dopo il filtro dell'accoglienza, quindi dopo che l'operatrice ha parlato un paio di volte, ha fatto dei colloqui, capisce che c'è un problema legale, qualche domanda che le donne hanno, qualche problematica.

E allora ce le inviano secondo una turnazione che abbiamo noi. Faccio però anche altre cose, nel senso faccio formazione, partecipo ai vari convegni, sono nel Gruppo Scuola, per cui mi capita di partecipare a convegni con le scuole, parlare con i ragazzi. Questo è l'altro aspetto che mi piace di più.

C.: quindi hai un confronto un po' anche con la realtà e il tessuto sociale.

M.: Sì, sì. Spesso quando invitano Thamaia ci vado, perché per parlare dell'associazione, per parlare in generale della violenza; questa è un'attività che facciamo un po' tutte, e quindi anche io, assieme alle altre. Ora di più nel gruppo scuola, perché mi sono voluta inserire anche in questo gruppo per non farmi mancare niente. Quindi, dico, sto entrando anche in questo discorso delle scuole, che secondo me è molto importante, ovviamente.

C.: In che senso? Perché “ovviamente”?

M.: perché parlare di violenza ai ragazzi di 12 anni, devo iniziare tutto da là, dalla prevenzione. Cioè, noi come centro antiviolenza non ci possiamo occupare solo delle donne che ci arrivano perché hanno subito violenza, noi dobbiamo occuparci di cambiare il mondo, di cambiare la società e lo possiamo fare soltanto andando a parlare

principalmente, veramente, a quei ragazzi; perché bisogna cambiare il tessuto sociale, bisogna far cambiare le idee.

C.: e quali modalità sono vincenti, secondo te, per cambiare le idee?

M.: eh, è molto difficile, perché comunque ti scontri con dei pregiudizi che sono proprio insiti nel nostro cervello, da sempre, nelle mamme, nei papà, nelle insegnanti. Però devi farlo, cioè devi cambiare, devi parlare degli stereotipi, di come modificare il modo di pensare, di rapportarsi nelle relazioni uomo-donna. Questo è fondamentale, perché poi molte cose partono da lì, dalla relazione uomo-donna proprio tra ragazzi.

C.: quindi proporre in qualche modo delle modalità alternative?

M.: sì, delle modalità alternative ed evidenziare quali sono i comportamenti errati che invece loro ritengono normali.

C.: che hanno in qualche modo interiorizzato.

M.: perché li hanno interiorizzati, perché siamo una società così – secondo me è molto peggiorata, anche, rispetto a prima – dove le distinzioni uomo-donna sono molto molto marcate, sin dai giochi, da quando le bambine sono piccole, dal colore rosa, dal colore azzurro: inizi tutto lì. Nel senso che ormai abbiamo i vestiti per bambina, i giochi per bambina, i film per bambina e per bambino, dove la bambina è sempre la principessa e il bambino è sempre l'eroe che salva la principessa. Questa cosa si deve scardinare da lì, perché ovviamente se non cambiamo questo modo di pensare, non cambiamo la società e questa è una cosa che dobbiamo fare, secondo me.

C.: perché hai detto “in confronto a prima”?

M.: perché prima, secondo me, che ne so ... anche alla mia epoca, quando io ero piccola – poi non so se era solo la mia esperienza – se giocavi a pallone non succedeva niente. Ora se vedi una bambina che gioca a pallone già la mamma si preoccupa o il bambino che gioca con la cucina o i Lego. A me la cosa che mi fa impazzire sono i Lego! Nel senso che noi avevamo i Lego e giocavamo con i Lego, ora sono i “Lego Friends” per le bambine. Cioè, tutti i giochi che hanno inventato ora sono molto, molto marcati con questa differenza; prima – perché forse c'erano meno soldi – i giochi si scambiavano tra cuginetti, fratello e sorella giocavano con gli stessi giochi. Ora invece, il fatto di avere molti soldi e molte più possibilità ha creato un commercio di giochi distinti proprio, per cui la bambina anche se ha il fratellino, non può giocare con gli stessi giochi, bisogna comprarle dei giochi per femmine. Almeno io, quando ero piccola, non ricordo di aver vissuto questa cosa. Invece ora nelle mie figlie lo vedo molto, nei bambini che vedo, che incontro e questa cosa mi ha fatto pensare sempre molto.

C.: secondo te, invece – a prescindere dalla commercializzazione e dalla speculazione

sul genere – quali elementi della cultura siciliana hanno influito nella realtà con cui avete a che fare?

M.: non lo so se solo in Sicilia, secondo me è un po' tutta italiana; cioè l'idea che comunque sia la donna, l'Angelo del focolare, che debba stare ad accudire i figli e che comunque chi sceglie sempre di stare a casa è la mamma e non il papà. Questo è molto italiano secondo me; molto influiscono le leggi, la legislazione, perché la nostra è molto indietro in questo: per cui non aiuta le donne che lavorano; solo in realtà, insomma, proprio isolata e ci sono i famosi asili nelle aziende, qua non esistono. Qua il primo orario per lasciare un bambino all'asilo – questa è un'altra cosa e mi ha fatto sempre pensare – sono le 7:00, mentre in altri paesi alle 6:00 tu puoi lasciare un bambino. Qua è impensabile lasciare un bambino alle 6:00, che esista un asilo ... dovrebbe essere privato, quindi lo devi pagare e comunque parte sempre da un orario ... cioè, servizi per le donne, per la maternità, per aiutare quest'aspetto ce ne sono pochissimi e in Sicilia e ce ne sono ancora di meno, secondo me. Quindi questa cosa ha influito molto, perché è chiaro che poi una famiglia si fa anche i conti, dice «io devo lavorare e pagarmi la baby-sitter o pagare l'asilo privato, tanto vale che me ne sto a casa». Questa è una cosa che sento spesso, anche dalle mie colleghe. Cioè, anche io stessa i primi anni che le mie figlie erano piccole ho guadagnato per pagare i servizi, solo per quello, senza aver guadagni, per restare, per non arrendermi. Però questa è una realtà cui bisogna far fronte.

C.: quindi tu dici: «una grande verità però io ho preferito pagare i servizi»?

M.: Io sì. E come me, molte. Però molte si arrendono e non mi sento di additarle, che devi avere una forza di volontà e una capacità di vedere oltre che tante volte ti manca, perché effettivamente guadagni di meno, quello che guadagni lo spendi per pagarti la baby-sitter o l'asilo nido, per cui, poi, col senso di colpa e tutto il resto che la società ti dà, diventa complicato. Quindi questa cosa sicuramente influisce, tantissimo. Influisce anche sul bambino vedere la mamma che lavora o non lavora e questo è uno dei motivi per cui io l'ho fatto e lo continuerò a fare, lo dico sempre alle donne: «voi, anche se non guadagnate, andata a lavorare perché comunque date un messaggio ai vostri figli, al vostro uomo, di indipendenza, della volontà di fare qualcosa che ti piace, che ti realizza o che ti fa semplicemente guadagnare», che anche quello non è male; è importante.

C.: Quindi è un fatto di modello, di restituire un certo tipo di modello?

M.: secondo me anche di modello, sì.

C.: e questo può confluire un po' in una società siciliana più tradizionale che, invece, rema contro?

M.: secondo me sì, perché noi abbiamo un'altissima percentuale di ragazze che si laureano, bravissime, che però poi non trovano sbocchi, non lavorano, perché? Perché poi la scelta familiare ti impone quasi sempre di abbandonare il lavoro. Io ripeto,

conosco tantissime colleghe bravissime, che si sono laureate col massimo dei voti ma che non lavorano perché poi è difficile inserirti in uno studio professionale dove sanno che sei donna, che poi ti sposerai e poi avrai un figlio, quindi mancherai per un tot di mesi.

Quindi anche chi vuole lavorare con te ha delle remore, ovviamente, sia nella libera professione che nelle aziende private. Influisce soprattutto per la libera professione: non hai orari, torni a casa alle 9:30 di sera, ti chiedono gli studi legali – perché Catania comunque è una grossa città, quindi comunque c'è tanto lavoro – i grossi studi lavorano, e anche bene, sia nel penale ... abbiamo tutta tutti i reati di mafia. C'è comunque una realtà abbastanza ... ci sono anche delle realtà economiche che vanno bene, per cui anche nel civile c'è del lavoro.

Là non si hanno orari, si torna tardi, ti alzi presto, lavori la domenica e quindi questa cosa, sempre con l'assenza di servizi, diventa molto difficile per una donna.

C.: Quindi, diciamo, potrebbe essere anche un incentivo per sviluppare i servizi? Di creare una domanda?

M.: Certo! I servizi sarebbero la prima cosa da fare, per me. È proprio per questo che c'ho studiato da un punto di vista economico, perché ovviamente il lavoro delle donne è sempre doppio e quindi se non offri un servizio, la donna poi decide di stare a casa.

C.: è la complessità del famoso “doppio ruolo”, no?

M.: esatto! Quindi diventa molto complicato.

C.: e anche molto pesante, soprattutto in certi contesti. Come dici tu c'è una pressione sociale.

M.: sì, c'è una pressione, sì. Ma fino all'altro giorno, sabato ho sentito in televisione «ho scelto di stare a casa per seguire i miei figli»: è una frase che si dice spesso e che è pericolosa. È molto pericolosa. Perché, solo la mamma che non lavora segue i figli? Allora quella che lavora, non li segue? Cioè, per me è molto grave che si continui a dire, a pensare questa cosa, anche perché in altre parti del mondo non è così! Tutte le donne lavorano e hanno figli e lasciano i bambini e non succede nulla.

C.: Quindi non è per questo che si sfaldano le famiglie?

M.: non è, anche perché i bambini li devi seguire in un altro modo. Quindi devi saperti gestire questa situazione, ovviamente e non si può accettare che oggi una donna ... anche perché ci siamo spinti fino ad accettare che studi, questa cosa ormai in tutte ... vedi che anche dei papà più, insomma, così arretrati, diciamo, le fanno studiare, le mandano anche all'università. Poi però, arrivata al momento della scelta della famiglia ti cade addosso sempre questa scelta, questo peso, ereditato probabilmente anche dai genitori che hai avuto, che hai visto. Anche i modelli familiari sono importanti.

C.: e rispetto a questo, allora come avviene il processo di autodeterminazione?

M.: eh, infatti. Cambiando la società, cambiando l'idea di queste giovani donne, facendo cambiare il modo di pensare, di essere donna e anche degli uomini, dei compagni, perché ovviamente, avere un compagno che capisca questa tua necessità di autodeterminarti è importante.

C.: E quindi quali sono le azioni principali che le donne devono innescare per portare al momento, secondo te?

M.: ma secondo me non è solo un discorso delle donne, cioè le donne sicuramente devono mantenere le loro idee e portarle avanti però è proprio un modello di società che deve cambiare dove, appunto, i ruoli non siano così ben definiti da tutti e richiesti da tutti in tutti i campi, dove non ci debba essere questa distinzione tra uomo e donna nell' accedere al lavoro o nell'avere opportunità in generale: è proprio tutto il sistema che deve cambiare. Le donne devono continuare a fare ... hanno talmente lottato per avere i loro diritti e in qualche modo li hanno ottenuti, perché adesso tutte possono accedere a tutte le professioni. Cioè i magistrati prima non potevano essere donne, quando negli anni '60 – non mi ricordo bene quando c'è stata la riforma. Quindi, se pensi a questa cosa, il diritto di voto o la riforma del diritto di famiglia del 1975, cioè è recentissima, già io ero nata, e non c'era questa uguaglianza; addirittura, la donna faceva i figli ma non aveva la potestà. Quindi, ora hanno ottenuto i diritti, però ovviamente, se si vede che queste riforme sono state così recenti, si capisce che dietro le leggi ci sta in realtà la mentalità delle persone, l'idea sociale; ancora molte donne che vengono qui a noi ci parlano di “patria potestà”: già nella terminologia tu capisci che loro [non] hanno inteso che, appunto, il figlio [è] del padre, per cui perdi anche mezz'ora a spiegargli che non è così, non è più così; e già questo è importante, perché loro capiscono che appunto la legge è cambiata ed è l'ora che cambi anche tu.

C.: il messaggio è che deve essere agente [lei stessa] del suo cambiamento.

M.: sì, però deve entrare nella mentalità, nel sentire comune, nel parlare comune. È la consapevolezza, che non ce l'hanno ancora.

C.: Secondo te quali sono le difficoltà maggiori rispetto al tessuto sociale?

M.: la difficoltà maggiore è sicuramente la difficoltà economica qua, perché ovviamente laddove ci sono già più opportunità, allora la donna ha una risorsa in più. Il fatto che ancora in Sicilia ci siano molti problemi di lavoro, per cui ci sono ancora ragazzi che fino a grandi sono in casa, per cui molte donne dicono «ma ancora io devo mantenere mio figlio, come faccio a separarmi da mio marito? Ha 22 anni ed è ancora a casa», per dire, e anche questo influisce sulle scelte delle donne; quindi il problema economico è importante qua, anche le opportunità che hai; molte lavorano, ad esempio, ma non sono messa in regola, per cui poi il contratto non esce fuori, non hanno i contributi e anche lì, poi, dicono «ma se io arrivo all'età della pensione, come faccio?». La pensione non ce l'ho perché non l'ho mai maturata, ma magari ho lavorato 30 anni.

Quindi anche il lavoro nero è una realtà siciliana che però poi non emerge ed è una difficoltà. Quindi, anche questo sicuramente ha ripercussioni importanti.

C.: eh, sì, perché fa parte del meccanismo, no?

M.: sì, fa parte di tutto il meccanismo, ovviamente, del fatto che loro rimandano la decisione perché, appunto, non hanno delle risorse per sé o per i figli. Infatti, laddove poi riescono ad avere il coraggio e trovare la risorsa poi tutto cammina bene.

C.: diciamo che è un incentivo importante avere la consapevolezza.

M.: Sì, certo. Sicuramente. Sicuramente, per quello che io vedo anche nelle aule di giustizia, perché poi il mantenimento che puoi ottenere, anche qua, col discorso del lavoro nero che tante volte poi non emerge: lui risulta disoccupato, però in realtà lavora, fa un'attività però non dichiara nulla e quindi il giudice che mantenimento può prevedere? Se ne va con le carte e prevede un mantenimento basso; per cui la donna non capisce e dice «ma come? Io so che lui guadagna tantissimi soldi!» Sì, ma non si può provare e quindi ne deriva comunque un impoverimento della famiglia, della donna e, soprattutto quando ha figli, anche dei figli. È un po' più importante per loro.

C.: e dopo aver fatto la tua consulenza legale, ne parli con le altre ragazze?

M.: sì, dopo che facciamo la consulenza la donna torna dall'operatrice, fa un altro colloquio, ne può fare anche 2- 3, può non intraprendere mai l'azione legale, oppure si decide di intraprendere un'azione legale; a volte hanno anche altri avvocati che hanno scelto loro però non sono tanto convinte, vogliono parlare con qualcun'altro e vengono qua; quindi poi il percorso legale che intraprendono è autonomo un po' da noi; altre volte dicono: «no, voglio per forza quella, mi è piaciuta, datemi il numero» e allora magari le ragazze glielo danno; però sempre dopo averla sentita due o tre volte e lei viene nello studio e si inizia un percorso come tutte le altre clienti, in realtà. Poi noi qua non le rivediamo più, qua le vediamo solo per la consulenza, tranne se ci dobbiamo vedere con l'operatrice per concordare qualcosa, però è raro.

C.: Come avviene il processo, diciamo, di scambio di informazioni tra voi?

M.: allora noi facciamo proprio un foglietto di consulenza legale dove rispondiamo ad alcune domande, qual era la questione richiesta, la nostra soluzione e le nostre opinioni in generale sulla donna e sul percorso che sta intraprendendo e lo mettiamo nella scheda della donna, nella scheda personale con alcune informazioni anche di carattere giuridico, non so se ha la casa in locazione, in proprietà oppure se è sposata in comunione dei beni, in separazione ... qualche notizia in più che noi chiediamo e che invece, magari, non escono con l'operatrice perché a lei non interessano più di tanto, mentre per noi invece possono essere importanti. Poi la scheda, questo foglio rimane lì insieme a tutto il resto.

C.: e come hai trovato queste modalità di interazione?

M.: poi ovviamente al di là della scheda, c'è la telefonata; spesso e volentieri, soprattutto sui casi in più urgenti o su quelli più gravi c'è spesso la telefonata dell'operatrice, oppure ci vediamo qua – perché noi facciamo sempre riunioni, incontri tra di noi – e quindi parliamo poi del caso.

C.: e come vi serve questo a prendere...?

M.: questo ci serve moltissimo, perché poi capita spesso che la donna a noi dice delle cose e all'operatrice ne dici altre; a noi non parla completamente di violenza e ci dice «voglio i soldi da mio marito» per dire, oppure il contrario, che da noi escono delle cose che con lei non uscivano. Quindi comunque è importante per avere ovviamente una visione diversa, perché la nostra è diversa comunque.

C.: in che senso “diversa”?

M.: eh, perché la nostra è un po' più pratica rispetto al problema; cioè il coinvolgimento c'è sempre, perché ovviamente sono donne che spesso hanno delle problematiche molto gravi per cui vorresti risolvergliciele comunque, quindi comunque hai quell'impeto. Però, siccome anche, per dire, l'esperienza, l'età ti è servita un po', ridimensioni molto alla questione giuridica; almeno, io ho imparato a fare questo, riportare alla questione giuridica. Tant'è che poi interrompo la donna e le dico: «ma allora qual è il suo problema giuridico? Qual è la sua domanda?» perché sono le comincia a raccontare tutto quello che racconta dall'operatrice e che a me magari non serve tutto, in questa fase; e quindi per l'operatrice importante perché capisce la questione giuridica e capisce tante volte cosa non può ottenere o ottenere la donna, e per noi perché abbiamo una visione molto più ampia ovviamente; a volte noi diciamo «guarda, secondo me la donna è un po' così» però poi lei ci racconta altre cose. Per cui abbiamo una visione un po' di insieme poi di tutta la questione.

C.: ed è uno scambio quindi di competenze che vi aiuta?

M.: sì, importante, sicuramente e poi ci dà l'idea di due aspetti che comunque sono importanti.

C.: importanti e che non sempre, magari, entrano in relazione.

M.: No, non sempre. Infatti. O che entro in relazione in quel momento, poi la donna fa altre scelte e si distaccano. Comunque ti danno una visione di insieme della donna.

C.: e diciamo come vedi il futuro, non solo in Thamaia, ma proprio inteso come cambiamento nella società?

M.: oh mammamia, non lo so, secondo me è molto difficile questo cambiamento in questo momento.
In Thamaia io spero di poter continuare a lavorare, di fare tanto per le donne. Però ora

come ora non vedo molti spiragli, devo dire sono un po' pessimista. Per questo mi sono un po' ... perché da un punto di vista giuridico vedo molto ferme anche la giurisprudenza, tante cose sono un po' bloccate; invece magari coi ragazzi qualche possibilità la vedo, soprattutto con quelli più piccoli vedi che ogni tanto lanci qualcosa e qualcuno risponde, quindi magari fai delle piccole cose che possono essere utili.

C.: quindi, avere speranza nelle future generazioni?

M.: sì, Infatti. Secondo me sì.

C.: però questo pessimismo va un po' in contrasto con la vostra pratica quotidiana.

M.: E vabbè, sì, ma quello è mio.

C.: nel senso, se uno si impegna così tanto nel sociale sicuramente c'è qualcosa di base che ... come si dice: la speranza è l'ultima a morire.

M.: no, certo. Quella è la volontà: cambiare un po' le cose

C.: se no uno dice: «perché lo faccio?»

M.: beh, intanto lo fai perché senti che lo devi fare, non hai altre possibilità. Quindi comunque lo devi fare.

C.: perché dici che lo senti?

M.: Lo senti perché è una cosa che ti nasce da dentro, lo devi modificare, lo devi fare per te, per le tue figlie; lo devi fare. Poi se andrà bene ... Ti ripeto, ogni tanto lanci dei sassi e vedi che qualcuno risponde, per cui comunque è una cosa positiva.

C.: e tu quando ti sei scoperta femminista?

M.: lo sono stata sempre nelle mie scelte; io ricordo che litigavo con i compagni di classe su questioni femministe, facevo le assemblee a scuola perché ... ci litigavo per questo, quindi lo sono sempre stata. Sempre ho detto “speriamo di avere figlie femmine”, infatti per fortuna le ho avute, perché non so come sarei stata con un figlio maschio.

C.: quindi ti sei avvicinata da un punto di vista ideologico?

M.: sì, da un punto di vista ideologico e culturale mio; il mio modo di essere è stato sempre così, infatti io mi sono sempre imposta con gli altri maschi, non sono mai stata una principessa, ho sempre avuto un modo di agire diverso, non mi sono sentita mai la classica principessa che faccio quello che dicono loro: “io sono questa” e mi sono sempre imposta così, con le difficoltà di questa posizione, ovviamente.

C.: e quindi con quale modalità ti sei più riconosciuta? Cioè dici «non sono una principessa»: l'alternativa qual è?

M.: non sono una principessa, sono una combattente. Non sto lì tutta bella carina a farmi dire quanto sono bella, sono stata sempre una che ha preferito agire con la sua testa, che si è messa sempre in discussione.

C.: E come pensi – una domanda per capire anche il rapporto con le future generazioni di donne – come pensi di poter trasferire questa cosa alle tue figlie.

M.: Io ci provo ogni giorno, con qualcosa ci sono riuscita. Secondo me con l'esempio, ovviamente, perché quella è la cosa più importante, è quello che guardano di più, piuttosto che quello che dici loro e poi facendole riflettere su tante cose, leggiamo libri, guardiamo documentari, soprattutto con la grande ora. Sì, perché a 12 anni per cui già entra in una fase più sensibile. no perché le cose che le dici ti tornano. Ti faccio questo esempio: una volta io sempre le dicevo «perché ti metti 'sti scarponi? Potresti mettere scarpe più carine, come ... Tizia» e lei mi ha risposto «Mamma ma io non faccio quello che fanno gli altri, come mi dici sempre tu».

L'insegnamento è ritornato: glielo dicevo, poi ho fatto una cosa completamente opposta. Per fortuna lei aveva acquisito l'insegnamento e me l'ha ritornato.

E quindi questa cosa mi ha fatto pensare che alla fine quello che le dici poi serve. Seminare è importante.

Io spero di farlo anche con le altre, perché sulle mie figlie sono abbastanza sicura che saranno brave; non ti dico uguali a me, anche perché l'altra invece è più principessa, quello dipende anche da come sei, dal tuo carattere.

Poi ognuna trova le sue modalità, l'importante è che fai che sei te stessa e non fai le cose, appunto, perché lo dicono gli altri. Però vorrei farlo con gli altri anche, con cui loro avranno anche fare purtroppo.

C.: Quindi per questo anche ti sei messa nel gruppo scuola?

M.: sì, è per questo! Perché cerco di migliorare da lì. È ovvio che quando hai dei figli, quello poi è una spinta in più per migliorare il mondo; secondo me è l'unica ... perché dici “tanto io non ci sarò più, però comunque qualcosa lo devo lasciare di meglio a loro”.

C.: cioè, un'eredità culturale?

M.: E un pochino sì, c'è un po' ... hai questa volontà di migliorare il mondo; ma in tante cose: dal punto di vista ecologica, che ne so, in tante cose che non vanno; migliorare in generale il mondo perché comunque stai lasciando qualcuno che ci sarà un domani.

C.: hai sentito mai qualcuno che ti ha detto «vabbè, ma chisseneffrega»?

M.: Sì, sì! Lo dicono molti. Io non mi sento di dirlo, perché ho delle figlie. Forse se non le avevo l'avrei detto anche io, quello sì. Può essere. Non te lo so dire.

C.: Ti ringrazio tanto.

M.: spero di esserti stata utile!

Marica

M.: Ok, allora allora mi chiamo Marika, ho 43 anni. Sono single e orfana di madre. In realtà ormai anche di padre. Dico più orfana di madre perché mia madre è morta che ero molto piccola, avevo 3 anni e mezzo, mentre mio padre è morto più o meno una decina di anni fa. Ho un fratello, più grande di 4 anni, che ha una famiglia a parte. È sposato, con una figlia e un figlio e vivono fuori Catania, nella provincia di Ragusa e in questo momento l'unica persona a me, più prossima è mia zia, che ha 76 anni, la sorella di mio padre, che poi è stata, , la donna – assieme a mia nonna – che mi ha cresciuta. Mia nonna se n'è andata quando io avevo compiuto da poco 18 anni, quindi sono andata a studiare a Palermo, all'università.

Cosa faccio, la mia professione: ho il diploma di maturità classica, ho deciso di frequentare gli studi di psicologia e sono andata quindi a Palermo proprio per seguire questo mio desiderio. Finito a Palermo, sono ritornata a Catania. In realtà, non ho fatto subito la specializzazione, io sono anche una specialità, sono psicoterapeuta, il mio indirizzo si chiama psicoterapia breve ad approccio strategico e utilizza diverse tecniche di lavoro, alcune di tipo verbale e altre di tipo espressivo; quindi lavoro molto col corpo, quindi fantasie guidate, qualche tecnica di bioenergetica, training autogeno e ultimamente mi sto avvicinando anche all'esperienza *mindfulness* proprio perché nel lavoro con donne traumatizzate – dato che mi occupo di violenza da tanto tempo – in realtà risulta molto utile per far acquisire loro un senso di padronanza dell'esperienza del corpo, che spesso invece è stata violata – quindi è come se hanno perso veramente il senso del loro corpo, dei loro confini – in questo modo vengono invece a riattivarsi, sì delle situazioni che possono essere traumatiche, ma che sono necessarie per un'elaborazione dell'esperienza, ovviamente in un percorso graduale, che non sia traumatico per la donna che quindi non la vada a ri-traumatizzare.

Parlo della donna perché in realtà da più o meno 11 anni a questa parte mi sono avvicinata all'esperienza dell'associazione Thamaia col centro antiviolenza, un po' per caso; cioè, in una fase successiva alla mia specializzazione, che è durata 4 anni e che, ripeto, ha visto una precedente pausa *post lauream*, a un certo punto mi sono ritrovata tramite un'amica che mi parlava di questa formazione e ho deciso di fare questa esperienza. Un'esperienza che come donna da qualche parte mi aspettava, anche per una mia storia personale di violenza: ho avuto una relazione con una persona violenta. Io e a quei tempi ero più giovane, avevo più o meno 22 anni, non ero in grado di decodificare un'esperienza come una relazione violenta. Però evidentemente le cose tornano sempre, quindi mi sono ritrovata quieta mai ha iniziato l'esperienza di. Ho iniziato l'esperienza di formazione qui a Thamaia, ho deciso, ho fatto un corso di 5 incontri – stiamo parlando del 2007-2008 – e a un certo punto, a settembre, decido di

iniziare la mia esperienza di volontariato qui. E quindi da lì, ho incominciato tutto il percorso con Thamaia. Non sapevo ancora di essere femminista in realtà, quella è una cosa che subentra in un secondo momento, quando ho incominciato ... io un po' parto da me chiaramente, ma è un po' stata l'esigenza di tutte le altre compagne, sorelle della dell'associazione – così amiamo chiamarci – di fare i conti anche con quella che era la nostra storia: perché il centro antiviolenza e come mai facevamo parte di un centro antiviolenza. E come mai un centro antiviolenza è diverso da qualunque altro servizio istituzionale. E quindi, man mano, in quel periodo ho fatto il mio percorso, un po' come tutte le altre compagne: sono stata operatrice telefonica, ecc. Per esigenze poi però di specialità ho dovuto fare degli anni di tirocinio e quindi mi sono dovuta allontanare per 4 anni da Thamaia, ma non mi sono allontanata ... mi sono allontanata come operatrice telefonica, in realtà continuavo a frequentare il centro, però non potendo garantire ogni giorno quel tipo di disponibilità – perché dovevo svolgere 150 ore di tirocinio all'anno per la mia specialità – un po' mi sono allontanata da ruoli un po' più definiti, ma continuavo a frequentare il centro perché era parte di me, sempre più, appena mi allontanavo sentivo che mi mancava, che mi perdeva pezzi dell'associazione, pezzi, , dell'esperienza qui al centro.

Finiti i 4 anni, sono ritornata nuovamente, in questo caso ero diventata anche psicoterapeuta e quindi poi abbiamo deciso, insieme anche a Carmen e un'altra collega psicoterapeuta, di cercare di dare, forma – ma ancora siamo in corso d'opera – a quello che possiamo definire un servizio di psicologia femminista, definiamolo in questi termini.

Utilizziamo la parola “servizio”, ma solo per una questione che ci permette di distinguere le attività del centro, quindi lavoro dell'accoglienza, che rimane sempre un lavoro d'accoglienza, e il lavoro di psicoterapia, che subentra in una seconda fase, però parliamo delle attività del centro; ovviamente, facendo parte di un'associazione femminista, è chiaro che poi la nostra pratica è femminista e quindi io oggi amo definirmi “psicoterapeuta femminista”.

C.: che cosa significa per te essere una “psicoterapeuta femminista”?

M.: un mondo completamente stravolto. Cioè da quando quelli che erano i miei percorsi di studio, dove ho sempre studiato pensatori, analisti prettamente maschili e quindi con dottrine che parlavano di un patriarcato, ma io ancora non mi rendevo conto; oggi invece questa cosa l'ho totalmente messa in discussione perché mi sono resa conto che quando tu vai e ti insegnano esattamente determinate materie e ti vanno a indottrinare e tu non ti rendi conto perché pensi veramente che il mondo universitario, così come il mondo scolastico, è fatto per lo più da pensatori uomini, poi capisci che cambia. In pratica, che vuol dire questo? Che sicuramente nella mia esperienza di psicoterapeuta è chiaro che non sono mai abituata a portare la mano perché il lavoro di una terapeuta, nella mia prospettiva, è quello di affiancarsi alla persona e quindi di muoversi su uno stesso piano. Nel lavoro con le donne al centro, questa cosa la si sente ancora più forte, quindi, se è vero che il mio modo di essere psicoterapeuta, oggi, è cambiato a 360°, anche quando faccio attività di libera professione, quindi di studio – perché, come dicevo prima, ha cambiato completamente le mie matrici dei riferimenti, i miei schemi, ho incominciato a

guardare il mondo in modo differente – nel mio lavoro da psicoterapeuta femminista questo vuol dire ancor più stare al fianco della donna e mai forzare – ancora più con attenzione – la mano, anche rispetto, per esempio, ai percorsi che faccio con loro, no? Parliamo di violenza, può essere violenza fisica, violenza psicologica, violenza sessuale; è come se ti ritrovi compagna, da donna a donna, all'interno di un'esperienza dove non utilizzi la tecnica per proteggerti. Perché molte volte, nei percorsi di formazione di psicoterapia, hai un po' la tecnica che serve, che ti protegge, perché ti poni in una posizione di “chi sa” e che aiuta la persona che è definita “paziente”. Questo, nel mio lavoro con le donne non esiste. Cioè, io non parlo di “pazienti”, non parlo di diagnosi, perché non è quello non mi interessa la patologizzazione, non mi interessa un inquadramento diagnostico, mi interessa eventualmente concordare con la donna e trovare quali sono le risorse per fare in modo che lei possa riappropriarsi del tuo empowerment. E questo lo faccio con uno sguardo molto più attento, proprio perché non voglio che arrivi il messaggio che io sono la professionista “che sa”. Io sono una donna, che sicuramente ha fatto una scelta di campo ed orientamento professionale, ma che proprio per questo però è femminista, e non sento il bisogno di creare una distanza tra me e l'altra persona attraverso quella tecnica. Non so se ho risposto.

C.: sì, sì! prima hai detto «mi sono scoperta femminista nel percorso». Che cosa significa?

M.: significa che chiaramente questo ha cambiato molto il mio modo di stare all'interno delle relazioni, il mio modo anche di rivedere anche il sistema educativo di casa mia, il modo in cui forse ho trovato anche delle risposte, per esempio, rispetto al fatto che mio fratello in quanto figlio maschio era riconosciuto con maggiori diritti, in termini di uscite, di libertà rispetto a me. Quella è una cosa che io mi sono dovuta guadagnare con più fatica, poi ho rotto gli schemi, mettiamola così però era un'urgenza di pancia. Oggi sono riuscita a trovare un senso, un significato, anche attraverso la lotta al patriarcato, cioè il capire per quale motivo in realtà siamo completamente intrise di patriarcato e non ce ne rendiamo conto. E questo avuto una ricaduta inevitabilmente nelle mie esperienze, affettive sicuramente, nelle mie esperienze relazionali devo dire che questo ha condizionato molto il mio stare nelle relazioni e faccio molta fatica, in realtà, a trovarmi all'interno di una relazione eterosessuale. Ti dico una relazione “eterosessuale”, non ho mai avuto una relazione omosessuale nella vita, non escludo assolutamente niente, perché nulla si può negare, se si può dire, però sicuramente quello che sento fortemente è che l'oppressione del maschilismo e del patriarcato è un qualcosa che è molto forte, anche in piccole cose.

Possiamo parlare di violenza simbolica, possiamo parlare di sfumature, cioè non è che per forza dobbiamo arrivare alla violenza cosiddetta quella fisica, quella che viene più riconosciuta istituzionalmente e questo. E questo ha fatto sì, anche, per esempio ... non so, nel rendermi conto di come sentivo molto la sorellanza di donne nell'affrontare dei momenti molto complicati della mia vita. Come ho accennato prima io non ho avuto mia madre e nel corso dell'esperienza, ho avuto un ruolo, vuoi non vuoi, anche di assistenza, di accudimento rispetto a mio padre prima, e a quella che è mia zia, che oggi non sta tanto bene; e là faccio ora fatica perché da una parte vivo lo

“schiacciamento” dell'essere donna, quindi la differenza rispetto a mio fratello che, si è vero che sta fuori da tanti anni, quindi anche quando c'era mio padre in vita, mio fratello stava già in Sardegna, insegnava lì, però questa disparità è un nodo che ancora faccio fatica un po' ad accettare. Lo dichiaro verbalmente, ma poi fare il collegamento tra ciò che è razionale e ciò che è emozionale non sempre è facile.

Mi rendo conto che sono anche un po' schiacciata da condizionamenti del patriarcato, ma io ho uno sguardo però lucido, mentre prima ero parte di un qualcosa che per me era dovuto, cioè il lavoro di cura è un lavoro che ti spiegano, che è quasi come naturale, cioè in automatico deve essere per forza femminile. Quando diventi femminista, man mano che cominci a documentarti, a confrontarti nelle esperienze di vita con le donne in associazione, con le colleghe, compagne, sorelle in associazione e poi vai alla ricerca della letteratura, ti rendi conto che tante cose che non ti tornavano, cioè quei “Ma perché io non posso ...?” o “perché io devo ...?” acquistano un significato. Cioè, prima erano delle risposte inevase, oggi per me hanno un senso nella mia esperienza di femminista, e tutt'ora faccio però fatica con tante amiche che magari non hanno frequentato i centri antiviolenza, non hanno una conoscenza ovviamente di quello che è il femminismo e ogni tanto trovi quella difficoltà, perché è come sempre stai lì a ... vieni vista come esagerata, ecco, mettiamola così; vieni vista come esagerata se stai lì a sottolineare determinate cose, se sei lì a far notare certe cose. E allora poi che fai? Aspetti, cerchi di portare avanti il tuo punto di vista, però aspetti anche la sedimentazione naturale, perché se una persona non è pronta, non puoi neanche stare lì a imporre anche una visione; cioè, puoi spiegare il perché della visione e puoi portare degli spunti di riflessione nell'esperienza di tutte le donne ogni giorno, perché è così, nella vita di ogni donna, al di là della consapevolezza o meno, noi siamo schiacciate all'interno di un sistema che ci vuole indottrinare e anche quelli apparentemente più “progressisti”, chi appunto si propina come persona di libertà e ampie vedute, in realtà è una libertà sempre di Serie C2 quella che viene concessa a noi, perché le questioni sociali ... facciamo un esempio: possiamo parlare di politica? Anche rispetto a quello, per un breve periodo ... io non ho mai fatto, in realtà militanza, cioè il mio modo di fare politica è stata sempre una politica sociale, quindi un attivismo che ancora prima di Thamaia in qualche modo si manifestava, anche per esempio attraverso il volontariato: una piccola esperienza insegnavo italiano a persone straniere. È stata la mia prima esperienza in assoluto. Poi ho cominciato pian piano, ripeto, l'esperienza al centro. Per me questo è effettivamente fare politica, non ho mai amato molto etichettarmi all'interno di inquadramenti, quindi di partiti e cose varie; poi c'è stato un breve periodo dal 2013 in cui io mi sono presentata – insieme a quello che era una lista civica qui a Catania – per le amministrative: è stata un'esperienza sicuramente bella, interessante fino a un certo livello, poi capivo che in realtà tutto quelle che sono le questioni che riguardano il femminismo e quindi – non mi piace chiamarle molto “questioni di genere”, però per intenderci – ci sono argomenti che anche dalla sinistra più radicale sono maggiormente più premianti, mentre le questioni “di genere” – se così vogliamo – in realtà non hanno lo stesso tipo di peso.

C.: perché secondo te?

M.: perché il sessismo è presente anche all'interno, per esempio, dei movimenti, all'interno dei centri sociali. Perché il patriarcato non è un qualcosa di destra o di sinistra, ma qualcosa di trasversale. È al di là di tutte le latitudini, quindi ... Ti faccio un esempio banalissimo: a Catania, recentemente, come in tutta Italia, in seguito ai fatti di Macerata sono state organizzate delle manifestazioni, a Catania, come nelle altre città, è avvenuta la stessa cosa, però il punto è che la cosa importante era che si era antirazziste. Ovviamente si è anche antifasciste, però non è stata la morte – per esempio – di Pamela, da cui ... ovviamente il fascismo in questo momento incombe e quindi ogni scusa è buona praticamente per essere fascisti e per uscire fuori e usare la violenza, anche rispetto alle persone migranti e alle persone straniere. Però in quel caso per esempio è stata invisibilizzata quella situazione e io sento che molte donne ancora facciamo fatica, se facciamo parte di gruppi misti, a dare importanza ... è come se siamo un po' delle ancelle, non so se è chiaro il discorso: ci sono delle questioni politiche che diventano prioritarie e per riconoscerli e identificarti all'interno di quel gruppo di militanza, in qualche modo ti adegui a quel tipo di sistema e non lo fai magari con lo stesso sguardo consapevole. Ma per fare quello devi essere veramente femminista, cioè devi a quel punto portare avanti un'esperienza politica separata, che non vuol dire che non puoi poi fare le tue lotte assieme ai compagni, però è importante che siano i compagni che si vadano a mettere in discussione rispetto a determinate questioni, perché il fatto è ancora che ... ma anche ... basta pensare: chi è che per esempio gestisce in genere le assemblee? Sono gli uomini. Quando ci sono per esempio delle assemblee politiche. Chi è che, per esempio, molte volte quando si tratta dei percorsi ... avanti, trovi sempre un po' questo schieramento di rappresentanza machista, anche maschilista, che aldilà della questione che sei compagna o meno, io credo veramente che si fa molta fatica, da parte degli uomini, a mettere in discussione la posizione di privilegio che c'hanno e questo è un elemento ... mentre la classe, per esempio, viene intercettata come – giustamente – uno strumento di potere, no? E quindi è una una dimensione che è stata costruita appositamente per determinare un sistema oppressore e un sistema oppresso; si vede anche sulla questione della razza, “razza”, ovviamente, non perché siamo a favore della razza, ma perché il razzismo utilizzato con quella stessa connotazione. La stessa cosa non si vede allo stesso identico modo sulla questione di genere. Per cui, per esempio, il fatto che sia stata una persona nigeriana che abbia fatto a pezzi un corpo – ovviamente non è che noi vogliamo sottolineare il fatto che è una persona nigeriana, perché altrimenti entriamo in una logica che non è quella che ci interessa e che dà il fianco tra l'altro ai vari fascismi – però è come se si fa uno sconto, non so se sono chiara, perché siccome si rischia poi di entrare in un terreno delicato dove puoi essere vista come persona razzista, allora si ha un atteggiamento più comprensivo, anche da parte di compagni che in certi momenti in casi di violenza sessuale hanno “riconosciuto” la difficoltà, per esempio, dell'uomo – in quel caso era una persona di nazionalità che aveva difficoltà e che ha trovato la sua ... quindi è come se c'è un occhio di clemenza. Detto questo, siccome potreste trasversale, a noi non interessa sottolineare il fatto che sia una persona bianca o che sia una persona nera; a me interessa davvero sottolineare che bisogna avere il coraggio di dire che il patriarcato è presente ovunque e questa è una realtà.

E questo è il motivo per cui è importante che le donne si riuniscano tra di loro e che si

dia importanza anche al separatismo all'interno dei movimenti; che poi si facciano delle lotte insieme, può andare bene, ma il punto è che la messa in discussione se la devono fare gli uomini a partire dal loro privilegio, perché il loro è un privilegio presente sin dalla nascita, ovviamente non per un discorso naturalistico biologico, ma per un discorso culturale per cui se mi piace dire, quando nasce un uomo in genere “i gioielli di papà”, c'è questa espressione ... ci pensiamo perché questa la utilizziamo poi anche quando facciamo formazione nelle scuole, per sottolineare come è un qualcosa di culturale, ma è così proprio che avviene subito, è così atavico, che quasi tu pensi che sia una cosa naturale perché “i gioielli papà” stanno a significare il potere, la virilità. È quello che bisogna avere il coraggio di mettere in discussione.

C.: E prima parlavi di “sorellanza”. Che cosa significa per te la parola “sorellanza”?

M.: tutto. Tutto quello che non posso condividere con l'altra parte del genere; è quello che posso fare con le mie sorelle, con le mie amiche, con le persone che nei momenti di grande difficoltà ho sempre avuto, anche nel silenzio; la possibilità veramente di poterci permettere tra di noi di esserci, di starti accanto e di comprenderci, perché nel nostro corpo è segnata chiaramente quello che è l'esperienza dell'essere donna e quindi in quanto tale ciascuna di noi sa benissimo qual è lo scotto che si paga in una società di questo tipo, esattamente per l'essere donna; e quindi sì, è tutto, è forza, è lotta, è il desiderio di - nonostante la stanchezza e la fatica - di continuare ad esserci nell'attivismo e nell'associazionismo, nelle esperienze di vita personali, perché poi - come ben sappiamo - personale e politico non si può separare l'uno dall'altro e all'interno dell'esperienza dell'associazione questa cosa la senti ancora più forte. Cioè, veramente, io questo non lo posso considerare un lavoro, perché è una scelta che io faccio. Certo, ci sono degli incarichi e quindi ogni tanto ovviamente - anche perché ci deve pur “sostentare” - però io non le riesco a chiamare “colleghe”, non sono mai riuscita, in 11 anni di esperienza a quel centro, a chiamare le sorelle “colleghe”, perché per me non è possibile. Cioè, non ce la faccio, perché l'esperienza che si vive qui al centro - ovviamente, come tutte le realtà, ci sono anche qui le criticità - è un'esperienza di condivisione così forte, ad ogni singolo passaggio, che può essere momenti belli, momenti difficili, con tutte le fatiche, capisci?

C.: come descriveresti le dinamiche all'interno del vostro gruppo? All'interno dell'associazione?

M.: Allora, come tutte le associazioni è chiaro che ci sono dei momenti in cui ci sono maggiori fatiche e quindi in questo momento credo che ci sia una difficoltà, ci sono delle criticità all'interno, come se ci fossero ... te la spiego meglio: allora, come se abbiamo difficoltà in questo momento a far uscire fuori quella che è la violenza con cui noi ci contattiamo ogni giorno e molte volte resta imbrigliata nella difficoltà, nello stress, nel lavorare costantemente sotto questa pressione istituzionale e anche patriarcale e trovo ingorgo ... ci sono dei punti di ingorgo e quindi in questo senso, nella realtà attuale ci sono dei momenti di conflitto che secondo me hanno bisogno di trovare uno spazio maggiormente di parola, ma non è facile. Non è facile perché si ha paura anche di toccare le cose, no? E quindi ... perché poi non ci fermiamo mai. E

questa è la parte dolente soprattutto del lavorare con i tempi, con i ritmi con cui si lavora qui al centro e però facendo una fatica, perché poi, al tempo stesso, fai anche un altro lavoro, perché devi anche pur vivere, cerchi di stare qui però ci mancano dei momenti, secondo me, degli spazi ampi di riflessione; in questo momento siamo un po' schiacciate dal nostro lavoro e dalle conseguenze violenza è un qualcosa che ti tocca dentro e la vittimizzazione la senti, eccome. E quando la senti – io credo che questa sia un'esperienza comune a tante realtà, non credo che sia una prerogativa soltanto del centro, dell'associazione nostra – fai fatica perché in realtà è come se ti muovi su piani e momenti diversi e resti anche bloccata; e questa cosa fa fatica a essere detta, e quindi poi ci siamo impegnate, ci stiamo dentro questa situazione.

C.: dici che crea tensioni?

M.: sì, crea tensioni perché sei schiacciata da vari livelli di violenza, cioè sia da quella che vive all'interno del lavoro che fai con le donne, sia dalla violenza istituzionale che vivi ogni giorno, il fatto che tu alla fine “non fai altro” che ... non perché mi piace parlare delle attività del centro come servizio, ma di fatto non fai altro che fare un'attività di servizio senza avere alcun tipo di riconoscimento – non soltanto chiaramente, economico – e quindi questa cosa ti schiaccia, questa cosa ti schiaccia su più livelli. Nel frattempo c'è la tua vita personale, nel frattempo, ripeto, magari devi andare a svolgere qualche altra attività altrove, nel frattempo sei donna e fai questo tipo di attività altrove da donna. E quindi tutto questo fa sì che poi la possibilità di stare a fermarci per poter, tra virgolette, anche vivere una conflittualità, chiaramente, che sia espressa e che è fondamentale, perché quando si lavora con determinate tematiche è inevitabile, questa cosa trova fatica. Ma trova fatica perché si ha paura, secondo me, in un politico-personale, in un personale-politico, si ha paura di toccare le corde di un'altra persona, quindi si ha paura, proprio in questo rapporto di sorellanza, di venir meno a una sorta di patto: il patto di sorellanza. io non so se se stata chiara. Però più o meno, questo è quello che io vivo e che sento. E quindi molte volte ci sono dei periodi in cui ci sono cambi equilibri, di dinamiche che fanno fatica ... Cioè non è un discorso, ovviamente, di solo; cioè, si ha un grande desiderio di starci all'interno della situazione, non è quello; solo che veramente certe volte avresti bisogno di 100 vite per poterlo fare; e siccome hai paura quindi magari di poter scoprire determinati veli o determinate cose che fanno parte inevitabilmente del gruppo – perché è un grande gruppo, ma sempre di gruppo parliamo – e allora, secondo me, sì ... e poi ci sono persone, ognuno c'ha un proprio percorso all'interno del centro, no? Quindi sono livelli diversi anche dell'essere parte, di consapevolezza, c'è chi come me ... per me è molto importante la supervisione, quindi per esempio una volta, due volte al mese noi facciamo una supervisione con una psicoterapeuta, che è esterna, proprio per dare a noi la possibilità di trovare uno spazio. Però diciamo che sono gruppi esperienziali, quindi all'interno di quel tipo di esperienza tu puoi parlare della tua esperienza personale, per cui c'è quel momento particolare, qualcosa che non va nella tua vita, oppure spesso e volentieri, poi ti trovi a parlare delle dinamiche all'interno del centro; il punto è che non puoi obbligare la supervisione a tutte e quindi poi da qualche parte, quando non hai la possibilità di avere un terreno, uno spazio tutto tuo dove poter dedicare questa parola invito abilmente poi da qualche parte ... forse c'è qualcuno che si sente indietro,

mettiamola così; solo che sono delle anche comprensibili resistenze, nel senso che siamo lì, non puoi imporre qualcosa. Io trovo, anche nella mia esperienza professionale, che quando si lavora, in determinate cose diventa fondamentale poter avere uno spazio proprio per sé, che diventa poi in una dinamica, una logica gruppale, uno spazio del gruppo “di lavoro” e soprattutto perché l'esperienza del centro non è neanche un'esperienza come in altre associazioni – è chiaro, sono sicura che anche in altre associazioni vivi alleanze e vivi determinati rapporti sul personale – ma qui questa cosa è ancora più forte, perché ciò che ci accomuna è che siamo tutte donne e non la trovi da nessun'altra parte questa specificità ed è dirompente; e come tutto ciò che è dirompente, chiaramente, a volte hai paura e cerchi di contenerlo.

C.: Di cosa ti occupi al centro e fuori?

M.: sono psicoterapeuta, e quindi all'interno poi delle attività del centro gestisco varie cose, cioè, nel senso che faccio parte di un gruppo di sensibilizzazione, mi occupo anche dell'area politica, quindi ad esempio Thamaia dal novembre del 2016 è stata promotrice della del movimento, “Non una di meno” come Catania. E io, assieme a un altro piccolo gruppo, ci occupiamo dei rapporti con le associazioni in esterno, quindi associazioni femministe in esterno. E poi faccio il mio lavoro di psicoterapeuta e quindi svolgo gratuitamente la mia professione qui al centro con le donne. Ovviamente, poi, faccio anche attività di studio fuori; e quindi in quel caso è chiaramente un'attività che ha un guadagno. E poi da circa agosto 2017 sto partecipando, sto collaborando con un progetto che è stato un progetto finanziato dallo UNHCR, ma che di base vede come rapporto diretto la LILA (la Lega Italiana per la lotta contro l'AIDS) e giriamo per le strutture di primo e secondo livello per cercare di individuare delle situazioni dove ci sono, per esempio, possibilità di infezioni sessualmente trasmissibili, diamo la possibilità ... intanto diamo informazione, che è la cosa fondamentale, quindi informazione, sensibilizzazione su salute sessuale e riproduttiva, e poi la possibilità anche di individuare come comportarsi proteggere, quindi l'uso del condom, sia maschile, che femminile e la possibilità di fare il test salivare per chi lo volesse; chiaramente è un test anonimo, sia per l'HIV che per l'epatite C. Io nello specifico è chiaro che faccio parte di un gruppo di lavoro anche lì, con delle diverse, perché lì chiaramente siamo uomini e siamo donne. Cioè, ci sono in questo momento nello specifico due mediatori culturali, una mediatrice un assistente sociale, ci sono io e poi c'è il coordinatore del progetto e poi ci sono ... in questo momento... ora siamo a maggioranza femminile, due mediche, perché nel precedente progetto pilota invece c'era un solo medico.

Questo tipo di esperienza ha delle caratteristiche diverse. In che cosa avverto la mia fatica? Per esempio quando, come psicologa donna, magari mi confronto con uomini appartenenti ad altre culture. Già la figura della psicologa non è facilmente comprensibile; è chiaro che se facciamo riferimento al il continente africano – poi è chiaro che l'Africa è fatta di tante diversità, perché ci sono delle aree in cui, per esempio, alla medicina tradizionale si affianca tranquillamente quello che è la medicina “occidentale”, allora già la figura del counselor, dello psicologo viene intesa, soprattutto in aree dove c'è un'alta prevalenza, per esempio di HIV. Oggi fortunatamente va meglio, però in determinate aree si è fatto un grande lavoro proprio

per evitare la trasmissione del virus dalle donne ai figli e alle figlie. Quindi in Zimbabwe, per esempio, si lavora in questo modo; lo so perché il presidente della LILA ha una lunga e grossa esperienza decennale in Africa e lui può riportare un'esperienza dove la figura dello psicologo o della psicologa viene maggiormente accolta. In quel tipo di situazioni, dove abbiamo a che fare intanto con fasi dell'accoglienza diversa, quindi bisogna capire se i ragazzi sono appena arrivati, dopo quanto tempo sono qui, e non è facile, soprattutto perché sappiamo benissimo a che cosa vanno incontro, conosciamo bene la detenzione che c'è in Libia, conosciamo benissimo le situazioni di violenza, di persecuzione a cui sono soggette; non è facile poter aprirsi con una figura che chiaramente è estranea; e anche la c'è un elemento culturale comunque fa, non soltanto perché è difficile concepire il disagio psicologico – perché per loro la malattia mentale molte volte corrisponde ad un'esperienza di possessione, a un stato di trance, alla presenza di spiriti, perché, giustamente, ci sono elementi culturali molto differenti. Però pian piano, riesci a creare dei rapporti. La difficoltà, però, la sento molto più forte, è una fatica in più per cercare quasi di guadagnarmi la fiducia, ecco. Se proprio ti devo dire la parola giusta, è “guadagnarmi la fiducia”. Mentre qui, intanto è diverso perché le donne scelgono liberamente di venire qui e liberamente decidono - qualora, sentissero l'esigenza, finito il percorso di accoglienza – di voler approfondire e quindi fare un percorso di psicoterapia con me. Ma questo viene sempre concordato con la donna e l'operatrice di accoglienza, che poi “mi propone” eventualmente.

C.: le indirizza?

M.: sì, indirizza ... si fa una consulenza. Io lascio la libertà alla donna di scegliere, di pensare per capire quali sono le sue risonanze, per capire se in quel momento – anche a pelle – nella nostra relazione pensa che può andare tra di noi, le lascio una settimana di tempo per valutare e poi eventualmente si inizia il percorso insieme. Ci sono casi di percorsi che riescono ad andare, ci sono percorsi che vengono interrotti perché non sempre ... si fa fatica, ci vuole tempo ... la psicoterapia ha una sua strutturazione definita, che è quella più o meno di una volta a settimana e questo richiede anche tanto tanto tempo e non sempre si ha a disposizione quello. Ma perché magari ... Allora, una specifica: diciamo che le donne .. in genere viene proposta eventualmente la dove sentono l'esigenza loro della psicoterapia, ma quando già è uscita la fase grossa del procedimento giudiziario, perché fino a quel momento sono così già oppresse da udienze, da avvocato e tutto quello che comporta; per cui, a meno che non c'è una risposta specifica della donna, tendenzialmente è difficile che riesca a reggere poi questa doppia presenza qui al centro, perché sarebbe come dire che deve fare il lavoro di accoglienza e poi il lavoro di psicoterapia: diventa complicato. Si capisce subito perché a un certo punto, da una parte vorrebbero, ma poi si rendono conto che non riescono; ma già anche nella fase finale, allora può capitare semplicemente quello, dico “sono a disposizione, magari ci possiamo re-incontrare”, allora c'è una fase, una nuova spirale, quindi un nuovo passaggio anche di consapevolezza e di tempo per la donna. Ma l'ottica è sempre quella, il tempo è sempre quello della donna e quella è la priorità.

C.: invece rispetto al rapporto con le istituzioni, nelle esperienze di Thamaia?

M.: molto frustrante, molto. In verità, è invisibilizzata. Esattamente come succede all'interno dello ... non voglio fare ovviamente un discorso troppo generale, però diciamo che se ti devo parlare di pancia, ti dico subito che non siamo viste, cioè di fatto il centro antiviolenza viene vista come realtà in cui, laddove c'è una condizione di emergenza, c'è da collocare una donna – è brutto il termine, ma così te lo dicono e quindi così te lo ripeto – ti cercano, in quell'esigenza lì. Dopodiché è chiaro che non si generalizza, è chiaro che è stato fatto tanto lavoro in termini di informazione, in termini di sensibilizzazione, quindi sicuramente anche per esempio presso le forze dell'ordine tu trovi ovviamente dei nuclei operativi di persone che sono più “virtuose”, perché hanno capito oggi meglio come funziona la dinamica della violenza e quindi hanno un modo diverso di intervenire; intanto non capiscono che l'emergenza non è mai la soluzione, ma perché veramente non è mai soluzione. È chiaro che loro lo devono fare perché hanno un mandato diverso rispetto a quello delle operatrici al centro, però, se prima avveniva che “vabbè, signora che cosa vuole che sia uno scappellotto. Vabbè fate pace. Insomma capita”, quindi c'era una giustificazione della violenza, oggi si sta molto più attenti rispetto a questo.

Diciamo che di tutte le realtà facenti parte della rete nostra istituzionale c'è stato un grande passaggio, c'è una grande crescita dal punto di vista proprio della preparazione sulla questione della violenza delle forze dell'ordine.

C.: quindi c'è stato un cambiamento?

M.: sì, nel corso degli anni, sì. E anche le donne che oggi vengono al centro sono anche cambiate perché hanno una maggiore consapevolezza. Allora può capitare che viene la nonna che magari viene pressata dal legale, perché capisce che contestualmente, tecnicamente quella cosa gli può essere utile. Però poi tanto, siccome noi qui facciamo i percorsi, si capisce ... se è una cosa che è strumentale, non va a buon fine. Oppure ci può essere quella donna che inizialmente viene qui perché pensa quello, però poi piano piano si rende conto che è un'esigenza sua, che non è una questione strumentale la relazione ma al contrario è fondamentale perché incomincia a trovare uno spazio che non ha mai trovato: uno spazio in cui non c'è la giustificazione alla violenza, uno spazio in cui ti puoi sentire realmente compresa, ti puoi sentire accolta, non senti il giudizio, non senti una relazione di accusa o comunque giudicante; è una relazione alla pari e questo è quello che rende specifica l'attività al centro.

Quindi, sì, sono cambiate alcune cose nel rapporto con le istituzioni, però in termini generali io vivo la frustrazione in quanto donna facente parte di un'associazione femminista e dell'essere invisibilizzata. Cioè, la violenza agisce da questo punto di vista, è una violenza istituzionale, non è niente di diverso da quello che è come il potere si esprime, come il patriarcato si esprime: tramite determinate scelte politiche, attraverso la scelta di destinare i fondi e veicolarli in un certo modo piuttosto che in un altro e attraverso tante altre cose. E in un periodo soprattutto critico come quello di ora, dove ovviamente il fascismo è molto presente, il cattolicesimo fa sentire fortemente la voce, e quindi ci mettono in discussione quelli che sono i diritti fondamentali – basta pensare a quanti obiettori, per esempio, ci stanno in Italia: ci sono

strutture ospedaliere dove non esiste un medico non obiettore. Diciamo che questo è un periodo veramente molto complicato, proprio perché ... anche quando c'è stata la questione delle scuole, perché le grandi associazioni, quelle cattoliche, che quando si parlava di gender, questa teoria del mostro del gender, abbiamo avuto delle difficoltà perché nel rapporto per esempio con la dirigenza e con le dirigenti scolastiche, appena i genitori devono parlare di che ne so di educazione sentimentale, piuttosto che di trattare di violenza o di questione di genere, per loro era che stavamo levando il riconoscimento della virilità e che potevamo trasformare e mettere dentro chissà che tipo di condizionamenti. E questo avuto veramente una ricaduta, perché si è fatta più fatica, per esempio.

Quindi è un momento molto difficile. Io sento questo, tanto, che è un momento veramente molto complicato.

C.: però se degli elementi di cambiamento ci sono stati, no? quindi dei passi verso il mutamento sociale sono stati comunque compiuti; secondo te, che ruolo hanno avuto le azioni delle donne?

M.: fondamentale.

C.: e quali sono le pratiche più – non vorrei utilizzare questa parola in questo momento, cioè “vincenti” – però quali sono proprio le buone pratiche che portano al mutamento?

M.: Mah, allora, la questione è quella che bisogna continuare a fare delle azioni di pressione politica e quindi questo vuol dire che ben vengano i movimenti. Per esempio, “Non una di meno” rappresenta un movimento che ha dato intanto un elemento di novità, perché è interplanetario e di conseguenza dà una forza di una portata enorme rispetto al fatto che le donne non sono più disposte a dovere sottostare a determinati tipi di condizionamenti; ed è per questo che in questo momento le nuove destre e le politiche non liberiste sono ancora più forti e pregnanti, perché in verità si spaventano, la sentono la forza. Quindi, è chiaro che al di là poi della fatica che avverti, le buone pratiche sono queste, se vogliamo utilizzare questo termine. Cioè continuare a fare delle azioni e politica, politica di tutti i giorni, che vuol dire non solo in occasione di “giornate” così, codificate dal punto di vista istituzionale, come possono essere il 25 novembre e l'8 marzo, ma vuol dire continuare a fare un lavoro che sia di informazione, di sensibilizzazione e soprattutto deve essere un percorso, un percorso che possa ... con una modalità che è tipicamente quella femminista – dove sicuramente è molto importante anche portare avanti, secondo me, degli spazi di separatismo perché è essenziale – e dove ci possa essere una chiamata dall'altro lato anche rispetto agli uomini che possono assumersi anche una porzione di responsabilità.

Perché noi, quella responsabilità non ce la prendiamo, quella è loro. E se la devono “andare a vedere” loro. La pressione che ha fatto il femminismo e che ha portato avanti da sempre è quella di rompere completamente con una visione e con uno schema culturale che è quello che ti porta invece a dover ristabilire sempre un oppressore e un oppresso; in questo caso, la donna. Quindi sì, sono delle azioni politiche costanti. Cioè, non puoi abbassare lo sguardo, non puoi perderti un momento. E questo soprattutto è molto importante anche con le nuove generazioni. No, perché, è chiaro che così come

io rappresento una generazione che è una via di mezzo, ci sono generazioni – chiaramente prendi uno scatto di almeno due tre generazioni – e lì è molto importante portare avanti la riflessione, quindi per esempio il lavoro che noi facciamo nelle scuole. Il lavoro dell'Associazione non si può, ecco, non puoi designare soltanto e parlare «vabbè vado a fare la sensibilizzazione». Perché fai un'azione politica in quel momento, non so se è chiaro: quello è fare politica. Sì, vai a fare l'intervento in laboratorio, ma quella – al tempo stesso – è un'azione politica che tu porti avanti. E quello è l'unico modo per scardinare determinate logiche e visioni che vanno a ricreare. Perché se tu incominci a portare avanti una riflessione, per esempio, “come mai nei libri di testo non vai a studiare pensatori uomini e pensatrici donne”? O che vengono magari a scoprire che dietro per esempio un uomo, in apparenza scopritore, che ne so, ti faccio l'esempio dell'elica del DNA, ora non mi ricordo neanche come si chiama lo scienziato, ma ci sta dietro una donna, loro incominciano a porsela una domanda. Perché? Perché ovviamente è chiaro che lo toccano con mano e oggi sicuramente ci sono delle insegnanti che sono molto più attente e che mettono in evidenza proprio l'importanza di questa disparità o l'utilizzo del linguaggio di genere. Cioè, fino a qualche anno fa al telegiornale la parola “ministra” non l'avresti mai sentita, la parola “sindaca” non l'avresti mai sentita. Allora, sicuramente questo vuol dire che l'azione politica che viene portata avanti dai centri [funziona] – perché di questo parliamo ... dai centri e delle associazioni femministe, perché ci sono anche associazioni femministe che non gestiscono centri.

C.: e cosa fa la differenza però in questa tipologia di azione politica?

M.: In che senso?

M.: Cioè, se è un'azione che produce mutamento, no? Però, rispetto al discorso anche che facevi prima, rispetto alle azioni politiche portate avanti dai movimenti, quindi anche dagli uomini, qual è la differenza, secondo te, dell'azione politica delle donne?

C.: Qual è il valore aggiunto?

M.: ma, intanto, sicuramente perché vai proprio a scardinare completamente un modo di pensare, un modo di operare, di fare politica che è proprio diverso; perché vai a scardinare quelle sistema che vuole praticamente una gerarchizzazione all'interno di un potere, di qualcuno che ti dice cosa devi fare. La relazione tra donne è una relazione che per definizione è una relazione paritaria all'interno di un'ottica femminista, è questo secondo me quel quid che ti dà forza e sorellanza. Quando mi chiedevi prima «che cosa vuol dire essere sorella?», perché per me quello vuol dire vivere costantemente, ogni giorno della mia vita, delle relazioni paritarie e se questa cosa io lo porta avanti anche nel mio ordine, nella mia mente, nel mio lavoro fuori, anche quando vado a fare una sensibilizzazione vado a scardinare un modo di pensare che viene visto come naturale e che invece è del tutto culturale. Nessuno ti parla in questo modo, nessuno ti parla del fatto che esiste un sistema opprimente rispetto a un altro all'interno di una visione di genere; perché dal punto di vista di classe sociale, questo c'è sempre stato.

Non so se ho risposto alla tua domanda.

C.: sì, sì! e quali sono invece i tuoi progetti, le tue idee per il futuro – ovviamente sempre in quest’ottica – è qual è invece un modello di società ideale, se esiste?

M.: un modello ... beh, sicuramente continuerò le mie attività qui al centro e quindi continuerò a far parte dell'associazione, anche perché non è possibile ... una volta che sei femminista, non puoi dimenticarti di esserlo e quindi porterò sicuramente avanti il progetto all'interno di Thamaia e porterò avanti il mio contributo anche all'interno di associazioni femministe con cui mi trovo a interagire, oltre a Thamaia. Quella è quella che è la mia visione. Ma la mia visione è quella di un mondo in cui realmente ciascuna di noi possa avere la libertà di autodeterminarsi e possa totalmente scegliere, senza false libertà, senza falsa democrazia. Ma possa veramente scegliere liberamente di decidere da dove partire, senza essere condizionata e senza essere schiacciata da un potere: nessuno può dire a me quello che io devo e non devo fare e nessuno può stabilire e può decidere – ad esempio - sul mio corpo, ma che potrebbe essere visto sull'ambiente ... Cioè, in una logica anche di visione ideale, estesa, facciamo un ragionamento utopistico ... non ci deve essere nessun tipo di oppressione. Quindi le guerre e tutto quello che determina anche dei sistemi di potere, le politiche neoliberiste non fanno altro che duplicare, costantemente un sistema di potenti che schiacciano altre persone che non hanno la possibilità. Questo è un elemento che ha un comune denominatore; nell'ottica femminista, di quello che io spero è che nessuna donna debba rendere conto, giustificare le sue azioni proprio per il fatto di essere donna; che nessuno sguardo possa giudicare la scelta di un comportamento, di un desiderio femminile per il semplice motivo che quello sguardo maschile impone uno schiacciamento su un altro corpo femminile.

C.: Ultima domanda, relativa al contesto culturale della Sicilia. Abbiamo parlato, appunto, di patriarcato, di un sistema che in qualche modo esercita una pressione sulle donne, no? ma, secondo te, è l'appartenenza culturale a questo determinato contesto locale, a questo territorio ha costituito una difficoltà in più rispetto a questo processo e questo percorso di riconoscimento, anche, semplicemente dell'essere femminista?

m.: Ma, nella mia vita e nella mia visione no. Secondo me è un discorso trasversale, perché altrimenti in Svezia, o comunque nei paesi scandinavi, che sicuramente in materia di diritti qualcosa di più di noi ce l'hanno, non si capisce perché il patriarcato è presente anche lì. Quindi io credo che no, non è il fatto che geograficamente va collocata all'interno di una determinata area. Il potere maschile è un qualcosa che è presente trasversalmente, e quindi non credo che in Sicilia questa cosa sia più forte piuttosto che, per esempio, in Piemonte.

C.: e secondo te, nemmeno nella gestione del rapporto con le istituzioni?

M.: quella è una cosa un po' diversa, perché quella è una questione di mancanza, di assenza istituzionale, che puoi trovare su diversi ambiti chiaramente. È chiaro che poi

lo schiacciamento della violenza istituzionale che viene agita sul non riconoscimento dei centri, sicuramente ti fa la differenza, però il fatto che le istituzioni sono assenti in questa realtà, in Sicilia, è una condizione che è presente sotto vari punti di vista; cioè non è che è soltanto all'interno della questione della violenza di genere. Là c'è una differenza, perché l'assenza di responsabilità delle istituzioni al nord probabilmente non è la stessa; per quanto oggi ci sono delle politiche europee che hanno dei condizionamenti rispetto anche alla disponibilità e alla gestione di denaro a livello centrale, ma sicuramente da noi questa cosa è molto più "antica", è molto più radicata al contesto territoriale. Questo discorso, sì. La questione dei finanziamenti ... L'assenza di finanziamenti qui da noi, a parte il progetto, c'è sempre stata. Cioè, c'era il progetto che durava 3 anni ... per esempio, l'APQ regionale che era uno dei finanziamenti che ci hanno permesso di avere la Casa Rifugio - era il periodo in cui di lì a poco io sarei entrata a Thamaia – ma finito quel progetto, nessuno, si è assunto la responsabilità di garantire. E questa cosa sicuramente fa la differenza, magari per determinate altre aree geografiche.

C.: pure nella gestione delle politiche sociali?

M.: è chiaro che l'Emilia Romagna non è paragonabile alla Sicilia, no? Questo mi sento di dirlo. Poi è chiaro che tanti centri lamentano oggi i tagli ma rapportato a noi che non abbiamo mai visti i soldi, chiaramente è proprio diversa la questione, perché non c'erano ancora

C.: appunto, rende più interessante anche il legame con le azioni e con le pratiche che, nonostante tutto, vengono portati avanti.

M.: si vengono nonostante tutto portate avanti, perché è un qualcosa che è una necessità: sono una questione di vita o di morte. Il punto è che per esempio, nei confronti anche a livello nazionale, se ti confronti con magari un'operatrice di un'altra realtà può fare la scelta, per esempio, per il centro di presentarsi, fare tanti progetti o farne uno solo perché in quel caso magari forse ha un sovraccarico di lavoro, ma hanno garantito il finanziamento per il centro. Noi non ce lo possiamo permettere, perché non lavoriamo soltanto con la progettazione e questo ovviamente fa sì che le prassi vengono continuate e necessitano perché è necessario portare avanti un'azione politica. Cioè, non puoi ... è dire che il centro nella misura in cui praticamente non ha un finanziamento: non è pensabile! Thamaia è più di 11 anni che opera in questi termini, quindi la nostra attività continua ad essere presente. E c'è uno sguardo di pretesa, quando ti dicevo la questione, per esempio "la donna delle virgolette in emergenza che dobbiamo collocare" o "la segnalazione che ha fatto la donna": si ha un'aspettativa delle attività del centro. Faccio un esempio: è come se fosse il servizio ospedaliero, che però continua a prestare servizio ma a titolo gratuito. Qual è la differenza: che da femminista poi tu continui a esserci e continui a fare il lavoro che fai, ogni giorno; è chiaro che devi ridurre le tue attività al centro, se in quel momento non hai una copertura tale da progetto, ovviamente il numero di ore di servizio, per esempio, per intenderci sulla rete telefonica è chiaro che vanno a ridursi. E questo chiaramente, a lungo andare, ha una ricaduta per le donne, perché magari in quella settimana prendi

meno telefonate. E poi anche noi siamo donne e quindi è uno schiacciamento sullo schiacciamento, cioè noi subiamo lo schiacciamento della violenza istituzionale esattamente come le donne la vivono più di una volta, per il semplice motivo che non vengono credute, che ai processi si devono giustificare, che quando si tratta di valutazioni della capacità genitoriale vengono messe sullo stesso piano, per esempio, dei maltrattanti; e quindi loro subiscono questa violenza su più livelli e secondo me la stessa cosa avviene per noi operatrici all'interno di un centro antiviolenza, all'interno di un'associazione femminista.

C.: grazie!

Mirella

M. Perfetto, allora, io mi chiamo Mirella Clausi, sono nata a Cosenza. Non sono siciliana, sono siciliana per metà, nel senso che ho sempre vissuto a Catania, però mio padre era di origine calabrese e in famiglia c'è stata sempre molto questa cultura della Calabria, perché anche mia madre pur essendo nata in provincia di Catania, si è sentita sempre adottata dalla famiglia di mio padre, quindi noi ci siamo sempre sentiti mezzosangue.

C'ho 62 anni, sono biologa ricercatrice all'università e come mia seconda attività di non meno impegno c'è l'attività in un gruppo femminista catanese che è la “Città felice” e che ha anche creato un gruppo nazionale, una rete nazionale di donne e uomini che fanno la politica delle donne, la politica relazionale e che si chiama “le città vicine”. Io ho avuto un percorso sia lavorativo che politico sempre molto frammisto, molto strano, perché quando ero in terzo liceo cominciai a fare politica nel movimento studentesco poi nel movimento Lavoratori per il socialismo. E questo ha fatto sì, che io non studiassi. Cioè mi sono iscritta in medicina, ma ho fatto molto poco. Dopodiché ho smesso definitivamente di studiare, ho continuato per un po' a fare politica, poi per un anno ho avuto mio padre malato di tumore ai polmoni, per cui sono stata praticamente in casa mia a prendermi cura di lui insieme anche con mia madre... i miei i miei fratelli, erano già tutti più o meno fuori casa. Poi quando è morto mio padre me ne sono andata per un anno in Veneto, così, a cercare un lavoro, dove c'ho mia sorella, un pezzo di famiglia che per me è molto importante. Quest'anno sono ritornata, ho incominciato cercando di lavorare, ho fatto qualche lavoretto saltuario e poi a un certo punto ho deciso che forse era meglio rimettersi a studiare. Solo, che senso aveva a 28 anni? Già mi sentivo abbastanza vecchia per ricominciare con la medicina, che tra l'altro è un campo lungo, complesso, eccetera. Allora ho scelto scienze biologiche. Per cui mi sono poi laureata in scienze biologiche, ho incominciato ad amare anche lo studio, per cui l'ho affrontato... avevo smesso di fare politica, ho incominciare a studiare in maniera un po' più seria e poi mi sono appassionata alla biologia più, cioè, la biologia che era stata per me una cosa un po' di ripiego come scelta, invece poi è diventata una passione. E quando mi sono laureata ho fatto la tesi con una professoressa in un settore del tutto diverso dalla medicina, che era la zoologia degli invertebrati; poi questa professoressa mi chiese di fermarmi a fare un lavoro che

c'era sul territorio Etneo sull'ambiente, eccetera, eccetera e da lì è incominciata questa mia trafila all'università. Per cui io sono rimasta con grande passione 20 anni precaria all'università, avendo quasi sempre qualcosina, tipo i primi anni dei contratti d'opera, così, delle piccole cifre, poi ho cominciato a fare il dottorato, poi il post dottorato, gli assegni di ricerca, contratti un po' più consistenti. Insomma, è stata una lunga trafila intervallata da qualche anno senza guadagno in cui sono andata anche a insegnare a scuola per tutto un anno, ma io non amavo assolutamente l'insegnamento. Finché all'età estremamente adulta di 50 e passi ho fatto il mio bravo concorso come ricercatrice e quindi questo è stato il percorso diciamo, dell'accademia e un po' della mia vita in genere.

C.: e, diciamo, quali sono state le difficoltà maggiori che hai incontrato, soprattutto nell'accademia?

M.: Allora, è un discorso complesso perché quando si parla delle difficoltà in un ambiente di lavoro, specie come l'università, ci sta dentro anche il personale, sia il fatto di come sei, sia il fatto di come ti senti. Diciamo che io avendo avuto questo andazzo non proprio legittimo... stata sempre con un complesso di inferiorità che mi sono trascinata per anni nell'ambiente, perché non ovviamente era molto più grande rispetto a tutti quelli che erano al mio stesso livello, per cui questo è stato un processo che su cui ho dovuto lavorare molto con me stessa, più che con gli altri, con me stessa per risolverlo. Dopodiché io nel 2001 ho ricominciato a fare politica con le donne in questa associazione che è "la città felice" e questo ha fatto sì che anche rispetto al lavoro io assumevo un atteggiamento un po' particolare, nel senso che per me il lavoro è diventato una parte della mia vita, mentre un'altra parte altrettanto consistente era l'aspetto politico; per cui le mie giornate venivano divise metà politica e metà lavoro. Il che, per me è stata una bellissima cosa anche perché oltre, vabbè, al fatto che ovviamente questo tipo di politica mi piace, se no non sarei... mi ha cambiato molto, mi ha fatto ragionare molto... però dal punto di vista lavorativo qualche problema me l'ha creato perché io comunque lavoro a mezzo tempo. Cioè non sono una di quelle che con l'ambizione della carriera e tutto il resto si è messa lì a lavorare e così via – non so se sono stata chiara con il mio discorso.

Per cui, diciamo che la mia situazione all'università è una situazione che è stata determinata dal mio modo di essere, dalle mie scelte, di cui sono assolutamente consapevole, fatte con consapevolezza e di cui sono anche contenta, nel senso che a me del potere, delle posizioni non me n'è mai fregato niente, io ho continuato a stare per vent'anni come precaria all'università perché a me piaceva quel lavoro, lo faceva al di là del mio ruolo e tu sai bene che all'università i ruoli invece sono importanti. Però per mia scelta io ho detto "Non mi interessa se vengo considerata più o meno importante, mi interessa fare una cosa che mi piace" e devo dire che nella mia vita non mi sono mai pentita di quelle delle scelte fondamentali che ho fatto, che sono appunto state politica e lavoro.

C.: Invece, l'appartenenza a un gruppo di donne ovviamente, quindi ad un certo modo di fare politica, ha influito nella relazione con i colleghi, nella relazione con l'istituzione?

M.: io ho difficoltà a stabilire quanto di mio proprio ci sia in un mio modo di essere, quindi di relazionarmi e quindi di agire o quanto mi è venuto dalla... questo tipo di politica. Nel senso che io ho ripreso a fare politica e ho cominciato a fare questo tipo di politica perché mi sono sentita a casa nel momento in cui l'ho incontrata, non so se è chiaro il discorso...per cui io non lo so quanto...

Cioè io sono sempre stata in un certo modo.. E ho trovato questo mio modo di essere, ho trovato il suo posizionamento in questo tipo di politica. Ovviamente c'è stata anche la politica che ha interagito su di me, ma più che altro mi ha dato ragione del mio modo di essere, più che cambiare il mio modo di essere, che ovviamente è così, ed è così nelle mie relazioni lavorative. Mi ha creato non pochi problemi – chiaramente – perché la franchezza di una relazione in un ambiente lavorativo, non è così assodata e semplice come può sembrare, perché le dinamiche all'interno dell'università vanno a potere e non viene compreso il discorso di altro tipo.

C.: quando parli di potere, a che tipo di potere ti riferisci?

M.: parlo del “Io sono più forte”, “io comando”. Ma io per essere più forte devo avere tutta una serie di modi di fare e di essere e di cose che mi consentano più forte; che un po' è quello che può riguardare una normale carriera, nel senso che io sono ricercatrice dall'inizio e tale sono rimasta e questo – come puoi ben capire – mi crea problemi rispetto a chi è associato, ordinario e così via, rispetto all'essere rampanti a tutti i costi. E questa è una.

Ma poi anche i giochi di potere: se io c'ho una relazione con un collega, io non me la sento di fare stronzate a quel collega, non riesco a interagire, se non relazionandomi a quella persona.

Questo non esiste all'università, perché c'è semplicemente “io ti sovrasto, se posso”. E io la non ci sto, non è il mio modello, non lo è perché sono donna che scende di essere donna, perché sono fatta in questa maniera, perché faccio questa politica e così vivo.

C.: invece come sono le relazioni nell'ambito accademico?

M.: FALSE. Assolutamente false.

E, appunto, basate su “in questo momento sono più forte di te, quindi ti scavalco”. Potrei portarti degli esempi, ma insomma, è una logica generale. Per me questa cosa non esiste, esiste il rispetto dell'altra o dell'altro, esiste il fatto che io ti sto ad ascoltare, capisco le tue esigenze e cerco di mediare rispetto alle mie. Non è un discorso che va.

C.: invece l'incontro con “Città felice” come è avvenuto?

M.: è avvenuto perché io conosco Anna Di Salvo da sempre, perché anche lei faceva proprio col femminismo, alla fine degli anni '70, per cui ci conoscevamo come ci conosciamo tutti in città. Mi ha sempre invitata a varie cose a cui io non sono mai

andata, solo raramente perché ero abbastanza stufa di degli ambienti politici dopo la mia esperienza.

Poi una volta sono andata alla presentazione di un libro – era 2001 e non mi ricordo il seguito – insomma, era un libro collettaneo fatto Anna e da altri e questa presentazione mi è piaciuta moltissimo. Mi è piaciuto un questo nuovo linguaggio che io ascoltavo in un discorso politico, eccetera. mi sono molto entusiasmata ed allora Anna non mi ha praticamente mollato. E quindi, Insomma è andata avanti, è incominciata, così.

Ci ho messo anche del tempo a entrare bene in quella che è appunto la politica delle relazioni e così via, nel senso che alcune cose che per me sembravano ovvie, normali...è stato un modo di vedere il mondo completamente diverso, che è stato molto più vicino a me, infatti io proprio l'ho fatto mio, l'ho fatto mio profondamente, nel mio modo di essere.

C.: e quali sono le, diciamo, qual è la politica di...?

M.: questa politica è innanzitutto un pensiero femminile che è diverso da un pensiero maschile e questo non è un concetto così assodato come potrebbe sembrare parlandone, così, non è ovvio. È un guardare il mondo con gli occhi differenti che abbiamo noi donne e che pensiamo che sia forse un modo sbagliato di guardarlo, finché non ci rendiamo conto, appunto – a me quello che mi è servito di questa politica – che era un modo giusto di guardarlo, cioè che era il mio modo, che partire dal mio corpo, starci, stare con il corpo nel mondo. E non parlare solo di questioni astratte. L'altro giorno avevo una discussione con un mio amico: questo mi faceva un discorso di che tempi orribili, che mondo, che schifezza e di come stanno andando male le cose e tutto il resto.

Io gli ho detto: «Mario, per me ci sono momenti di felicità, ma cioè se io guardo, sì al governo che non si fa, alle elezioni, a chi ci governa, alla piazza che è sporca, al malessere generale dico “sì, è un momento orribile”; ma – a parte il fatto che non è che poi se penso agli anni '70-'80 mi sembrano molto più belli, quando avevamo le stragi e tutto quello che abbiamo avuto in Italia o nel mondo – ma poi c'è una sorta di felicità che tu puoi trovare guardando la piccola cosa, senza andare all' Universo, perché se vado all'Universo penso all'ambiente degradato, il mondo fa schifo e stiamo distruggendo tutto.

Se guardo poi al fatto che io scendo la mattina e mi faccio due chiacchiere col tizio che vende la plastica qua sotto e che mi riempie la giornata del salutare quello che passa e quell'altro che va, cioè questo per me rappresenta un momento di felicità. Questo è un banale esempio per cercare di spiegare che c'è un modo di vivere col corpo il presente, il momento, che va anche al di là di quello che sono le catastrofi mondiali e che ti può dare un senso anche di gioia e di bellezza: questo intendo dire, non so se sono stata chiara.

C.: e quali sono le iniziative di “Città felice”? E tu che ruolo hai nel nell'associazione?

M.: Allora, noi non abbiamo un presidente, non abbiamo la dei ruoli così, abbiamo le relazioni e io sicuramente ho una relazione con Anna Di Salvo importantissima, che è

una relazione di forte disparità - questa è una cosa importante - in cui Io riconosco una grande autorità ad Anna, in cui ci sono stati e ci sono momenti pesanti, in cui mi incazzo; non è che significa che è una cosa così semplice, ma che sicuramente ha una forza enorme, tanto che anche nei momenti in cui ero particolarmente incazzata, nervosa e odiavo tutto, eccetera, eccetera Anna mi ha impedito di andarmene dalla "città felice", tanto per capire i livelli di scontro e anche la risoluzione, perché comunque per me la relazione con Anna è una relazione estremamente importante perché Io le ho sempre riconosciuto la sua autorità in questa politica che lei fa da molto più tempo di me, perché anche le cose in cui noi ci siamo scontrate mi sono servite per ragionare ed entrare in fondo in fondo ai discorsi.

Dopodiché, nel frattempo, vabbè, io sono cambiata, ho maturato questa politica in maniera anche forse più interiorizzandola rispetto ad Anna, che è molto più estroversa, diciamo, come soggetto e come tipo. E quindi anche la relazione di disparità ha assunto una ambivalenza, nel senso che io riconosco ad Anna alcune cose e lei ne riconosce altre a me, cioè in cui lei prevale o in cui prevalgo io; e quindi c'è un ascolto reciproco anche su punti differenti. Per esempio ora un po' meno, perché io purtroppo col lavoro sono anche molto più presa, che la burocrazia aumenta e diventa più difficile fare tutto, però noi ci sentivamo praticamente ogni mattina, stavamo lì a discutere delle questioni, poi ci sentiamo il pomeriggio, poi ci sentiamo la sera, quando non ci vedevamo in riunione. Però, voglio dire, discutevamo delle cose da fare, più che nelle riunioni alla "Città felice," discutevamo in queste telefonate, in questo rapporto duale che poi portava avanti la "Città felice". Che cos'era l'altra domanda?

C.: le iniziative. Che iniziative portate avanti?

M.: ah, le cose che facciamo...tutto! Nel senso che la nostra logica è: noi facciamo una politica delle relazioni di donne, di differenza sessuale e su questo lavoriamo sul mondo, quindi lavorando sul mondo noi lavoriamo su tutto.

C.: mi spieghi meglio questo passaggio della politica delle relazioni basate sulla differenza sessuale?

M.: sì. Noi abbiamo cercato di fare un lavoro sulla città, è un lavoro su 100.000 argomenti - ora magari ti dico qualche cosa - partendo da questo tipo di politica, quindi la differenza sessuale, il pensiero femminile e la relazione, proprio così. Per esempio una delle cose che noi facciamo oramai da quando io sono alla "Città felice". Per esempio una delle cose che facciamo da quando io sono qua è una festa in piazza, un lavoro in piazza, proprio qua sotto, ogni anno; perché io quando sono venuta abitare qua 25 anni fa ho intrapreso proprio una pratica relazionale, prima ancora di entrare alla città felice, con quelli del palazzo, quelli più vicini della piazza. Questa cosa e si è sposata con la "città felice" da quando io ci sono entrata, per cui abbiamo dall'inizio fatto sta festa in cui un po' discutevamo di che stava succedendo qua, dei cambiamenti che c'erano...però partendo proprio da un discorso di sentire femminile e relazionale. E questa è una. Poi, noi ci siamo occupati di architettura. Come? Sia partendo da un problema che c'era qui, nel senso che c'è stato un progetto delle Ferrovie dello Stato

insieme al comune, parecchi anni fa, era quello del Waterfront, che era di fare il doppio binario delle ferrovie, in sostanza. Questa ferrovia, siccome passa la linea Catania-Siracusa, qua sotto, il progetto che c'era stato era stato quello di abbattere tutti i palazzi ottocenteschi che c'erano accanto alla ferrovia che è un po' più in là per fare il doppio binario. Per cui abbiamo organizzato un movimento legato, appunto, a questa zona, facendo anche delle... immettendo anche delle pratiche artistiche proprio per fare... E devo dirti che siamo riusciti ad evitare questa cosa mostruosa che avevano progettato. Dopodiché ci fu un convegno delle città vicine, fatto sull'architettura, mettendo insieme esperte ed esperti – cioè architetto e architetti, donne uomini – che partendo dalla nostra politica lavoravano nelle città; c'era quella che si occupava del parco che stavano distruggendo, noi che ci occupavamo della piazza o di San Berillo o altre zone, perché poi sono state tante le cose, non sto a dire tutto...E da qui è uscito tra l'altro anche un libro che si chiama “Architetture del desiderio”. Anche perché in questa pratica della “città felice” c'è il moltissimo di pratica artistica che è stata introdotta da Anna, che è una professoressa di Arte per l'appunto, e che ha sempre legato le iniziative politiche a installazioni e momenti artistici, come forma di linguaggio differente rispetto alla politica. Ma di questo ovviamente ti parlerà molto meglio lei. Però noi non esiste che facciamo una iniziativa politica, un incontro in una piazza, una cosa in cui non immettiamo una pratica artistica, proprio come linguaggio della nostra politica.

Da qua adesso ci occupiamo dei migranti, ci occupiamo del No MUOS, di Sigonella. Insomma, noi ci occupiamo di tutto.

C.: e in maniera, per esempio, vi occupate dei migranti?

M.: sempre mettendoci in relazione con chi si occupa di queste cose; quindi, altre associazioni, eccetera e cercando di apportare un pensiero, un sapere femminile. Per esempio, quando c'è stato il discorso in maniera più forte del MUOS – non so se tu lo sai – queste donne di Niscemi fecero delle cose splendide, in maniera proprio molto naturale perché loro si misero a contrattare l'arrivo dei pezzi che dovevano poi costituire i MUOS e tutte le varie antenne, con un contatto proprio fisico, per cui misero le nonne in mezzo alla strada a giocare a carte per impedire ai camion militari di passare.

Cioè noi abbiamo immediatamente colto questo bellissimo aspetto. Ci siamo messe in relazione con queste donne, abbiamo divulgato questo discorso anche alla nostra rete delle città vicine e così via...

Poi ci siamo interessate a Lampedusa quando c'è stato il problema dei migranti siamo andate a Riace per vedere e vivere questa cosa che il sindaco di Riace aveva fatto in questo paese, che è una cosa splendida; è veramente un paese dell'accoglienza.

E in genere abbiamo portato le nostre mostre delle città vicine, oppure abbiamo presentato i nostri libri in questa situazione, ma in ogni caso siamo andati a creare relazioni in luoghi e con persone che si occupavano di questi aspetti.

C.: invece qual è la relazione con le città vicine?

M.: siccome la relazione delle “città vicine” sono originate da Catania. Io ancora non ero alla “città felice”, però chi ha voluto questa cosa...

C.: è una rete? Un’associazione? Come funziona?

M.: è una rete. È una rete fluida, possiamo chiamarla così, perché alle “città vicine” un giorno c’è una, giorno c’è un’altra e così via. Diciamo che c’è un nucleo originario, che riunifica alcune città – italiane e non solo, anche alcune città europee – con donne e uomini con cui abbiamo relazioni e che nelle loro città portano la politica appunto delle donne. Questa è un po’ la struttura principale delle reti delle città vicine. Dopodiché, questa diciamo rete si incomincia a creare dalle relazioni forti che c’erano, tra quelle della “città felice” del tempo, cioè degli anni 2000, e che una donna importante per noi, che è C. [nome di persona] della Libreria delle Donne di Milano, e alcune altre donne e uomini di associazioni di altre città, tra cui quelle proprio principali e originarie erano Catanzaro, Foggia, Spinea che è in Veneto, provincia di Venezia, e Bologna. Insomma, qualcuna. Per cui c’era già un rapporto relazionale forte proprio fra le donne e gli uomini di queste associazioni con Anna e chi c’era a loro alla “città felice”. Il discorso era “a me questa città non mi basta più, devo potermi confrontare con il resto del mondo, possibilmente con le altre città che ragionano come me”. E questo ha fatto sì che ci fosse un incontro annuale delle “città vicine” e in genere si faceva una vacanza politica l’estate. Io sono entrata più o meno nel 2002, quindi diciamo che era abbastanza...all’inizio, loro avevano già questo rapporto che andava avanti dagli anni ’70, fine ’70-’80, però per me è stato molto bello, specialmente all’inizio, facevamo proprio queste vacanze insieme. Era una cosa molto bella e la vacanza poi era in genere al mare, per cui si faceva mezza giornata al mare per il bagno, il pomeriggio stavamo a chiacchierare e il tutto veniva completato sempre da una installazione artistica. Insomma, ci mettevamo tutto il nostro.

E sono incomincio ad uscire i numeri di giornale, c’è una rivista la MAG, di Verona che ci ha pubblicato piano, piano queste cose e poi siamo passati a fare i convegni su argomenti specifici.

Adesso cerchiamo anche di sentire quegli altri e altre che si occupano di un argomento; per esempio al convegno che abbiamo fatto ora febbraio c’era il discorso dei luoghi Liberati. Il convegno noi l’abbiamo fatto anche a Napoli, abbiamo invitato il sindaco di Napoli che è venuto a parlare per capire anche più e l’abbiamo fatta Santa Fede liberata, proprio per interagire con le donne e gli uomini che stavano gestendo questa situazione, per cui anche per capire quali erano gli aspetti positivi e negativi, le cose da mettere in discussione, eccetera rispetto a questo andamento nel senso di cercare di trarre da quella che è la politica altrui quegli aspetti che possono essere anche vicino al nostro modo di fare politica.

Un po’ questo è il senso che noi applichiamo sia in città con la “la città felice”, sia con le relazioni con le altre associazioni, sia a livello nazionale, con chi si occupa di quello di cui ci stiamo occupando in quel periodo. e quello di cui ci stiamo occupando è quello che ci preme.

E qui c’è Anna, che è molto più forte in questo senso, nel senso che lei sente... Io per esempio, anche per una questione di tempo, ma non solo, partecipo meno agli incontri cittadini; lei invece si sente molto coinvolta anche dagli accadimenti quotidiani e per

cui lei si muove di più nel territorio, ultimamente c'è un poco questa suddivisione così anche perché, ripeto, io purtroppo ho meno tempo. Però lei ha questa grande sensibilità, per cui alcune cose la fanno star male.

E se lei ci sta male, deve fare e da là a volte tante delle cose che facciamo.

C.: Che tipologia di femminismo sposa l'associazione e comunque quale forma di femminismo?

M.: questo femminismo proprio della differenza sessuale, della pratica delle relazioni e noi siamo fortemente legati al femminismo portato davanti dalla Libreria delle donne di Milano e quindi tutto il pensiero della Muraro e Carla Lonzi e così via. Questa è la nostra base.

C.: ok. E questa vostra posizione come associazione e gruppo di donne che difficoltà vi ha creato negli spazi del quotidiano e nel contesto catanese?

M.: enormi! Enormi perché non viene capito. Cioè è difficile da farlo intendere a noi sembra una cosa normale e banale, invece ci rendiamo conto che è difficile, che quindi viene frainteso, non viene compreso. Quando noi parliamo di differenza, per esempio, noi abbiamo grosse difficoltà con altre donne su questa parola, perché è come se richiamassimo un concetto di inferiorità parlando di differenza. Cioè, io non voglio dire che noi la vediamo invece come superiorità. Però, chiaramente per noi significa mettere in gioco il nostro essere donna. Quando tu ne parli con un'altra donna che pratica un femminismo differente viene inteso, come “no, ma come? Io sono uguale a un uomo; io non sono diversa da un uomo”, non so se riesco a renderti il concetto. Quindi è come se noi facessimo un discorso che è vecchio, che non ci porta a niente di giusto e di positivo e qui già non ci capiamo. Quindi la cosa più difficile è proprio la comprensione di questo discorso. Ma noi lo vediamo anche con alcuni uomini con cui siamo in relazione con queste altre associazioni che, poveretti, uno lo capisce che loro si sforzano ma non ce la fanno a capire questo concetto. Hanno fatto dei grandi passi avanti, cioè mettono in femminile quando parlano, usano la terminologia donne-uomini, cioè nel linguaggio un po' si sono modificati, che già è un aspetto positivo, per carità. Però i concetti di fondo non ci sono. Noi abbiamo un uomo nella nostra associazione alla “città felice” che è entrato perché ha cominciato una relazione di amicizia con me e con Anna e da lì sono cominciate discussioni su discussioni.. Quest'uomo, l'altro giorno, dopo almeno 15 anni che lui sta alla “Città Felice” ha finalmente detto una cosa – lui tra l'altro, vabbè, ora ha un bambino, ha una vita un po' più complessa, fa l'avvocato per cui la sera fa tardi, per cui non è un assiduo delle nostre riunioni – però lui ha detto: «in questo periodo ci sono le elezioni» - ora ci sono state quelle a fondo Nazionale, ma ora abbiamo avuto la regionale, e ora avremmo le comunali – lui ha detto: «Io sto frequentando questo gruppo ma è un'altra lingua; io ci ho messo tanti anni a capirlo. Ci vogliono anni a capire fino in fondo questa politica, anche se uno la può percepire anche facilmente, ma poi a entrarci dentro fino in fondo ci vogliono anni, ma una volta che ci entri è difficile avere a che fare con gli altri».

C.: perché è un percorso che ti cambia?

M.: perché ti cambia, è un percorso che ti cambia. O che comunque fa riemergere di te alcuni aspetti che tu tenevi più nascosti, cioè non li facevi vivere, probabilmente. E quindi queste sono le difficoltà che noi abbiamo. Però vabbè uno va avanti: dove arriva a capire un altro, bene..Speriamo che col tempo capiscano sempre di più.

C.: Invece qual è il ruolo proprio, cioè, più che ruolo, com'è la relazione con le istituzioni qui a Catania, tra voi e le istituzioni di Catania? Come la definiresti?

M.: Il problema è come definisco le istituzioni, non la relazione con le istituzioni. Perché, paradossalmente a Catania da un poco di anni abbiamo una giunta di sinistra, in cui abbiamo all'interno anche persone cosiddette amiche, non diciamo amiche intime, ma persone che conosciamo facendo politica da una vita. E lì c'è una difficoltà, perché tu perché questa amministrazione non sta governando bene e perché da un lato ti contrasti ma cerchi anche di avere una relazione umana col singolo. Noi abbiamo avuto una questione sul Boschetto della Playa con un assessore a cui io voglio pure bene, se non fosse assessore (ride), se stesse a fare altro nella sua vita. Poi quando fa l'assessore, però, uno glielo deve dire che non sta andando bene quello che sta facendo; per cui, noi il rapporto ce lo potremmo pure avere ma evitiamo di avercelo perché non è che è possibile più di tanto.

C.: Ma avete mai avuto delle strategie invece vincenti che poi vi hanno facilitato nella...?

M.: guarda, le strategie vincenti le abbiamo avute di più quando con altri, appunto, tipo la storia del Waterfront, che noi abbiamo attaccato l'amministrazione in maniera precisa e siamo riusciti a ottenere quello che ci abbiamo più ne siamo riusciti a creare un movimento che ci ha permesso di ottenere quello...Dopo di che...A parte che noi non facciamo una politica di richieste, perché noi non siamo un centro antiviolenza e quindi non abbiamo necessità di avere alcune cose, noi facciamo una politica dello spirito – lo vogliamo chiamare così.

C.: però di iniziative cittadine ne avete organizzate, no?

M.: sì! Come no? Tante. Compreso, appunto, questo, ogni anno nel quartiere...nella piazza

C.: mi ricordo che mi avevi parlato infatti della riqualificazione anche del vicinato, no?

M.: Sì, però ti voglio dire, le interazioni con l'amministrazione perlopiù i battaglie. No? Allora le battaglie forse ti vengono più facili quando non sono amici, mettiamola così. Nel senso che poi io con questo assessore c'ho una bella relazione affettiva, mi fa simpatia, io faccio simpatia a lui. Ma poi lui non riesce a concludere e a organizzare le cose. E quindi non è questione di brutto rapporto o di brutta relazione, è proprio che non vanno bene loro, non stanno andando bene, non vanno bene per la città. Così come tante amministrazioni per cui Catania è in questa situazione.

C.: Invece prima raccontavi di questo vostro socio che ha avuto una trasformazione, che quindi ha cambiato il suo modo di porsi, di ragionare su alcune tematiche. Quindi in un certo senso le vostre azioni, la vostra pratica delle relazioni, può essere un agente di cambiamento?

M.: è noi per questo la preghiamo perché deve essere un agente di cambiamento, per noi stesse che la pratichiamo e per quelli che si relazionano con noi. Ma chiaramente è una pratica lunga ed è una pratica che principalmente parte da una relazione duale. Cioè, la nostra politica si svolge meglio ed è più efficace in una relazione duale.

C.: che intendi per relazione duale?

M.: a due, che sia uomo-donna, donna-donna, però una relazione a due. I passaggi di Biagio, che è quest'uomo che faceva questa discussione, oltre alle riunioni – che più che altro sono organizzative, in cui si affrontano i problemi del tipo: cosa facciamo, c'è la presentazione del libro, tu chi ospiti, tu che fai mangiare, anche se non è solo questo chiaramente, però voglio dire c'è un aspetto organizzativo molto forte. Invece quelle sono le chiacchierate, le discussioni a due sono quelle che ti trasformano e quando io ti dicevo delle mie telefonate con Anna, sono quelle che ci fanno ragionare o che a me danno spunto per i cambiamenti dentro di me e quindi poi nel modo di affrontare le cose. Anche con Biagio si è costruita così, nel senso che da un rapporto di amicizia nelle discussioni tra me e lui o tra lui ed Anna, lui è andato man mano maturando in queste cose; poi le letture, poi le presentazioni di libri che ti aiutano a sviscerare quelli che sono gli argomenti, chiaramente, e tutto il resto, però quella che dà l'impronta necessaria è la relazione.

C.: e secondo te invece quali elementi contraddistinguono le donne come agenti di cambiamento? Rispetto ad esempio... io non voglio contrapporre il mondo femminile al mondo maschile, non lo voglio fare, però vorrei pensare alla politica delle donne come un'alternativa, ad un altro sistema. Quindi quali sono gli elementi che sono nostri e quindi che ci consentono ...

M.: guarda, principalmente, io distinguo – molto schematicamente, per carità – il maschile e femminile con il corpo e l'astratto. Ed è il discorso che ti facevo prima. Cioè io entro nella vita, nel lavoro, nella politica, nelle relazioni di condominio con il mio corpo, proprio con la quotidianità, col sentire, con le piccole cose, eccetera. L'uomo è contraddistinto dall'astratto, il massimo sistema. Infatti per me la politica era quello una volta, era il pensare ai massimi sistemi, pensare alle relazioni internazionali, ignorare che qui ci sono corpi di donne e uomini che vivono quotidianamente e che quindi quelli fanno poi il mondo ogni santo giorno, al di là di Trump, per fortuna, e di tanti altri.

Però proprio io la vedo questa differenza. cioè, per me è importante anche l'astrazione anche, l'universale, io non è che voglio dire che il maschile non è importante, ma devono lavorare insieme, cioè devono esserci tutte e due, altrimenti perdiamo ... Il dibattito con il mio amico Mario sulla felicità o meno che era impossibile in questa fase politica e momento storico e io gli ho detto «No, la felicità io me la trovo nelle

mie piccole cose, nella mia interazione, nelle mie relazioni», ecco, a lui gli manca il corpo in questa visione del mondo, il corpo contingente.

C.: quali sono le buone pratiche, invece, per tenere insieme l'astratto e il corpo?

M.: La buona pratica semplice ma estremamente difficile è l'ascolto. Che è semplice da dire, ma l'ascolto vero, cioè il fatto che tu ti fermi e quando l'altro parla lo ascolti, non pensando «cosa gli devo rispondere?», ma pensando «cosa stai dicendo?», quando ci rifletto su. E questo può poi creare questa commistione, come è avvenuto per Biagio che ha immesso questa scorza del femminile nel suo maschile e ha capito di che stavamo parlando.

C.: quindi forse una dimensione dell'ascolto potrebbe essere una caratteristica nel nostro modo di porci, nella pratica della politica?

M.: dovrebbe!

C.: Perché dici “dovrebbe”?

M.: perché poi non è sempre così semplice, anche per noi, anche per me, non è così semplice perché io istintivamente se uno parla e specialmente dice cose su cui io non sono d'accordo, più che stare a riflettere su quello che mi sta dicendo e trarre magari il positivo – quello su cui io dico “vale la pena di lavorare” e dico “il resto magari lo buttiamo” – io sto lì a pensare a cosa gli devo rispondere per sovrastarlo e per dirgli che non ha ragione. Cioè, io penso che questa sia istintivamente la nostra abitudine, perché così siamo abituati a ragionare.

C.: e perché siamo abituati a ragionare così?

M.: perché noi siamo vissuti e formati in una società maschile in cui questo è il predominio, questa è la modalità, “io ti supero” in qualche maniera, anche nelle banalità, anche nella piccola, quindi per superarti devo parlare meglio di te, più forte di te e tutto il resto. È quello che penso io.

C.: e come vedi un po' il futuro, sia dell'associazione, sia di questo modo di fare politica?

M.: Guarda, per l'associazione non lo so, nel senso che purtroppo ci sono pochi giovani. Chiaramente noi andiamo invecchiando, se qualcuno non ci aiuta, le cose si vanno ad esaurire. Io spero che nel frattempo arrivino le sostitute.

C.: scusami, non te l'ho chiesto prima, quanti siete?

M.: Allora anche qui, come le “città vicine”, i numeri sono variabili a seconda del momento. Diciamo che le persone fisse in questo momento siamo io, Anna, Nunzia che è la più giovane, che era quella di cui ti parlavo, che adesso ha avuto una bimba.

Poi ci sono Carmina, Giusy, Biagio, però in questo momento noi stiamo lavorando un poco di più con quest'altra rete cittadina che abbiamo formato, che è quella de "La ragnatela", me ne ero scordata. Allora, "La ragnatela" è nata alcuni anni fa – 6 anni fa circa – per occuparsi della violenza sulle donne, però per occuparsene in senso lato. Intanto, non come centro antiviolenza, perché questo non è il nostro compito, non siamo preparati. Non abbiamo la forza per un discorso del genere, non è quello che facciamo noi, ecco. Invece, dal punto di vista concettuale su quello che è la violenza alle donne. Per cui ci siamo ritrovate insieme ad altre donne e qualche uomo a condividere alcuni momenti, alcuni effetti per cui abbiamo deciso di fare questa rete strutturata che in questo periodo sta lavorando molto, nel senso che negli anni le relazioni tra di noi sono cresciute, sia di numero, sia principalmente di qualità. Per cui in questo periodo stiamo facendo un sacco di cose insieme alle altre e adesso ci stiamo occupando di questa questione della Palestina, piuttosto stasera abbiamo una riunione. Ci stiamo occupando di questo discorso, non so se lo sai del Giro d'Italia che parte dal ... per cui sabato 28 ci sarà un'assemblea pubblica indetta da "La ragnatela" per affrontare questo discorso anche al femminile. Anche perché in questi decenni per fortuna ci sono create molte interazioni di associazioni di donne palestinesi e israeliane che hanno collaborato; quindi, questo è un discorso che ci interessa molto. "la ragnatela" che si occupa un po' anche della città, in quanto nel discorso della violenza noi mettiamo tutta una serie di azioni e di cose che rappresentano violenza poi per le donne e anche per gli altri.

Come per esempio, un degrado di un ambiente sta alla base di un discorso di violenza; violenza fatta e quindi fatta anche alle donne a tutto quello che le donne amano.

C.: anche istituzionale, geografica, in senso complessivo?

M.: sì, in senso complessivo di quello che nella vita o nella vita di una città – perché noi siamo anche molto legate al discorso della città – rappresenta una sofferenza per la donna e quindi una forma di violenza. E siccome questo mondo è fatto principalmente a misura maschile, ecco che molte cose non vanno bene.

C.: E quindi, insomma, con tutto questo panorama di queste forme associative abbastanza aperte, appunto, "La ragnatela", "Città felice", "Le città vicine", come poter costruire una società migliore o a misura delle persone?

M.: a volte le azioni, i percorsi sono più importanti i risultati nella costruzione di una società. Ad esempio, se tu fai una azione per una situazione sbagliata che c'è nel quartiere puoi non raggiungere l'obiettivo, ma nel frattempo tu hai fatto un percorso di costruzione insieme alle altre e agli altri che hai coinvolto in quel discorso. Ecco, per me il cambiamento della società è più che altro questo: quando tu puoi interagire con altre e altri e immettere il seme di una cosa diversa nella testa di queste donne di questi uomini. Poi ci sono, certo, anche le azioni. Per esempio ne caso di Waterfront ce l'abbiamo fatta, non farlo fare ma anche se si fosse fatto il Waterfront, alle spalle c'era un'esperienza di lavoro insieme ad altre associazioni che aveva portato un granellino in più di consapevolezza. Così come ... c'è stato un periodo che ci siamo occupati di un quartiere, che è San Berillo, abbiamo creato questa associazione che si chiamava

“Babilonia” – per cui abbiamo avuto anche una sede – che è partito da un discorso che era molto carino che era quello di far interagire i proprietari delle case con i costruttori in modo da evitare la speculazione edilizia e una riqualificazione diversa del quartiere. In realtà come cosa, sì, abbiamo raggiunto alcuni obiettivi – non te li sto neanche a dire perché non mi sembrano veramente rilevanti – ma è stato un periodo bellissimo, in cui ... A parte il fatto che la città ha conosciuto San Berillo, perché organizzavamo un sacco di cose lì – questo prima di “Mappe di quartiere”, sto parlando di tempi trascorsi. E devo dire che poi “Mappe di quartiere”, anche riconoscendo l'importanza che ha avuto “Babilonia”, comunque avevano ‘attenzionato’ quella zona anche perché c’era stata “babilonia”. Ma devo dire che quello che c’è stato tra noi ha creato un modo di pensare in un gruppo di persone in cui c’era un dialogo e un confronto reale. E quindi un cambiamento. Certo, di questo passo a cambiare il mondo ci mettiamo tanto. No, però poi invece la società evolve, al di là e a prescindere da quelle che sono le manifestazioni. Cioè, secondo me il mondo va guardato in due modi: va guardata la quotidianità in cui tu noti i progressi di una società e poi ci sono gli eventi, le cose in cui i progressi sono più lenti.

Susy (nome di fantasia)

S.: Io sono un tipo che mi dilungo, lo vedrai. Sono molto sintetica.

C.: allora, le prime informazioni diciamo sono sempre quelle che derivano un po' dalla provenienza, dall'origine, quindi puoi introdurre al po' la famiglia, se sei di Catania, ecc.

S.: originari di Catania.

C.: tutti e due i genitori?

S.: Sì, sì. Siamo proprio catanesi doc.

C.: nonni siciliani? , avete una discendenza...

S.: allora, che io sappia non abbiamo una discendenza diversa da quella sicula.

C.: quindi un albero genealogico 100% siciliano!

S.: siamo rimasti anche, più o meno, tutti fedeli e radicati nella nostra terra, se non qualcuno della famiglia che è dovuto partire per esigenze lavorative; però siamo una famiglia molto unita, questo ci contraddistingue molto, sappiamo sempre essere presenti al momento giusto e anche se non lo siamo fisicamente, lo siamo con il pensiero. Ci pensiamo sempre.

C.: e diciamo i vostri numeri vi aiutano a essere uniti? Cioè, siete tanti fratelli?

S.: sì, siamo tanti. Quando io parlo di famiglia però, purtroppo, parlo soltanto dal lato di un genitore perché purtroppo – come succede spesso alcune famiglie – ci sono state delle incomprensioni, definiamole così, che vuoi, per certi aspetti cercare di risolvere, passarci su però forse ci sono dei rancori ancora non assopiti, per cui preferiamo la distanza. Però la famiglia della dell'altro genitore, quella chiamata in causa, ci permette un po' di compensare delle mancanze, quindi siamo felici così. Anche perché il genitore che sente, percepisce di avere una famiglia più slegata non se ne fa una colpa, e noi non gliene facciamo nemmeno e quindi va bene così.

C.: e tu hai fratelli o sorelle?

S.: siamo una famiglia relativamente numerosa, perché oggi si fanno pochissimi figli; io c'ho una sorella e un fratello. La mia famiglia proprio personale e costituita da mio marito e ho anche una bambina.

C.: sei sposata?

S.: Sì, sono sposata, dopo tantissimi anni di fidanzamento e di convivenza.

C.: posso chiedere se si è sposata in comune o in chiesa?

S.: ho scelto di separare i due riti per una scelta condivisa; quindi, prima abbiamo scelto di sposarci al comune e poi di formalizzare a livello di rito religioso anche in chiesa.

A livello proprio di benedizione, perché alla fine abbiamo scelto il rito concordatario. Cioè li abbiamo proprio separati, in modo tale che il prete non XXX gli articoli del codice civile perché sia io che mio marito eravamo dell'idea che un prete non può sapere effettivamente cosa significa rapporto di coppia; è proprio un'impostazione nostra, diciamo.

C.: cioè, proprio gli affidate un compito spirituale?

S.: esatto.

C.: e la tua bambina, quanti anni ha?

S.: lei ha due anni e mezzo.

C.: ah, è piccolissima!

S.: sì, è ancora piccolina. Cerco di essere presente, almeno quando lo siamo fisicamente perché, a parte il lavoro, anche altri impegni ti portano ad essere meno presente. Proprio per questo, insomma, ho anche il sostegno dei miei genitori, che mi aiutano proprio nella gestione completa; cioè, anche il prendere al nido mia figlia: se

non lo fanno loro, non saprei nemmeno come gestirmi questa cosa; mi aiutano molto in questo.

È grazie anche a loro se riesco anche ad avere una mia autonomia, una mia tranquillità da un punto di vista lavorativo, perché almeno so che c'è mia madre che pensa alla mia piccola. Però anche lì abbiamo la suddivisione dei compiti, e anche gli orari; che mia mamma giustamente anche lei ha la sua vita, i suoi impegni; quindi non appena io arrivo mi dà proprio letteralmente tempo di 2 secondi per dirmi “ora ci sei tu”; quindi do il cambio a mia mamma in tutto e per tutto e quindi le lascio Poi libera dei suoi impegni.

C.: una domanda che ad alcune donne dà fastidio: ti crea disturbo dirmi quanti anni hai?

S.: no, no. Ho 35 anni.

C.: che percorso di studi hai fatto?

S.: sono laureata in Scienze Politiche, indirizzo “programmazione e gestione delle politiche sociali”; ho preso anche una specializzazione in “servizio sociale”. Infatti sono un'assistente sociale.

C.: quindi è proprio la tua professione?

S.: Sì.

C.: e riesci a lavorare come assistente sociale? Perché non so bene come funziona, poi qua ...

S.: allora, c'è poco lavoro sostanzialmente. È coinciso che per un progetto che hanno finanziato qui al centro richiedevano proprio la figura dell'assistente sociale e di fatto è stato il mio primo incarico come assistente sociale, tieni conto che sono abilitata e iscritta all'albo dal 2010 forse, quindi dopo 8 anni di iscrizione questa è stata la mia prima esperienza lavorativa proprio come assistente sociale, inquadrata in questo ruolo.

Poi, è chiaro che in un centro antiviolenza tu rivesti quella figura, ma poi deve essere un'esperta nella tematica ...

C.: e tu hai conosciuto Thamaia per questo motivo? cioè rispondendo alla Call di questo progetto?

S.: no, io sono da Thamaia da tantissimi anni, esattamente una decina d'anni. Sono arrivata qui perché dopo la laurea avevo necessità di aprirmi al mondo del lavoro; che poi sapevo che inserirsi in un centro antiviolenza, in un'associazione ti portava a tutto tranne ad un lavoro inteso come guadagno, chiaramente. Però io avevo proprio necessità di inserirmi all'interno di un'organizzazione e quindi di una struttura e quindi poter interagire e relazionarmi con altre figure professionali. La scelta di Thamaia è

stata una scelta un po' dettata dal caso, perché parlando con una mia collega di studi mi disse di questo centro antiviolenza, che lei avevo conosciuto tramite un tirocinio formativo universitario e vedendomi un po' nel classico periodo di crisi post laurea dove ti senti ... "E adesso cosa faccio?", non hai più l'obiettivo dello studio e ti sento un po' persa. E allora mi ha detto «guarda, se vuoi puoi fare questa esperienza di volontariato». E quindi ho iniziato

C.: quindi diciamo che per te sorta di orientamento anche nel mondo lavoro

S.: sì, orientamento nel mondo che c'è fuori, ecco. Quindi ho detto "va bene, mi sperimento con questo con questo nuovo mondo". Figurati, non sapevo nemmeno cosa fosse un centro antiviolenza, quale fosse la missione di un centro, quali fossero le attività principali; l'ho scoperto pian piano, sono entrata in punta di piedi e poi sono stata assorbita. Ma perché fondamentalmente ho voluto che l'associazione mi assorbisse, che diventasse parte integrante anche della mia vita, perché inevitabilmente se fai parte di un'associazione sai che devi spenderti, non solo in termini di tempo ma soprattutto proprio in termini di coinvolgimento anche motivo, perché un'associazione ti porta a questo, ad essere proprio coinvolta, perché insieme alle compagne ... con loro condividi tutto.

C.: questo può essere stato il motivo del bisogno a scegliere l'associazione?

S.: Sì, perché l'associazione è diventato per me anche un luogo, un bacino dove poter veramente parlare senza aver paura di essere giudicata; poi all'interno di questo luogo parli la stessa lingua, che potrebbe anche essere per certi aspetti un po' incompresa all'esterno, perché nel quotidiano ti batti con la tua cerchia di amici, con degli aspetti che possono essere anche non capiti o amplificati. Questa è un'isola – perlomeno lo è stato per me – dove poter veramente condividere tutto; però un'isola che a volte ti prende e dici "stai attenta, potresti rischiare veramente di essere coinvolta a tal punto da ...".

C.: come vivi la relazione con le altre donne? non parlo ovviamente delle donne che assistite, ma delle tue compagne.

S.: con le mie compagne certo, ci sono momenti di scontro e momenti di incontro, però anche questo fa parte della politica dell'associazione. L'importante è dirsi le cose, chiarirsi, parlarsi, confrontarsi. Ti ripeto, anche se con degli aspetti conflittuali, però noi parliamo un linguaggio comune. Quindi alla fine riusciamo sempre a venirne a capo.

C.: e con quali dinamiche, secondo te risolvete i piccoli conflitti che nascono?

S.: Ma sicuramente ... basiamo tutto sulla relazione, sul confronto, sullo scontro diretto: sul dialogo, dialoghiamo molto; in vari contesti, sia proprio associativi ma anche al di fuori. Che poi, è vero che noi abbiamo una cosa che ci accomuna, che

appunto è il centro e quindi Thamaia, ma siamo anche compagne fuori di qua; quindi se abbiamo delle questioni da dirci lo facciamo benissimo anche fuori.

C.: e qual è il tuo ruolo principale nell'associazione?

S.: sono una socia. Lo sono diventata non subito, ma dopo alcuni anni e poi mi sono ritagliata degli spazi in associazione, sia anche nell'ambito della dell'accoglienza – quindi anche in contatto con le donne, sia come operatrice di accoglienza telefonica ... poi negli anni sono cambiati i veicoli che ho assunto, devo dire anche in base alle mie disponibilità perché essendo un'associazione e non un lavoro retribuito mi ha portato spesso negli anni a fare anche un po' di lavoretti extra e quindi ad essere meno presente. E quindi a seconda anche un po' del periodo che attraversavo, non mi andava di ricoprire dei ruoli più carichi di responsabilità o meno. Quindi sicuramente di quelli che ho ricoperto negli anni sono cambiati anche a seconda degli impegni che ho avuto io nel corso della mia vita.

C.: forse anche in base alle esigenze del centro, oppure ...?

S.: sì, diciamo che ho messo sempre in prima linea le esigenze del centro e questo mi ha portata che stai sempre onesta con me stessa. Nel momento in cui io riconoscevo di non poter portare avanti un incarico la mia onestà intellettuale, personale e professionale mi portava ad esternare questa cosa e a non a non impegnarmi, perché capisco che ci sono degli impegni e delle responsabilità di ruolo per cui se accetti degli incarichi è giusto che si portino a compimento.

C.: vi trovate ovviamente anche a dialogare con le istituzioni, immagino.

S.: sì, sì! Anche se poi le istituzioni solo quasi sempre sorde di fronte a quelle che sono molto spesso le nostre richieste. Infatti noi facciamo un grandissimo lavoro rispetto a questo.

C.: “lavoro” in che in che senso?

S.: lavoro di lavoro proprio di intermediazione, di comunicazione, perché è vero che si parla sempre tantissimo di violenza maschile sulle donne, però poi effettivamente nei fatti concreti le istituzioni – o perlomeno sto parlando di quelle locali – si spendono veramente pochissimo per sostenere un centro e quindi ... poi la nostra vita associativa, anche a livello di progettualità, è sempre vincolata proprio ai progetti che vinciamo. Quindi capisci bene che è sempre un ridimensionarsi ogni qualvolta si vince un progetto.

C.: però da una parte queste sono anche strategie di sopravvivenza per quello che fate, no?

S.: certamente, sì, sì! Questa è la nostra sopravvivenza. Io lo dico sempre: la fetta della progettazione, se non la più importante, è una delle più importanti per una associazione, è la linfa vitale. Cioè senza la progettualità non sei nulla.

C.: e nonostante diciamo le istituzioni sono sorde, quali sono le vostre strategie invece per farvi ascoltare? cioè che modalità attuate?

S.: noi ci poniamo sempre in una maniera, diciamo, aperta ecco. Sicuramente non mettiamo dei paletti, vogliamo però un riconoscimento sicuramente maggiore e quando ci troviamo con l'acqua alla gola o cerchiamo di porre l'attenzione anche la collettività e la società civile facendo, ad esempio, dei comunicati stampa rispetto – che ne so – agli impegni che il Comune si era preso e invece poi si è tirato indietro.

C.: comunicati stampa che diffondete come?

S.: Tramite i nostri canali mediatici, che possono essere il sito oppure anche attraverso la stampa. Bisogna vedere anche quale è il messaggio che vogliamo sicuramente lanciare. Perché, sai, le istituzioni a noi ci bussano spesso alla porta, soprattutto il 25 novembre e l'8 marzo, e noi invece diciamo sempre a gran voce che non sono solo quelli i giorni dove bisogna ricordarsi di questo fenomeno ma che noi lavoriamo 360 giorni l'anno.

C.: però questo è un caso emblematico che hai tirato fuori, no? Perché, appunto, sta un po' nel comportamento delle istituzioni che si ricordano del problema solo in particolari giorni dell'anno.

S.: molto spesso, diciamo pure, alcune amministrazioni lo fanno soltanto perché vogliono fare pubblicità e stare sempre sul pezzo e quindi ...

C.: però nonostante questo voi continuate a dialogarci, no?

S.: eh sì, lo dobbiamo fare, perché noi abbiamo anche una responsabilità. Il centro è ubicato in questa città, quindi non possiamo mettere soltanto paletti o alzare un muro con le istituzioni, capito? Questa è una cosa dove a livello politico ci si può dibattere, perché dialogare con le istituzioni potrebbe per certi aspetti voler dire scendere a comprendere compromessi. Però per noi i compromessi quali sono? I compromessi sono quelli di poter veramente far sì che una città come Catania possa poter godere di un centro, che ad oggi è l'unico riconosciuto in città, sicuramente, nel bene o nel male. Quindi questo mettere dei paletti o alzare barriere non fa bene a nessuno e poi è chiaro che dialogare con le istituzioni purtroppo significa anche entrare un po' in quelli che sono certi meccanismi un po' più politicizzanti, non so... però questo noi non ci siamo mai ... Assolutamente non abbiamo mai scelto di schierarci e di avere degli schieramenti, assolutamente. Siamo indipendenti, autonomi, non abbiamo colori politici.

C.: perché, invece ci sono altre associazioni a Catania che si comportano in maniera diversa?

S.: no, non credo. L'associazionismo quasi sempre non ha dei colori politici, poi ovviamente noi parliamo per noi.

C.: E secondo te qual è il maggior problema delle associazioni come Thamaia a livello di visibilità? Perché si fatica ad avere visibilità?

S.: beh, noi siamo ben visibili. Lo siamo perché c'è anche una rete istituzionale che ci dà titolo del fatto che il nostro è un centro riconosciuto, abbiamo un protocollo di rete che abbiamo formalizzato già da parecchi anni, dal 2008, e quindi da questo punto di vista il nostro centro ha sicuramente un riconoscimento istituzionale; all'interno di questo protocollo di rete, tra l'altro, c'è pure il Comune; poi che se lo dimentica, quello è un altro discorso. Nel senso che ... perché alla stregua di un protocollo tu dovresti anche avere degli impegni, no? Poi, va bene ...comunque, si fatica, ma si fatica come qualsiasi altra associazione.

C.: E questa fatica come associazione, diciamo, la vedi anche rispetto alle singole figure professionali?

S.: io posso parlarti di me, sicuramente anche questa è una fatica che ...

C.: hai fatto fatica ad affermarsi nel tuo lavoro, a svolgere proprio il tuo lavoro?

S.: no, fatica no, perché ... sicuramente questo è un abito molto delicato. Lo è perché prima di tutto sei una donna, noi lo diciamo sempre: quello che capita alle nostre donne non lo puoi sapere ma possiamo essere tutte, in un modo o nell'altro, coinvolte. La fatica va bene, è il mancato riconoscimento, sia a livello economico ... questo sicuramente un po' incide, ma poi, come tutte le professioni di aiuto, a distanza di anni può esserci un crollo emotivo ... ma questa è una cosa che coinvolge un po' tutte le figure professionali e anche lì si deve essere bravi un attimino nello stoppare, nel prendersi anche un periodo di riflessione.

Probabilmente c'è stato un periodo un po' di crisi che ho avuto.

C.: ma questo rispetto all'accoglienza però, non rispetto al lavoro di assistente sociale.

S.: no, in generale. L'assistente sociale neanche lo metto in considerazione perché, ti ripeto, rientrava soltanto in un piccolo progetto. Io mi riferisco al ruolo di operatrice nel centro di accoglienza. C'è stato un periodo in cui ho detto "Voglio un attimino ritagliarmi all'interno dell'associazione uno spazio che sia diverso rispetto a quello che ho ricoperto finora, sia per tutelare me stessa, ma soprattutto per tutelare anche le donne, no? Perché sei troppo coinvolta emotivamente o hai un momento anche di fragilità tua, sicuramente non sei di aiuto.

C.: Quali sono i maggiori rischi?

S.: Sicuramente quello di non far arrivare alla donna che c'è una porta aperta, che questo è il luogo giusto che lei ha scelto di contattare e quindi l'essere, come dire, non indisponente, ma mostrarsi distaccate. Perché questo è un lavoro che devi riuscire a fare con la giusta empatia, quella serietà che ti permette di coinvolgere, di farti entrare dentro la donna ma col giusto distacco. Mi è capitato nel tempo di vedere che non ero più in grado di accogliere le donne o di farlo nel giusto modo.

C.: e quindi a quel punto hai preso qualche momento di riflessione?

S.: sì, che poi è coinciso con la maternità. Sono momenti ciclici, che vengono e vanno ma non posso purtroppo anche ritornare in base anche al contesto che ti sta attorno. Perché, sai, molte volte non sei soltanto tu a determinare le scelte, ma è poi anche il contesto stesso che le porta a determinare ... non che ti vuoi sentire meno responsabile delle tue azioni ma è così, l'associazione è questo: non può essere slegata da tutto quello che ti sta attorno.

C.: e rispetto all'attività principale del centro, penso che anche voi lavorate con una speranza verso il futuro, di un cambiamento, di una condizione anche migliore ...

S.: sì, almeno di una visuale diversa. Perché diciamo sempre alle nostre donne – almeno questo è quello che dico io al telefono, perché faccio più di una accoglienza telefonica – ... dico sempre alle signore che chiamano di pensare a questo contatto telefonico come una prima possibilità che lei si sta dando e che se non l'ha fatto prima non si deve dare delle colpe, perché non era pronta e che se ha chiamato ora era perché forse ora è il momento giusto per poter affrontare la situazione. Però anche lì, quando chiamano, non le faccio sentire quasi in obbligo nel fissare un appuntamento o, comunque, nel fissarlo le lascio anche libere di riflettere che se loro non si dovessero presentare devono far tesoro della chiamata che hanno fatto perché già in quella sola chiamata noi diamo tantissime informazioni e cerchiamo di far capire loro che venire da noi non significa cambiare lo stato delle cose, perché potrebbero rimanere anche con i loro compagni, però almeno acquisire consapevolezza, una maggiore consapevolezza rispetto alla loro situazione, perché noi – e questo veramente lo diciamo con il cuore in mano alle donne – lo diciamo in quanto prima di tutto per le donne non è facile separarsi dal compagno con il quale si sono fatti dei figli, con il quale si è trascorso tanto tempo; e quindi anche lì ci vuole una certa maturazione nella decisione. Poi, certo, ci sono casi e casi; è chiaro che noi facciamo un'analisi della situazione, un'analisi anche del rischio. È chiaro che se c'è una situazione per cui la necessità è quella di mettere in sicurezza la donna e i figli, noi ci premuriamo affinché questo accada. Però ci sono casi anche di donne che le senti che non si sentono talmente pronte e noi gli diciamo che non si devono fare una colpa se non lo sono e che venire da noi potrebbe anche per loro rappresentare l'inizio di un cambiamento. È anche un modo per impostare la relazione in maniera diversa. È un modo di fare bagaglio di una consapevolezza diversa, perché molte donne si spaventano anche a nominarla la violenza, e anche a riconoscerla.

C.: Però la telefonata rappresenta in qualche modo un'azione a voler cambiare, un piccolo passo, no?

S.: Sì, infatti noi partiamo proprio da questa piccola azione che loro compiono; e anche in questo noi le rendiamo fin da subito responsabili del loro percorso, perché per noi questo è fondamentale; e poi quello che ci differenzia da qualsiasi altro servizio, anche di natura pubblica, è l'autodeterminazione. Da noi non c'è nessun vincolo: ti devi sentire libera di raccontare le cose, come di non raccontarle, perché da noi sicuramente non avrai mai un giudizio, assolutamente. E questo le donne poi lo capiscono.

C.: e questo, diciamo, rispetto alle situazioni personali sono dei piccoli tentativi al cambiamento. Se tu guardi poi nell'ottica macro, anche quello che fanno i centri antiviolenza o altre tipologie di associazioni o anche le donne singolarmente con le loro azioni traghettano un po' verso il mutamento sociale, no? Ma pensi che le donne abbiano delle caratteristiche particolari, proprio per generare delle strategie che portano al cambiamento?

S.: Sicuramente noi siamo cambiamento! Le donne sono cambiamento! Noi siamo le promotrici Secondo me.

C.: Quali caratteristiche, secondo te, proprio differenziano le azioni delle donne?

S.: ma io non credo che ci siano delle differenze, credo che ci sono soltanto delle volontà diverse. Delle spinte diverse? non mi piace parlare di differenza. Perché se leggiamo la chiave negativa di ... cioè, non lo so ... una spinta verso ...

C.: però le differenze si potrebbero chiamare anche peculiarità, no?

S.: Sì, anche.

C.: Differenza rispetto a un procedere della società che viaggia su altre tipologie di logiche; in questo senso, non differente necessariamente dal maschile, ma quello che tu dicevi prima anche rispetto alle vostre dinamiche di relazione, di dialogo, «noi andiamo avanti a prendere le nostre decisioni nonostante abbiamo dei conflitti è perché ci relazioniamo, perché dialoghiamo, perché siamo aperte con le istituzioni, perché cerchiamo sempre di appunto andare avanti però verso un avanti che porti i frutti, chiaramente». Quindi è in questo senso qua che lo volevo declinare. Quindi quando parli di volontà diverse, a cosa fai riferimento?

S.: a delle volontà propositive, che portano ad un obiettivo che poi accomuna tutte le donne.

C.: possiamo dire collettivo, condiviso, che aggettivo utilizzeresti?

S.: forse “condiviso”, mi piace di più. La parola “condivisione” mi piace. Perché penso che la condivisione includa dentro anche l'aggettivo “collettivo”. Invece al contrario non lo so perché non necessariamente il collettivo ha una condivisione. Non so se mi spiego. Perché poi esserci un collettivo non condiviso. Invece secondo me quando c'è condivisione è perché c'è un forte collettivo unito.

C.: e questa può essere proprio una delle pratiche che adottate voi?

S.: sì, finora ora è la pratica che più che più in assoluto regge l'associazione.

C.: Se pensi al futuro, hai dei sogni particolari, per te, per l'associazione, per le donne?

S.: mi trovi un momento fragile dove ... a me la parola “futuro” non dovrebbe spaventare, però mi spaventa perché allo stato attuale c'è un presente un po' incerto, quindi questo presente incerto mi fa vedere un futuro proporzionalmente incerto. Questo a livello di associazione, però siccome la vita associativa per me ha avuto sempre un'influenza anche nella mia vita privata, e viceversa, io in questo momento sono l'incertezza fatta in persona.

C.: Però credi nel mutamento?

S.: Sì, perché non sono una persona statica. Nel senso che nel bene o nel male, con le dovute conseguenze, credo che deve esserci un cambiamento, positivo o negativo che sia. Però se tu mi dici “come pensi il futuro?”, siccome io vorrei pensare sempre un futuro buono, quando tu mi dici la parola “futuro” nella mia persona - siccome non voglio pensare ad un futuro incerto - preferisco non pensarlo. Cioè non so se hai capito.

C.: certo, questo lo comprendo perché forse è anche generazionale... lo capisco.

S.: razionalmente, proprio.

C.: però poi in realtà, se ci si spende tanto così in un'associazione, con tutti i suoi limiti ...

S.: è un peccato ...

C.: ... ovviamente poi come dici tu forse la volontà saranno diverse. Ma hai un'idea di società ideale, preferibile? ... puoi dire quello che ti passa per la testa

S.: per me... una società fatta di condivisione ... una libertà di poter esprimersi, perché sto venendo che il limite che c'ha la nostra società è proprio questo, di non riuscire ad andare oltre il proprio punto di vista. Siamo diventati una società troppo autoreferenziale, egoista, individualista, dovremmo riuscire veramente avere più rispetto nell'altro, e basta. Quello per me sarebbe veramente già tutto, una società più

rispettosa.

C.: Dell'alterità?

S.: sì, dell'altro.

C.: dell'altra, degli altri...nelle varie delle varie e delle varie declinazioni che ci possono essere.

S.: Sì, sì, assolutamente! Manca questo. Non possiamo fermarci solo al nostro punto di vista o solo al punto di vista di chi ci sta vicino e che ci circonda. Questo è un limite assolutamente che va superato.

C.: Ma secondo te, praticare questa tipologia di femminismo può essere utile?

S.: certo.

C.: e se tu pensa a te stessa, ti pensi come femminista?

S.: Certo, lo sono! E lo dico. Cioè, non mi spavento nemmeno.

C.: perché dici che altre si spaventano?

S.: non in questo contesto associativo, ma in generale vedo che in suffisso “-ismo” spaventa. Nello specifico, si pensa al femminismo come se fosse l'altra faccia della medaglia del maschilismo: non è così. Ma è responsabilità nostra, di noi femministe far capire che il femminismo non è lo stesso che il maschilismo.

C.: cos'è per te?

S.: Il femminismo è veramente affermare, una volta per tutte, che uomini e donne sono posti sullo stesso piano, che non esiste una superiorità – ci sono ovviamente delle differenze inevitabili, che non è necessario veramente dover scendere in piazza per poter manifestare i propri diritti: io li devo avere e basta, in quanto donna mi spettano. È difficile.

C.: Tu pensi ... appunto, dicevi prima «non mi spaventa dirlo», quindi supponi che invece tante donne si spaventano a sostenerlo?

S.: Vedono sempre l'accezione negativa.

C.: Come se c'è un bene, se c'è un male: in questa opposizione qui.

S.: come se ci fosse un estremismo: “perché sei femminista, allora sei un'estremista”. No. Porti avanti soltanto dei valori che sono...

C.: che sono quelli che descrivevi prima, no?

S.: esatto. Relazione, condivisione.

Vita

C.: Puoi fare un'introduzione all'Associazione, come è nata, quando sei entrata a farne parte ...

V.: Ah sì questo sì ... allora, Thamaia viene fondata nell'aprile del 2001, ma nasce dall'iniziativa di due socie fondatrici che amano definirsi anche ideatrici e che erano allora nel '98 due studentesse in Scienze Politiche, al corso di laurea in "servizio sociale" ora non ricordo esattamente la ...

C.: la denominazione ...

V.: Sì, la denominazione perfetta, erano stavano studiando scienze politiche per diventare assistenti sociali e nel '98 sono andate a fare un'esperienza Erasmus in Spagna. In Spagna vengono a contatto con la realtà dei centri antiviolenza - come sappiamo in Spagna sono un ventennio avanti rispetto a noi nelle politiche delle donne - e quindi si entusiasmarono di questa cosa, tornarono a Catania e cambiarono la relatrice della loro tesi, e l'hanno chiesto alla professoressa Palidda con l'intenzione di fare una tesi sulla violenza sulle donne. Cambiarono relatrice - e perché poi le cose, a volte, bisogna trovarsi nel posto giusto al momento giusto - a Catania proprio nel '98 stava partendo una ricerca, la ricerca Urban che era proprio un'indagine sulla percezione della violenza nelle relazioni di coppia se non ricordo male, poi la possiamo verificare perché è di là. E era una ricerca Nazionale che coinvolgeva alcune città italiane tra cui Catania, quindi tramite l'università; quindi loro vengono inserite in questa in questa ricerca dalla professoressa Palidda, fecero la tesi, si laurearono e poi ... quindi era il '98-'99. Poi nel 2000, loro due insieme alla professoressa Palidda e a un altro piccolo gruppo di donne fondarono l'associazione Thamaia. Ovviamente iniziarono poi a fare formazione negli altri centri; quando loro poi arrivarono in Italia un po' hanno cominciato a studiare e a capire quello che c'era in Italia quindi vengono a conoscenza dei centri italiani storici, quindi Bologna, Milano, Firenze e poi fondarono la l'associazione e iniziarono a fare formazione, prima a Firenze e poi con "Le Onde" di Palermo, che era un altro centro ovviamente storico. Quindi iniziarono nel 2001. Chiamarono l'associazione "Thamaia" perché in Spagna loro vengono a conoscenza con questo centro antiviolenza che si chiamava proprio "Tamaia", senza la "h" e quindi chiesero i diritti e aggiunsero la "h" e la "maia", perché la maia è questa pianta che somiglia un salice piangente che in quel centro avevano e che poi è quella del nostro logo, questa qua. La storia narra che Thamaia fosse una donna vittima di violenza che poi era stata appunto violentata e abbandonata nel deserto, ha pianto così tanto che dalle sue lacrime

poi rinasce questa pianta che ha le sembianze un po' di un salice piangente; e quindi allora questa cosa piacque tantissimo

C.: ti ricordi che mitologia c'è dietro?

V.: No, io tra l'altro l'ho pure cercata, diverse volte, ma non l'ho mai trovata. Però so questa cosa che mi è stata sempre ...

C.: una storia orale che loro si tramandavano e che hanno tramandato a voi?

V.: sì, sì! Io in realtà non l'ho mai trovata, però mi piace sempre raccontarla perché mi sembra veramente bella e noi non abbiamo qui in Italia neanche mai trovata la pianta e ogni tanto così ci provo, anche nei vivai, ma non l'abbiamo mai trovata, loro però dicono che li ce l'avevano, questa pianta. E niente, così nasce Thamaia.

Quindi loro poi iniziano nel 2000, c'era semplicemente ... non avevamo neanche una sede, c'era la linea telefonica, loro venivano ospitate, ricordo, avevano una piccola stanza in un'altra piccola realtà associativa, dice che pioveva, si ricorda questa cosa Loredana, l'ex presidente: dice sempre che rispondevano al telefono, che in realtà non suonava mai, all'inizio pioveva e loro stavano con l'ombrello aperto. Poi nel 2003 si avvia il centro antiviolenza, vero e proprio quindi più strutturato, con degli orari ... allora c'è stato un piccolo progetto – l'unico progetto comunale in 18 anni quasi di attività – di un anno, che finanziava le attività del centro antiviolenza e quindi questo permise di affittare una sede, che era 2 civici più avanti, sempre in questa strada, era molto piccola; e quindi nell'ottobre del 2003, fu avviato il centro antiviolenza. Poi nel 2004, grazie a un finanziamento regionale di 3 anni, il famoso APQ (accordo programma quadro), che era un progetto di 3 anni finanziato dalla regione, in realtà un progetto presentato da “Le Onde” di Palermo con cui si avviavano altri centri antiviolenza, e case rifugio: era un progettone, allora veramente sostanzioso, per cui quel progetto lo presentavano “Le Onde”. Lo vinsero e c'era l'implementazione del centro antiviolenza Thamaia e l'apertura della Casa Rifugio. Quindi con quei Fondi si apre nel 2004 La Casa Rifugio “Casa Miral” e si ampliarono tutte le attività del centro antiviolenza. Il progetto durò 3 anni, furono 3 anni in cui ovviamente si avviò veramente il centro antiviolenza, aumentarono le richieste, iniziò a lavorare sulla rete, si iniziano a fare i primi progetti nelle scuole; poi una volta finito il progetto APQ, finirono i soldi, il comune non si prese carico della Casa Rifugio, quindi allora, con molto dolore ... io sono arrivata nel 2006, La Casa Rifugio poi si chiuse nel 2007; e mi ricordo anche il dolore del gruppo qui di ragazze che furono costrette a chiudere la Casa Rifugio.

C.: eravate tante donne?

V.: Allora, sì. C'erano tre nuclei, se non ricordo male; perché io poi negli ultimi tre mesi, da ottobre a dicembre del duemila ... – perché la Casa Rifugio si chiuse a dicembre del 2017 – feci l'educatrice all'interno della Casa Rifugio. Io sono arrivata per cui nel 2006 e quindi nel 2007 ebbi l'onore e anche il piacere di fare questa piccolissima, brevissima esperienza, e c'erano tre nuclei familiari: due conclusero poi il percorso al ... un altro nucleo era una donna con due bambini piccoli, 8-10 anni mi

pare, è stato accompagnata in una struttura a Palermo, mi ricordo una cosa proprio dolorosissima quella. E poi chiusero la casa, perché - mi ricordo - allora fu una scelta obbligata, perché in quel momento non c'erano più fondi ... il centro dopo 3 anni in cui si era lavorato in maniera più o meno serena ... in quel momento non c'erano più fondi, né per il centro antiviolenza né per la casa rifugio. Per cui, mantenere i costi di una casa rifugio è impensabile in maniera volontaria, perché ci sono dei costi altissimi, i costi altissimi erano anche per il centro antiviolenza, perché tu considera che noi questa struttura la paghiamo noi, tutt'oggi la paghiamo noi. Quindi allora, in cui non c'erano progetti, non c'erano fondi, non c'era nulla, io ricordo che furono anni bruttissimi, ma anni in cui però il gruppo si unì, forte, tutti quanti per questa causa comune; ricordo che noi facevamo i banchetti nei supermercati per la raccolta fondi, che ne so, c'era la Tomarchio, che è un'azienda catanese che fa dolci che ci donò le famose brioscine Tomarchio, e noi ci mettevamo lì nei supermercati con tutto il nostro materiale informativo, tra l'altro era scarso perché non avevamo neanche i soldi per stamparlo e dicevamo che eravamo senza soldi e con un'offerta davamo le brioscine e riuscivamo a raccogliere circa €500, con cui puoi pagavamo l'affitto. Questo era. Quindi mentre alcune persone continuavano a stare qui, a rispondere al telefono, a portare avanti le attività, altre di noi facevano l'elemosina, era questo. Tipo, poi, che c'è stato Bottega Verde che ci donò dei prodotti, per cui per la festa della mamma noi ci siamo messe a ... e la nostra amministratrice, che mese dopo mese ci diceva «state per chiudere», «questo mese chiudiamo, non ce la possiamo fare, non riusciamo a pagare l'affitto», grazie anche al proprietario che ha sempre, sempre, sempre tollerato i ritardi, perché poi ci conosce siamo dalle persone che poi abbiamo sempre pagato ma lui è stato il primo sostenitore di Thamaia, il nostro proprietario di casa; e poi nel frattempo Carmen iniziò a dedicarsi e a sperimentarsi nella progettazione, perché era giovane, anche lei non aveva mai fatto progettazione, quindi iniziamo a vincere dei piccoli progetti. Io ricordo che era il 2009 - perché noi dal 2007 al 2009 ogni giorno dicevamo che avremmo chiuso, tutti i giorni, però tutti i giorni continuavamo a lavorare qui, in maniera assolutamente volontaria e ad affrontare le spese vive che c'erano, gli affitti, l'utenza - nel 2009, mi ricordo, abbiamo vinto il progetto con il primo progetto con la Tavola Valdese, con i fondi dell'8x100 alla Tavola Valdese. Fu un progetto di 20000-25000 Euro, quindi una miseria, briciole, io mi ricordo che mi sono messa a piangere perché è stato proprio come se avessimo vinto la lotteria, intanto la soddisfazione di aver vinto un progetto e poi abituati a niente, a vendere appunto le brioscine Tomarchio al supermercato, quei €25000 sono stati ...

C.: un momento di ampio respiro.

V.: poi da lì Poi abbiamo cominciato sempre di più ... Carmen è diventata sempre più brava nella progettazione, nel frattempo il 5 per mille che nel 2010 era più sostanzioso ... e così siamo qui oggi. Diciamo che momenti brutti come quello, da un punto di vista economico, non abbiamo più avuti ma perché ora ci salva solo il fatto che facciamo tantissimi progetti, abbiamo un'ottima capacità progettuale, però questo di contro allarga tantissimo le nostre attività, ci fa quindi ... perché poi un progetto ... i progetti poi sono sempre briciole, nel senso che è un rimborso spese, quindi fai tanti progetti, tanti prodotti, ma significa tanto carico di lavoro, quindi è un cane che si

morde la coda, perché poi devi fare mille cose, tante attività e quindi non vieni mai effettivamente ricompensata per tutto quello che fai. Ormai il nostro lavoro, i contatti con le istituzioni, le signore, i tribunali, la relazione è un carico di responsabilità non indifferente. Quindi la fatica è tanta, poi quando a questa fatica ci metti ... perché io lo dico sempre questo, quello che ci ha tenuto sempre qui, forti e unite nonostante le varie difficoltà, è stato sempre il gruppo e le relazioni, quando il gruppo un po' vacilla poi diventa tutto più faticoso è questo dalla mia esperienza - io ormai sono qui da 12 anni e ho capito che anche il gruppo vive anche di momenti ciclici, c'è un momento idilliaco e poi momento in cui le dinamiche diventano complesse e questo forse rientra proprio nelle dinamiche dei gruppi perché poi, confrontandomi anche col nazionale ho visto che queste cose poi succedono un po' in tutte le realtà associative. Diciamo che per me è stato ... perché io sono entrata qui a Thamaia in un momento di crisi, nel 2006, quando sono entrata io, c'ho era un momento di crisi Infatti poi subito dopo, nel 2007, c'è stato un cambio di presidenza, un nuovo direttivo, nuovi equilibri, sono entrata a Thamaia in un momento di crisi; ora a distanza di 10 anni lo stiamo lo stiamo rivivendo, infatti c'è stato un cambiamento di direttivo un anno, fa con una rottura di alcuni equilibri, la formazione di altri equilibri che ancora sono poco stabili. Però, insomma, così è.

C.: e se dovessi descrivere le relazioni del vostro gruppo, come le definiresti?

V.: allora, in questo momento, che ho una marea di confusione in testa è complicato; io ti posso dire che cosa è stato per me Thamaia fino ad oggi, o almeno sicuramente fino al 2015 per me Thamaia era – io l'ho sempre detto, ma è una cosa che continuo a dire anche ora, che non rinnego – Thamaia per me è stata la mia seconda famiglia, qui le sorelle, le compagne, il luogo, il porto sicuro; , io entravo da quella porta e avevo un senso di pace, di serenità assoluta, lo dicevo sempre, la mia seconda famiglia.

Dal 2015 ovviamente, in un momento di stanchezza, in un momento in cui le relazioni si sono un po' ... ma in associazione è molto difficile stabilire il confine, poi tu lo sai benissimo, tra professionale, personale e politico, quindi è un gran casino. Nel 2005, quando sono iniziati alcuni problemi sicuramente legati alla gestione poi di Thamaia, all'organizzazione che diventava sempre più complessa, sicuramente Thamaia ha cominciato a non essere più quel luogo di spensieratezza anche che era prima; al carico, alla sofferenza, alle battaglie che noi portiamo avanti qui per le donne ha cominciato ad esserci anche una fatica nella gestione delle relazioni tra di noi. Questo però succede anche ... per questo io dico Thamaia è così, nel bene e nel male, questo succede anche nelle famiglie, anche nelle famiglie si litiga, è difficile, ci sono delle incomprensioni, non può essere solo tutto bello.

E credo che la difficoltà di questo momento è dovuto al fatto che ci vogliamo bene. Io lo so, anche nei momenti più difficili dei momenti in cui mi sono arrabbiata nei momenti come ora che sono arrabbiatissima con tutte quante io non ho mai messo in discussione l'affetto la stima reciproca quindi ci sono alcune dinamiche che poi diventano dolorose, ma questo non toglie quello che è stato e quello che secondo me è, anche se in questo momento entrare da quella porta non è ... in questo momento Thamaia per me non è il porto sicuro che è sempre stato.

C.: e quindi se ci sono dei conflitti Come vengono risolti?

V.: noi abbiamo proprio una capacità scarsissima nel risolvere i conflitti però questo è il mio punto di vista, altre ragazze magari non la pensano così.

C.: nel senso non si risolvono o non si trovano le modalità?

V.: ma secondo me non troviamo le modalità adeguate per risolvere i conflitti; , ti ripeto, questo è il pensiero per proprio personalissimo di Vita, noi un po' abbiamo paura del conflitto come gruppo, tendiamo troppo a mediare, a tenere un profilo basso del conflitto, forse per paura di non saper gestire le cose, per paura di perdere qualcuno ma ... in questi tre anni, perché noi è da 3 anni che stiamo nel nostro momento di crisi, le abbiamo provate tutte, con la psicoterapeuta, ma poi alla fine non riusciamo ad essere tutte gruppo dalla psicoterapeuta, ci mandiamo sempre un piccolo gruppo, abbiamo provato tra di noi ... abbiamo provato, ma non ci riusciamo, continua ad esserci un non detto, ma non per cattiveria, per paura ; come dice Carmen ... mi dice sempre ... perché io invece sono una che le cose, se le deve discutere,le deve sviscerare, perché altrimenti io non riesco ad andare.

C.: secondo te, da che dipende questo non detto? , quali sono le motivazioni principali?

V.: non lo so, la paura del conflitto, la paura di litigare. Però, secondo me, facciamo peggio. Non lo so, poi è veramente ... Carmen dice sempre che ognuno – io in questo In realtà ci credo, questo è vero, io mi arrabbio, però penso che sia vero – ognuno di noi in questi tre anni ha fatto quello che ha potuto, ognuno con i propri limiti, anche il limite di non riuscire magari a gestire il conflitto e quindi stare un passo indietro, però, non lo so.

Io questo momento sto lasciando il coordinamento, ma perché mi sento sola, perché secondo me sono un po' il capro espiatorio di quello che succede in associazione. E questo l'ha detto anche la psicoterapeuta e nonostante io l'avessi sempre saputo, sentirlo dire a lei è stato bruttissimo.

C.: certo, come confermare un'idea forte.

V.: , io se penso a ogni singola persona, loro mi hanno sostenuta tantissimo e mi sostengono, io non riesco a dire che sono state delle stronze, perché in realtà non è così; però nelle dinamiche di gruppo poi non lo so, c'è qualche cosa che non funziona, ma io non te lo so dire bene che cos'è, né cosa dovremmo fare.

Non lo so, però sicuramente vivo questo senso di solitudine. Gestire un centro come il nostro è complicatissimo, lo faccio da 8 anni fino a un certo punto è andata bene. Dopodiché in un momento di difficoltà come questo è ancora più difficile gestire il centro, quindi io sto ... siamo sempre in questa situazione molto precaria, mancano le operatrici, non c'è che risponde al telefono, quindi io faccio una fatica immane. Ma facciamo una fatica immane a ... perché poi ho sempre detto che chi ha un ruolo di responsabilità e chi ha un coordinamento, una delle caratteristiche della coordinatrice è quella che deve avere un'ottima capacità di *problem solving* e anche delle buone

capacità di mediazione, quindi fino un certo punto questa cosa ha funzionato. Da un po' di anni fatico, e fatico perché sicuramente io sono stanca e quindi manderei tutti a quel paese, in questa cosa mi impegno – forse poi non riesco – ma faccio una fatica immane ad accontentare questo, ad accontentare quello. Poi sicuramente chi non vive questa cosa non riesce a capire anche la complessità e la fatica nel fare tutto questo, però quella che mi ha ferito, addolorato di più in questo ultimo periodo è che anche gli attacchi, perché... sicuramente io fatico qui e fatico per me, fatico per tutte, come faticiamo un po' tutta, ma è il mio ruolo, quindi non è che voglio essere ringraziata per quello che faccio, nel ruolo ho anche un incarico per quello che faccio; ma sicuramente non l'attacco.

C.: non era la modalità che ti aspettavi di reazione?

V.: No. Però allo stesso tempo sono convintissima ... Chiara guarda credimi che questo è un momento di passaggio, un momento doloroso, perché alla fine ho scelto io di lasciare. E anche lì avuto tutte quante che mi dicevano «no, non lo fare»; ho deciso io, quindi una scelta assolutamente mia, quella di lasciare il centro, dolorosa perché sto vivendo un piccolo lutto anche. La paura di quello che farò dopo, ancora non lo so. Però allo stesso tempo penso che sia la scelta più giusta, anche per l'associazione: io penso che un cambiamento così forte dopo otto anni ... perché ovviamente una nuova coordinatrice cambierà, inevitabilmente, ci sarà un assetto nuovo, sarà fresca e pimpante, io penso che sarà una botta di vita per tutte. Questo lo penso seriamente.

C.: nello specifico, quali sono tutte le attività che fai?

V.: che faccio io? Allora ti dovrai spiegare un po' come ho organizzato il centro antiviolenza. Noi abbiamo il centro antiviolenza e quindi le attività di accoglienza che hanno tutti i centri antiviolenza: noi abbiamo la linea telefonica, siamo referenti anche del 1522, quindi rispondiamo sia al 15 22 che al numero locale. Facciamo l'accoglienza telefonica e ci sono delle operatrici di accoglienza telefonica e quindi poi, dopo un primo contatto telefonico con quella donna, una prima e vera e propria accoglienza telefonica, si fissa un appuntamento e quindi poi ci sono le operatrici di accoglienza fisica che eseguono le donne in tutto il percorso di fuoriuscita dalla della violenza. Attorno all'accoglienza poi ruotano altri servizi, nel corso degli anni abbiamo poi avviato questi altri servizi: ci sono le consulenze legali, queste ci sono state sin da sempre, per cui le donne qui hanno la possibilità di fare una consulenza legale, sia con le avvocate penaliste che con le avvocate civiliste; poi c'è il servizio di “educativa”, nato come servizio di sostegno alla genitorialità: tu sai benissimo che una donna che subisce violenza, un po' le sue funzioni genitoriali vengono messe a dura prova, un po' la violenza influisce sulle capacità genitoriali della donna e quindi questo servizio nasce come sostegno nella coppia mamma e figli/ figlie dopo che loro escono dalla violenza e il compagno si allontana ... escono da quella fase emergenziale. Poi ovviamente è la donna si ritrova con tutti i problemi, anche nella relazione con i figli e quindi nasce come sostegno: lavoravamo con la coppia madre-figli e poi nel corso degli anni per questo abbiamo capito che questa cosa con un affidamento

condiviso non potevamo farlo e quindi lavoriamo con la coppia madre-figli laddove c'è solo un affidamento esclusivo, o dove c'è un affidamento condiviso magari c'è un sostegno solo alla mamma nonna Non vediamo i minori.

E poi c'è il servizio di psicologia: ci sono due psicoterapeute, attualmente Carmen e Marika e quindi le donne una volta ultimato il percorso di accoglienza, che da noi non è standard, non hanno un numero di colloqui predeterminato ma può essere di due colloqui, cinque, così come può durare un anno/ un anno e mezzo, dipende dalla singola situazione che vive la donna. Per alcune donne – non per tutte – per cui la violenza ha comportato delle conseguenze traumatiche molto forti, la donna ha la possibilità di fare questa consulenza con le psicoterapeute e se lo desidera avviare questo percorso di psicoterapia.

Ma quando si conclude, in generale, il percorso di accoglienza? Anche questo ce lo siamo pensate con Carmen nel corso degli anni perché vedevamo che inviare al pubblico – perché noi prima inviamo al pubblico e continuiamo a farlo, perché due psicoterapeute non possono gestire tutto il carico di lavoro che c'è, però spesso poi le donne si trovavano ... nel servizio pubblico non c'è una formazione, poi non si lavora in un'ottica di genere come lavoriamo noi, quindi non c'è non c'è la conoscenza purtroppo della violenza maschile sulle donne che abbiamo noi inevitabilmente; e quindi ci sembrava di lasciare queste donne alla mercé di persone non preparate sull'argomento – magari preparatissime, però non preparate sull'argomento. E quindi abbiamo pensato di fare questo servizio qui anche da noi.

E poi negli ultimi anni abbiamo inviato il servizio di orientamento al lavoro, quindi c'è lo sportello e abbiamo anche messo su dei progetti con delle borse lavoro per le donne. Quindi questo è in grandi linee il lavoro del centro antiviolenza, quindi con tutto quello che comporta l'accoglienza, quindi seguire le persone, le relazioni, i contatti con la rete e poi le volontarie, l'accoglienza delle volontarie, l'accoglienza delle tirocinanti, ... Quindi io un po' mi occupo di tutto questo; ovviamente cordino perché poi c'è una responsabile servizio psicologia, una responsabile del servizio di “educativa”, una responsabile del servizio lavoro ... poi in questo momento stiamo anche cercando di organizzare un po' le varie aree, perché come se il lavoro a poco a poco si fosse un po' ... le attività si siano un po' allargate e quindi l'anno scorso ci siamo fermate, abbiamo detto «cerchiamo di fare nuovamente un organigramma dell'associazione», perché questo è tutto il lavoro del centro, poi ovviamente c'è tutto il lavoro di rete che in qualche modo entra anche all'interno del centro antiviolenza e quindi il lavoro di rete è lavoro di rete locale, quindi con la rete antiviolenza interistituzionale locale di che Thamaia coordina, poi c'è la rete regionale, il coordinamento regionale dei centri DiRe, poi c'è la rete nazionale e noi quest'anno siamo al consiglio, quindi un carico anche lì di lavoro.

Poi facciamo la prevenzione nelle scuole, quella è un'area ormai a sé stante, e poi c'è l'area di progettazione, che è diventata un'altra area e poi l'area di sensibilizzazione.

C.: quindi tu coordini tutti i servizi??

V.: no, io coordino il centro antiviolenza quindi quella che è i turni, l'accoglienza telefonica, l'accoglienza fisica, la riunione con l'area di psicologia, con le avvocate ...

Insomma, con quello che è proprio tutto il centro antiviolenza, quindi le volontarie, le tirocinanti, questo.

Però in questi anni io ... ti dico un po' qual è stato il mio percorso: io sono arrivata qui nel 2006, in maniera quasi del tutto casuale, nel momento in cui io di violenza non ne sapevo assolutamente niente, neanche conosceva i centri antiviolenza.

Ho fatto il mio corso di formazione, poi ho iniziato facendo l'operatrice di accoglienza telefonica, poi io sono passata dopo sei mesi di accoglienza telefonica all'accoglienza fisica, dopo l'accoglienza fisica sono passata alla formazione – ecco, facciamo anche la formazione, ovviamente, come centri antiviolenza, la formazione a tutti gli operatori della rete – quindi poi ho iniziato anche a fare formazione; dopo il 2010 ho cominciato il coordinamento e quindi dal 2010 cordino il centro il centro antiviolenza, poi mi occupo anche delle scuole, faccio anche la prevenzione nelle scuole. Quindi questo è quello che è il mio percorso.

C.: e se pensi al tuo percorso quali sono state le difficoltà maggiori che ha incontrato rispetto proprio al tessuto sociale a Catania?

V.: allora non so se è un problema di Catania. Sicuramente la difficoltà del nostro lavoro ... io dico sempre che avevo un temperamento molto mite, qui dentro è venuta fuori una parte di me che io non conoscevo, io ogni giorno – da parecchi anni, credo da quando ho iniziato poi a fare il coordinamento, a entrare più poi nel vivo dell'accoglienza, dei contatti con l'esterno – mi alzo e so che dovrò combattere una piccola lotta con qualcuno: con l'assistente sociale che non riconosce la violenza che subisce la signora, con l'avvocato X, con qualcuno alle forze dell'ordine, ecc. Quindi non credo che questo sia un problema solo per il territorio di Catania, ma è un problema della società in cui viviamo che tende sempre a minimizzare la violenza, un po' a giustificarla, forse anche inconsapevolmente, non lo so.

E quindi è una lotta, è una lotta continua; io in questi anni però, giorno dopo giorno, mi sono sentita sempre più arrabbiata e sempre più intollerante verso l'esterno perché giorno dopo giorno ho accolto sempre più sofferenza qui, quindi ho sentito sempre più donne. E quindi ho rafforzato molto di più questo legame, quello che quando sono entrata qui non riuscivo a capire bene che cosa significasse questo rapporto di “donna a donna”, perché io quando sono entrata qui non lo capivo, oggi invece lo comprendo e oggi ogni singola violenza fatta ad una donna che io accolgo, che io ascolto, la sento sulla mia pelle; e quindi ogni ingiustizia fatta ad una di queste donne la sento come un'ingiustizia su di me, a volte io provo la stessa rabbia che provano le donne, la vivo; così come poi vivo, quando le vedo essere più allegre, le vedo a volte rinascere, le vedo belle, sistemate, truccate ... vivo anche quelle che poi sono le loro emozioni positive, le loro speranze, i loro sogni.

Quindi le difficoltà da un punto di vista del nostro lavoro sul territorio di Catania sono queste, ma ripeto secondo me non sono solo sul territorio di Catania. Quelle Poi per quanto riguarda il lavoro, sono proprio i sostegni anche economici, che noi qui a Catania non abbiamo mai avuto dalle istituzioni, ma forse non solo economici sai?

...proprio a volte il sostegno come centro antiviolenza, il riconoscimento. Noi siamo qui sul territorio di Catania da 18 anni e ancora per me è inconcepibile che il comune di Catania non riconosca di avere a Catania un centro antiviolenza con cui c'è anche

un protocollo di rete ... questa fatica ancora oggi a essere riconosciute come un servizio, un servizio per la città di Catania, perché poi di fatto questo è.

C.: ma secondo te questa invisibilità sta un po' nell'atteggiamento delle istituzioni diciamo diverse, al di là proprio dell'appartenenza locale o ci sono delle degli elementi culturali che aiutano questo, rispetto al contesto siciliano?

V.: Allora, io il contesto siciliano ... non riesco a parlarti di tutto il contesto siciliano, perché per esempio penso che la realtà ... a volte noi ci confrontiamo con le amiche di Palermo e io vedo che ci sono anche delle differenze tra Catania e Palermo, che poi non riesco bene a dirti quale siano queste differenze, però le vedo. Sul territorio di Catania la difficoltà che vivo io è sempre quella di precarietà, di precarietà nelle istituzioni, sento che è sempre come un ricominciare da capo, anche se poi non è così, perché è come se ci fossero più livelli: c'è un macro livello in cui abbiamo fatto dei passi avanti, c'è stata una crescita; e poi un altro livello in cui è un po' come faticare, ricominciare sempre daccapo. Questa invisibilità, secondo me è dovuta anche un po' questo, se devi ricominciare un po' sempre da capo, si fatica si fatica di più. Non so bene se ho risposto alla tua domanda in realtà, non so se mi avevi chiesto proprio questo.

C.: nello specifico, proprio, secondo te, ci sono degli aspetti culturali del contesto locale che aiutano a mantenere le associazioni in questo processo di "invisibilità"?

V.: secondo me un po' sì, il contesto qui è un po' difficile, secondo me quel riconoscimento ... una delle prime ... però anche questo ti ripeto è un pensiero tutto mio, non so poi quanto possa corrispondere alla realtà, però io penso che una delle difficoltà che noi abbiamo forse ad affermarci e ad essere visibili come centro antiviolenza della città è dovuta anche un po' al fatto che si fatica a riconoscere le competenze e in questo caso nostro, del centro antiviolenza, perché vige la logica della "distribuzione del riconoscimento", anche Indipendentemente dalle competenze di un servizio, perché se diamo un riconoscimento a gocce, a tutte quante in egual misura, questo può avere un tornaconto politico da parte delle istituzioni. Cioè, il non valorizzare, non riconoscere un servizio – magari lo riconoscono, perché poi quando hanno bisogno vanno da quel servizio – ma non dare il giusto riconoscimento e distribuirlo in egual misura tra tutte le realtà, anche meno competenti, posso dire alcune anche fantasma, questo ha un tornaconto, sicuramente, è una strategia politica chiarissima per me.

E poi noi siamo state sempre ... Thamaia ... di questo io non sono mai pentita, ne faccio anzi un vanto, è il fatto che noi siamo apartitiche come centro antiviolenza, come tu ben sai facciamo politica ma non siamo mai state schierate partiticamente; e quindi non abbiamo mai avuto appoggi politici, li abbiamo sempre rifiutati, ci siamo tenute sempre fuori da questo e in un contesto siciliano questo fa la differenza, credo, e ne sono convinta.

C.: ma nel positivo e negativo?

V.: Secondo me, positivamente; poi, per il lavoro che noi facciamo qui, per me è solo una cosa positiva; nell'ottica invece del contesto culturale, che per essere più in vista devi avere il politico di turno che in qualche modo ti sostiene, questo potrebbe essere una cosa negativa. Ma io ritengo che i centri antiviolenza devono continuare ad essere liberi, non istituzionalizzati, fuori dalle logiche brutte della politica, fuori dalle logiche bruttissime della politica siciliana; credo che in questo momento in tutta Italia il periodo è proprio bruttissimo, però secondo me ci sono dei contesti un po' più virtuosi, dei contesti locali, istituzionali più virtuosi rispetto a quello siciliano.

E, sai, poi forse anche in Sicilia stessa ci sono delle piccole realtà in cui ci sono dei comuni anche più virtuosi; noi per esempio abbiamo avuto delle esperienze con delle piccole realtà comunali locali ma anche un po' più virtuose rispetto al comune di Catania.

C.: prima dicevi «non ci schieriamo coi partiti politici però facciamo politica».

V.: noi portiamo avanti la politica delle donne, quindi noi siamo sempre a fianco delle donne e lottiamo per i diritti delle donne; questo per me è fare politica, tutti i giorni.

C.: e con quali modalità ? cioè, quali sono le modalità per fare la politica delle donne?

V.: sicuramente, già il centro antiviolenza o il centro antiviolenza femminista, il fare accoglienza e accogliere le donne, credere alle donne, questo già è politica. Questo ... io l'ho scoperto nel corso degli anni che facevo politica senza saperlo, io non ero consapevole. Poi magari ti racconto anche com'è avvenuto il mio scoprirmi femminista.

Quindi già questo accogliere le donne, con la nostra metodologia, già questo per me è fare politica; ma poi facciamo secondo me politica partecipando ad una conferenza e parlando della violenza maschile sulle donne, facciamo politica quando andiamo nelle scuole a fare prevenzione, facciamo politica cercando di cambiare quel modello culturale ... cioè, con tutto il lavoro che noi facciamo, dall'accoglienza, alla prevenzione, alla progettazione, alle testimonianze in tribunale – paradossalmente lì è un po' più complicato, più difficile – e con una relazione che facciamo, in cui descriviamo quali sono le dinamiche della violenza, che la violenza è un problema culturale ... con ogni singola azione che noi facciamo nel nostro lavoro qui a Thamaia, per me fare politica perché lo facciamo per cambiare quella cultura maschilista patriarcale che è forte ancora oggi nella nostra società; e poi lo facciamo anche maniera più forte per la società tutta, con la manifestazione “Non una di meno”, con le altre associazioni, con il banchetto di sensibilizzazione che puoi fare in piazza, ecc. Per me sono tutti modi con cui noi facciamo politica.

C.: e quindi li descriveresti anche come azioni che portano al mutamento?

V.: Sì, sì! Ma anche qualsiasi azione, anche la formazione, che poi diventa complicato, perché lì devi ... quando lavori all'interno poi di un ambito che è più istituzionale, quale può essere la formazione della rete, i contatti con le istituzioni, la telefonata, sia la formazione ma anche la telefonata che io come operatrice faccio all'assistente

sociale – perché lì poi, là dove c'è un provvedimento, ovviamente, ti devi muovere all'interno di un procedimento che, anche dei termini di legge, se c'è una denuncia, la denuncia va fatta – però, anche nella telefonata che io faccio con l'assistente sociale, che sembrerebbe più un lavoro legato al servizio come centro antiviolenza – ma anche lì fai un'azione che in qualche modo è mirata al mutamento, perché se io mi metto a confrontarmi con l'assistente sociale a confrontarmi sulla signora e a spiegare le dinamiche della violenza che magari lei minimizza, ha difficoltà perché non conosce bene quali sono le dinamiche la violenza o perché le attribuisce alla patologia del maltrattante, io anche in quel caso lavoro per un mutamento.

C.: quindi attraverso la relazione, il dialogo?

V.: Sì, sì, anche.

C.: E In che modo secondo te le modalità di relazione, di dialogo, le azioni della politica delle donne sono diverse o sono una via alternativa?

V.: diverse rispetto a cosa?

C.: rispetto, sia ai modelli dominanti nella società, rispetto anche al modello o del conflitto, del profitto ...

V.: Allora, sicuramente devono essere l'alternativa, perché in un contesto culturale in cui c'è un modello patriarcale molto forte, e la politica delle donne e quella che può portare ad un cambiamento ed è molto faticoso; credo che anche all'interno di quelle che sono le politiche delle donne, le relazioni tra donne, poi sia molto complicato e a volte inconsapevolmente si mettono in atto comunque delle dinamiche, delle relazioni che noi spesso all'esterno contrastiamo ma poi a volte anche all'interno dei gruppi di donne ricadiamo in logiche di potere che vanno un po' in contrasto rispetto a quello che noi poi contrastiamo, non so se riesco ad essere ad essere chiara.

C.: Parli di ciò che è interiorizzato certo punto emerge nonostante ... ?

V.: nonostante tutto! A volte cadiamo in questa logica di potere, anche in maniera inconsapevole, non lo fai conscia ente. Poi forse noi abbiamo una chiave di lettura in più, che magari nel momento in cui lo facciamo ce ne rendiamo conto e quindi – almeno io parlo i me, personalmente perché sicuramente succede a me quindi me ne rendo conto – quindi noi dal nostro punto di vista abbiamo questa chiave di lettura che possiamo anche partire dal ... perché noi partiamo da noi, poi possiamo partire da noi anche in maniera critica e quindi è complesso però la politica delle donne oggi serve, perché i diritti della donna sono sempre messi in discussione, non sono mai acquisiti una volta per tutte; basta pensare in questo momento alla legge 194 e quindi noi, chi sta in una posizione subalterna, perché le donne in questa posizione stanno, e è costretta a lottare tutti i giorni per trovarsi in una posizione di pari diritti e se lo devi fare quotidianamente, lo devi fare evitando di cadere in queste logiche che altrimenti non risolverebbero il problema ma lo manterrebbero.

C.: e riguardo al femminismo, come ti sei scoperta femminista?

V.: ti dico come sono arrivata qua: io mi ero appena laureata in psicologia, io sono della provincia di Trapani, ho studiato a Palermo, ero fuori sede e ho studiato sei anni a Palermo

C.: di dove sei?

V.: di Salemi, in provincia di Trapani.

Ho studiato a Palermo, mi sono laureata e già il mio interesse era per ... non hai pensato alla clinica, il mio interesse già da allora era il sociale e in particolar modo la psicologia giuridica. Io avevo fatto psicologia giuridica, mi ero innamorata di questa cosa e quindi volevo fare – noi dopo la laurea abbiamo un anno di tirocinio *post lauream* obbligatorio per poi fare l'esame di abilitazione – il tirocinio al tribunale per i minorenni, quindi feci domande a tappeto a Palermo, perché ero là alla facoltà, perché io mi sono laureata col vecchio ordinamento ed era solo a Palermo; dunque, feci domanda presso il tribunale per i minorenni di Palermo e poi a tutti gli altri enti convenzionati, perché c'era il rischio ... siccome si il tirocinio era semestrale, se non entravi in quel semestre, poi passavi sei mesi; quindi per paura di rimanere fuori feci intanto domanda a tappeto dappertutto, poi feci domanda anche al tribunale per i minorenni qui a Catania, e in qualche altra piccola struttura. Devo dire anche facilitata dal fatto che il mio ragazzo di allora studiava a Palermo con me però era di Catania e quindi io già conoscevo Catania e sono stata anche incoraggiata a fare richiesta qui a Catania, per alcuni enti. A Catania mi hanno chiamata subito, immediatamente, al tribunale, mentre non ho ricevuto nessun segnale da Palermo. A Catania mi contattò subito il tribunale per i minorenni e in particolar modo l'ente era l'USSM, Ufficio Servizi Sociali per Minorenni.

Quindi iniziai questa esperienza lì all'USM per i primi sei mesi, lì ho conosciuto Carmen – era il 2006 – che anche lei aveva ... Carmen è qualche anno più grande di me, quindi lei ha fatto il tirocinio all'USSM qualche anno prima, ma mantenne i contatti con l'USSM, con il mio tutor, che fu anche il suo tutor; e quindi io ero appena arrivata a Catania da poco, non conoscevo, avevo molto tempo a disposizione, avevo voglia di fare esperienza, avevo molto tempo libero a disposizione e quindi Carmen e mi disse «ma perché non vieni a fare volontariato al Thamaia, al centro antiviolenza?»: Chiara, mi devi credere, io non avevo mai sentito parlare di un centro antiviolenza, non sapevo che cosa fosse un centro antiviolenza, avevo un'idea assolutamente stereotipata di violenza, però ti ripeto io avevo voglia di fare esperienza quindi sì, ma come avrei potuto dire sì a qualsiasi altra cosa, cioè se io invece di incontrare Carmen avessi incontrato un'altra persona che faceva l'operatrice in una comunità X e mi avesse proposto di fare volontariato, io sarei andata. Sono arrivata qua, ti ripeto, io pensavo che la violenza ... anche perché nel 2006 non se ne parlava con me come ora e io all'università non avevo mai fatto un solo seminario, niente di tutto ciò, ero lontana dagli ambienti femministi, non li conoscevo, quindi era una realtà completamente nuova, per me la violenza era la violenza sessuale che ti avviene per strada se stai poco attenta, era quella che poteva avvenire in famiglia però in contesti disagiati,

multiproblematici. Quando sono arrivata qui, io mi ricordo che ho fatto il colloquio con la presidente e la coordinatrice di allora, le quali mi fecero tutta una serie di premesse: che qui non si psicologizzava nessuno – che non capivo neanche cosa volessero dire allora – che qui nonostante io avessi una laurea in psicologia, era necessario fare un corso di formazione specifico, tutta una serie di cose a cui io ... io poi sono stata sempre molto umile e quindi avevo poi ho avuto sempre voglia di apprendere, di imparare, quindi loro che mi proponevano un corso di formazione io non ho detto “che ben venga”, io non avevo la presunzione di sapere niente.

E quindi ho fatto il corso di formazione, facevo la volontaria una volta a settimana, il giovedì pomeriggio, e – io lo dico sempre – io aprivo la porta, sono stata qui sei mesi, venivo il giovedì pomeriggio, per cui non c'era neanche l'accoglienza telefonica, c'era solo l'accoglienza fisica, per cui venivano le donne, bussavano alla porta, io per sei mesi ho aperto il citofono, facevo questo, ho aperto il citofono, facevo accomodare le signore.

Però io dico sempre che quelli sono stati i sei mesi più importanti forse di tutto questo percorso, sono questi mesi che mi fanno stare seduta oggi qui su questa sedia perché io in quei sei mesi ho cominciato a venire a contatto con una realtà che io non conoscevo, perché io il corso di formazione lo feci dopo sei mesi, perché c'era prima un certo numero di volontari e poi facevano il corso di formazione; ho cominciato a leggere, ho cominciato a confrontarmi con le operatrici, ho cominciato un po' a respirare l'aria che si respirava al centro antiviolenza e sono venuta a contatto con una realtà che io non conoscevo e che mi ha messo in crisi, perché io pensavo di essere una donna libera, emancipata, avevo studiato fuori, non avevo mai avuto problemi nella vita, facevo tutto quello che volevo in realtà. Intanto la prima cosa che ho dovuto fare è stato sconfiggere tutti gli stereotipi che io avevo contro la violenza: qui mi sono resa conto che le persone che bussavano alla porta erano spesso giovani come me, erano laureate, quindi ho detto “allora anche io posso essere una vittima di violenza”, ho iniziato a capire che cosa era la violenza sulle donne.

Poi il secondo passo fu quello di capire veramente che anche io poi ero imbrigliata in dinamiche, in logiche ... in una cultura maschilista: io dico sempre “ero una donna ma pensavo con la testa di un uomo”. Io ero all'interno di logiche e le portavo avanti inconsapevolmente; anche se poi penso che se faccio un passo indietro, vedo alcune cose che ... c'era qualche cosa già che mi infastidiva, di cui però non ero consapevole. E quindi a poco a poco poi ho cominciato a portare avanti delle lotte, intanto ho dovuto rivedere molte cose di me stessa, molte relazioni personali, molti miei modi di concepire, vedere i rapporti; e poi da lì a poco a poco mi sono sempre di più appassionata e ho iniziato quelle piccole lotte quotidiane di cui ti parlavo poco fa. Però all'inizio ... ma questo rientra anche un percorso che ha fatto anche l'associazione perché l'associazione è nata nel 2001 e quando sono arrivata io era il 2006, ancora era un'associazione piccola, fatta di ragazze tutte piccole, Thamaia ha un'altra storia, siamo tutte ragazze giovani per cui nessuna di noi, nel 2006, 2007, 2008 parlava di femminismo o la parola “patriarcato”, comunque noi non la utilizzavamo, perché né personalmente e neanche come gruppo avevamo ancora fatto quel percorso.

Io ricordo che all'inizio, 2007-2008, quando mi ... perché eravamo femministe ma in realtà non lo sapevamo, oggi ci definiamo femministe ma allora non lo sapevamo, quindi portavamo avanti delle lotte anche all'esterno e quindi la gente ... perché poi

viene tacciata di femminismo, nel senso le femministe vengono additate, oggi per me è una questione di vanto ma nel 2006, nel 2007 quando mi dicevano che era una femminista io un po' in quel momento storico della mia vita pensavo che togliesse valore a quello che io stavo facendo, perché non conoscevo il femminismo, avevo avuto delle esperienze brutte...

C.: qual era l'accezione che davi al femminismo?

V.: così come ero entrata qui e avevo delle degli stereotipi su ciò che era la violenza maschile sulle donne, avevo degli stereotipi anche su che cos'era il femminismo: le femministe erano le classiche donne che odiavano gli uomini che, erano scontrose, che non dialogavano ... il classico stereotipo che c'è tutt'oggi sul femminismo.

Poi è stato, ora non mi ricordo che anno era, forse il 2012, abbiamo iniziato a fare degli incontri con ... Perché sentivamo che c'era, che cambiava qualche cosa a noi a poco a poco ... Eravamo inconsapevoli di questa cosa, però in un progetto abbiamo inserito degli incontri con G. [nome di persona], una delle socie fondatrici della Casa alle Donne di Bologna e con lei e con Emma Baeri; quindi abbiamo iniziato a fare questi incontri di gruppo e allora io mi ricordo, me lo ricordo ancora perfettamente, Giuditta che ci disse «ma voi fate politica delle donne e voi siete femministe». Abbiamo conosciuto Emma per cui abbiamo visto che cos'era il femminismo è che cos'era la bellezza del movimento delle donne, delle femministe; da quel momento in poi è stato per noi il riconoscerci femministe, che in realtà lo eravamo già ma non lo sapevamo. E quindi questo è un po' il quadro.

Oggi vado, mi presento, sento come femminista questo lo faccio anche nelle scuole, spiego che cos'è il femminismo ...

C.: che cos'è per te?

V.: il femminismo è lottare per i diritti delle donne, il femminismo è la sorellanza, il femminismo è la bellezza che ci può essere in una relazione tra donne; questo l'ho detto anche l'altro giorno alla presentazione del libro, perché una delle cose che io mi sento dire spessissimo è che le peggiori nemiche delle donne sono le donne, che in realtà è vero, ma è una lettura superficiale, perché la cultura maschilista, la cultura patriarcale appartiene indistintamente a uomini e donne e quindi - io ormai questo anche nelle scuole lo dico sempre tantissimo – quando una donna giudica un'altra donna, la addita, usa degli appellativi sessisti, non si rende conto in realtà che sta facendo un torto a se stessa in quanto donna, non è cosciente, non è consapevole. Questa è una cosa bellissima, avviare queste riflessioni con le ragazze a scuola perché sicuramente basta un incontro ma dai a loro una chiave di lettura diversa; e quindi essere femminista e lottare per la mia libertà. O meglio lottare per la libertà di tutte le donne, ma che poi è anche la mia libertà. Questo per me è il femminismo. Questa è una cosa difficilissima, costa tanta fatica perché spesso ti senti sola, spesso fai parte di una minoranza e le minoranze devono sempre stare lì a lottare e a volte può diventare pesante anche una cena tra amici, quindi poi ci sono dei momenti in cui tu sei più serena e dici “va beh, godiamoci la serata”, perché poi non puoi stare lì e lottare in ogni occasione; o momenti in cui ci provi,

anche in quei contesti più familiari, più privati, anche li fai politica in qualche modo, agisci, fai una un'azione per cambiare un qualcosa.

C.: e come vedi il futuro?

V.: il mio?

C.: sì, rispetto a quello che stavi dicendo,

V.: non lo so proprio, perché mi cogli in un momento molto difficile del momento personale e qui a Thamaia è molto difficile, quindi non lo so come lo vedo. In questo momento sto lasciando un ruolo importante a Thamaia e quindi questa cosa un po' mi destabilizza, quindi non lo so nello specifico come lo vedo. Sicuramente ormai le donne, i diritti delle donne, Il femminismo, fanno parte di me e quindi questo continuerà ad essere sempre così. Su questo ne sono certa, convinta. In qualche modo lo vedo faticoso da questo punto di vista, però nonostante la fatica, nonostante l'impegno, nonostante le delusioni, io sono contenta di tutto ciò, sono contenta di aver incontrato quel famoso giorno Carmen all'USSM, sono contenta di essere venuta qui, sono contenta di ogni cosa che ho fatto qui e sono contenta di quello che oggi sono, nel senso che a volte non riconosco neanche alcune parti di me e dico “ma come sono diventata?”, a volte sono troppo arrabbiata ... però nel complesso sono contenta di aver conosciuto questa realtà che ormai fa parte della mia vita.

C.: grazie!

V.: grazie a te!

Zelda (nome di fantasia)

Z.: lei era in contatto, come anche io, anche con tutti questi gruppi che in Italia si occupavano di questi temi della violenza; in realtà io mi occupavo anche – sul piano scientifico – di temi che riguardavano le donne: il mercato del lavoro femminile, le discriminazioni sul lavoro... un ambito più specificatamente legato al mio settore disciplinare. E quindi, in questi contatti che avevamo a livello nazionale abbiamo preso questo contatto con questo gruppo di Bologna e in particolare Con G. [nome di persona]. Lei non so se ne ha sentito parlare, perché è una molto conosciuta, eccetera. Questo G. – che è una *freelancer*, lei lavorava ... è stata credo tra le fondatrici di questa Casa delle Donne di Bologna e poi al solito hanno litigato ... l'iter classico di tutti i gruppi di donne, per cui lei non so se ora ne fa parte ... comunque l'ambito era questo. Lei, G., presenta un progetto promosso dal Cattaneo, che però il progetto lo fece lei, ma si appoggiava al Cattaneo, all'interno della misura “Dafne”, che è una misura europea che riguarda tutti i soggetti disagiati, ma in particolare le donne.

Poi, devo dire, molto ... questa P. [nome di persona] che spinse, eccetera ... e facemmo questo progetto Dafne. Questo era sui procedimenti giudiziari per le donne che subiscono violenza, quindi aveva questo aspetto. Vincemmo questo progetto, di cui appunto l'università di Catania è diventata partner, e facemmo questo progetto "Dafne". Questo è stato un grosso progetto, molto importante, molto complesso. Anche qui c'era tutto ... sia qualitativi, sia quantitativo ... e qui c'era anche un aspetto di sensibilizzazione e gestione che gestì direttamente l'università. Nel senso che abbiamo fatto riunioni e giornate di sensibilizzazione con la Polizia, i Carabinieri, la Magistratura, i Servizi Sociali, eccetera. Quindi fu un lavoro molto importante, molto interessante, di cui appunto Thamaia era ... anche se l'ente proponente era l'università, sostanzialmente Thamaia era il partner principale a livello locale: questo l'università lo fece largamente con il supporto di Thamaia. Tra l'altro, in questi anni, poi, Thamaia ... per esempio noi abbiamo sempre mandato i nostri studenti come stagisti da Thamaia, parlo di tirocinio curricolare ...

C.: quindi, lei formalmente ancora fa parte di Thamaia?

Z.: Sì, sì, certo. Io faccio parte di Thamaia, anche se – devo dire la verità – Io sono socia di Thamaia, ci vado poco, ma perché non ho tempo di occuparmene, però quando facciamo cose pubbliche ... poi ora è cambiato tutto perché questa se n'è andata, quest'altra agente, Florida, non fa parte più di Thamaia. Insomma, poi lì tutti al solito le traversie solite che hanno attraversato questi gruppi ... però complessivamente ora devo dire, c'è uno staff di ragazze giovani, motivate e che anche, da un po' di tempo ... perché c'è stata tutta una fase storica, dopo la prima fase di politicizzazione – ma non politicizzazione nel senso che ci fosse influenza di qualche partito, io non faccio parte di nessun gruppo – però c'è stata una fase in cui si era molto spostata sul piano più assistenziale e quindi c'era una certa lontananza con i gruppi politici femministi; era la fase in cui c'era come presidente questa Loredana Piazza, perché lei politicamente è una che aveva una matrice di destra, è un'avvocata, ora credo che ne continui a fare parte. Ultimamente, questo gruppo - ma credo che un po' si è stata la tendenza italiana, non è solo riguardante Thamaia - devo dire che questo gruppo di ragazze che ci lavora si è più accostato ai gruppi femministi. Infatti ora è stato creato questo coordinamento "Non una di meno", ci sono questa serie di "Rivolta pagina", si è cercato di fare riunioni mensili: è ancora tutto un processo molto *in fieri*, però loro vedo che vengono, partecipano, mentre prima, un po' per motivi anche di tempo o di interessi pratici, ma un po' anche perché la loro attenzione era più sulla dimensione assistenziale che sulla dimensione politica [partecipavano meno], anche perché - devo dire la verità – per esempio, spesso invece chi al contrario fa parte dei gruppi femministi, come dire, si occupa della dimensione politica ma non ha idea concretamente di che cosa significa lavorare a supporto specifico delle donne che subiscono violenze. Ci sono quelle cose generiche, quelle che tra l'altro anche facendo errori, come dire, proprio di impostazioni; perché quello è un mestiere che però richiede una professionalità, una formazione specifica, dei protocolli specifici, perciò l'idea che si possa fare così, facendo solo parole d'ordine è una stupidaggine. Quindi i gruppi femministi spesso cadono in questi errori di massimalismo, di chi lancia parole d'ordine ma poi nel frattempo cambiano i gruppi, cambiano le persone,

viene mandato in malora; mentre chi ha la responsabilità di un lavoro nel sociale deve cercare di assicurare continuità nel tempo, se no queste cose vanno perse. Già è molto difficile e molto complicato avere continuità: è il dramma di queste cose che si fanno non profit, è questo il problema, di assicurare non so la continuità nel tempo, ma di assicurare anche che venga fatto un lavoro di qualità e nello stesso tempo che si trovino le risorse adeguate per fare un lavoro, perché è un lavoro che non si fa senza risorse adeguate.

Quindi, tutto questo lavoro che loro hanno sempre fatto, per reperire fondi europei, ecc.

E con tutti i rischi che ci può essere in questo; perché il non profit ... ma io mi sono occupata del no profit sotto aspetti vari: l'antimafia, questo della violenza ,eccetera. So che i problemi ci sono dovunque, da un lato è un problema di rilevanza, dall'altro è un problema di referenzialità, diventa un modo di, come dire, di autosostenersi economicamente, anche se economicamente non è che ci guadagniamo ... di autoreferenzialità. E poi anche di opportunismo, queste dimensioni dell'opportunismo ci sono, per tutto il non profit. Credo che tutto sommato in questo ambito dell'antiviolenza sia meno che in altri settori. Se prendiamo il tema dell'antimafia, è ancora più problematico rispetto agli altri. Questo è un po' ...

C.: beh, chi si occupa della violenza deve offrire un servizio ben definito, no?

Z.: esatto. Lì c'è sempre il problema. Poi c'è un discorso, ma che riguarda tutto il non profit in generale, ed è il rapporto tra pubblico, privato e stato. E allora qual è questo discorso fondamentale: il non profit può essere un enorme risorsa, soprattutto in questi ambiti, perché intanto mobilità queste tendenze alla solidarietà da parte della società civile, mobilità tutto questo orientamento delle donne, dei giovani, eccetera, hanno un lavoro espressivo, che le persone fanno per i contenuti e non per guadagnarci. Non solo, è un ambito in cui si creano professionalità che non esistevano, perché le professionalità legate in questo caso alla violenza sulle donne sono state professionalità che sono state di volta in volta create, definite, scoperte, elaborate nell'ambito del non profit, non c'erano nei servizi pubblici questo tipo di professionalità, non esistevano nei servizi pubblici. Quindi è una risorsa enorme, attraverso cui lo stato può fronteggiare problemi e bisogni con una qualità elevata e nello stesso tempo con una quantità di risorse limitate. Allora questa è la grande risorsa. Naturalmente, il problema del rapporto tra pubblico e privato ...

C.: qual è il rischio?

Z.: allora, il rischio qual è?

Il rischio è che, intanto, è vero che il non profit ha bisogno di supporto e riconoscimento pubblico, perché sennò non funziona e avrebbe bisogno anche di un controllo, del monitoraggio del pubblico; quindi, riconoscimento e risorse pubbliche significa che è vero che lo stato ci risparmia, facendo questi servizi con il non profit, però dovrebbe assicurare al non profit una continuità di risorse, una certezza di risorse e nello stesso tempo anche monitorare e controllare che la qualità sia elevata, che non

vi siano derive opportunistiche. Spesso, invece, il *trade-off* qual è? Lo stato dà meno possibile e lo dà in mani sbagliate; poi soprattutto nel sud ... sappiamo quali sono i problemi del Sud. Non solo, ma cerca addirittura in maniera perversa di utilizzare il non profit a scopi di consenso politico.

Se pensiamo a quello che è successo nella formazione professionale, in questa cosa dell'antimafia, eccetera. Sono state fatte queste operazioni, anche nei confronti dei centri antiviolenza, ce ne sono fasulli nati così, per iniziativa di qualche politico, per crearsi una base di consenso. Queste situazioni esistono.

E allora c'è questa tendenza del pubblico, invece, o a utilizzare in modo perverso il non profit, oppure semplicemente a sottovalutarlo e nello stesso tempo a non controllarlo. "Tanto noi gli diamo 4 cose, non controlliamo ...".

A sua volta, il non profit ha bisogno del pubblico come sostegno, come risorse, però ha bisogno anche della sua autonomia, della sua crescita.

C.: e secondo lei come fa a mantenere la propria identità, nel caso di gruppi di donne, che si TRASFORMANO in associazioni?

Z.: Allora, come fa a mantenere la propria identità? È complicato, soprattutto in contesti in cui il non profit può diventare un canale di inserimento occupazionale, un canale di reperimento anche di risorse minime, ma in qualche modo, risorse sono. E come fa?

Si dovrebbe fare sia ... uno strumento sicuramente è stato questo accesso ai fondi europei, quindi questa possibilità di avere fonti di finanziamento diverse dal diretto rapporto coi politici locali; l'altro dovrebbe essere fare *crowd funding* nel privato, ma sappiamo che soprattutto nel sud ... tempo fa mi ricordo, si disse, credo che era vero, che a "La Casa delle Donne" di Bologna fu fatto un lascito di quasi 1 milione di EURO, da parte di non so chi, qualcuno che è morto e le ha lasciate. Cioè, queste cose esistono e dovrebbero esistere anche perché oggi, con il calo della natalità, ci sono tante situazioni in cui la gente muore e non c'è nessuno [che eredita]. Questo del *crowd funding*, diciamo, o promuovendo azioni di sensibilizzazione.

Infatti loro, in questo caso di Thamaia, ogni tanto l'hanno fatto, lo fanno ... che so per esempio c'è il famoso 5 per mille, ci sono degli accordi ... per esempio, la Tavola Valdese ha sempre dato un contributo, questo del 5 per mille è stato un contributo ... Ma il problema è questo: che anche questo è un lavoro, raccogliere fondi è un lavoro. Un po', non c'era la mentalità, questa è una mentalità che a poco a poco si è creata, sia quella dell'accesso ai fondi europei, sia quella del *crowd funding*, eccetera; perché prima c'era questa mentalità che lo stato lo Stato dovrebbe fare, dovrebbe dare ... e quindi sicuramente uno strumento di autonomia è quello.

E poi, siamo lì, i processi sono quelli che dovrebbero il valere per tutto il non profit, che sono: una, la gestione democratica, e che quella è, senza cadere nel l'immobilismo e nei litigi che sono paralizzanti, queste accanite lotte al coltello che c'è in tutto il non profit, lo scindersi ... quindi uno dei problemi è l'organizzazione: la struttura organizzativa è importante.

È importante che uno possa contare su risorse, perché non si può pensare che tutto il lavoro sia lavoro gratuito; perché se tu devi assicurare continuità non puoi avere quella

che poi se ne va perché ha di meglio da fare, oppure perché non può fare altrimenti, ecc. Quindi, una è la questione dell'organizzazione.

E una però è l'organizzazione come capacità di coniugare la democrazia ma nello stesso tempo con una capacità di far andare avanti il lavoro e quindi di organizzare il lavoro.

C.: per democrazia, lei intende anche capacità di relazione?

Z.: Allora io intendo, una parte democrazia interna, pur senza ledere il principio che le cose bisogna farle e quindi a un certo punto c'è un problema di direzione, di competenza; quindi lì non ci può essere questo assemblearismo o democraticismo, comunque.

L'altra, è questo discorso della formazione continua: l'importante è che si garantisca questo discorso alla formazione continua.

E l'altra è che ci sia contemporaneamente, per quanto riguarda in questo caso gruppi di donne e antiviolenza, ci sia che si sappia ben temperare la dimensione assistenziale: noi facciamo un lavoro di assistenza e quindi devi assicurare un servizio che ha una sua efficienza, ha una sua qualità, con la dimensione politica, con la prospettiva politica, che tu non devi perdere di vista perché, poi noi lo sappiamo, ora tutti fanno antiviolenza sulle donne, pure l'ineffabile Presidente del Senato, tutte sono femministe, tutte lottano contro la violenza, eccetera. Ma da quale prospettiva? allora bisogna tenere alto il livello del dibattito teorico e infatti, devo dire, in questo anche DiRe, etc, queste organizzazioni nazionali sono state un momento importante; per esempio l'anno scorso o due anni, fa qui in facoltà abbiamo fatto il convegno nazionale di DiRe, e devo dire che è venuta Antonella Picchio, sono venute tante, non so se c'era anche la Melandri, eccetera. Voglio dire, ecco, tenere alto il livello del dibattito politico e quindi questo discorso delle lotte, che la violenza è una violenza radicata nelle disuguaglianze di genere e non solo, ma che è radicata poi in una logica capitalista che riguarda la divisione internazionale del lavoro, che riguarda uomini e donne, che riguarda questo non perdere di vista, questa prospettiva, perché se non diventa l'emancipazionismo alla Santanchè ... alla ... come si chiama questa Presidente del Senato, questa che poi sosteneva Berlusconi in tutte le sue vicende con le escort o le olgettine e compagnia? Questo legare queste due dimensioni è una cosa molto importante e ahimé molto difficile.

E nello stesso tempo legare il volontariato con la necessità che questa gente che ci lavora molto deve avere in qualche modo di che campare; infatti ogni tanto in questo gruppo di donne, di femministe di cui faccio parte viene una «ah, ma quelle hanno un sacco di finanziamenti, hanno un sacco di cose!» e dico «scusate, se quelle tengono una sede aperta da tot ora a tot ora, se quelle devono fare un lavoro ...», non si può pensare che questo sia la volontario, perché tanto è vero che io per prima se non ho tempo, non ci vado; perché poi se io andassi, comporterebbe un confronto continuo, una difficoltà continua, perché se devo fare un lavoro di qualità, poi non è che le donne che hanno subito violenza sono tutte Santa Maria Goretti, buone, brave, simpatiche e intelligenti, sono anche stupide, antipatiche, cretine, violente, e così via. Quindi poi si tratta di operare concretamente in questo ambito. Perciò questa è la scommessa.

Devo dire che complessivamente, pur con tutte queste difficoltà, che credo che riguardino Thamaia come tutte le altre associazioni non profit, devo dire che loro hanno tenuto fermo, sono una realtà conosciuta ormai anche negli ambienti istituzionali della città, con la Polizia, la Magistratura, i Carabinieri, e così via.

C.: perché fanno un lavoro di rete?

Z.: sì, perché fanno un lavoro di rete. Questa rete antiviolenza costituita già nel 2002. Ci sono stati momenti in cui la rete ... per esempio, la ricerca Dafne fu un'occasione per rilanciare la rete, perché è un'occasione per riunire tutti i rappresentanti delle istituzioni, ecc. Ci sono momenti in cui questa rete poi si sfilaccia, perché purtroppo lo stesso cosa riguarda, nel tempo, "lei sa meglio di me", eccetera ... nelle istituzioni si è fatto un sacco di lavoro in questa direzione, di protezione e contrasto sulla violenza. Allora si è detto: dobbiamo fare personale specializzato, dobbiamo fare protocolli di intervento, dobbiamo fare strumenti di intervento, e così via. E si sono avuti anche risultati notevoli. Però poi, che succede? Che spesso la continuità non c'è; che so, per esempio all'interno della Polizia c'è stato un personale dedicato, è stato fatto un luogo delle denunce, eccetera. In realtà può capitare, che so, che se questo personale poi se ne va perché si è trasferita non è che poi si cerca di [rimpiazzarlo] ... la continuità del servizio o la continuità del personale competente viene meno. Allora, che so, così come esiste, certo, anche all'interno della Magistratura ora è stato fatto un Pool – in realtà questo si occupa del disagio e all'interno di quest'area che si occupa del disagio, si occupa della violenza contro le donne – c'è una magistrata è che lo dirige, che si chiama ENZA SCAVO, che lei va dappertutto, fa conferenze ... c'era anche un'altra magistrata che era bravissima, una giovane: ora questa qua si è spostata in un altro settore, nell'antimafia. Anche perché, poi, sempre la siamo, c'è sempre la discriminazione: chi si occupa di queste cose come dire è considerato quasi meno rilevante di chi si occupa di cose di mafia o di cose di altro tipo, eccetera.

C.: e questa, chiamiamola discriminazione, lei l'ha riscontrata anche nell'accademia?

Z.: certo! Questa discriminazione del resto è stata una cosa sottolineata. Io tra l'altro faccio parte ... ora sono alla commissione nazionale per le abilitazioni del mio settore disciplinare e certamente tendono a riprodursi le cose; molto meno, perché ormai soprattutto nei nostri settori è molto cambiata la mentalità, ma certamente che so, intanto sono molto diminuiti gli studiosi che si occupano di donne, di problemi di donne ... io ho vissuto tutti questi "titoli", ormai l'argomento *mainstream* sono gli immigrati, credo che il 70- 80% dei candidati si occupava e si occupa di migranti; già questo, anche per quanto riguarda il lavoro ... delle donne, di queste discriminazioni di genere, è un argomento ormai pochissimo indagato.

Certo, anche lì c'è stato, sebbene, lei sa che in ambito sociologico c'è stato questo forte lavoro di lobby – chiamiamolo così – per cui c'è stata una grande attività di promozione anche di questo settore, se noi pensiamo a Milano La Bicocca, anche la statale, che era il luogo dove c'era il GrIFF, il gruppo fondatore degli Studi di sulla doppia presenza, parlo Laura Balbo, la Bimbi, la Beccalli e compagnia ... quindi alla

statale è stato veramente il fulcro, la culla di questi studi in Italia; poi anche nella Bicocca esiste questo fortissimo gruppo di studiosi ...

C.: però, di fatto, nella sezione AIS abbiamo studi di genere ma non studi femministi.

Z.: Beh questo ... allora, di studi femministi in senso proprio ...

C.: o di sociologia, perché mi viene da pensare, ad esempio all'antropologia – che vogliamo sia una sorella a livello disciplinare – esiste un'antropologia femminista abbastanza riconosciuta rispetto agli studi ...

Z.: allora, nell'accademia, studiose, diciamo, che esplicitamente si richiamano al femminismo ci sono, però come dire non c'è questa distinzione netta tra gli studi femministi e la sociologia di genere. Non c'è questa distinzione. E, soprattutto, che io sappia, per esempio queste nuove tematiche, *Queer, gender studies*, eccetera ci sono ma sono pochissimo praticate nell'accademia italiana. Non sono legittimate e praticate in Italia. Se noi pensiamo alle studiose maggiormente accreditate oggi, non esistono pubblicazioni su questi temi; esistono ma sono veramente sparute, oppure accenni in pubblicazioni che si occupano di altro.

C.: questo può essere legato a una certa eredità culturale del femminismo?

Z.: Allora, io credo che ... io sono un po' critica, devo dire, con queste teorie femministe alla Butler, alla *Queer* e così via, sono critica perché mi sembra che possono dare un contributo interessante ad andare avanti nel dibattito ma sono molto rischiose; rischiose nel senso che possono essere lette in modo ambivalente, come in un tentativo di accantonare la questione di genere all'interno di questa logica del transgender o più che altro dello sganciare l'identità di genere dalla dimensione fisica e storica, ecco. Dire che è irrilevante la dimensione fisica dell'appartenenza biologica, che è irrilevante la dimensione biologica e la dimensione storica dell'appartenenza di genere, quindi dire "l'appartenenza di genere è tutta una questione di scelta identitaria" mi sembra che sia molto rischiosa, in un momento in cui che so il genere tende ad avere un suo spazio, una sua forza, una sua capacità di imporsi – genere, intendo come femminismo, come ruolo delle donne – mi sembra che è un modo di saltare il discorso dicendo "bene allora, neghiamo quello che le donne sono, hanno fatto, nella storia andiamo verso un'altra direzione". Mi sembra come dire un'operazione perlomeno molto ambigua e molto rischiosa questa qua.

Ciò detto, io penso che oggi anche sul piano teorico si sono fatti enormi passi avanti, come per esempio in Italia c'è stato sempre questo dibattito della famosa "teoria della differenza". Diciamo che la maggior parte dell'Accademia non ha sposato questa teoria della differenza; in Italia, e credo non solo dell'Accademia, in generale il femminismo italiano, nonostante questi gruppi forti che hanno abbracciato la teoria della differenza, si sono mossi su un'altra direzione; si sono mossi sulle direzioni di dire "bene, noi non neghiamo, muoviamoci all'interno del discorso sull'universalità dei diritti". In che senso? Perché noi consideriamo la questione della universalità dei diritti come una

questione che certamente è nata e si è sviluppata come connotata sessualmente, come “diritti dei maschi”, che hanno escluso le donne, che sulla base dell’affermazione dei diritti universali si è in realtà affermata l’idea che i diritti fossero neutri e che quindi questo “dell’uomo e del Cittadino”, e che fosse la persona neutra. In realtà sappiamo bene che questa non era la persona neutra e ma era l’uomo sessualmente connotato, il cittadino storicamente e sessualmente connotato.

Ciò detto, però, io credo che gran parte del femminismo italiano e soprattutto di quello accademico si sia mosso nella direzione di dire “bene, è vero che storicamente è stato così, però di per sé, i principi dei diritti universali hanno una capacità, una potenzialità inclusiva e una potenzialità di allargamento – sia rispetto a nuovi soggetti di diritto, che a nuovi diritti – per cui possono essere utilizzati anche in una prospettiva femminista: detto in soldoni, è questa l’idea che ha prevalso. E quindi, proprio questa inclusività, e questo riguarda la questione razziale, delle etnie e le questioni delle donne e degli uomini.

Quindi grossomodo l’idea della differenza è stata recepita dal femminismo italiano, o perlomeno dalla maggior parte del femminismo italiano, nei termini di dire “le donne hanno una specificità biostorica”, che è quella appunto di essere corpi sessualmente connotati, “hanno un’esperienza storica”, che è quella della subordinazione, della discriminazione, dell’emarginazione, però senza negare e a partire da questa esperienza storica devono come rileggere, rifare, ripercorre tutta la questione dei diritti universali, e quindi la questione del loro posto nel mondo, della relazione con gli uomini, della relazione col proprio corpo, e così via. È un discorso molto complicato questo, però, mentre la filosofia della differenza diceva “quello è un mondo maschile, sono diritti maschili, noi non abbiamo nulla a che fare, non ha senso rivendicare per noi i diritti che sono nati connotati al maschile, quindi dobbiamo cercare altro”. Ma questo altro, devo dire la verità, che cos’era, Allora? La relazione con la madre? Cose che, come dire, molte credo appartengono più al femminismo americano che a quello italiano, ma sicuramente ... la Libreria delle Donne di Milano accedi a questo filone anche loro, per esempio, la Muraro su questa questione della maternità surrogata ha avuto posizioni che non si sposano con questo filone del femminismo della differenza, perché lei si è dichiarata nettamente contraria alla maternità surrogata e quindi ha una posizione perlomeno abbastanza anomala. per esempio, questo della maternità surrogata è un dibattito importante proprio perché rimette in questione questo problema; non è tanto il fatto di dire ... perché una cosa è la maternità surrogata, un’altra è la questione di dire “bene, il corpo è irrilevante”, “la maternità è irrilevante”. Quindi io posso farlo, così come lavoro per il capitale, però io oggi lavoro per campare ma nello stesso tempo delle gratificazioni, e così via ... così come io, il mio corpo è fungibile a questo utilizzo. E insomma è un discorso che io ritengo rischioso, ma non perché pensi che la maternità surrogata debba essere ... non penso né a proibizioni, né a politiche repressive, a giudizi, ecc. però che indubbiamente questo paragonare la maternità con lo svolgere un altro qualunque lavoro non ... cioè, è un’operazione molto rischiosa, è come dire – per essere chiari – la società moderna allora ha sognato una cesura netta tra il dominio personale e invece il rapporto di lavoro che è soggetto a una contrattazione, quindi in cui è caduta tutta la dimensione della del controllo personale tra datore di lavoro e lavoratore. Allora, in fondo tutto il discorso che abbiamo fatto sulla violenza, qual è: che in fondo la violenza si iscrive in che

cosa? Questo fatto che la violenza è resti prevalentemente di tipo familiare, nei rapporti di tipo affettivo, ecc. da che cosa dipende? Dipende dal fatto che in fondo l'ambito della famiglia è stato considerato un ambito sottratto ai diritti universali, cioè nella famiglia e nel rapporto uomo-donna restava questo equivoco del dominio personale dell'uomo sulla donna, per cui tu, il tuo fisico – proprio a partire da questo nodo della maternità e della procreazione – il tuo fisico non ti appartiene dal tutto, e quindi si ha un fisico controllabile e manipolabile, sia dallo stato che dal partner con cui tu vivi; e che resta per carità un nodo, non è che è tanto semplice da sciogliere una cosa di questo genere. Infatti, queste teorie adesso cosa dicono “ah, ma tanto la maternità andrà tutta verso una maternità artificiale, in cui non ci sarà bisogno che le donne facciano i bambini nell'utero”, cioè si prendono gli ovuli e gli spermatozoi e si fanno in provetta. Potrebbe anche essere che questo avvenga, però intanto è così, e quindi non funziona. Per cui, la società moderna ha creato questa frattura e non possono essere sottovalutate queste cose, questo di dire che la famiglia non è un ambito sottratto ai diritti universali, che i soggetti singoli hanno conquistato nell'arena pubblica e che ancora la violenza si configura, da una parte come espropriazione, come proprio controllo fisico del corpo di qualcuno nei confronti di un'altra persona, quindi diritto a controllare il corpo di qualcuno perché la violenza di fatto è questo.

E poi l'altro ambito che mi sembra un discorso interessante ... Noi l'avevamo usato come ordine per questa giornata il 8 marzo, questo del lavoro riproduttivo. Ma considerando “lavoro riproduttivo” non solo fare figli, ma tutto l'ambito del lavoro di cure domestiche;

che questo è l'ambito che appunto ha un enorme rilevanza sociale, che viene sottovalutata ma storicamente da tutti: se uno pensa che è uno studioso come (...) non cita mai questa questione - con tutto che era una persona eccezionale, illuminata, che tutta la tradizione comunista e socialista ha considerato appunto che la liberazione delle donne fosse in una eliminazione totale del lavoro domestico e riproduttivo che veniva considerato instupidente, avvilito, alienante, etc e in questo si portava il giudizio ovviamente, perché le donne che lo facevano a questo punto erano stupide, cretine, alienate e così via... Quindi è un'operazione rischiosa, questa qua ... su questa storia del Lavoro riproduttivo oggi si gioca molto, è uno dei discorsi più importanti che oggi si fanno, sia nei confronti della società nel suo complesso - non solo per le donne – l'importanza che c'è questo lavoro non monetizzato perché le società si tengano in piedi, e poi sul paradosso che chi lo fa, poi alla fine gli viene pure buttato contro come un handicap piuttosto che come un privilegio. Infatti, ora non per fare antropologia d'accatto, perché non sono una studiosa, però deve essere successo nella storia quella che alcuni studiosi molto criticate dicono, per cui la maternità è la cura che ne consegue, è una come dire un potere enorme che le donne avevano e che a un certo punto è successo qualche cosa nella storia per cui questo potere gli è stato, non solo sottratto, ma usato contro come strumento di oppressione e che in fondo il discorso del lavoro riproduttivo oggi è questo. Però nello stesso tempo è che il femminismo ... io per esempio, se mi trovo in contrasto con alcune ... per esempio, con questa ragazza, E. [nome di persona], che è un po' di questo genere, radicale, ecco, non capiscono una cosa: uno, che non è negativo che ci sia nella nostra società un lavoro gratuito, è una cosa molto importante, nessuna società – dice Polani – ha potuto fare a meno di questo ambito della reciprocità, ed è importante come valori anche, non

può essere tutto che passa attraverso il mercato e attraverso l'autorità pubblica, che ci sia un ambito che si è sottratto al mercato, proprio come valori di solidarietà ... così come non bisogna neanche negare che è vero che questo è stato per le donne uno strumento di oppressione; però è stata ed è uno strumento di potere e di, come si dice, autorealizzazione; oggi le donne non è vero che vogliono rinunciare del tutto a questo ambito, tanto è vero che questa tendenza ora dei maschi, degli uomini ad appropriarsi del lavoro riproduttivo può avvenire proprio anche in direzione ... perché loro hanno capito che cosa significa gestire le relazioni affettive nella famiglia, per esempio, nella società. Quindi il problema è un problema complesso, appunto, di liberare il lavoro riproduttivo da questa dimensione di oppressione e dargli una rilevanza sociale.

Ma anche in termini di risorse pubbliche, ma non solo per fare "servizi pubblici", come qualcuno lo dice, che il problema è tutto nel pigliare i bambini a 3 mesi e metterli al nido; non è questo il problema, il problema sono i modelli in cui tu puoi scegliere di curarti il bambino senza che questo costituisca un handicap, senza ... ecco, da parte del femminismo spesso c'è questa cecità rispetto a questa dimensione del potere, che passa attraverso anche queste attività tradizionalmente femminili ... che sono ... le madri hanno contato, moltissimo, certo, in nome di una di una cultura paternalistica, però hanno gestito e gestiscono potere. Poi c'è sempre la segregazione, se una vede le statistiche Istat sul lavoro, vede che poi si ripropone ... oggi la partecipazione maschile è aumentata nel lavoro di cura, però quelli si occupano del comprare le cose, cucinare piuttosto che del pulire ... Basta dire, nell'ambito del lavoro c'è sempre questo tentativo di segregazione, a proposito del targare, come dire, chi si occupa di cose di donne viene considerato sempre ...

Io ho diretto 8 corsi di "donne e politica", tutti quelli che sono stati fatti al Ministero, sono stata presidente del Comitato Pari Opportunità dell'ateneo, tutte queste cose... è più faticoso andare avanti con questa ...

C.: Però quello che emerge da questa chiacchierata con lei e dalle altre conversazioni che ho avuto, comunque una cosa che contraddistingue i gruppi di donne – che siano collettivi o associazioni, o facciamo parte di un centro antiviolenza – è proprio la pluralità delle voci, perché è un po' una caratteristica questa anche della pratica femminista, che è basata sulla relazione.

E secondo lei, quali sono proprio le modalità attraverso cui le donne si relazionano le une alle altre e nella società. Cioè secondo lei si contraddistinguono da certo punto di vista?

Z.: in che senso "nella società"?

C.: proprio nella pratica femminista, che è una pratica intellettuale, poi se vogliamo, no? perché già ripensando alla famosa autocoscienza, al partire da sé per poi relazionarsi con gli altri, questo porta ad accettare e a condividere una pluralità di voci. Secondo lei c'è qualcosa che contraddistingue le pratiche intellettuali delle donne?

Z.: Beh allora se parliamo di pratica intellettuale in generale, quindi scissa dalle pratiche all'interno dei gruppi femministi o di queste cose, ci sono delle cose che contraddistinguono sicuramente. Uno è, mediamente, il senso di responsabilità delle donne: proprio perché le donne, a partire da questa loro esperienze storica e da questa

loro esperienza fisica, hanno più questa responsabilità rispetto alla vita, rispetto alle dimensioni importanti della vita, allora questo senso di responsabilità maggiore è una cifra che si coglie un po' nella maggior parte delle donne. L'altro è anche questo pragmatismo, questo essere meno portate a questa astrazione che spesso le allontana, sia dalle soluzioni delle cose, che dalle questioni importanti da affrontare.

L'altra ancora, è quella che poi è in parte un vantaggio e in parte uno svantaggio: è che appunto le donne, proprio perché sono più insicure storicamente, sono abituate ad essere più subordinate, a essere più insicure, più incerte, da una parte sono più responsabili – ma più responsabile, ad esempio, in quello che si chiama la “discriminazione del FORSE”, allora sapendo che tu per valere devi fare di più di quello che ha il tuo collega, però questo Poi porta anche ad apparire di meno, ad essere quindi meno prevaricatrici, si fa per dire. Ma non perché le donne non siano anche loro competitive, violente e tutto quello che sappiamo – competitive soprattutto nei confronti delle altre donne, perché questo è un classico, chi è stato soggetto, alla fine è più facile che se la prende col collega o la collega, anziché pigliarsela col capo. Non perché le donne siano meno competitive, ma proprio perché sono state abituate ad apparire e ad essere considerate al top in modo meno scontato, per cui stanno più attente a meritare quello che gli viene dato. E questo sicuramente può essere una risorsa, anche per le collettività in cui operano. Da questo punto di vista, infatti, il fatto che si dice che le istituzioni in cui ci sono donne al comando sono mediamente meno corrotte, che le istituzioni dove ci sono donne al comando si lavora di più e sono più efficienti è vero, ma non perché appunto alla fine le donne siano tutte buone ... la storia è quello che ci circonda, Savuto in testa, ce lo dice che sono altrettanto corrompibili, sfaticate, etc ... però, ecco, proprio a partire da questa esperienza storica, da questa dimensione anche fisica della responsabilità nei confronti della vita, hanno in sé una capacità di ... una qualità del lavoro e della relazione con gli altri mediamente maggiore e migliore di quella degli uomini. Certo, questo può essere uno svantaggio perché essendo più insicure accettiamo, per esempio, di più che ti passi davanti un collega perché quello è così, perché va sparato anche se è uno mediocre, perché considera scontato che lo leggano, lo nominano, mentre tu sai che devi faticare di più per essere eletta, nominata, avere successo e così via.

Questo sicuramente, ci sono i pro e i contro; però adesso Infatti questa questione delle quote, della massa critica a questo serve, perché proprio man mano che diventa più scontato che le donne abbiano un ruolo, tende ad abbassarsi questo rischio di considerarsi naturalmente sottoposte, naturalmente subordinate ... con tutti i problemi che certo ci sono.

C.: e queste modalità comunque possono secondo lei contraddistinguerle anche come agenti nel mutamento sociale, in un certo senso?

Z.: Beh certo che possono contraddistinguere. Però siamo sempre lì, spesso e con uno dei rischi maggiori è questo proprio della promozione delle donne attraverso meccanismi cooptativi dall'alto; se consideriamo per esempio quello che è successo in politica.

Allora, questo allargamento delle donne che hanno avuto accesso alle istituzioni politiche è avvenuto ultimamente largamente per designazione dall'alto. Se noi pensiamo a tutte queste ministre donne, se noi pensiamo a tutte quelle messe in lista, eccetera, allora questo tutto sommato è sempre positivo, perché a poco a poco comincia a rendere normale che ci sia una donna anche in posti importanti di potere, ma non perché quella sia automaticamente meglio, ma perché comunque questo tipo di discriminazione non c'è. Però certamente queste donne poi non hanno un'autonomia e una legittimazione uguale: poi chi viene scelta, viene scelta per delle caratteristiche, chi è più ricattabile ... e quindi non è la stessa cosa, che io vengo eletta attraverso i voti dei cittadini e quindi posso potenzialmente, non è detto, avere un'autonomia, una capacità di affermazione, una legittimazione maggiore.

Quindi questo è, tanto è vero che poi ci sono questi ondeggiamenti ... da che ci sono tutte queste donne che hanno cariche importanti se all'altra legislatura poi prevale un andazzo diverso.

Per esempio, il fatto che questo Leu ora, che era quello di sinistra, alla fine per prendere parte questo risultato disastroso che hanno avuto ma che per blindare quelli che, come dire, erano i dirigenti - compresa la Boldrini - che l'abbiano messa poi in tanti collegi, svantaggiando le donne che potevano essere elette - vabbè poi di fatto non è stato eletto nessuno con questo risultato - però voglio dire le logiche sono sempre quelle ... e questo, alla fine può...

Però, per esempio, penso che nell'accademia tante cose sono migliorate, lei non so se vede, cioè sia sul piano delle discriminazioni che sul piano anche di discorsi e culture che sono veicolate, eccetera ... metodologia anche di ricerca ... Ora, io non sono sparata sui metodi qualitativi, anzi ho tante riserve nei confronti dei metodi esclusivamente qualitativi - perché penso che la sociologia debba basarsi sia su metodi quantitativi che qualitativi - però per esempio questa attenzione particolare ai metodi qualitativi, quindi ai racconti di vita, a entrare in relazione, cioè questa relazione tra ricercatore e oggetto di ricerca, chiamiamolo così, in questo c'entrano moltissimo queste ricerche condotte dalle donne; per esempio, in queste ricerche sulla violenza io ho raccolto - peccato che poi alla fine tu fai le pubblicazioni e poi ... - ci sono questi racconti di donne che noi che abbiamo fatto tante interviste in profondità, che veramente diverse sono racconti che si possono, così ... perché una delle cose più interessanti era proprio questo processo riflessivo che si riusciva, autoriflessivo, che si riusciva a innestare attraverso la relazione con l'intervistatrice; per esempio ci sono donne che hanno cominciato le interviste parlando così genericamente, nel corso dell'intervista hanno piano piano maturato una capacità di riflettere sulla propria vita e sulla propria storia. Adesso mi ricordo una in particolare, noi quando facevamo la *Survey* - c'è stata una *survey* di 1300 casi attraverso intervista telefonica a chi parlava di qualche forma di violenza - e chiedevamo se era disponibile a farsi intervistare; la *survey* ovviamente era su un questionario precompilato, a risposta chiusa. [Gli si chiedeva di fare questa] intervista in profondità e qualcuna di queste donne sono venute fino in dipartimento a farsi intervistare, in qualche caso siamo andate noi lì.

Per esempio, una cosa diversa, mentre quelle che noi abbiamo fatto attraverso i centri assistenziali i servizi sociali eccetera alla fine sono stata interviste meno interessanti, quelle di donne disgraziatissime. Questa invece è fatta da donne che loro stesse ... in qualche modo agganciavamo. Ricordo che lei aveva parlato per telefono di molestie

subite dal padre quando era piccola e comincia l'intervista, poi chiediamo «ma lei è sposata? con figli, eccetera?» e lei disse «è un matrimonio come tanti, con i pro e i contro». Durante l'intervista lei comincia a riflettere su questo matrimonio e alla fine delle interviste lei comincia a parlare di questo legame con sofferenza. Alla fine lei dice «in realtà quello che io provo per mio marito è odio» cioè, così, per dire che comincia a raccontare ... a fare questa operazione riflessiva su se stessa e per cui questa prima violenza alla fine passa in secondo piano, alla fine non era una violenza sessuale, c'erano molestie vere e proprie. E quindi questi metodi non sono stati esclusivi del... ma moltissimo ha inciso proprio questa dimensione intellettuale nuova delle ricercatrici, e quindi l'attenzione alla vita quotidiana, l'attenzione alla relazione con l'intervistato, l'attenzione proprio a questa pluralità di dimensioni attraverso cui si può cogliere il mutamento sociale ... e l'ambivalenza anche del di quello che ci succede intorno. Per questo dico, per esempio, anche nel lavoro, in questo rivalutare il discorso del lavoro riproduttivo non si possono (...) schemi, come dire “ah, vogliamo i servizi sociali, vogliamo questo, etc”, cioè va fatta un'operazione più complessa della riflessione.

Le voci delle donne Māori

Angela

A.: Ok my name is Angela Smith. I am 60 years old. I live here in Whakaki, Wairoa, Hawke's Bay, New Zealand. I'm the oldest of 7 children. My mother is Nina Buxton. My father passed away many years ago. His name was Pura Smith. My education? I was born here in Wairoa I was schooled here in Wairoa right through college and then I went to university. So my university studies culminated in a Master of Management at the University of Auckland where I worked for the past 13 years and returned back from Auckland 5 years ago to be by my mother.

C.: And what's your job now?

A.: I'm unemployed. I am here with my mother and my daughter supporting my mum, but the main reason for my return back home from Auckland was to support Mum. But the work that I do in the community is assisting with our land trusts, with the Whakaki Lake Trust as a trustee, caring for and managing the environment around our Whakaki Lake and it's environs, the wetlands. So that's one. I'm very much involved with, as a trustee with 8 other Trustees. The other work I do in the community is being at the marae and, in terms of the tikanga, or the protocols, when we have gatherings at the *marae* for our *hapu*, our subtribe, there is *tikanga*, or protocols, that, that is what my mum has taught me and that's what I do for the family here at home. The other one is teaching waiata Maori, Maori songs, that were composed about Whakaki, for Whakaki people to be singing and by Whakaki composers mainly. So that's what I've done for many years, is *waiata*.

C.: And do you belong to a kind of Association?

A.: I have in the past been a part of a *kapa haka* team which is our Maori Performing Arts. I've been a performer and a teacher as part of a wider family group in Auckland and that was Tuirina's father. His family were very much a big part of *kapa haka* right throughout New Zealand. That was many years spent with some performing nationally and internationally as a *kapa haka* performer, a cultural ambassador.

Not only performing but also teaching waiata and *kapa haka* So the association, not so much an Association but a wide, a very wide *whanau* group that performed and competed in Maori Performing Arts, in *kapa haka*.

C.: Why did you decide to be part of a group and to, you know, teach and compose *waiata*?

A.: You naturally were inclined to dance anyway, so when I was very young Mum took me to ballet and I was very physical, did gymnastics, all of that, so that was a natural inclination to dance. But then I met others who were very much brought up with Maori Performing Arts, with *kapa haka*, and I just loved it so from then on from 19 years old, I think that's when I met Richard, Tuirina's father. And from then on just learnt more and more and then got involved with a bigger, wider group. And his parents were two of my main teachers and mentors over many years, so that was about 35 years of Performing Arts until I decided to come home and then be with my family here to make the most of my Mum. And I love being home.

C.: I mean...what does it mean to you to perform your own song, that belong to your people?

A.: Very important in terms of the language, *te reo Maori*, in terms of the *tikanga*, all of the protocols, the histories around the compositions, because our *waiata* are our recorded histories. It can be of historical stories but it's also about very current issues, so, current issues that may be contentious in

the New Zealand environment, so *kapa haka* for us, when we perform, *kapa haka* is a way of showcasing or highlighting the issues that are current to Maori now. So we find that our youth listen to the words, see the performance, love the vitality of the performance and it draws them in to consider learning the language. To know the best parts of our history and to feel really proud of that. And I think that was the main thing for me, being drawn into *kapa haka*, it was a different performance, that I loved, that I loved and really thrived with. Being able to teach it was to see the response, the reaction from our youth and what *kapa haka*, or how *kapa haka* made them feel, gave them a confidence so they walked with pride. And same with our performers. We were very proud of our culture. And that's quite an issue here in New Zealand there's quite a challenge to be proud of being Maori when you have another culture. We're supposed to be bicultural, bilingual in New Zealand, but not so.

C.: Can you explain to me a little bit better? Why do you say that?

A.: Oh, I knew you'd go there. Right now you're here in New Zealand and it's Maori Language Week. It's noticeable that a lot of mainstream New Zealand is trying to learn it for just this week, they try to learn it from TV. It's all the big organisations are taking on Maori words and the interviews or the news readers on TV are speaking Maori. They are introducing themselves in Maori at the beginning. They are using Maori words and phrases throughout the whole news one hour. They do that for one week of the year. But we also know that there's an under current of mainstream New Zealand that just does not want Maori and do not recognise it and question why Maori are wanting their language. 'Why? Why? When it's not an international language', they are saying. So what we need to do to be Maori is to have the language, otherwise you are not Maori. So having the language. And *moreso*, it's not just about the language, it's also about the culture that wraps around that, or the language wraps around the culture. So the things, the protocols, the principles of how we live, the rituals of being Maori? Those are very important, they are very cultural, they are very different to how some mainstream live. But those are very important, that say we are Maori and one of those is...how do I describe it? We talk about *manaakitanga*: *Manaaki* is caring for others. And another culture may say, 'well we have *manaakitanga*' How Maori do it is different to how others may think that caring for people...what that looks like. But there are some things that we do that show there has to be a deep, absolute respect between one and another and in our language it's language that shows that deep respect. I don't know how else to describe it. It's separating. It's showing that Maori is different, the way that we...the language itself for a start, and the depth of that language, the depth of meaning of that language. So mainstream will hear this word '*kia ora*' which means 'be well'. But actually there's a deeper, hidden meaning to that language. It is really that you're saying be well and yet mainstream will know it as '*giddy*', '*hi*'. So that's just one very very small example of another one's understanding of our culture, that they don't know the depth of it and don't want to know. So for us we are a minority in New Zealand so it's important that for us and all of our next generations that the language and the protocols around, that the rituals are still held in the way that we look after people is very important. The way that we see the environment. It's a lot different. We see ourselves as caretakers of our environment and everything. We are caretakers. We do not own anything. That's a huge difference between Maori and another culture, the other cultures. We do not own the land. We caretake, we look after the land for future generations. Now that's a big difference, right? We are only here to care for the land and we must ensure that all of these lands are in better order because we looked after it for the next generation. It was not for me. I will not sell this land. It will be here for our next generations. And yet another culture would go, 'let's put heaps of funding in here. let's build it up, let's make a lot of money out of it, let's sell it.' So the whole idea of 'caring for the land' versus 'owning the land' is an important distinction between

our culture and another. I think that may be a really good example of that difference in how cultures think compared to Maori.

C.: That's clear. Thinking about the stories that come from the waiataA.: Of course you are composing stories that talk about the present, I think, and also stories that talk about the past, right? How did you get those memories of the past? Researching? Talking to people? Talking to elderly people? How does it work?

A.: In this room at the moment there's my mum here, there's myself and there's my daughter, so there's three generations. This is how it works, having all the generations living together. So my daughter is a composer. My Mum is a composer. I'm in between. I'm the dancer. I'm the singer. We all are. But there's a difference right? My mother is a fluent Maori speaker. I learnt. And I'm not as good as my Mum, neither my daughter. But my daughter was brought up with the language first, So we are bilingual and, in terms of composition, who does the composing? It's my Mum and my daughter. Based on when they compose.....for Mum in particular, it's a lot of research and what was there but it's also a lot of having heard the stories, having researched and read what is out there in terms of our written histories. I know my Mum, I know that she spent a lot of time listening to the elders of the time, in her time. And now she is an elder for all of our family here. So that's where her compositions came from, what she learnt from her elders and then of course what was written out there she would research. Same with Tuirina, a lot of her compositions come from her grandmother here. But, to support all of that is still to go out and read and speak with others and she has a whole other family on her father's side that also have the histories as well. And that's where the compositions come from, from the past stories but also from what's happening right now, making many of the compositions that are composed, about current issues that are affecting Maori. So for example, what's happening with the water in New Zealand. Who owns the water? So Tuirina has composed a waiata about water. Without water we can't survive. It's a very simple message. Where do you do all the research? Well, you go international and you find out all that information from others, so you make comparison with other cultures, with other countries. What's happening overseas with the water? What's happening here? Who owns the water was a big issue and still is, in New Zealand. Who owns the water?

I'm just wondering if that is enough, in terms of...you asked before, where do the waiata come from? You talked about current issues. That's an example of a current issue. It's been ongoing for a while, but it's still very much current and contentious, because of the government. Maori are saying, 'we don't own the water but we have a big say in how our water is kept clean', because of our connection to this land, as tangata whenua, people of the land, original peoples of the land. So there is the stance that many Maori are trying to take, to say we are the indigenous people of this land, tangata whenua, the original people of this land, we have a say in all the natural resources of New Zealand, but the government says, 'ah, ah!' We are the government, we govern, we say. So there's this real.....what do you call it?....Conflict... very much so, right? But Maori always make that stand, they are still strong enough to keep fighting to make that stand, and it is about the land, it is about the water, the essentials of life. So Maori are very strong in terms of standing up for those rights even though we are now a minority in our country. So, talking about those contentious issues that are still current today.....and where do the waiata come from? It comes from those.

C.: What's the picture of women in your *waiata*?

A.: Wow! What we can understand of women's roles, for example, in the past, in the present and in the future?

There is a very simple waiata....not simple, but quite profound in it's simplicity....a waiata that was composed by Tuirina's grandfather in 1994....we performed it at the national competitions that year. It was a poi item, done to poi, it was called 'Mana tuku iho'. It spoke about, 'Where is the authority

or the power of the women, of the woman? Where does it come from?' And in each verse it sang of the different female.....
How do you refer to *Hinetitama*, *Papatuanuku*, those female role models...not role models...*Hinenuitepo*, *Hineahuone*.... how do you refer to...how do you describe them?...what's a word that describes them?

Those entities?

I suppose so. They are the female entities in our histories.

In our history, in our story of the Creation.

From the creation, the beginning of time, there were these female entities. Each verse (of the waiata) focused on one (entity) then the other. *Papatuanuku*, Earthmother.

C.: The history of humanity you mean?

A.: From the beginning of time through.... and it describes these female entities. In saying, very simply, that our mana came from each one of those. Reminding women, Maori women, that that's where your power comes from, that's where your mana came from. It was already already written..... And they have their own tapu. That's the other thing they need to understand. There's so much about women being (*he aha te kupu Pakeha?* what is the English word?)....the women need to understand that, no, their role is really tapu. Why? Because they carry the house of humanity, the whare tangata, it is the house of humanity, they are the bearers of the children.

It isn't the men, it's the women.
Humanity is here. *Ko nga wahine te kawe i nga kaupapa*
So it's the women that carry the generations. That waiata, it's so beautiful, the words are very simple, it was about simplicity so the repetitive tune is very catchy, so that when people walked out of that competition they remembered the words because it was so simple but very, very powerful in that simplicity. And Tuirina's grandfather had a way of doing that. A very simple way of composing, but as I say, in its simplicity it was powerful, the messages were heard and remembered, and sang as they walked out the gates, having heard it. There are many waiata where you say, 'ok that's beautiful, but I didn't quite get it.' He had this! had a magical sense of being able to compose something that would be memorable. Right there and then people would pick it up just like that, and he said, 'that is the secret of composition... is when they hear it once they are able to sing it as they go out.' And that one was about women, the women's role or just acknowledging women.... reminding women that their power comes from the original...from the creation of time, that they are seen as the sacred ones that carry mankind because of the whare tangata, they are referred to as whare tangata, the House of Humanity. To also acknowledge that each one of those female entities had all different characteristics about them, they are seen for their different traits. Add them all together and you are them. You have all of those traits, so you should be walking with that same power as well. So when you are talking about composition and *waiata*.... what is it that helped or upheld the women's.... the view of the women in our culture? That one was it, reminding women of their power, of their role.

C.: And what women can learn from this, like *waiata*. Nowadays if you think about..... the problems that women have to face nowadays, what we can learn from this story is... ?

A.: If you heard my mum before it was reminding them, reminding women, Maori women in particular, that they are the bearers of the next generation. The importance of that is huge, right? Their role is seen as sacred. I'll say that again, their role is seen as sacred. It's with that in mind that you have to care for yourself in that way, you have to see yourself in that light, that you are sacred, that your role is very important. When you know that you are seen as very important in terms of our culture, then you hopefully they will see that you will be that. So there's a confidence to get there. I think that it was enough, it is enough for Maori women to know that their role within a sacred, that

they are the Carriers of the next generation. Knowing that is, there's an expected way of being treated, so you do not accept that you will be treated any other way than with respect and with integrity. That says a lot for a lot of Maori women who don't see themselves as that and that's, I'm sure, that's right across the world. It doesn't matter, right? Unless you can identify with your culture and know that there's a specialness in your culture and a specialness then, in yourself. That's what that waiata was about.

That's what my mother's teachings are about also. That you have a role. And so identify strongly with a culture. How do you do that? It's through the language. It's through participation in being Maori. I think that's.... that may summarise it to some point. I hope so but you keep asking the right questions and maybe it'll bring something else out.

C.: So, whether you think about the women and the situation now, I mean, between Maori community, what's the main issues? what's your opinion of course?

A.: Yes, very much so. It is good to be home it is good to be with my Mum who is 83 years old and very well. It's also good to be home with my daughter as well, just over this time, this precious time, because we're learning from our Mum and she still has a lot to teach. Because what I see of other women, Maori women in particular, I'll stay with Maori woman, what I see with some other Maori women and, it doesn't matter whether it's rural, it doesn't matter whether it's urban, I am saddened sometimes by what I see and how they are, that there's a lot of domestic violence... where they have no self confidence, where they live and have many children and the whole family dynamic is very dysfunctional, I have seen it in our small community here in Wairoa, where drugs have created domestic violence, where police are called in, mental health workers, where they present at the hospital, where they've been beaten. And it's very, very dysfunctional.

And that's a lot of our people in Wairoa and particularly Maori women. There is violence in terms of the gangs that are happening in our small community. And where gangs are, at the moment, there's drugs, there's alcohol, there's no work, so very high unemployment. Where there is no work there's no money. There's crime, there are other things that happen. So I see a lot of it in our town. I've seen a lot of it up in Auckland when I lived up in the big city.

So when you see that.... and then I think about where I am right now, a big difference and why is because I can see that those families do not have Maori in terms of our understanding of Maori and the women's role, I can see that if they are not connected to their Maoriness and their identity, as being strong Maori women then that's what is created if they do not have it.

The other side of it is, that violence, the other side of it is a lack of self esteem. Low socio economic. No seeming choices for themselves and yet if they only knew that, an answer for many things is right in their cultural identity, that that's where their strength could come from. Because the woman is seen as sacred.

And yet you do not see that in town, you do not see that quite often where they've been subjected to horrific injury and their children and not being brought up in the right caring and loving environment. So I say that having the three generations side-by-side, having the granddaughter and the grandmother together in particular, with the mother supporting both, is the most nurturing environment and we need to know our stories, know our histories so that they can be passed on, because without that passing on of the histories and the stories and the genealogy. That's what happens, it gets lost and there is no specialness about yourself if you do not have that cultural identity.

C.: Yeah and if we look at the waiata as a kind of knowledge production process right, how can this process have an impact on women's life? As a, you know, a production of movement and it means like you reach the culture beliefs, the tikanga? So how does it affect, impact on woman's life?

A.: Huge impact because of the, the visual of *kapa haka*, the audio - they hear the words, they see the performance of *kapa haka*, it draws them, it entices them and they see possibility. They want to learn it. So, our young flock to see and hear it. They learn. They are very good copycats so they learn it, then they want to know more.

For those who have not been brought up with Maori, *kapa haka* is a way for them to get in... many of our performers over the last few years in particular have seen *kapa haka*, they then come and join a group then they learn it and they progress on ago I want to learn the language. Again doing the language and then they end up...they want to learn more, they go to university. They're using *kapa haka*, they then progress into university studies on, around Maori and now it's Maori performing arts and some of those people have now gone into their Masters. Some have taken it to PhD (level). They did not have Maori at the beginning but they saw *kapa haka*, they heard, what is that song about? Wow that's amazing it's about the power of women, that I want to learn, that I wanted, I'm going to be that. So what cultural performers become are cultural Ambassadors, are Role Models. And particularly for women. Tuirina's grandfather did compositions like the one I spoke about before. They saw that and they saw how beautiful the performance was and they said, I want to be like that. So if you got one of those women who said I want to be like that and then they follow the pathway and they learn the language and they came into the culture and then they were the ones performing up there.

They had a degree, they had no education. They then went on to their Masters, then they got a job out of it, then they travelled the world from back here, to being someone who was confident, to stand strong, who then had a degree, who then travelled the world with *kapa haka*. That's just one story. May I just say that we trained hundreds like these, hundreds of Maori women who started out like that, that went through our education programs who came through our *kapa haka* teams, who also went overseas and travelled with us as cultural ambassadors. In 2014 we are at the Venice Biennale, 40 of us performing there.

So taking *kapa haka* and alcohol chariton international steak so that's what composition that's why we offer and *kapa haka* can do for Marty and will proudly we can stay for mighty woman.

Because they were caught by the beauty and the power of *kapa haka*, and composition changed their life. One year I know, at a national competition, we saw all of the 38 teams. Out of those 38 teams that we're competing with 40 performers in each of those teams, there were 19 teams that were led by people who had been taught by Ngapo (Wehi) and us, and I'm meaning Tuirina's father's family, they were taught by her grandfather and grandmother. There were 19 teams at the nationals who were trained by people who learnt through her grandparents. That is very impactful, right? So that's something we can be very proud of. But in terms of of women, and you're talking about production (...) what has that helped to create? I'm saying that it's helped women stand strong in their own cultural identity, through performing arts, initially. Some went elsewhere but we have had proof that those that stayed with Maori performing arts became leaders of their own cultural groups who performed on a national stage, we can say that because there were 19 groups! They were the leaders, they were trained by us.

C.: So do you think that this kind of actions can change the society I mean can send a bit for a better I mean when the better of the community for the better of Maori women?

A.: I think you've just summarised what I've been giving examples of. It's a huge impact on their lives. So, many a time, I've come across or met some of those from, like 30 years ago, a student and a student will come up to me as I'm walking somewhere New Zealand and they would come up to me. I would ask what year were you i.e. what year did you train with us? They would say... I was in 1990.

You know, I may forget names but the faces, I still remember. And their story, what they shared with me.

Giving me a big hug and saying thank you for my part I played, what it meant to them and how they got their licence how they achieved other things in their lives. Impactful, very, very powerful. So you see the visual benefit. When I die, what am I trying to say? With those teams in that year, that was an example of, wow! that's, that's so... that just shows what her (Tuirina's) grandfather and grandmother created all those years ago. That is a huge representation. That... that's the best thing that came out of the training. Those 19 teams...that shows it, right? But there's a lot of other stories that aren't obvious. We could see those 19 teams, but the other stories with those that didn't stay with *kapa haka*, who went out there and lived other lives and those ones that I'm just amazed at lived full lives. So I have every confidence that those are better off, having been touched, moved and inspired by *kapa haka*. From the beginning it changed their lives. It changed mine, including my daughter's. Thank you.

Christina Angela (Chrissie)

Ch.: My name is Christina Angela Hape, I was born in Hastings, the Māori word for that is Heretaunga. I was one of 9 children, the second youngest, and the second youngest girl, to a mother and father who- my mum came from the Chatham Islands which is an island to the east of the South Island and my father came from a settlement just south of Hastings called Poukawa. They were both fluent in the Reo, but spoke different dialects but at the time when they had children they weren't allowed to speak at school, they felt that there was no need for them to teach us Māori because there was no place for it in the modern world.

I was educated at a local school Roweka Primary, Heretaunga Intermediate and Hastings Girls High School, my last two year there I was a prefect with 19 other girls and then I worked at social welfare for probably about 17 years and then came to work for a community organisation, Māori organisation called Te Taiwhenua O Heretaunga and then I started to rediscover my roots, as you called it in your document, and then went back to the Ministry of Social Development where I got my Master's in Public Management with the support of the Ministry. I then did a number of different secondments and then came the *Iwi* in 2015 to do a secondment in working with Child, Youth and Family and Ngāti Kahungunu Iwi looking at intervention where we could repatriated our *mokopuna*, so our children and grandchildren that have been taken by the state and being placed, for whatever reason, and being placed in the care of what we call non-kin family. So, I worked doing that for a couple of years and in the last year was appointed General Manager and then Chief Executive of Ngāti Kahungunu Iwi, I was appointed in that in May this year.

So, *whakapapa* wise, my Dad's family comes from Tauranga which is a settlement north of Wairoa and my mum's family, she has *whakapapa* links to nearly every Iwi in *Aotearoa* but predominantly the Moriori people of the Chatham Island, Ngāi Tahu, which is the Iwi of the majority of South Island and Ngāti Kahungunu where my link is with Huia, and Tūwharetoa and Ngāti (...).

Chiara: And what is your role here, what do you do?

Ch.: I am the Chief Executive of Ngāti Kahungunu Iwi. My role is to deliver the annual plan for the board, our board, and to manage the operation and activities of the Iwi office. So, we only have a small office here, we don't have government contracts for delivering services. If we do enter into a partnership agreement with Government Organisations it's more about perpetuating our mutual aspirations for the Māori people. So, we don't deliver services on behalf of Government.

We very different in that space from other Iwi and our predominant units are Te Reo and *Matauranga*, education and Māori language, Te Taiora me Rawa (...) which is environment natural resources, event management, smart services which includes communication and Te Ara Toiora, which is social health and well-being for whanau.

The activities of those very much at that higher strategic level, we aim for particularly Te Reo, mātauranga, environment natural resources and Te Ara Toiora to change the strategic landscape and the policy frameworks that disadvantage our people, and so that is how we work. I think that's about it, so Ngāti Kahungunu Rohe goes from north of Nuhaka, which is about, I suppose an hour from Wairoa down to just south of Masterton, Wairarapa and it goes halfway towards Taihape, so it's quite a huge Rohe or area and we have 30000 registered members now with the Iwi and there are 67000 people according to our census, New Zealand census to have whakapapa Ngāti Kahungunu, so we are the third largest Iwi in Aotearoa.

C.: And how does it work when you for example decide to establish Iwi trust?

Ch.: So, we are mandated under government legislation, to be an Iwi authority. So I suppose our fear of operation is empowered through legislation and enabled through legislation and so we have taken up that and become the Iwi authority for Ngāti Kahungunu. Alongside of that and we settled as part of the treaty claims on the Fishery claims.

[interruption:]

Ok so we settled on the fishery claims to provide the engine room for the Iwi office and we supported our Marae Hapu to settle their grievances under the treaty claims themselves so we have 6 post-settlement entities as part of Ngāti Kahungunu, that have settled or are about to settle on the land claims, on the grievances.

So, we are very different from other Iwi, most Iwi do the settlement for both fishery and land but our Chairman Ngahiwi Tomoana said that the Iwi actually never owned land, the land was always owned by *Marae, Hapu, Whānau* so our ancestral houses and ancestral areas and families are the ones that own the land not us, so we supported them to settle. So, there are six of those settlement groups that are in our area but they are all legislated through government legislation.

C.: Do you run like a team?

Ch.: Yes, we have got a team of 10 or 11 that deliver events, activities or influence strategy across those groups I talked about; so, education and the language, environment and natural resources, health and social well-being, communications, events and smart service. Yeah...

C.: What is the relationship between you and your staff?

Ch.: Well I think it's very good, you know, I am different to any manager they've have had. I come with a huge background in public service at quite high level, and I have a different, we call it *whakaaro* or approach, to most that have been here before. I like to work in a collaborative way and a collective way I am not dictatorial or autocrat, I prefer to have a consensus but I will make the decision if I have to. I work to try and provide leadership not management that's how I called it and I empower them to do the same. So that's how I work. As I said before, some of our team have never worked in an office before other than here, but some have been a long time.

So, it's about encouraging and enabling them to change the way that they practice to a better way through modelling and discussion also then dictating how they'll go.

C.: And in your team you have more women or men, or both?

Ch.: Yeah, more women. But it's pretty healthy here, probably about 60% women 40% men and most public services organisations it's very much like about 80/20, it's a necessary evil to have that sort of

gender balance, but it's also just as necessary to have that approach balance you know some are high flyers, some are detailed people, that sort of things.

C.: And how it is important to have a balance between genders?

Ch.: Yes, I think a whole office of women is a horrible place to work in, I worked in one before. I know this isn't probably PC but you know when their timing all gets together, if you understand what I mean by that, with their monthlies and PMS can be diabolical and we do, I don't know why we naturally start to end up falling with our monthlies on the same time. I had that twice in two officers and those times it's absolutely diabolical, you know some people more affected than others. There are also women can be very frustrated by other women, in that male gender just brakes that frustration whether it directs the frustration to somewhere else or whether actually that *whakaaro* comes through from them is different. I prefer to have an office at this is really quite balanced when it comes to that.

C.: Have you ever found some difficulties as a woman, I mean, in your work place or outside in the society in general?

Ch.: I think- I'll talk personally and professionally if you like, you know, woman's credibility in different spaces is often questioned, even now even though we've got a lot of examples of women entering into the science field, into that mechanics field, electronic field, all those sorts of things, there is sort of male dominated industries that still perceive the woman as not really knowing what they are talking about, you know and they can be quite patronising. I think about taking my car in to get fixed you know, I know pretty well how cars work that's sort of stuff the more intimate intricacies of it, yes, I struggle, but I don't like being patronised and when someone goes well if you bring your husband in and I'll talk to him what if I don't have one. This is what happened, so he said pardon? [I said] "What if I don't have a husband? How are you going to explain to me now? Explain to me now."

You know those sorts of things are really annoying, my partner, he tends to go in first and warns them and mainly because of his concern for their welfare not for mine, If you know what I mean.

But there is also when you are going into meetings at a professional, particularly being a Māori woman, I think people underestimate and particularly in the early days they underestimated your ability, just because you are Māori and because you're a woman doesn't make you any less effective it what you do.

Some people say it works to your advantage being a Māori, because people want to promote Māori, they want to see Māori, everybody has Māori staff targets to increase their ethnical base of their staff to be more representative of the population all those sorts of things. And that's fine but when you are in these sorts of positions, they still don't credit you necessarily with the same level of skills and you have to be more good, better, at what you do, particularly as a Māori *wahine* to get the same level of attention. Here, very different, because you are employed by the Iwi, so the fact that you are Māori is one of the priorities, the fact that you are whakapapa to Kahungunu is another one, so you can stand in this office and be quite proud of your heritage. It's one of the few offices that I worked in where that is a given if you like, and Kahungunu in particular, we have this *He te houhunu he mahikura* so that's in Kahungunu the knowledge and the *Mana* of *Wāhine* has always been upheld, we are seen as the educators as the nurturers and so *Mana Wāhine*, *Mana Tāne* sits like this women have never been subservient in Kahungunu to men. So, the fact that I'm a Māori *wahine* and a Ngāti Kahungunu in an Iwi office, it's very different to any other Iwi, that's how I see it; because of that *whakaaro* of Kahungunu Iwi of woman. You know, that doesn't mean we don't have issues, social issues with our families and stuff but as a tenant or an approach.

C.: a legacy?

Ch.: Yes, *Wāhine* and *Tāne* are together, they are in partnership, they are not subservient to each other.

C.: Why did you say before that it's quite hard because you are a Māori *Wahine*?

Ch.: In the public service, a lot of people think that because we were in the region that we were in, there were a lot of Māori women in our office, that it was a given, that we would get the jobs and things like that, but it's not like that at all, particularly if you move further up, there's a need to have more credibility, more Integrity, as you move further up. But as a Māori, in particular, you also have families there they tension shifts too, so I'm in the public service, in the one that I was in, have you to declare if any of your family many members are on benefit because there is a potential conflict here.

So you can't be seen to be working on their cases or even being in the same space with them, you can't-you can't do that, and so you end up isolating yourself from your whanau for your own professional safety. And that is something that, even though it's applicable to non-Māori, there is more attention paid to Māori, because we have more whanau and we have more whanau on benefit, so there's even more than a need to be careful as a Māori in the public service than non-Māori. I don't think that my non-Māori counterparts really understood that.

C.: Do you think- I mean- is the only reason?

Ch.: I think there is this unconscious bias, if I talk about that, to Māori against Māori in public service, there's a lot of attention. If you have a Māori starting in the public service, you'll see the HR more than likely to screen their history, screen their disclosures, that sort of stuff, more so than non-Māori. I think anyway yes there is an unconscious bias within the public service as a whole and even our systems and processes within the public service they are geared towards mainstream people then Māori, even though Māori now would make up the majority of the clients that they work with. An unconscious bias, and you could turn the other way; and unconscious preference that those systems are setup for.

C.: If you think about Māori women in the public sphere, are there any other difficulties?

Ch.: I think there is, like I said to you, being seen as credible, if I look where I came from, which was the Ministry of Social Development -Work and Income, there are very few Māori woman in senior positions. And the region's - regional commissioners are the highest position that you can get it within the ministry, there were only one, there is only two out of a total of 13 that are Māori women. And for Māori men there is one, so you know, out of the 13 regional commissioners there only 3 Māori.

C.: Just for your region?

Ch.: No for the country. So, the Ministry of Social Development and Work and Income, they are split into, they were three years ago, split into 13 regions and at that time there was only one Māori male and two Māori female that were at that most senior level within the region, that was it. And to get through that there's a sense that you have to move around the country which works against families, Māori are less likely to move around, they want to stay with their families, that's part of the disadvantage, I suppose. And not taking up is common type of thing.

C.: And for example, if you have to explain some relationship with Māori women and the local context?

Ch.: Do you mean the relationship I have or, the number of people that are Māori *Wahine* that and the local context at this level?

C.: Yes.

Ch.: So, we have the regional Commissioner for the Ministry that is Māori, she's based in Napier, she covers Gisborne right up to the Cape, down to just south of Waipukurau, there's her region. We've got T. K., who is the District Commander for the Police. That's it and myself, that are the only Māori *Wahine* in the region that are at senior level and, Oh and M. P., who's the regional manager of Te Puni Kokiri which is a Māori development agency, so there are only three.

C.: Do you have relationship with the other women here?

Ch.: Yes, really good ones. Because there's a sense that both with Māori, and Māori *Wāhine*, that you need to form a strong relationship because often you get picked off one at the time or, remember of those three are government and I am non-government, and there often can be conflict but we're more likely to look over that and to look at the opportunities that are there for all of us to take advantage of than putting up barriers.

C.: Which barriers?

Ch.: Well you know-like government policy or frameworks and stuff like that, they will look over those they will look over those to look at how they can partner with us actually, since I've been in the role because I have a background in public service there's been more public service wanting to come and see me rather than before because I've already have a level of credibility in that space with them. They know who I am, they know how I operate they know what I can do so it's that sort of space.

C.: How can you describe your relationship with the institutions, I mean the government, with the Pākehā?

Ch.: it's a healthy relationship, I think that I look anyway at opportunities where we can both achieve our mutual outcomes, as a way of gaining and forming relationships. Kahungunu, our *tīpuna* with his eight wives, had a history of good relationships he was extremely good at it. My Chairman, N., for the last 21 years have been the chairman, his whole thing is around relationships and the same with me, you know so we know that we can't do things on our own so we look for willing partner's that will be prepared to work with us to achieve our mutual outcomes in the way that we want to be partnered cos that's the other thing, in the Iwi we can determine and most instances how that partnership will work.

And that's partly because, or the majority of it is, because of my Chairman's history and the trust they have in him and then my background and the relationships and the trust they have in that. So, we were probably able to gain access to and negotiate more things than I think any other *Iwi* in the country. At the *Iwi* Chairs forum, which is national collective of all the *Iwi* Chairs, there's 77 of them across Aotearoa, when it comes down to the crunch the Chairman that they ring is ours. Because he has the strongest relationship with government, he can ring up the Prime Minister tomorrow, he can ring up M.W. tomorrow, he can ring up you know K.D, S.N, N.M [person's names]: he can ring them up and have a conversation with them and they'll take his call because of that credibility and the relationship that he has because we will do things for them just as much as we're expecting them to do things for us, so we look at where we can benefit each other.

C.: So, what is the main strategy to achieve working with the Government?

Ch.: Form strong healthy relationships but maintain our position, which is we are here to advocate for and on behalf of our people we don't compromise that. So, as I said to you before we settled on the fisheries settlements, that provides us with the funding for our office to run and the majority of instances we don't have Government contracts they are like stipends, or relationships, or partnership MOU [memorandum of understanding] type of things, but they aren't paying money into us. And that enables us not to compromise our position. We believe that if we become a service provider, we compromise our position, we become an agent on behalf of the Crown, so we don't do that. They [the *Iwi*] made a decision a long time ago we would not do that. So, we maintain our independence in our ability to advocate for and on behalf of our people. Because of that we can run by ourselves, we don't need their money and often when they offer it, it's often on our terms, based on what we looking for but we do look at what mutual outcomes we can reach.

C.: How can you survive in terms of?

Ch.: We have our own Assets Holding Company. So, we got a settlement for the fish, and it's Holding Company manages that settlement, the investment of the money that we got from the government for the fisheries, and then they provide us with a dividend every year to run our office, so we are independent of government funding, completely independent, the only time we have funding from government coming in as when it's relationship one like.

C.: Excuse me, can you repeat slowly?

Ch.: So Ngāti Kahungunu Iwi did the Fishery settlement, 2 lots of settlements, settlement for the fish that was taken from our people by the government, settlement for the land grievances. So we settled on the fish which provides us with the engine room to run our office. So, we got, I think it was like, \$27 million dollars in assets and 3 million dollars in cash from the government 12 years ago. With that we established an Assets Holding Company, Kahungunu Assets Holding Company, who managed that investment on the Iwi's behalf. They pay us a dividend every year from the investments to run this office, so that's how this office is funded.

We do have government money that comes in here, but it will be either to develop an MOU [memorandum of understanding] and a programme of action underneath that, or it will be a stipend for our services and for our intel and for our advice, or will be like Hapū plans, to facilitate *Hapū* plans and *Marae* plans for environment and natural resources. But it's mainly to pay for our advice services not to deliver services on their behalf. That's how it works, but we run independent.

So, we can maintain our independent position for our people, we don't have to compromise that. So, when we talk about Government, we make those relationships, they are made with these imperatives, we have got positions that we hold, that we will not compromise because that is what our people told us that they want. So, we work to try to achieve those, we work to stop whatever that's happening, we work to deliver on the annual plan for our Board.

C.: And do you belong to other association or women organisations?

Ch.: No.

C.: Just too busy

Ch.: I have looked at a couple, I can't even remember the name of them, but they are predominantly Non-Māori. So, they might be the Business or Commercial women or women who work in the social sector. I have a peer group that...

C.: Peer?

Ch.: I have a peer group of women that I have work with the alongside for a number of years, so P-E-E-R worked along for number of years, like A. and T. And so, we will meet up and have catch ups over coffee to debrief, it's a safe environment, or we might have a discussion about where we can mutually advantage our people through working together, you know those sorts of things. But I don't belong to an associate or such.

And even Māori men, we have a group of Māori, senior public servants that have been around here for a long time, we know what they can do, where they have been, and we know how to get in contact with them. So that's what I call my peer group and we work with them if we need to get anything done.

C.: As a Māori woman and as I mean a person that works in the social field, social worker, what are the main difficulties for Māori women in society?

Ch.: Domestic violence is big, drugs is another one, and poverty, they are probably the three main things. And if I think about my family, so 2 of my sisters are widows you know, they worked hard throughout their life to bring up their families. They were lucky they didn't have to go on solo parent benefit or anything like that, but the majority of their daughters, in this particular instance, are. We've got a generation that's been brought up on the benefit that know nothing else. And we think, from Kahungunu, perspective, we think the Māori *Wāhine*, the solo mums are our resource for the future. We want to develop their potential, because they do have potential, but to realise that potential you have to provide them with an environment that allows them to aspire, and at the moment under the benefit system, all they are doing is going from day to day to day and the government system perpetuates that. There's nothing in the government system except for the odd intervention that allows them to aspire and helps them grow. In majority of instances they are left there as an untapped resource.

C.: What is your main goal?

Ch.: When I was in the public service, my main goal was always to work so that my job was no longer needed, and in this space, I don't want that to happen. But I'd like to see families that are healthy, thriving and independent, and my team-and a lot of people work in a space where they-work in the Toiora space, or the health and well-being space, and they work, and their heads are down and their bums are up if you like, and that takes about 80% of your attention if you do that and there's only 20% left to think about what interventions you could do. So, 80% is spent on managing the here and now in the social sector, only 20% really is being spent on Innovation and intervention. Here we look at, there's an equation Ngahiwi talks about, which is *Tikanga + ōhanga = Oranga*. So, knowing what to do in the sphere of your Tikanga and economic development will provide you own wellbeing, so we believe that by providing an environment that gives them opportunities and employment, education and training, training our people, also providing some frameworks and some structure about the right and wrong. But that's also about whakapapa, knowing who you are, where you are from, connecting back to your *Marae* and *Hapū*, if we can put that two together, our families will be able to look after themselves and they won't need anybody else, so they know who they are, where they are from, what they can do, they have got the knowledge and experience to be able to create their own opportunities they won't need anybody else, they look after themselves. And that is where will would like to get to, which is our families to be healthy, thriving and independent.

C.: In particular if you look at Māori women, how Māori women can contribute to society, how Māori women can contribute to achieve a better society today?

Ch.: Māori women are a key, if you think about *He te houhunu he mahikura* of Ngāti Kahungunu Iwi, we were the nurturers, we were the educationalists, we were the knowledge holders. We are still that today in the majority of instances but we have lost our way because the benefits system, because of domestic violence, because of poverty. But we are still the nurturers of our *mokopuna* and *tamariki*. I think that the role of the Māori *Wāhine* is pivotal in a perpetuation of Ngāti Kahungunu Iwi, without them, we won't have that transference of knowledge, we won't have that transference of care, of nurturing. If I go back to what Huia said, she was brought up in Paki Paki, been taught what was right and wrong but if you notice they are all *Wāhine* who taught her that, not *Tāne*. It was her aunties, it was all of those people, teaching her that and that's the role Māori *Wāhine* can continue to take on, but to do that we have to strengthen our young Māori women now, because their ability to aspire and then to dream into role model isn't there anymore. Particularly those majority of those who are on benefit.

C.: And why not? I mean you said before no *Tāne*, why not *Tāne*?

Ch.: Because *Tāne* have a different role in those days, the role was very similar to hunter-gatherer, you know they go out to work, whereas the women were the ones that we're at home nurturing, now we have to do both and the *Tāne* struggle to find what their role is in this new world, because even, under the benefit now women can look after themselves, to a certain extent, they get their own income. And I think part of that is the reason why we have so much violence, because men don't know what their role is today.

The partnership of *Mana Wāhine Mana Tāne* is changed, you've got a *wāhine* that has a different view it's a very prescribed, manufactured or manipulated view I think, based on the Government context now, and men don't know what their role is. You asked me before about the makeup of our office, and often majority of people in the office is now women, and in the old days is used to be men. In the factories is probably still about 60-40 women, not 80-20 men.

So, we do have an issue with the Māori men who in this generation struggle with what their place in life is now I think. It may I sound contradictory after what I've said but Māori *Wāhine* have assumed a different space but it's not necessarily the space that in the way that we would have done it before. It was always in partnership before, now because domestic violence, poverty and a number of different things, women will grab what they know they can control and take the high ground on that, you know what I mean?

C.: So, what is the manipulated view?

Ch.: It is manipulated because of the way they have worked out to survive in that space, you know, that's how I see it working at Work and Income, you see a lot of *Wāhine* that put up front it's a manufactured front, because it's about survival for them, and it's a manipulated front but in reality if you actually gave them some enablement and some empowerment, you'd see a softening of that, you'd see the emergence of talent and skill, and it'll be applied in a different way I think. And we have our *Tāne* that assume a role that they haven't earned any more. You know our *Tāne* used to earn their role just as the *Wāhine* used to earn their role and they are both are assuming their roles without that earning, without that background behind them and it's all manipulated and manufactured around survival, colonisation and all that sort of stuff. It's all manipulated and manufactured. It is all messed up, it is all messed up.

C.: Excuse me because it is a really interesting point, can you explain me a little better this concept of manipulation? What do you mean?

Ch.: If I look at it from the government, in the government organisation that I worked for we had a lot of women that were solo-parent [benefit] right? and there is a lot of prescription and criteria that

need to meet to become a solo parent and to get additional and supplementary income through that benefit system through the entitlement, so they will manipulate their circumstances to get the maximum that they can. Not only that...

C.: But some of that consciously?

Ch.: some of them consciously, because it's about survival from their own worldview. We are now on 3rd generation benefit dependency, so the way in which they manipulate-and for survival could be unconscious now, because it's a learnt behaviour rather than an applied behaviour, but it is all about survival because this is their own security, they can no longer rely on their *Tāne* for income so they have to look to the government system to provide the income that they need to live, they need to bring up the children. So, they will manipulate circumstances, to a certain extent to get what they need, they believe they need to survive. And also, you could end up there...

C.: That is also interesting, because they believe what they need, but do you think they need other things?

Ch.: Yes, that they could survive with less and actually live a much better life that is less prescribed, less this set by government, you know what I mean? If I think about how I was brought up, we were brought up to work, brought up to be resourceful, we were brought up to love and nurture each other, and the integrity of the family unit was important to us.

Nowadays government systems and practices allow families to split and continue be supported you know? They don't need to be together to survive, in fact it's more beneficial for them to be apart because, you know what I mean? Because she can be on solo parent benefit, he can be on solo parent benefit, they can split the kids apart.

C.: Ok. I understand.

Ch.: So, it's sort of flipped it on its head now rather than families fighting to stay together, at times it's too easy to split apart, and-and it's better for them to survive that way then it is to survive together. It's easier and it's-it's more financially beneficial.

C.: That's why I was wondering, why a lot of young couples, but also mature couples are separated, I know it is quite common to divorce, you know, it is more or less...

Ch.: There is also less resilience there, less resoluteness to or steadfastness to retain that relationship because it's too easy to be supported elsewhere, to be supported by government and they'd much prefer to be at the beckon call of Government criteria specifications to survive then to fight and be together to survive because it's harder, it is harder in this world to maintain a relationship, to maintain a family and keep together. It's easier for survival because there's more entitlements for them if their apart, you know? And they have lost their resourcefulness and their resilience, so they see that is their only way, you know?

If I think about I use that spoon there to lift the lid because it did not come up to get the little thing there because it wouldn't come up! Some of our people don't even know how to cook a meal anymore, they don't know how to make, I don't know, bread out of a cupboard, you know, with bread, water, and sugar and a bit of yeast, you know they don't know how to do that anymore, they don't know how to make \$10 stretch to the end of the week, you know, those sorts of things. We are talking about the third generation here for a number of different reasons, not to say that there are a number of people that do but in my sphere working in the Ministry, that's what I saw, and even young people if you think about the rate of suicide the rate of separation I see that is all about a loss of family unit, family aroha, family love, a loss of resourcefulness and resilience in our whanau. You know we knew who

we could go to, aunty Mana for huia, my mum, you know those sorts of things. They lost the ability to communicate, to seek that support, that sort of thing, it's just sad, sad when you think about.

My sister's families and my brother's families are very different because we were always brought up with a very strong family unit. Mum was fiercely advocated for, and we always thought about, strong mother and she was the rock-and all of us- we were little limpets that were stuck to her, including our father, he was just a bigger limpet.

You know, when my mum died, we had to find a substitute for, dad died first, a substitute for that rock and that's one of my sister's. So, if we need anything, for some things it's me and for other things it's her, and she's a mum of 9 children, same as my mum. So you know a lot of them have lost the Integrity of family and lost their resourcefulness and their resilience.

C.: If you think about, I mean, the future what are the main goals you want to achieve and what to do dream for, I mean.

Ch.: For me or for my people?

C.: For Māori people or Māori women.

Ch.: I'd like to think that we will get to a point where, very shortly in Kahungunu, we will have-half-nearly half of a billion dollars' worth of injection from the Government through the settlement. I'd like to think through that, that creates leverage with Government, creates leverage with Government structures and organisations and we can start to influence the way in which our people are supported so that they can be supported to become healthy thriving independent rather than sick dying and dependent, that's what I like to see.

For Māori women, you know, I'd like them to re-take their place again with Tāne, you know? I'd like *Tāne* and *Wāhine* both to take their place again as *Mana Wāhine Mana Tāne*, because we do need that, as we talked right at the very beginning, we do need that gender balance and we do need to find the new roles that will take up in the future and find a balance in that so that we can coexist as partner, as *Mana Wāhine Mana Tāne* and I think through the first goal we can achieve the second one.

C.: And what is the main tool to achieve that?

Ch.: For us, at the moment the main focus, the next 10 years is on whanau. Creating systems that support whanau, support whanau growth, both economically, socially, culturally and environmentally.

So, we looking at doing that; those are the tools for us. In Kahungunu, as I said before, we don't deliver services, our whole thing is based on relationships and strengthening and leveraging of those relationships and we are doing pretty well at the moment, we just need to keep moving.

C.: Ok. Thank you very much.

Ch.: That's all right!!!

Helene

C.: Thank you very much, it's a pleasure and it's a honour, because I like to share experiences about women's lives. I ask if you want to do like an introduction of yourself talking about your family roots, your whakapapa, your tribal affiliation, your family, your education.

H.: Kia ora Chiara! It's lovely to see you too.

[*Pepeha*]

Ko Taranaki tōku maunga

Ko Waitara tōku awa

Ko Owae Waitara tōku marae

Ko Tokomaru tōku waka

Ko Te Atiawa me Ngati Ruanui ōku iwi

Ko Ngati Rahiri me Ngati Te Whiti ōku hapu

Ko Ngatata tōku tupuna

Ko Helene Connor tōku ingoa

On my mother's side, I hail from Taranaki. That's my Māori side and our iwi is Te Atiawa and our hapu is Ngati Rahiri. I do have other affiliations, but these two that I mainly affiliate with. Our tribal canoe, our *waka* is the Tokomaru, and our little *Marae* is Owae Waitara *Marae* down in Waitara, Taranaki.

On my father's side I actually have a smidgen of Italian. My father's grandmother was German / Italian but I don't really know anything about the Italian side much, or the German side, because during the war anybody who had German ancestry, had to suppress their identity, so that history's sort has been lost but I do know some of my Irish history.

On my Māori side I have a lot of information because one of my cousins has done a lot of research into our whakapapa. Both my mother's parents were Māori so, my nana and papa were Māori, and they both were from Taranaki tribes. I could probably show you some pictures later. One of my *tupuna* (ancestors) was a signatory of the Treaty of Waitangi. His name was Ngatata – i- te- rangi. He signed a version that was signed down in the Wellington area at Port Nicholson. I don't know if you realize that there were about 9 versions of the treaty which were taken around the country.

My mother grew up in a rural area called Motonui down in Taranaki. I was really close to my grandmothers, my Māori grandmother and my Irish grandmother.

Both of my parents came from very large families. There were 11 children in my mother's family and there were 9 in my father's. My father's mother actually had two sets of twins, fraternal you know the, the twins that are hereditary twins and one set died. Hereditary twins often jump a generation so now some of my cousin's children are having twins.

I've got one daughter, an only child and I was quite pleased to have a girl. I had her quite late and I knew she was going to be an only child so I was really wanting a girl.

I think New Zealand is quite different in that we acknowledge our bicultural and our multicultural heritage. It was never illegal in New Zealand to intermarry with the indigenous people whereas other colonies...you didn't have much intermarriage such as in Australia in the 19th Century or Canada, or India but in, New Zealand as a colony of Great Britain there was a lot of them intermarriage in the 19th century and beyond. I think in the contemporary context within this era we have focused on a bicultural foundation but we also have this multicultural diverse culture. We need to acknowledge the bicultural foundation and I think it's interesting how people are starting to claim multi-ethnicity now.

C.: where did you grew up?

H.: I grew up in Auckland, out at the eastern beaches area. My father's family were from a place called Whitford. We lived at Beachlands, a very small settlement, and our nearest town was Howick. I had quite an idyllic childhood really. We were right next to a beach and spent a lot of time at the beach. We had very strong connections to Taranaki too, so we would go down to my mother's family every year as well.

C.: Did you study here in Auckland or?

H.: Yes, I did. Most of my degrees are from Auckland but I have one qualification from Massey University, that was my postgraduate Diploma in women's studies.

C.: Ah interesting!

H.: After I'd finished my BA, I did a graduate diploma in secondary teaching and then I did a postgraduate diploma in women's studies as I wanted to focus on women's studies and gender studies. I then did my masters degree and PhD at the Uni of Auckland.

C.: what in particular?

H.: I had been very interested in women's literature in particular. I have a passion for 19th century literature. I loved the Brontë sisters. I really like reading about the women writers from Manchester from the North of England because they were writing about the working class, and they were writing about the conditions everyday women were facing. Mrs Elizabeth Gaskell, for example, was writing about mill workers and the conditions that they faced - fascinating history, because these women lived during that time and they saw it, and they did were able to influence social reform because they were educating the middle classes about th conditions of the working class, the children and the mother's and so forth. It's something that I'm still interested in today and I'm really interested in a novelist called Geraldine Jewsbury. She was a 19th century writer from Manchester. She had a friendship with Jane Welsh Carlye and she was one of the first women to earn her livelihood as a publisher's reader. Gerladine was actually introduced to a man called Walter Mantell who was a Pākehā, and he became the first man to become a government official for native affairs and he was very pro Māori. Geraldine fell in love with Walter. They never married and he actually married twice but they corresponded for over 20 years. I think she could be considered to be one of the first Pākehā allies for Māori. Certainly Walter Mantell was an ally for Māori. He was a very contentious person because he polarized people with his personality. He had quite a strong personality. Anyway my interest in women's studies and gender really comes back to my very strong interest in women's literature. I also studied women in religion, women in education, women in health and then we had to do a research project where we had to study the life history of a woman and I chose a Māori woman who is a cousin of my mother. We had to choose somebody who was at least 60 and somebody that we didn't know very well. We did a life History Project using a feminist methodology and that interest has carried on because I did my masters research looking at Māori women's experiences of prison and my PhD looked at a Māori woman using biographical research as a methodology. I wrote a biography of a Māori woman called Whaea Betty Walk. She did a lot of work with street kids and she was a community developer, community worker in Auckland. She died some years ago. I've just been asked to write an entry for her in the New Zealand dictionary of biographies. [Here is the link. <https://teara.govt.nz/en/biographies/6w2/wark-elizabeth-cecilia-betty>].

I've had a long interest in gender studies and women's studies. For my master's thesis I interviewed some Māori women who had been in prison. They were all very strong woman and part of their stories was that going to prison was when they hit rock bottom and then they had to climb up again. Part of their journeys back into Society was to reaffirm their Māori identity and part of that was the reclamation of *Mana Wahine* Māori. When I came to do my PhD I was very interested in what might constitute Māori feminism. Māori feminism is quite contentious as some Māori women don't like that term. At the same time though, this country has experienced the impact of two significant social movements one of them was feminism and the other was the Māori Renaissance of the 1970's. The Māori Renaissance was influenced by the American Civil Rights Movement. The Māori renaissance has been very important to contemporary Māori because it was that era that led to the revitalization of language of Te Reo Māori and our Māori culture and so forth and the feminist movement was very important as well. I don't know if you know much about the different layers of feminism.

Liberal feminism influenced the suffragettes in the 19th century and the focus was on suffrage and the vote. In the 20th century the next wave was around equal rights or equal pay. My mother was quite strong in terms of her feminism. She was a Māori woman and she was a primary teacher. One of my very strong memories is when I was a girl, she used to talk to me about when I, grew up I had to vote because it took us women so long to get to be able to vote. She was very staunch about that and she used to tell me how when she first started teaching she would do the same work, probably more and men would get more pay. That really stuck with me, I remember being really horrified to hear that because I knew how hard my mother worked. I could see her marking at night. She was my first teacher actually, and also my brothers and we knew how hard she worked. My mother and my father both encouraged me to have a career. They never said oh well you've got to get married or anything like that. I think having had a quite staunch mother was unusual at the time. When she trained as a teacher there were very few Māori.

My interest in suffragettes and feminism was there quite early and when I went to England and I went and visited Manchester because I wanted to see where Mrs *Emmeline Pankhurst* (who a British political activist and leader of the British suffragette movement) set up the suffragette movement. They all went on hunger strikes and were put in Strangeways Prison in Manchester.

To get back to your question about *Wahine* role models. I have always had strong role women role models. My Māori grandma was a very strong woman, a very inspirational woman. She was dux (highest grades) of her class when she went to New Plymouth Girl's High which was very unusual for a Māori girl at the time. She was very bright and she was very musical. She married young and she had all these children but she managed. She had huge gardens and an orchard and ensured everyone had plenty to eat. My grandparents had a small farm and they were quite self-sufficient. Poppa would help and they grew a lot of their own food and they milked cows. They'd go and gather the *Kaimoana*, the shell fish from the local beach. They raised their 11 children on their farm and were able to feed everyone mainly from their own resources, vegetables, fruit, dairy, eggs, sea food. My grandmother made all the clothes for her children. It was amazing what she did, how much energy she had. Incredible really. So, I think having strong, strong role models and being aware that women are pretty awesome.

When I did my masters I used a storytelling methodology and I thought that was really appropriate for Māori, because we are story telling people. The participant's voices were very strong and also the methodology was in alignment with feminist research.

When I did my postgrad diploma in women's studies we used a life history approach for our final research project. Personal narratives and storytelling were very much coming out of feminist scholarship. When I undertook my PhD I decided to use a biographical research approach because Whaea Betty didn't really want to have much of her on voice in there. She wanted me to write her story and to just use quotes from her. rather than having an approach that had a lot of her voice the biographical approach was better because she's wanting me to author it so, to tell her story and not have, she didn't want too much of her own words if you know what I mean. She, there's lots of quotes of course but with the biographical approach you've got more of an, you know, the author's voice, that authorial voice is perhaps a little bit stronger because you use, kind of shape the biography more or in consultation of course and we agreed that I would, well when I, when we did, when we talked about the project I decided to use this kind of what I called the Te Rakau o te Oranga (tree-of-life) method.

We talked about the roots of the tree as being her Whakapapa and the trunk would be what sustained her so it was like her *Māoritanga* and her Catholicism cause she's very strongly Catholic and then we had the branches of the tree represented, doubled her branches of life, her marriages, her children, different work in the little berries of the tree the fruits for what, her maturity what came in to maturity in her later life and in fact, she got real when I was writing this up and she actually died and before she died we talked about it and we knew that this wouldn't be finished until after she died so it was quite a sad, I couldn't actually finish it for ages 'cos it was a very, I was too emotionally caught up with it but I eventually did finish but it was most, you had to incorporate a kind of a grieving process

into the writing it was very poignant in a way but what happened was we used this method of this tree symbolism we chose an indigenous tree called the Totara tree which is quite a significant tree in *Māoridom* because it was used for so many things, for you know the big war canoes and all sorts of things so it's a very special tree and there's a *whakatauki* or proverb that sometimes when people die that goes: The mighty Totara [a tree] has fallen. She stood proud and tall in *Tane's* forest [Tane is the God of the forest].

The *whakatauki* went into the New Zealand Herald newspaper as part of her eulogy after she died. It was interesting because I didn't know that was going to happen and we'd used that Totara in so um yeah I think the biographical method worked really well with her because, the other thing that you can use biography for, biographical research is that you can use collective biographical research which I think works well for Māori because you're looking at the collective the collective Whanau, the collective *hapu* and *iwi* and so it's not just about one person it's about situating them in the extended family in the community yes.

C.: So after your Phd, did you go straight to the university? Did you become straight a lecturer?

H.: Not really, when I first finished University, I did a graduate diploma in teaching secondary teaching and so I worked in a couple of schools. My subjects were English, Social Studies, History but I also had, I also taught junior economics and Word processing. I did that for a few years but that's when I was a little bit bored to be honest because I mainly ended up teaching word processing and economics as there weren't that many English jobs going. My real passion is 19th century literature but I never really got to teach English much so if that's when I did my post grad diploma in women's studies. I just wanted a little bit of, intellectual stimulation. I moved out of teaching into adult education and I decided to go do my masters and so I got a job at a Māori training provider and I taught literacy just part-time while did my masters full time for 2 years. I was offered a scholarship for the masters and I was offered another scholarship for the Phd, because I didn't plan to do a Phd actually, but then I was offered this scholarship. I also had a baby then, my daughter was born in 1998 so she's 20 now and she'll be 21 next year so I took time out to be a mother and then I carried on with the Phd. I was working at Unitec then I finished my Phd in 2006, well 2005 I think, and then it was conferred in 2006 and then, and then I came here to the UoA in 2017. I didn't really have a career plan as such initially. I actually wanted to be an occupational therapist when I was young because I was really interested in rehabilitation type work. I worked as an occupational therapist aid for about 6 months to see if I liked it and I did like it but then then I actually, the school, then I decided not to for various personal reasons, I had a boyfriend in Auckland, didn't want to move to Wellington and you know what young people are like.

So, I ended up working in mental health. Some of my research has been around mental health.

I teach what they call education in the liberal arts. I've got an arts degree. In fact, some of the courses I teach I actually did as an undergrad student years ago so that's those education the liberal arts courses aren't for teacher. I teach introduction to Māori education, I teach ethnicity and schooling and another Masters course about ethnicity.

I also contribute to the social work courses as well social work degree because you know I've got that background in mental health and in plus I teach social work in the treaty and I contribute to some bicultural social practice papers so I'm kind of lucky in a way that I can have – a range - particularly in this time when jobs are going. I've got a lot of the supervision and some research.

I've always been interested in research on women so most of the research I've done is around women and I've done some research with refugee mothers and they're looking at their resettlement in some of the challenges that they're faced. Most of those refugee background women were from Africa, the African nations so that's another area that I'm sort of developing but my current research is I'm working with one of the social work staff and we looking at foreign trained social workers and how they become bicultural so it's that sort of Biculturation of overseas trained social workers. To get registered here as a social worker you have to show demonstrate confidence in to work with Māori

and you have to be bicultural, you've gotta have, sort of a, a bicultural, how to work biculturally with *Tangata whenua* and that's that's a really interesting project, we researched, I mean we've interviewed about 20 it's quite small, we've interviewed about 20 people each and now if we're just going to meet next weekend should to talk about the next thing yeah so that that was interesting the other project I've gone back to Geraldine Dewsbury and I'm looking at this idea of the Pākehā Ally in the 19th century so luckily I'm able to do that in this environment because it is, I'm working in an education department but it's education it's really brought a sense of, I don't really contribute to the teaching degrees at the stage, I could do because I'm a registered teacher.

C.: And did you find any difficulties as a woman in your career?

H.: No, no none at all really. I think we live in a... well, I haven't really.

C.: How do you perceive the society here in New Zealand?

H.: Well I think it depends on if you're going for a higher sort of job cause I'd um, I'm asked to be a part of the academic leadership training this year and most, I think there's half woman and half men maybe slightly more women actually. So, I think the people I associate with in this area a lot of the women do have higher positions because there's more women in teaching, there's more women in social work so...

C.: you mean that it's not a male...

H.: Some are not a male dominated..... yeah, because maybe in the overall university, the vice chancellor is a man but the Māori VC's just been appointed and she's the first woman.

So I think in the university setting, there's much more sensitivity, is that the right word, around gender. And I guess it really is what you aspire to. I don't really aspire to be a VC or a high position. I'm not interested in that. I quite like contributing to teaching and being active with students and I don't really want to be in the ivory tower pushing paper.

May be that might change. New Zealand, was first country in the world to give women the vote in 1893 and we've got that history. In terms of Māori women, we were a hierarchical Society so if you were a high-ranking woman you owned land in fact my whanau's land from our women ancestors is still in our whanau which is quite remarkable considering the confiscations that happened in Taranaki but that, that's come down. But I think, oh what was I going to say? I think in terms of that...

C.: discrimination?

H.: I haven't, I haven't been applying for those sorts of roles I might may have done, that's what I was going to say, yes, we've got the, yeah, we were the first to get the vote, you know we've had our, we're onto our third woman prime minister now and that's Jacinda Ardern she's, we've had two elected prime, woman prime ministers Helen Clark and Jacinda and Jenny Shipley wasn't elected but she she she kind of rolled the previous person.

C.: I ask you that because in Italy we face a different reality.

H.: It's a different sort of society isn't it? I think with the time, when I think of Pākehā women as well I think, you know, many of the Pākehā women who came out in the 19th century were, those Pioneer Women were amazing because they came out and had help build houses and help build roads and you know they had very very little I think it must've been a huge shock and they were staunch and the worked beside their husbands and fathers you know it was I think that sort of reality is in our

past for those of us 5th generation if you know if you're a Pākehā, I mean, obviously, I've got Pākehā in me and my, you know I know that my great you know my father's German Italian grandmother she had to, it was pretty tough rough kind of conditions when she came out you know and I think it sounds like her husband, what is he, a great great grandfather was a bit of a brutish man but you know they survived, the woman in this country have on the whole very strong because it's been a it's been about developing a new country you know I'm talking about the, and Māori women of course were very strong. New Zealand wasn't a terribly classist society, so we didn't, we weren't a culture that had slaves, we weren't a culture that had,

well in traditional *Māoridom* there were slaves actually, but, but I mean we didn't have like in England or America, we didn't have slave labour you know, ploughing the fields so we could grow our cotton or whatever. [the colonial histories are different]. We didn't have, we didn't really rely on domestic servants so much in this country, like in England, I mean there were domestic servants in some of the wealthier families but most families didn't have, you know, the matriarch kind of ruled the family.

Women in the rural communities were very tough even today they do a lot, you know, they're not pampered women, they're not ladies who lunch because women you know you learn to drive young for example, my father taught me to drive when I was 12. 'cos we lived in a little place Beachlands which was a little kind of area outside Howick and Eastern Beaches and I think my parents told us if something went wrong and me and my brother needed to be able to drive because you know you had to drive at least 20 30 minutes to get to the the nearest kind of village where there was a doctor or whatever [you have to, it was a need] there was a need and I think the rural, so that's why New Zealand had very low age, it used to be 15 that you could get your license. It's not that low now, anymore but that was because of the rural country areas where you know sometimes you had to drive a distance to get help if something went wrong.

C.: why do you think is it important to look at woman's life stories, why is important today?

H.: When I started getting into women's studies, what I realized is that women's lives had been pretty much invisible in the academy and, and you know, I realized that mainly only Saints, the hagiographies had been there of course and that the biographies were mainly queens or woman like that and there weren't, I mean there weren't a lot of stories about everyday women. There weren't, you didn't really hear those sorts of stories and I think, certainly for Māori women it's really important to tell those stories those histories from below, you know 'cos there's, it's illuminating those those stories of our our land our families you know those, those generations that formed what we are today I guess.

C.: and what we can learn from these stories?

H.: Geraldine Jewsbury's not Māori but she's she was one of those feminist writers from the 19th century who's history, she'd kind of been almost forgotten because she wasn't very, she was famous in her own life but her stories kind of just, just you know she became black in the margins because she wasn't like you know the Brontes or Jane Austen. And she was the first woman who earned her livelihood as a publishers reader and that was something in the 19th century cause a publishers readers decided which manuscripts would be published and so it was quite a powerful role and she was the first woman who actually got paid to do that you know she had it as a, she never married but I hope I hope she did have some liaisons, it sounds like she did she was unusual and I just I love her story because it's, you know it's this woman who she dared to be different she didn't marry I mean she [what's her name?] Geraldine Jewsbury [oh yeah, you told me} and she was like many single woman of her time, they had to, she had to look after her brothers and her father 'cos her mother died young and her older sister died young and then when her father died, I think her brother married she was in her forties by this time, late thirties, so she had to kind of

reinvent herself, I think it was very difficult it was because single women were ostracized at that time you know and but she forged ahead, she forged a career for herself and she had some great friends and you know, she wrote about 6 novels some of them were, like her first novel was about a married woman who fell in love with a priest so it was really sort of risqué for the time and the second novel was about two half-sisters one was they are both neither of them knew each other 'cos one was illegitimate she was actually an Italian half-sister whose, the Father had had an affair with this Italian woman in the novel and then he'd had a legitimate daughter with his wife, and it's the story of these two sisters, and you just didn't write about things like that in the 1840s, you know, it was just unheard of. You know, she caused a little bit of a scandal with her topics. So, to me you know, writing stories about people like that who challenged society, and who, whose lives, might not be known 'cos they you know, they didn't have children so there's nobody to carry on their stories. I feel I really think are important and I think they teach us something about the resilience of women and you know, but I wrote an article about my Grandmother and Māori mothering, you know this is, it's important that we, a lot of, you know, like my daughter's generation they don't know what it's like to go to grow your own food, they're just used to going to the supermarket, you know they're in cities, they don't realize that, I don't know we could all this cheap fashion stuff coming in from China and that they don't know that in the nineteen fifties women were going to fabric shops and buying fabrics and patterns and making their own clothes you know they just have no, or that everybody had their own garden to grow your own food and you had organic food they just don't know that because we live in a very consumer society now.

C.: maybe this kind of life story are an inspiration for looking or for searching a new model to develop the society you mean?

H.: It's interesting because a lot of people have come to realize that the way that we live now it's just not sustainable and you know I mean we're very reliant on.... I think capitalism is still here of course but it's people are realizing that it's not sustainable, you can't just have this kind of economy and there's going to be another great depression, people are going to be going hungry you know because we live in these high rises and we don't have you're not connected to the land anymore and this Japanese woman came to stay with us for a while and she she was really shocked to see me chopping vegetables fresh because she, her mother was, because you know in Japan they work very long hours long time on the train to get home and all of that her mother would be exhausted when she got home, she was a single mother her mother and she only ever had frozen vegetables frozen she'd never I can't even Japanese, she said she'd never seen her mother chop she never had fresh vegetables, I was really, I thought you know..... it's just because it's convenient but I think I could go and buy frozen vegetable if I want it, I don't tend to though because I'm just, I like the ritual of the chopping the vegetables and washing the vegetables. I mean sometimes, you know, I buy some frozen peas or something but you know, it's, some people have just never ever done that and it's just really.. So I think those stories from our past, when I wrote this life history of my mother's cousin when she grew up she's in her, she's 86 now this woman, when she grew up there they didn't have electricity in their house you know their mother did everything on a coal range, cooked everything on a coal range, she had to boil this old copper to do the clothes, I mean, you know how on earth she managed it's hard to believe but you know, some people like in their late 80s have seen this incredible technological change but you wouldn't know about those Histories unless you, you know, unless you read them or talk to somebody who'd lived through it you would never imagine that cause when some, some rural parts of didn't get electricity until the nineteen twenties or later, you know. Cause It was just very difficult to in terms of the terrain and everything 'cos we're so spread out so yeah, you just wouldn't have known that history unless, you know, it's hard to believe that someone in the 21st century grew up not having electricity in a in a, maybe in a third world country but you wouldn't expect that happened here, but it did.

C.: How women's action can change society?

H.: How do I think women's actions? Well I think women are really influential because we have, we dominate the domestic sphere, so we are, you know, we're the queen of our homes in so I think that we can influence our children and we can teach our children we're our children's first teachers. What was the question again? So, I think that's that first part in the home and I'm sort of thinking about the volunteers, 'cos I wanted to spend my first few years of my daughter at home, I didn't really want to... I did a little bit of... I worked for a publishing company actually, so I could work at home and I just did data entry sort of stuff. I wrote up, these sorts of, what do you call it? Blurbs about the new books and things so but other than that I just was focused on my daughter and so I got involved with a few community groups and one of them was the *La Leche league* the breastfeeding Mother's Group now I think that's a very influential group, probably not so much here because we had a group called Plunket here is more, sort of, had more influence and the *La Leche* came from South America originally in America and they were mothers who contested this notion that you should feed your babies formula 'cos you know the formula companies tried to get Mother's not to breastfeed but to use formula and so... artificial milk and these women in the nineteen fifties this group knew that that was a very wrong thing to do, that... they were, I found them a very good group to belong to, because they advocated breastfeeding for 2 years minimum, I mean you still introduce solids but they were very child focused and you know whereas Plunket used to have Plunket is this other, you know group, another circle of child experts, would say you didn't feed your child if it was crying, you did times, you know, that was their idea and to me that was sort of an anathema. I would never let my baby cry, if my baby cried I would pick my baby up and feed her or change her whatever you know, you don't let babies cry but that was their idea, that you fed at six, or you know, whatever. And you used a bottle and *La Leche* really went against that you know so women's groups can be very powerful and they now you know what they have found of course is that breast is best that when, babies who are fed by the breast regulate their weight better and they get the proper nutrients and all of those things that just make sense. [so it's also about the attachment to the Mum] of course, yes, the attachment and all of those I think, you know, groups like that do can change things because you know they changed about women being able to breastfeed in public, you know like, you know, you used to not to be able to have feed your baby, you know you can be modest of course but there was this taboo and all those sorts of ideas have been contested that of course babies if you need to feed your baby there should be a place that you can sit while in the shopping mall and you know a seat.

C.: you mean that, little by little they change the mind of women?

H.: Yes, yes I think these groups are very powerful. I think, I think women and their different causes, you know, women in this country were very instrumental in the nuclear free Aotearoa a lot of woman I interviewed a woman many years ago when I was doing, 'cos I was quite interested in peace education and this woman had been, she'd been over to England she'd been involved in a lot of the Peace movement there and I don't know if you know much about the history here but we never became nuclear free some years ago back in the 80s and that was because of small movements of the Peace movement and women and men but a lot of women would protest, would go out in their little boats, trying to stop this nuclear ships coming in from the US all of these sorts of things that went on (...)

I think a lot of women, because we're mothers, [oh you can shut that door] but I think sometimes you know that that need to, you know, when you become a mother you, you change because you are, you want the best for your family and you know you don't want you know you start perhaps looking into things you might not have done before you are a mother you know the effects of vaccinations and all that sort of stuff you know, you want to find out the facts, you want to do the research you want to see what you're putting in your baby's mouth and their skin you know all of these sorts of things you that you probably, about your child's education and all those sorts of things, a different, different sort

of perspective and I think a lot of women, their work has been around those sorts of things but not entirely but that wanting to create a better world for the future it's probably something that women perhaps be more aware of, I'm not saying that men don't but [you mean that women are more orientated to do that?] Perhaps yes, I don't mean in a sexist sort of way I just think that it's...

C.: it's a kind of sensibility or responsibility perhaps?

H.: Perhaps, yeah, 'cos you, you do orientate in a different way when you've had... it's a culture!... Yes, a cultural thing and I don't really want to put down women who haven't had children or aren't mothers because every woman I think is different and some women who are mothers aren't interested in any of those sorts of things.

Either some some women who are mothers are very political and you know they just don't want, you know they want other things, so we're all different but. I think it's hard if you're a woman and a mother actually if you want to be in politics or be an activist because sometimes you, well like Fire Betty this woman I did the research on she she suffered what we could term mother guilt because in the end her husband did a lot of the nurturing in the home because she got more more involved out of the home [in the public sphere] ... in the public sphere but her husband supported her to do that and I think, sometimes she was criticized for neglecting own children and that's something that men are never accused of, if a man goes out to work is never accused of neglecting his own children you know 'cos people make assumptions that the little woman's at home whereas a lot of women, well like in Jacinda Ardern's case, she's the prime minister, now her partner Clarke Gayford, they made a decision that he would stay home to look to care for their little baby Neeve and this is what's happened. And there was a great opportunity, she, if anyone, no one would dare to accuse her of neglecting her baby 'cos, she's got a husband there whose doing it, a partner whose doing it. But you know, women and a lot of activists have been accused of neglecting their children but they don't because they have they had things in place... how to look after the children, it's interesting, sometimes I think it's very hard for women because if the mothers want to do stuff and then their children can sometimes accuse them, like I was reading this thing about this South African activist this woman who work against apartheid and her children felt that they were neglected but actually they weren't because she always had people there but she had this calling to do other stuff as well.

C.: Do you think that we have to, I mean, we are, we have to decide to be in the family or in the public sphere nowadays too or...?

H.: No, I think we have more of a choice but sometimes, I mean I made a choice to more or less be a full time mother when my child was little although I had to have an income and I wanted to have a little bit of pin money, not just rely on my partner because it's hard so I had that job that I could do at home when she slept, I was on the computer, entering, publishing data and that sort of stuff but that was a good job because I got to keep all the books I wanted so I always kept all the children's books. So that was good.

Yeah so I think we make choices and in the end, we're the only ones, I mean, my daughter's 20 now so I can work full time and I don't have to worry. I worked at Unitec all those years because of the school holidays. I made a choice, because it's a polytech, it wasn't a university, I probably, probably put my career back by staying there because you know you don't have the research opportunities at a polytech. But, I made that choice because I would have the holidays 'cos they tended to align their holidays with teaching with school holidays, they did when I started. It's changed now, so they had four, we have a four term, 'cos I wanted to be able to, I didn't want my daughter to have to go into holiday programs, I wanted to be able to be with her in the holidays.

[what it counts is the possibility to choose]

..yes, the possibility to choose. I was lucky 'cos I could choose. I was in a position where, I could choose a job, that aligned a school holidays and that meant that perhaps I didn't, an academic career didn't really happen that much because I wasn't, but I didn't, I was more interested in having that flexibility.

But some mothers don't have that choice they just have to work, I mean, we're talking about, you know, even two income families, it's hard because everything's so expensive, Auckland's, the rates have gone up, the housing's gone up, everything's very expensive, and a lot of families don't have a very high income even on two incomes you know, luckily I'm not one of those woman who has to work in a chicken factory, plucking chickens or something ghastly. But even those women who have to do, who have those sorts of jobs that aren't, that are very....

(...)

Yeah, so I think those women and men who have jobs that are very menial sort of jobs, it's important that they are, they still have good lives that they still have an income that is not just a basic income, they still have access to quality, resources and leisure you know, one good thing, really good thing even if you don't have a lot of money in New Zealand you can still go to a beach for free or take your children to the park or whatever so that's, that's you know we're really lucky there. I suppose, yeah.

C.: so the last question, what we can do to have a better society in terms of our work, our involvement?

H.: I think we're getting to a stage where we need to have more flexible work hours or even, you know, a lot of research for example has shown that high school students don't do well until after about ten o'clock in the morning because you know their brains, the way they need more sleep and stuff I mean we need to start addressing some of these things, maybe start school later, for a start for teenagers who need more sleep. You know, to have more flexible work hours so that, they're more family friendly, you can maybe share the work but still have a decent income because or what's happened here is that we've been for a staff review and quite a lot of people have lost their jobs, their jobs have been disestablished but what's going to happen is they, when they go who's going to pick up their work? Because everybody else has already got full time work, so, it's like, we need, I think probably a lot of people would be open to being part time flexi you know to share the work but as long as you still have the income to insure that you could survive, so it's lots of, I mean in Auckland we've got a massive housing shortage at the moment and we're, our transport system needs to be revamped you know lots of issues, we've got, you know we've got a lot of land but it's not, there's not the jobs there in some of the countries but we've got an awful refugee crisis happening in the world and we, we could be poised to accept a lot more, well we only accept about seven hundred and thirty something at the moment, we're going to double that but...

C.: it's a problem that face both men and women, but what can women do to have a better society?

H.: Oh okay, what can women do, I guess, I guess we can keep working towards, you know, breaking that glass ceiling getting more equity if we want, if you are a woman who wants, who aspires to be a CEO then you should be able to do that, a woman should be able to do anything she wants to do. But I think, there's also that thing that women, we can't do it all you know, we need to be, you know, we don't need to beat ourselves up if we can't do it all because we need, we're, if you want to have a life that's balanced it's okay to say no to somethings, we don't have to be super women... you don't have to push yourself to...!

...yeah, there was I think during the radical feminist period in the 1970s there was a lot of emphasis on a woman's biology as determining her fate you know, but I think, and women can choose to be a mother or not that's fine. You know, you don't have to be a mother, you can have a very fulfilled life and not be a mother but if you choose to be a mother it's it's very important to advocate that you have a space you know where you, being a mother is catered for you know, that you can leave earlier

sometimes to pick your child up, you can have that flexibility, you know. I don't think women, women shouldn't be punished if we have to take time out to look after a sick child or we choose, or our careers are put on hold or we don't have income for our retirement because we've been raising a family you know, it might be that, that work should be recognized more.

C.: It's important to build our space

H.: Yes, yeah, I mean, I've often, I've worked really hard in the domestic space, you know, with being a mother at home, keeping a house, keeping a you know all the stuff you do this is huge, a huge amount of work but it's not recognized. We don't get a wage for it, we don't, we're not paid, it's unpaid work and women do a lot of unpaid work that should be recognized. We shouldn't, society shouldn't just, well it's like women who have a child who is disabled, you know, they don't or you know they have, they just don't, they just don't get that respite you don't get an income to help you know. It's okay well it's your problem you know because you have a child who's got a disability or your child has an accident or something. It's, you know it's. So perhaps a way forward would be recognition or even payment. I know it's pretty radical because we have to find the money, but there is some value to be put on it because if we didn't do that sorts of things, I mean the volunteer's sector of the society run by women, that's women who are delivering meals to the elderly. You know, it's women who are going in you know like *La Leche* they're coming to visit you in your home to help you, to learn how to breastfeed, you know all of these sorts of things are going on everyday!

C.: Do you think that we need more feminism, in that way?

H.: There's been some backlash towards feminism. I think some young women don't even realize how much feminism has changed our abilities to work and to be fulfilled. as, but I think it goes back to that choice because sometimes a woman doesn't want to work, they're happy just to be in the home and that's fine. But for other women it's a startling existence because they want to do other things. You know, that's, you know it's about choice and not society, you know 'cos some women are even put down if they stay at home and that's a really bad thing 'cos if a woman wants to be a mother, you know, a house wife whatever you want to call it, that's her right and her partner's right to talk about that but, yeah, I suppose it's like advocating for the role the domestic role or whatever you choose you know the dual role of worker, wife, mother, all of those sorts of things, yeah...

C.: it's about choice, freedom of choice.

H.: It's about choice but, sometimes there isn't a choice unfortunately because you may be forced through your economic circumstances to have to work and sometimes the work isn't that well-paid or what you really want to be doing.

C.: so it's important to guarantee the choice

H.: To guarantee a working wage might be more to the point. When I worked at Unitec, we had cleaners there and they were all Pacifica women and they were all on the minimum wage. Most of them had two jobs because they'd work on the night shift and they'd have to work in the day because they didn't earn enough and so their families, their children, might not see their parents because both sets were always working to try and just keep their heads above water. There's lots of things to consider I think in our society but I think our present government is trying to, they have increased the minimum wage, and you know, I think there's, we're only a very small population so it's difficult for us in this country because we don't really have the income from tax to do as much as we really want to but I think there's certainly an awareness of social issues, and you know, we still have a lot of

children living in poverty, we have a lot of families very, wondering where, you know, who don't have a home to live in and that's not good, that's not the sort of country that I grew up in as a child you know we'd never heard of a homeless person it was unheard of. It's interesting that many Māori have been opening up *Marae* to house the homeless. People have been sleeping in cars and on streets and they have been welcomed onto the *Marae* round the country to stay in a warm Whare. I think that's, that's been a good education for the public who are not aware of you know *manaakitanga* (Maori hospitality) and values like that, that Māori have.

Kararaina O

C.: We are starting recording. Do you want for example introduce yourself, talking about your genealogy, your *whakapapa* and then go on, your education-in English sorry .

K.: *Ngā mihi nui ki a koe Chiara, Ko Karaina Oldridge ahou*

My name comes from my great great grandmother who was Welsh, in English it means Caroline. I whakapapa, my genealogy is with Ngāti Raukawa-ki-te-tonga from Otaki and Rangitāne o Manawatu which is here, that's on my dad's side. On my mum's side its Ngā Rauru Kītahi.

Ok, oh this is a bit hard to do, I was married to a non-Māori and we had three children and of course they are all grown up now, there was my daughter that came earlier, her husband it's from the same place as Manu comes from, the east coast, Ruatoria, they have 4 children, the oldest daughter is named after me, and then I have two sons, Jason is married to a girl from Waiwhitu in Lower Hutt, they have, how many children do they have? Five, 3 girls and 2 boys, and they are all grown up as well. And then my other son who lives here in Linton, just out of Palmerston North, Massey, they have 4 children, all their children are grown up.

I have a 2 at university, Auckland, one is studying Law and Commerce, the other one is studying chemistry, science, to do with the environment, she's in her third year and her brother is in his second year, so that's in Auckland university. And I have another granddaughter here in Palmerston North studying to be a vet nurse, trying to talk to her to be a human nurse, not an animal nurse, but he loves animals so. So all I have 14 grandchildren and one great-grandchild on the way so, we just found out so last month.

Ok so that's my family, overall my siblings, I have four brothers, had four brothers, 2 have passed on, yeah, they had a lot to do with the gangs, you know, involved in the gangs, one was in Auckland and the other one was here locally. Gosh I don't what else, so I have numerous nieces and nephews from my siblings.

Education wise, I went to a Catholic boarding school in Masterton which is St Brides Convent, I suppose I went to a little country school, just out, I don't know if you know the Himatangi Street, Foxton? it's only a little country school, primary school, so I went to that primary school, then I went to boarding school in Masterton which was St Brides Convent, taught by the Brigidine nuns and I stayed at college, for was it 3 1/2 years? got to school C [high school qualification, NDT] at that time, because I'm in my late 60s.

So after that, where did I go from boarding school? I sort of did a... I was supposed to go into Midwifery but came here into this, this place here was a hospital, Awapuni hospital for old people. So I came here and did the nursing for the old people, this whole complex was a hospital way back in the sixties when I was here, yeah...

So that was me, I can't really think much [else] work wise. When I left college came here for about 3/4 years and we've decided to go to Australia and worked in Australia met my husband over there, he wasn't Australian, he was Kiwi, you know, from New Zealand, oh it's a bit mixed up, ahah [ride], I went to Australia, came back, I had my babies, worked.

Work wise, I worked in residential social work. From here, I left here worked with the elderly people, went to Australia and worked in Cooma, which is just outside of New South Wales in a public hospital there as a nurse Aid, came back to New Zealand, had my babies then went into residential social work at Epuni Boy's Home which is in the Hutt Valley. So did a lot of social work and worked with a lot of families and that were, how would you call it? I don't want to call it disruptive, who had problems within their families and that.

C.: Did you ever worked in kind of social work?

K.: Yes, I did, I worked in that area and I actually worked in Kōkiri Seaview, so from Epuni Boy's Home, which was a big residential area for at risk children, teenagers, you know, and their families and that.

So in the my time there, I found that, a lot of the problems with teenagers in there came from separate marriages, not separate marriages, but mixed marriages, so if the mother or the father were non-Māori and then Māori, a lot of the *rangatahi* at that time were so confused on what they were, whether they were half Māori, half European and their cultural, they had lot of mixed problems initially.

Most of my life I worked with families, in the communities, *whānau*, *Iwi*, *hapū* on various committees, and things, so yeah.

C.: And how did you join the Māori Women's Welfare League?

K.: Oh the Māori Welfare women League? I have been in the Māori Women Welfare League for nearly 30 years now actually. I first joined when I was in Foxton, which is a little wee town, that's where I first joined. And when I first joined the league, I used to drive the kuia around, the older ladies around you know wherever they wanted to go, so I was the driver that sort of looked after them. And in those days you would get phone calls from the schools and that you know the League would, and I would take the older ladies round to the schools and they would look through the kids heads for things in their hair and you know, clean the heads up if they had lots of sores and that, they would look after the families and that. If there were things that they needed like curtains, beddings, the League also provide the families with things like that. They would just go through the community and that. But you know, that was before they had all these Iwi providers you know, now we have got Iwi services and now they have more or less taken over from what the League used to do back at that time, you know. Even if they were food parcels and that because I never really had food banks and now, they have good food banks and the League would sort of take food around to families and worked through with the family whether it was budget advice and all that.

And we had conferences once a year, we still have conferences now, but it was a very sort of grassroots at that time you know, grassroot, you know, coming from the heart sort of thing and not so much from the head, but now we've got a lot of very well educated young Women that are in the Māori Women Welfare League now, you know, and a lot of them are working in national offices. Our president, she is a lawyer, has her own business in her own right. And then we have got MWDI which is our business arm of the league they support Māori who are looking maybe setting up a business, Māori women, helping them financially.

C.: And why did you choose the Māori Women Welfare League?

K.: I don't know, my aunties were in Māori Women Welfare League and I suppose it was just a thing to do and because well, they took me in it actually, my auntie A. W. [name], yeah, because she is well and truly gone now, she's been gone for a long time, and yeah I just loved what we did back then, but now it's just changed so much you know.

We have a constitution, we have got everything remits and all that, we never used to have it before.

C.: And how the thing changed in the League, I mean, you know, from the beginning until nowadays, what is the huge difference?

K.: From now I think it's more about the head thing now, you know, we don't sort of do-we don't go into people's houses anymore, and the schools would give you a telephone call, hey there's a new family that's coming to the community, and they need help, so the League would-would go around and help. But today it's organisations like this, and they will go through so now we have coordinates, health promoters, *Oranga Whānau*, it's a group of people that room there, that will get a referral and they will now go out to the family.

So the Iwi providers now, this is an Iwi provider, and now they are doing a lot of the work in the community that the Māori women's Welfare League used to do, so, I mean... it's changed with the government as well, there's a lot of PC stuff you know you've got to be careful no you can't just go into somebodies house or into the schools and look through people's heads I've got things in there, you know. There is a big change to how it was in the beginning.

C.: And what about, for example, women now involved in the league?

K.: A lot of women that are involved in the League, we've got a lot of the older ones, like myself, who find it very hard for the change you know, cause it's a lot it's a lot faster and I suppose with our constitution which has been updated a couple of years ago because it hadn't changed since 1951, it was still the same. So they've updated our constitution, actually, we've just got a new one the other week, with all the big changes and that. A lot of the older League members, who have been there, I mean, the League was established in 1951, so a lot of the more mature league members are finding it hard with all the changes that are coming in, whereas before it was, for myself when I first joined the League, it was about following the older women within the League, because that's how you learnt, that's how I was taught, that's how you learnt, by watching and listening.

C.: They were a kind of model for you?

K.: Yes, yes they were a role model. And that's how it was like when I was growing up, your Kuia, you know, the older person, person was the one who had all the knowledge, and you just watched and followed her, whereas today, a lot of the younger ones, they are quite... it's not the same. It's like a lot of the younger ones would now want to stand up, to have their say and the not so much listening to the older ones anymore because, they feel as though, they know more.

C.: Why do you think they behave like that?

K.: I think maybe in some ways we were always, as I said, we were always told to *whakarongo*, to listen, to look, to watch the reaction to what was happening, and I think a lot of young people today a lot of young families weren't really brought up around the *Marae* and the older people, so they haven't got that same sort of upbringing. And a lot of them now because you've got Kura Kaupapa Māori now, whereas what we learnt on the *Marae* they are actually being educated to stand up speak up, be proud, *e tū*, you know, so it's just different ways. I don't have any problem with that but sometimes my *tūnohunu* at university, sometimes I sort of have to tell him that, you know sometimes it is good to sit back and listen and to observe what's happening, and not stand up too quickly, and want to put your five cents in, to sit back and observe sometimes is good.

C.: How within the League the practices and the actions of women change, I mean change, you know, the reality of the communities? How?

K.: I actually think that a lot of programs and that's, programs and health services that have been initiated, if you like, and now have actually come from the Māori Women's Welfare League, whereas the Māori Women Welfare League used to do everything voluntary, and I think a lot of those ideals and that... There's a group called Whānau Ora, I don't know if you have heard of Whānau Ora? Yeah that Tariana Turia set up, and a lot of those, have actually come from the Māori Women Welfare League, and sometimes they acknowledge that certain programs have come from the League. It's all about looking after the family, the family in the centre of the universe so that's how the Māori Welfare League used to work, It's all about family, it's also about-it wasn't just about women, it was about women too looking after themselves, taking care of yourself, because if you have a big family to look after, you've got to look after yourself before you can look after anybody else. You know.

C.: Maybe it's a big question, but how women can drive the social change?

K.: I suppose by being role models if you like for the family and keeping your wellbeing, keeping yourself healthy. Oh that is a big question, that is a huge question!

But I think overall if you have got... Looking after yourself been aware of what's going on in the community I suppose, at the community level as well as the national, you know. I'm also part of other community groups and non-government organisations you know, like The Women Refuge, the Māori Wardens, you know, our *Hapū* sub-tribe, you know.

I think a lot of Māori women play big roles in sitting on those communities and that... I don't know what I'm talking about, ahahaha [ride], about but they do.

C.: You mean that the-the change starts back from a community level and then rise up?

K.: We wear a lot of different hats, I don't know if Non-Māori wear many hats, but Māori women are wearing different hats, you know, you have got tribal issues, you have got your local *Hapū* issue, your sub-tribes, you sit on so many different committees and that, so you are changing hats all the time. I'm a JP [Justice of the Peace] as well, you have to keep up with what's happening, the new changes and that, within Justice and that, so yeah.

C.: And what is your job here?

K.: Well I've actually retired. When I turned 65, that was a few years ago, I actually wanted to retire, so Danielle, who is the CEO of this organisation asked if I would want to work in the Marae instead so I sort of managed the Marae for when people book the Marae, so that's what I'm doing now but I don't work full-time, which is good, it suits me, because you're on other committees, you don't sit home and watch tv, so I am busy involved with all the others committees, and I sit on and that, so that's what I do here. I am a servant to the People and to the Marae, we haven't taken you around there yet, have we? So that's what I do.

C.: What is the name of this organisation?

K.: This organisation where we are here, this building here is *Te Whare Wairua o Mere RikiRiki*, it's a chapel, we have church here, which is a *Ratana* church and Uncle Mc Maru is a *Ratana* Minister so he has church here on a Sunday.

The whole organisation is Whakapai Hauora, it's the organisation that is funded by government and we have like health promoters, *Oranga Whānau* navigators, people who talk to you about stopping smoking, and the room that I took you down, they have counsellors, people who work with people that are suicidal, all sorts. Over there they have got the radio, the admin, we got a Kia Ora FM Māori radio station, the admin people and on the other side we have the Marae, so.

C.: Do you belong to other organisations as well?

K.: I am on the Tāne-nui-a-Rangi is the overall umbrella of this whole complex, Tāne-nui-a-Rangi, which is which is the Rangitāne, which I sit on that board, as the vice chair, so I do. I whakapapa to Rangitāne.

C.: Do you also mention before the Women Refuge, but here in Palmerston? What's your role?

K.: Yes, the Māori Women Refuge, in Palmerston North, I'm on the governance board there.

C.: And what kind of refuge?

K.: It's for women who've been in family violence, who have been abused physically or verbally by their partners.

C.: Do they have like a house?

K.: It is a huge house and the police, you know, if they are referred to the house, then they will also take their children with them, sometimes 2/3 children. So, they stay there, they have people who can counsel them

C.: like psychologists? Counsellors?

K.: Yep, yes. Budgeting, housing, funding them a house, because they are only allowed to stay there for so long and then you've got...

C.: For how long they can stay?

K.: I think it's about 3 months and then they will hopefully get them into a house. You would get women that are not from this area too, you know, I don't know, maybe they are in Gisborne and they have to get away from their partner, so it's a safe house.

C.: So how does it work, for example, you receive a call?

K.: Yes it's not me, we have a manager, there is a manager who answers the calls.

C.: I ask all these questions because I am a member of a Women's Refuge in Rome, that's why I am quite interested to understand how does it work.

K.: M. that was here, she doesn't talk about herself, so that's why I said, she's a voluntary worker at the refuge, did she mention that?

C.: Yeah

K.: Lovely lady, yeah.

C.: You are busy anyway, you are retired but.

K.: Oh yes I am retired but I still can't sit home and watch tv, though, I haven't got the time to watch tv. But gosh, when I do watch tv, it's like ahhhhhh [ride], it's relaxation. But it's not-I haven't got the time to watch tv.

How long are you in New Zealand for?

C.: 2 months. I arrived 2 weeks ago.

K.: Because our conferences is at the end of this month, you know, about 25th 24th and are you coming?

C.: I know, I know, well, the problem is, I have another conference in Wellington.

K.: And that is a good conference?

C.: Yes, it's for the Women Suffrage.

K.: Ah yes, so the Women Refuge, you are very well... That's the Māori Woman Refuge and then there is a non-Māori women's refuge here in Palmerston North they work very closely together. Because sometimes you have some Māori women who would prefer, are quite happy to go to the non-Māori women refuge so you know, that's ok too.

C.: They are connected anyway?

K.: Very much, they have meetings.

C.: And If you look back to your involvement in the community, I mean, what is your main aspiration for the future?

K.: Oh ok, that is huge too! Oh well really it's a personal thing, I would love on my grandchildren to be very well educated, and so we've got 2 going to university, we got one going to Wellington next year and she's also doing environmental studies.

And for the future I know, I mean, you got all of refugees and I see them on TV and I absolutely, what can you do?

C.: It's a big thing eh?

K.: especially with all the refugees, what can you do? I mean we haven't got enough houses in New Zealand, we've got people on the street begging, you know, for money, for food, but then you say to them "I'll go get you something to eat I'll take you!" and they say "I don't want anything to eat, I want the money" and sometimes that's for alcohol or whatever so they are not all of them hungry. Peace-I love peace.

C.: And what women can do to achieve a better society?

K.: Yes, they can, we have a prime minister in our country, who is, I believe she is very humble, you know, and it's nice to have a young woman up there, with a baby. She is coping well! I mean, there is still a lot of negativity, but I think there is a lot of positivity so, when it comes to feedback about our prime minister, and I think she's doing a lovely job and she's definitely an inspiration for a lot of young girls that are coming through.

C.: So to have a model is important?

K.: Oh I think it is, to have a model. But there again you have got people who have been growing up in homes where there is a lot of alcohol, drugs, abuse and they have also done well, not many of them but I do know some that have been brought up in that environment. But yeah, to have a role model

and a couple of those people have always had role models too, whether it was the auntie or something that they looked up to, or who took them under their wing.

C.: So, the wellbeing of the family is like the base?

K.: Yeah, for the wellbeing of the family. It is the ground roots, it is the grassroots flax roots the kumara vine ahahahah [ride]. Well you have got the wine vine, haven't you? The grapes.

But I like to think positive I like to try and keep a clear head for myself. I think negativity is a real put down, so it's good to try to think positive and peaceful things most of the time.

Now what did I hear on the radio this morning about a diamond?

A diamond or something, a piece of coal that was crushed that becomes a diamond or something like that, coal. And I thought, that is interesting, it is actually perfection if you work hard at something....

C.: you can change things...

K.: That's right, that was on the radio and I thought that's really interesting *whakaro*/philosophy.

C.: Thank you very much, it makes a lot of sense.

K.: Do you want to come and have a look around? Ok come on, bring your things to my office, I shall turn this down, we will leave you bag and coat, and we can have a look around the Marae and around the building. I can't remember your name!

C.: It's like Kia Ora. If you remember Kia ora...ahah

Kararaina R.

(...) [I primi 10 minuti dell'intervista di Kararaina R sono andati persi, perchè l'audioregistratore aveva inserito un "blocco per rumori troppo forti", dato il rumore della stufa elettrica, e di conseguenza non è partito].

K.: So I found the University used to be very cold and impersonal, a very strange and I didn't feel very comfortable there. Whereas *Wānanga* is familiar, the culture is familiar, easy to communicate, it's comfortable more aligned to the way I think, have the same values as me, as the ones I grew up with. So a much easier place to learn.

C.: So it's a kind of tribal educational system?

K.: No it's Māori, it's Pan-Tribal. It's actually an institution that is open to all peoples. But it operates by and delivers according to Māori cultural values and practices. It doesn't discriminate in terms of its students, in fact quite a few students are non-Māori, people who come to learn the language, are not Māori.

C.: So it's a kind of different environment from the University?

K.: It's way different. It's more personal, it's more personable, more intimate, it's more focused on the person and its delivery as opposed to... I found at the University was focused on the subject and not much regard for, and teaching was one way. Teacher to students, no engagement, no interaction.

Generally speaking that's what I found, so I didn't succeed, I did try to go to University but I didn't like it.

C.: What is your job?

K.: I teach the masters, I teach the humanities section.

C.: How do you manage your job in terms of relationship with students?

K.: Very much according to Māori values. Our treatment of students is very much how we treat almost honoured guests, with respect. It's very personable we identify barriers outside of the classroom, outside of the institution and we work with students in their whole life, their holistic being and not just their intellectual or academic development or growth, but their all. Ours is an applied Masters therefore we work with the students and their communities. Our students locate their research in communities and therefore we are we are mindful of that when we teach.

C.: Do you have a lot of women as students?

K.: It's actually quite even, they are equal.

C.: There is no difference, there is no gap.

K.: Not Really. It's kind of the same. It's gratifying to have so many women in a Master's program and enrolled in a Master's program, that's not usually the case. That's the other thing disparity, experienced, but that's an indication of the 1980s.

C.: Ok.

K.: There were a lot less women in academic studies, enrolled in big universities, there were a lot more men. Families sent man and boys away to be educated, girls stayed home. Maybe it was an indication of the times I grew up in. But now there are a lot more women enrolled in tertiary studies today.

C.: In your experience, what kind of difficulties Māori students face in New Zealand society?

K.: The *Wānanga*, just to explain, the *Wānanga* has a high number of students who are second chance learners, so most of our students have not left, didn't have just come out of high school to enrol in tertiary study so they're more mature students so the difficulties they face are quite different from the difficulties young people face. So ours [students] are around 30s, 40s and 50 year -40 years plus age group, second chance learners, they are parents and grandparents. So their difficulties are raising families as well as studying, having to work as well as study. Work, raise families and uphold and continue their community connections responsibilities as well as study. So barriers will be financial, always, and in our particular course, a lot of them haven't been in education since high school, because our entry criteria on our course, is you must be a master practitioner in an indigenous practice of upto 10 years.

C.: Can you explain to me a little bit?

K.: Well, a master practitioner if, the criteria does not [not achieve], you can enter and enrol on into this applied Masters course if you don't have a bachelor degree. But you must have years of experience in an indigenous practice so that means if you were a carver for 10, 20 years and you

descend from generations of carvers then you more than likely will be eligible for this program. At the same with if you come from a long line of storytellers and you can locate those stories and embed your practice as a storyteller as a cultural Māori or tribal practice then you're eligible for this course.

C.: So you have totally other criteria to.

K.: So, your learning, your education, it is not just theory, it's practise. For example I could write a Masters paper, [or] research on gout, I don't have to have gout, I don't have to know anybody with gout. All I need to do is get the literature, find the research, write a Master's thesis on gout and I'll be called an expert. In an applied Masters, in this applied Masters, you have to have gout, you have to know somebody with gout, you have to have lived with it in order to be able to enrol in this Masters. Your knowledge of gout, can't just be theory.

That's what I mean by, it is a... you have to be a Master Practitioner.

C.: So it has to deal with the belonging as well.

K.: Deal with the belonging?

C.: I mean your heritage?

K.: Yes, you have to have inherited. The knowledge. Yes.

C.: It's the base, isn't it?

K.: It's absolutely the criteria, if you don't, if you cannot prove it, prove that on an interview, so to get in you have to write a 750 words essay on what are your practice is and what kind of practitioner you are. You have to do a presentation on your community and the community in which that knowledge comes from. You must also have support letters and endorsement form your elders and your people and the community you serve.

C.: So, you did the same for your PHD?

K.: No, I did a thesis. I am just doing a dissertation, it is not an applied PhD.

C.: And coming back to your PHD, what is your project?

K.: The purpose of my research is to explore cultural traditions surrounding *whānaungatanga*. To substantiate that research, I will be examining the intellectualisations of John Te Rangianiwaniwa Rangihau, 1919 to 1987, when he died. I will critically analyse those intellectual, intellectualisations, I will also be looking at, examining and analysing the research of other Tuhoē Scholars on their understanding of *whānaungatanga* and also probably looking at ancient *mōteatea*, which are ancient waiata, songs...and also analysing, I guess contemporary constructs of socialisation as it is supplied today of *whānaungatanga* and how it's applied today.

C.: What is the main purpose of the research?

K.: To use to, to identify and determine *whānaungatanga*, to make a definition of *whānaungatanga* as a cultural tradition and to look at how it can be used and applied today to, I guess, to respond and address some of the social problems that Māori face in New Zealand.

C.: What are the main problems?

K.: Well, right across health, education, right across welfare, justice, incarceration, mental institutions, absenteeism, child abuse, domestic violence, criminality.

We are, at the bottom of the barrel really and the government continues to perpetuate traditional models of addressing those social illnesses and they don't work, they haven't worked. So that's why I want to study, research. Because, I believe that Māori have been, have been disconnected and disenfranchised from their cultural traditions and customary practices and in some way, we are now entering our third generation of Māori, who are disconnected from their language, from their culture, from their history and they have no sense of belonging and no sense of self identity or self-esteem.

C.: (...)

K.: Not even a word. So therefore, I believe that we reach into and study the old ways of nurturing and caring for one another. That, I guess they'll be some clues there as to how we might return to the values and belief systems and knowledge systems that we had and principles that we had. Because for three generations now we have been re-educated into Western thinking. And the thing is-is that Māori will never be Pākehā. Pākehā will never accept never accept Māori as one of them, never. It's... Skin colour will do it, if it's just that we will always be Māori, no matter how Pākehā our education system is, how much government impose that on us in our identity. We don't look Pākehā, we certainly don't have a Pākehā history, we have a colonial history Māori's, there are no pure-blooded Māori left. But beyond that that's quite short, beyond that our history goes back to prehistoric New Zealand. That's why, that's the purpose of my research.

C.: What kind of role could have women in this process of recovery, recovering the belonging, recovering the culture?

K.: Because it is a cultural tradition that women are the primary educators for a child's formative years, that role had been interrupted.

C.: By?

K.: Well, the litany by society, by policy, by a systemic construct, by a lack of belief, by a lack of understanding, by a lack of right from birth. If we are to behave like good Pākehā's, we will send our children to be educated by others. We will ensure that they get the best start in life, by sending them to Pākehā early child care centres and educational institution if we want to be successful, if we want them to succeed and achieve we, Māori will send them there but then again they have to live like Pākehā because they have to become middle class to afford that. (19.56 min) So, by the same token, on the other hand it's been interrupted by women themselves not knowing their roles. We have been disconnected from that for 3 + generations, a minimum of three generations. And I'm only talking in general terms and not talking about everybody. Not everybody thinks that way, we certainly didn't raise our children that way. So my particular family and other families like mine since the revitalisation period of the 1980s, the women have taken, have been quite active and forthright in determining how the children will be raised and educated, and the women have ensured that the children will be raised in their language and will learn by practice, will attend ceremonies, rituals that are tribal, and will learn how to behave, have a good tribal identity, not just exist as an individual but also exist as an individual part and parcel of a collective family that expands across, that goes back generations. So, not just nuclear family, not just extended family, but family to the extent that they belong to *Hapū* and participate quite actively and in that relationship.

C.: What can women do in practise? In concrete, I mean.

K.: In that system? Woman will take a... I talking about my family?

C.: If you would like.

K.: We will take the children and have them blessed in old - I don't want to use the word villages- but schooled in the old Religion, for want of a better word, we make decisions about that, not the men. The men provide, the men go hunting, their roles are destined for a speech making eventually when they become old. They look after the land and the women make all the decisions about the education for the children and then also decide, make decisions, about the family economy so we then organise, plan, mobilise the goals of the family that's what we do, that's what the women do. In that social setting, or that is the family order of things, the women will ensure the education of the children not just the spiritual but also the emotional development of the children, so we all share one another's children. So, my sisters... we also maintain the family order of things. The *tuākana tēina* system you may have heard of that. Tuākana the elders and the *tēina* are the younger ones in the family, amongst the siblings, so we maintain that order, yeah that social order. We check we veto decisions made by men, especially to do with land. So, not just the role of taking care of the day to day care of the children but also the day-to-day operationalisation of the family.

C.: So are you talking about the domestic field?

K.: Yeah but that's yes but that also extends out to the sub-tribe, or land is multiply owned so we therefore also have an input and veto decisions made at a tribal level.

C.: Do you think there is any difference between the domestic sphere and the public sphere?

K.: There is a difference? Yes.

So for us, the women, we don't speak publicly but the decision has already been made. So the public speaking is 10% of the decision, the 90% has already been made, because the woman maintain the kith and kin relationships, the kinship ties are held together by a woman, that's who makes the decisions.

So, what I mean by that, Say we have a great grandparent and all the siblings, right down to the great grandchildren so they are one family. So the great grandchildren, great grandparents, grandparents, parents then us the children then our children then our great grandchildren. And then the case of my sister, who yeah her great grandchildren tuākana. So that is almost 7 generations, so that is one family. That own, that are in a block of land. Then beyond the great grandparents there are great, great grandparents and they branch off and become another branch of the family. So now we're numbering about 4000 people. Close to, 4-5000 and that are just 2 branches then maybe 10. So quite easily becomes 10,000 people. It's the woman that maintain the relationships between all of those, so they know it's the woman that have the living memory of those generations before them. woman

C.: Why the women?

K.: Because the woman cares for the children. They raised them and so the children from that branch play with the children from this branch. They grow up together and it's the woman that care for them. Those children grow up respecting the women, that's who they are educated by. Some children are selected to go off and fulfil roles from the men. Speech making, to learn to represent the views of everybody.

It's very different for Māori that we raised urban, I wasn't, but that's our families in the hills, that's how we operate. That's how the women operate. Because we care for a man and therefore manage the whole institution of family.

C.: And do you have any special role in your *whānau*, *hapū*?

K.: Yes, in my *whānau* I am the youngest.

So therefore, my job is, they say *te piki te poho wawa he taha* [parole non chiare]. What that means *te piki poho* is the breast hopper. The breast hopper is the child that is tied to the mother, the mother's breast, the longest.

So, because the mother knows this is the last job that she will have, she educates her in all her wisdom, whereas the older kids they work. The mother is busy, the older kids raise the younger kids, while the mother works. So, the older kids have all the jobs and the younger children are spoilt by the mother and the youngest, her job is to hold the older ones to account. For that is the *Whānau Ora* of things. The older children maintain status quo, maintain their traditions, maintain the customs. They are educated by the grandparents and they learn all the customs from the generations before and the young ones grow up with the next generation. They are spoilt by the mother who by now is well versed in all her tribal responsibilities, so she teaches the younger kids, not the older ones, the older ones are educated by the grandmothers.

The grandmother pedagogy it is the same all over the world. They inherit the wisdom from the grandmothers and the younger children inherit the wisdom from the mother. So my job, because I'm on the same generation of my older sisters and brothers my job is to challenge, break of calibration. I can change, I am the agent for change, the older ones cannot. They can't change, they have to stick to the tradition.

C.: What do you mean?

K.: They can't break a customary practice, they can't. For example: if somebody asks if they can sell the land, sell a piece of land, someone in the family asks, or someone from a different family wants to buy our land.

The older ones will say no. The younger ones will say, well hang on, we don't use it.

C.: Ok.

K.: We don't need it. You will never get agreement, because the older ones will never agree, because that's how they were thought, never sell! But the younger ones could say: It's a waste, it's a wasteland, we don't need it, we need the money, the family needs the money to pay rates on another piece of land... It'll never happen. But the younger ones will chip away, chip away, chip away. That's my job.

C.: So that means that you can drive the decision?

K.: I can. I can challenge the decision. I can hold the older ones to account, yeah, I can make them accountable. Outside of my family I'm a Trustee of land that belongs to the *Hapū*.

C.: So you are a member of a trustee?

K.: Yes, *Papakāinga* Trust, which is a Māori land set aside for living and housing. I am a trustee for many years I was on the tribal authority from 2003, Yeah from 2003 then in 2006 I became a trustee of the Marae. For probably, for almost 20 years I have been a trustee of a *Whānau Incorporated Society*. The role of that Incorporated Society was to seek funding to do creative arts, projects, plays,

performing

Arts.

What else? I did, I did a lot of research and voluntary work for the tribe to look at housing problems. I did surveys and questionnaires, I conducted surveys and questionnaires in the community in Waikaremoana to look at some of the problems that families were facing. I was also a benefit advocate, so people were finding it very hard to get welfare, they had no income, so I worked for a number of years in that area, budget advice. I help women in domestic violence, I work for Waiariki Women's Refuge for a while just, you know, the parachute helping woman get out of violent relationships and put them in homes, women refuge homes.

That was a little dangerous, sometimes.

C.: And what kind of methodology you used at the women centre, what kind of practise, how do welcome women at the refugee centre?

K.: Well it's crisis work, I found so, I think all you can do in crisis situations is deal to what's at hand. Because they're quite crisis driven. There's no slowing down, of that, no, no education, no-this is a crisis so and that kind of work but I do a lot of work with women and the culture groups performing arts. I take the work I do, with them particularly, is teaching them traditional role models, returning to cultural traditions, the roles of women, culturally. Because most of them are dealing with addictions, living with addictions, mainly marijuana and alcohol are the most common at home; they are drunk all the time and stoned but in my community. I don't deal with women with methamphetamine, I think I don't, maybe they are! I don't know but they are also stoned and they're very apathetic and disconnected, emotionally disconnected, with their children which I find is a real crisis is being very disconnected from their children and grandchildren. Then it will come back one day when the children grow up, the family relationships will be heading for crisis. I try my best to interrupt that by bringing intervene, by re-educating the woman back through cultural performing arts as a starting point, just as a starting point.

C.: For how long did you?

K.: For years, it's a life time!

C.: Are you still a member of a trustee?

K.: Yes.

C.: And what is your role in the trustee now?

K.: Chair, Chairperson.

C.: what is a Chair?

K.: A chairperson is really someone who calls meetings, ensures that goals that are set by the beneficiaries are met, and meeting those responsibilities. It could be that we are, the chairman ensures that the trust has enough to operate in terms of funds, so funding proposals and maybe agreements with funders and those sorts of things. But the majority of the time you will managing relationships, and conflict and confrontation and facilitating

C.: negotiation.

K.: Yes, those relationships, when people don't agree with one another. Or when people don't meet their responsibilities, it's the chairman's job or the chairwoman's job to, I guess, find out what kind of help people need or support people need, in order for them to meet those responsibilities. Perhaps ask them if they need to be relieved from those responsibilities. Do we need to find somebody else to do the job? Yeah, ensure people treat one another with respect. That all the job is really.

C.: And what do you think that women can do to achieve a better society?

K.: Well first of all, from my experience, women need to get educated, maybe they need to start by being re-educated once they recognise and accept the role they played in their lack of education, and continue to play in that. I think women need to, you know, find the courage to bring about change in themselves because once they do they affect change everywhere, It's a phenomenon. That's what happens!

Women will set to nurture people around them, but they need to be educated. And they need to, yeah, it doesn't matter what role or job they have, what role they play, where they play situated in the family and the community, once they become educated, they become independent and then their thoughts are free and are free to pursue whatever goal they set for themselves, and like I said once they do that, they do it for everyone around them, it's a natural phenomenon. That's what women do. They do not naturally want to be isolated. It's not natural, that doesn't come naturally, that is unnatural. They're not- loners naturally. They seek to care and nurture, they seek to create loving caring sharing relationships that's what they are, they are wired for it naturally. But when they can't do that, they beat themselves up, and their anger is always turned in, on themselves. And they accept violence, as what they deserve in life. So, they need to become educated, education will free them.

Educated from my perspective in the Tuhoe oral history: First in themselves, so they get a strong sense of belonging to who they are and how they link into the land and in that case they can become quite physically and spiritually balanced and in sync with themselves and then the world. And then whatever job or career or business they wish to pursue to become extremely highly educated in that not everything else in that one thing. Then, if you watch, it will start to impact on everyone around them, on a family level, on a community level, on a societal level.

Than just that one woman, she will educate everyone around her.

C.: So Education Is the key point.

K.: It's a key. First self-determination and once you achieve that there's a rippling effect, it's a phenomenon.

C.: Maybe it could be a weird question but what do you think about feminism?

K.: I don't know too much about it. I know some feminist; my cousin is a feminist. A lot of feminist I know are gay, they are very good friends. You know I don't know too much about the feminist movement, that doesn't mean I'm weak as a woman. I don't think too much about it, not because of anything other than I don't know too much about it. I do know that women have a key role to play in family, community, and society and globally.

C.: You know I think about it because you were talking about self-determination, that is a key point for feminism, the self-determination of a woman. There is like a connection.

K.: I guess there is a negative connotation view of feminism, I don't have a negative view of feminism, because a lot of feminist I do know in my community are anti-men and I'm not. So, I believe that we

need political groups like feminism because some women cannot defend themselves and their rights. They don't understand their rights, they have been so locked in. So, some groups like feminist groups are very good and active in seeking rights for women. But in my community a lot of those women are anti-men and so the elders, our kaumatua, don't have too much to do with them. Which is a shame. And they have become anti-men for good reasons. But we don't raise our men like that, there is no need for us to be anti-men. Our men are gentle, they respect women. But I do understand that some women didn't grow up in families like that, they grow up with a fist, they wake up with to a fist and they go to bed to a fist everyday so when they finally escape, they gravitate to feminism. So, I understand that, when you are brought up like that. But my father never physically harmed us I am not used to it. Same as my husband, he doesn't have any violence against the women. Maybe one another but not against the women.

C.: And what is your main dream to achieve a better society of Māori people?

K.: A different society. You can never say better, or maybe you can. A better society which in some way may mean that I'm saying that we don't have a good society now. I can tell you now we have a better society than the one I grew up in.

C.: In the 80s?

K.: Yes, and the society that my father grew up in, my mother grew up in. Racism was normal in New Zealand. So maybe not a better society but a different society, where women are equal, are treated equally to men. Where Māori are offered equal opportunities to Pākehā, not just in education but everywhere, in all spheres of life. Where they can be recognised. So, what is an example of different? Well, why isn't Māori language compulsory in schools? It's an official language of New Zealand.

Why can't all five year olds, everyone that goes to early child care, kindergarten, preschool-Why can't they learn two languages? Why is it only English? Why do Māori have to fight to have a school in Māori and why is it separate? Why does in all schools English is a compulsory subject, why can't Māori be a compulsory subject? What's wrong with every New Zealander knowing 2 languages? Why can't the Treaty of Waitangi studies be compulsory? You know... so I'm looking for a different society for tomorrow. And I want to contribute and effect change where I can, be an agent for change. And it will eventually come. Things like that.

C.: Ok.

K.: Is that all right? That's it?

C.: That's it.

K.: Thank you.

Kararaina R.

(...) [I primi 10 minuti dell'intervista di Kararaina R sono andati persi, perchè l'audioregistratore aveva inserito un "blocco per rumori troppo forti" e a causa della stufa accesa non è partito].

K.: So I found the University used to be very cold and impersonal, a very strange and I didn't feel very comfortable there. Whereas *Wānanga* is familiar, the culture is familiar, easy to communicate,

it's comfortable more aligned to the way I think, have the same values as me, as the ones I grew up with. So a much easier place to learn.

C.: So it's a kind of tribal educational system?

K.: No it's Māori, it's Pan-Tribal. It's actually an institution that is open to all peoples. But it operates by and delivers according to Māori cultural values and practices. It doesn't discriminate in terms of its students, in fact quite a few students are non-Māori, people who come to learn the language, are not Māori.

C.: So it's a kind of different environment from the University?

K.: It's way different. It's more personal, it's more personable, more intimate, it's more focused on the person and its delivery as opposed to... I found at the University was focused on the subject and not much regard for, and teaching was one way. Teacher to students, no engagement, no interaction. Generally speaking that's what I found, so I didn't succeed, I did try to go to University but I didn't like it.

C.: What is your job?

K.: I teach the masters, I teach the humanities section.

C.: How do you manage your job in terms of relationship with students?

K.: Very much according to Māori values. Our treatment of students is very much how we treat almost honoured guests, with respect. It's very personable we identify barriers outside of the classroom, outside of the institution and we work with students in their whole life, their holistic being and not just their intellectual or academic development or growth, but their all. Ours is an applied Masters therefore we work with the students and their communities. Our students locate their research in communities and therefore we are we are mindful of that when we teach.

C.: Do you have a lot of women as students?

K.: It's actually quite even, they are equal.

C.: There is no difference, there is no gap.

K.: Not Really. It's kind of the same. It's gratifying to have so many women in a Master's program and enrolled in a Master's program, that's not usually the case. That's the other thing disparity, experienced, but that's an indication of the 1980s.

C.: Ok.

K.: There were a lot less women in academic studies, enrolled in big universities, there were a lot more men. Families sent man and boys away to be educated, girls stayed home. Maybe it was an indication of the times I grew up in. But now there are a lot more women enrolled in tertiary studies today.

C.: In your experience, what kind of difficulties Māori students face in New Zealand society?

K.: The *Wānanga*, just to explain, the *Wānanga* has a high number of students who are second chance learners, so most of our students have not left, didn't have just come out of high school to enrol in tertiary study so they're more mature students so the difficulties they face are quite different from the difficulties young people face. So ours [students] are around 30s, 40s and 50 year -40 years plus age group, second chance learners, they are parents and grandparents. So their difficulties are raising families as well as studying, having to work as well as study. Work, raise families and uphold and continue their community connections responsibilities as well as study. So barriers will be financial, always, and in our particular course, a lot of them haven't been in education since high school, because our entry criteria on our course, is you must be a master practitioner in an indigenous practice of upto 10 years.

C.: Can you explain to me a little bit?

K.: Well, a master practitioner if, the criteria does not [not achieve], you can enter and enrol on into this applied Masters course if you don't have a bachelor degree. But you must have years of experience in an indigenous practice so that means if you were a carver for 10, 20 years and you descend from generations of carvers then you more than likely will be eligible for this program. At the same with if you come from a long line of storytellers and you can locate those stories and embed your practice as a storyteller as a cultural Māori or tribal practice then you're eligible for this course.

C.: So you have totally other criteria to.

K.: So, your learning, your education, it is not just theory, it's practise. For example I could write a Masters paper, [or] research on gout, I don't have to have gout, I don't have to know anybody with gout. All I need to do is get the literature, find the research, write a Master's thesis on gout and I'll be called an expert. In an applied Masters, in this applied Masters, you have to have gout, you have to know somebody with gout, you have to have lived with it in order to be able to enrol in this Masters. Your knowledge of gout, can't just be theory.

That's what I mean by, it is a... you have to be a Master Practitioner.

C.: So it has to deal with the belonging as well.

K.: Deal with the belonging?

C.: I mean your heritage?

K.: Yes, you have to have inherited. The knowledge. Yes.

C.: It's the base, isn't it?

K.: It's absolutely the criteria, if you don't, if you cannot prove it, prove that on an interview, so to get in you have to write a 750 words essay on what are your practice is and what kind of practitioner you are. You have to do a presentation on your community and the community in which that knowledge comes from. You must also have support letters and endorsement form your elders and your people and the community you serve.

C.: So, you did the same for your PHD?

K.: No, I did a thesis. I am just doing a dissertation, it is not an applied PhD.

C.: And coming back to your PHD, what is your project?

K.: The purpose of my research is to explore cultural traditions surrounding *whānaungatanga*. To substantiate that research, I will be examining the intellectualisations of John Te Rangianiwaniwa Rangihau, 1919 to 1987, when he died. I will critically analyse those intellectual, intellectualisations, I will also be looking at, examining and analysing the research of other Tuhoe Scholars on their understanding of *whānaungatanga* and also probably looking at ancient *mōteatea*, which are ancient waiata, songs...and also analysing, I guess contemporary constructs of socialisation as it is supplied today of *whānaungatanga* and how it's applied today.

C.: What is the main purpose of the research?

K.: To use to, to identify and determine *whānaungatanga*, to make a definition of *whānaungatanga* as a cultural tradition and to look at how it can be used and applied today to, I guess, to respond and address some of the social problems that Māori face in New Zealand.

C.: What are the main problems?

K.: Well, right across health, education, right across welfare, justice, incarceration, mental institutions, absenteeism, child abuse, domestic violence, criminality.

We are, at the bottom of the barrel really and the government continues to perpetuate traditional models of addressing those social illnesses and they don't work, they haven't worked. So that's why I want to study, research. Because, I believe that Māori have been, have been disconnected and disenfranchised from their cultural traditions and customary practices and in some way, we are now entering our third generation of Māori, who are disconnected from their language, from their culture, from their history and they have no sense of belonging and no sense of self identity or self-esteem.

C.: (...)

K.: Not even a word. So therefore, I believe that we reach into and study the old ways of nurturing and caring for one another. That, I guess they'll be some clues there as to how we might return to the values and belief systems and knowledge systems that we had and principles that we had. Because for three generations now we have been re-educated into Western thinking. And the thing is-is that Māori will never be Pākehā. Pākehā will never accept never accept Māori as one of them, never. It's... Skin colour will do it, if it's just that we will always be Māori, no matter how Pākehā our education system is, how much government impose that on us in our identity. We don't look Pākehā, we certainly don't have a Pākehā history, we have a colonial history Māori's, there are no pure-blooded Māori left. But beyond that that's quite short, beyond that our history goes back to prehistoric New Zealand. That's why, that's the purpose of my research.

C.: What kind of role could have women in this process of recovery, recovering the belonging, recovering the culture?

K.: Because it is a cultural tradition that women are the primary educators for a child's formative years, that role had been interrupted.

C.: By?

K.: Well, the litany by society, by policy, by a systemic construct, by a lack of belief, by a lack of understanding, by a lack of right from birth. If we are to behave like good Pākehā's, we will send our children to be educated by others. We will ensure that they get the best start in life, by sending them

to Pākehā early child care centres and educational institution if we want to be successful, if we want them to succeed and achieve we, Māori will send them there but then again they have to live like Pākehā because they have to become middle class to afford that. (19.56 min) So, by the same token, on the other hand it's been interrupted by women themselves not knowing their roles. We have been disconnected from that for 3 + generations, a minimum of three generations. And I'm only talking in general terms and not talking about everybody. Not everybody thinks that way, we certainly didn't raise our children that way. So my particular family and other families like mine since the revitalisation period of the 1980s, the women have taken, have been quite active and forthright in determining how the children will be raised and educated, and the women have ensured that the children will be raised in their language and will learn by practice, will attend ceremonies, rituals that are tribal, and will learn how to behave, have a good tribal identity, not just exist as an individual but also exist as an individual part and parcel of a collective family that expands across, that goes back generations. So, not just nuclear family, not just extended family, but family to the extent that they belong to *Hapū* and participate quite actively and in that relationship.

C.: What can women do in practise? In concrete, I mean.

K.: In that system? Woman will take a... I talking about my family?

C.: If you would like.

K.: We will take the children and have them blessed in old - I don't want to use the word villages- but schooled in the old Religion, for want of a better word, we make decisions about that, not the men. The men provide, the men go hunting, their roles are destined for a speech making eventually when they become old. They look after the land and the women make all the decisions about the education for the children and then also decide, make decisions, about the family economy so we then organise, plan, mobilise the goals of the family that's what we do, that's what the women do. In that social setting, or that is the family order of things, the women will ensure the education of the children not just the spiritual but also the emotional development of the children, so we all share one another's children. So, my sisters... we also maintain the family order of things. The *tuākana tēina* system you may have heard of that. Tuākana the elders and the *tēina* are the younger ones in the family, amongst the siblings, so we maintain that order, yeah that social order. We check we veto decisions made by men, especially to do with land. So, not just the role of taking care of the day to day care of the children but also the day-to-day operationalisation of the family.

C.: So are you talking about the domestic field?

K.: Yeah but that's yes but that also extends out to the sub-tribe, or land is multiply owned so we therefore also have an input and veto decisions made at a tribal level.

C.: Do you think there is any difference between the domestic sphere and the public sphere?

K.: There is a difference? Yes.

So for us, the women, we don't speak publicly but the decision has already been made. So the public speaking is 10% of the decision, the 90% has already been made, because the woman maintain the kith and kin relationships, the kinship ties are held together by a woman, that's who makes the decisions.

So, what I mean by that, Say we have a great grandparent and all the siblings, right down to the great grandchildren so they are one family. So the great grandchildren, great grandparents, grandparents,

parents then us the children then our children then our great grandchildren. And then the case of my sister, who yeah her great grandchildren tuākana. So that is almost 7 generations, so that is one family. That own, that are in a block of land. Then beyond the great grandparents there are great, great grandparents and they branch off and become another branch of the family. So now we're numbering about 4000 people. Close to, 4-5000 and that are just 2 branches then maybe 10. So quite easily becomes 10,000 people. It's the woman that maintain the relationships between all of those, so they know it's the woman that have the living memory of those generations before them. woman

C.: Why the women?

K.: Because the woman cares for the children. They raised them and so the children from that branch play with the children from this branch. They grow up together and it's the woman that care for them. Those children grow up respecting the women, that's who they are educated by. Some children are selected to go off and fulfil roles from the men. Speech making, to learn to represent the views of everybody.

It's very different for Māori that we raised urban, I wasn't, but that's our families in the hills, that's how we operate. That's how the women operate. Because we care for a man and therefore manage the whole institution of family.

C.: And do you have any special role in your *whānau*, *hapū*?

K.: Yes, in my *whānau* I am the youngest.

So therefore, my job is, they say *te piki te poho wawa he taha* [parole non chiare]. What that means *te piki poho* is the breast hopper. The breast hopper is the child that is tied to the mother, the mother's breast, the longest.

So, because the mother knows this is the last job that she will have, she educates her in all her wisdom, whereas the older kids they work. The mother is busy, the older kids raise the younger kids, while the mother works. So, the older kids have all the jobs and the younger children are spoilt by the mother and the youngest, her job is to hold the older ones to account. For that is the *Whānau Ora* of things. The older children maintain status quo, maintain their traditions, maintain the customs. They are educated by the grandparents and they learn all the customs from the generations before and the young ones grow up with the next generation. They are spoilt by the mother who by now is well versed in all her tribal responsibilities, so she teaches the younger kids, not the older ones, the older ones are educated by the grandmothers.

The grandmother pedagogy it is the same all over the world. They inherit the wisdom from the grandmothers and the younger children inherit the wisdom from the mother. So my job, because I'm on the same generation of my older sisters and brothers my job is to challenge, break of calibration. I can change, I am the agent for change, the older ones cannot. They can't change, they have to stick to the tradition.

C.: What do you mean?

K.: They can't break a customary practice, they can't. For example: if somebody asks if they can sell the land, sell a piece of land, someone in the family asks, or someone from a different family wants to buy our land.

The older ones will say no. The younger ones will say, well hang on, we don't use it.

C.: Ok.

K.: We don't need it. You will never get agreement, because the older ones will never agree, because that's how they were thought, never sell! But the younger ones could say: It's a waste, it's a wasteland, we don't need it, we need the money, the family needs the money to pay rates on another piece of land... It'll never happen. But the younger ones will chip away, chip away, chip away. That's my job.

C.: So that means that you can drive the decision?

K.: I can. I can challenge the decision. I can hold the older ones to account, yeah, I can make them accountable. Outside of my family I'm a Trustee of land that belongs to the *Hapū*.

C.: So you are a member of a trustee?

K.: Yes, *Papakāinga* Trust, which is a Māori land set aside for living and housing. I am a trustee for many years I was on the tribal authority from 2003, Yeah from 2003 then in 2006 I became a trustee of the Marae. For probably, for almost 20 years I have been a trustee of a Whānau Incorporated Society. The role of that Incorporated Society was to seek funding to do creative arts, projects, plays, performing Arts.

What else? I did, I did a lot of research and voluntary work for the tribe to look at housing problems. I did surveys and questionnaires, I conducted surveys and questionnaires in the community in Waikaremoana to look at some of the problems that families were facing. I was also a benefit advocate, so people were finding it very hard to get welfare, they had no income, so I worked for a number of years in that area, budget advice. I help women in domestic violence, I work for Waiariki Women's Refuge for a while just, you know, the parachute helping woman get out of violent relationships and put them in homes, women refuge homes.

That was a little dangerous, sometimes.

C.: And what kind of methodology you used at the women centre, what kind of practise, how do welcome women at the refugee centre?

K.: Well it's crisis work, I found so, I think all you can do in crisis situations is deal to what's at hand. Because they're quite crisis driven. There's no slowing down, of that, no, no education, no-this is a crisis so and that kind of work but I do a lot of work with women and the culture groups performing arts. I take the work I do, with them particularly, is teaching them traditional role models, returning to cultural traditions, the roles of women, culturally. Because most of them are dealing with addictions, living with addictions, mainly marijuana and alcohol are the most common at home; they are drunk all the time and stoned but in my community. I don't deal with women with methamphetamine, I think I don't, maybe they are! I don't know but they are also stoned and they're very apathetic and disconnected, emotionally disconnected, with their children which I find is a real crisis is being very disconnected from their children and grandchildren. Then it will come back one day when the children grow up, the family relationships will be heading for crisis. I try my best to interrupt that by bringing intervene, by re-educating the woman back through cultural performing arts as a starting point, just as a starting point.

C.: For how long did you?

K.: For years, it's a life time!

C.: Are you still a member of a trustee?

K.: Yes.

C.: And what is your role in the trustee now?

K.: Chair, Chairperson.

C.: what is a Chair?

K.: A chairperson is really someone who calls meetings, ensures that goals that are set by the beneficiaries are met, and meeting those responsibilities. It could be that we are, the chairman ensures that the trust has enough to operate in terms of funds, so funding proposals and maybe agreements with funders and those sorts of things. But the majority of the time you will managing relationships, and conflict and confrontation and facilitating

C.: negotiation.

K.: Yes, those relationships, when people don't agree with one another. Or when people don't meet their responsibilities, it's the chairman's job or the chairwoman's job to, I guess, find out what kind of help people need or support people need, in order for them to meet those responsibilities. Perhaps ask them if they need to be relieved from those responsibilities. Do we need to find somebody else to do the job? Yeah, ensure people treat one another with respect. That all the job is really.

C.: And what do you think that women can do to achieve a better society?

K.: Well first of all, from my experience, women need to get educated, maybe they need to start by being re-educated once they recognise and accept the role they played in their lack of education, and continue to play in that. I think women need to, you know, find the courage to bring about change in themselves because once they do they affect change everywhere, It's a phenomenon. That's what happens!

Women will set to nurture people around them, but they need to be educated. And they need to, yeah, it doesn't matter what role or job they have, what role they play, where they play situated in the family and the community, once they become educated, they become independent and then their thoughts are free and are free to pursue whatever goal they set for themselves, and like I said once they do that, they do it for everyone around them, it's a natural phenomenon. That's what women do. They do not naturally want to be isolated. It's not natural, that doesn't come naturally, that is unnatural. They're not- loners naturally. They seek to care and nurture, they seek to create loving caring sharing relationships that's what they are, they are wired for it naturally. But when they can't do that, they beat themselves up, and their anger is always turned in, on themselves. And they accept violence, as what they deserve in life. So, they need to become educated, education will free them.

Educated from my perspective in the Tuhoe oral history: First in themselves, so they get a strong sense of belonging to who they are and how they link into the land and in that case they can become quite physically and spiritually balanced and in sync with themselves and then the world. And then whatever job or career or business they wish to pursue to become extremely highly educated in that not everything else in that one thing. Then, if you watch, it will start to impact on everyone around them, on a family level, on a community level, on a societal level.

Than just that one woman, she will educate everyone around her.

C.: So Education Is the key point.

K.: It's a key. First self-determination and once you achieve that there's a rippling effect, it's a phenomenon.

C.: Maybe it could be a weird question but what do you think about feminism?

K.: I don't know too much about it. I know some feminist; my cousin is a feminist. A lot of feminist I know are gay, they are very good friends. You know I don't know too much about the feminist movement, that doesn't mean I'm weak as a woman. I don't think too much about it, not because of anything other than I don't know too much about it. I do know that women have a key role to play in family, community, and society and globally.

C.: You know I think about it because you were talking about self-determination, that is a key point for feminism, the self-determination of a woman. There is like a connection.

K.: I guess there is a negative connotation view of feminism, I don't have a negative view of feminism, because a lot of feminist I do know in my community are anti-men and I'm not. So, I believe that we need political groups like feminism because some women cannot defend themselves and their rights. They don't understand their rights, they have been so locked in. So, some groups like feminist groups are very good and active in seeking rights for women. But in my community a lot of those women are anti-men and so the elders, our kaumatua, don't have too much to do with them. Which is a shame. And they have become anti-men for good reasons. But we don't raise our men like that, there is no need for us to be anti-men. Our men are gentle, they respect women. But I do understand that some women didn't grow up in families like that, they grow up with a fist, they wake up with to a fist and they go to bed to a fist everyday so when they finally escape, they gravitate to feminism. So, I understand that, when you are brought up like that. But my father never physically harmed us I am not used to it. Same as my husband, he doesn't have any violence against the women. Maybe one another but not against the women.

C.: And what is your main dream to achieve a better society of Māori people?

K.: A different society. You can never say better, or maybe you can. A better society which in some way may mean that I'm saying that we don't have a good society now. I can tell you now we have a better society than the one I grew up in.

C.: In the 80s?

K.: Yes, and the society that my father grew up in, my mother grew up in. Racism was normal in New Zealand. So maybe not a better society but a different society, where women are equal, are treated equally to men. Where Māori are offered equal opportunities to Pākehā, not just in education but everywhere, in all spheres of life. Where they can be recognised. So, what is an example of different? Well, why isn't Māori language compulsory in schools? It's an official language of New Zealand.

Why can't all five year olds, everyone that goes to early child care, kindergarten, preschool-Why can't they learn two languages? Why is it only English? Why do Māori have to fight to have a school in Māori and why is it separate? Why does in all schools English is a compulsory subject, why can't Māori be a compulsory subject? What's wrong with every New Zealander knowing 2 languages? Why can't the Treaty of Waitangi studies be compulsory? You know... so I'm looking for a different society for tomorrow. And I want to contribute and effect change where I can, be an agent for change. And it will eventually come. Things like that.

C.: Ok.

K.: Is that all right? That's it?

C.: That's it.

K.: Thank you.

Kimai

C.: I always ask at the beginning if you want to introduce yourself, talking about your family, your roots, your whakapapa, where you come from, these kinds of things.

K.: Thank you, in Māori?

C.: As you like.

K.:

[Pepeha]

Ngā mihi nui tēnei kia koe. E to kaha ki te whai tēnei kaupapa. Ko ki mai tēnei

No Ngāti Raukawa

No Ngāti Tūwharetoa

No Waikato Maniapoto

I am just saying that I'm wishing you... It's great that you're following this particular topic, *kaupapa*, and saying that I'm from the tribes, tribal areas of Ngāti Tūwharetoa, Raukawa, Maniapoto, Waikato, it's on my mum's side and my dad is Pākehā Jewish. So, I am a mixture. And I have one daughter who is now 33, and teachings been my career for a little while and maybe that's about it. Oh and I've, through teaching, like you I followed into the Bachelor Degree and then the Master's then that led to the doctorate.

C.: And what about your study? What did you study?

K.: What was the focus of my studies? Uhm, it might actually be in here somewhere. When I was teaching, I began teaching in a mainstream English Language School, but I was in a Rumaki Reo, which is a total immersion unit, Māori language unit, within or under the umbrella of that mainstream school. And it was... I liked it there, lots of resources, colleagues were great. But I found it difficult to maintain the Māori language because that's the medium that the medium, I taught in Māori language. But because the main language of the school is English, children would go out to play and come back speaking English so I'd spend 30 or 40 minutes trying to get the children back into speaking and thinking in Māori. And so yeah, there came a point where I moved to Kura Kaupapa Māori which is the, uhm, have you heard of Kura Kaupapa Māori?

C.: Yes!

K.: It's quite a unique and relatively new too, relatively new way of teaching and completely in the Māori language all the curriculum areas are taught, by the way of the cultural values and the ways of being the language is all to do with Māori and Māori knowledge. And so I started teaching in Kura Kaupapa Māori and while I was there I became concerned because some parents although they were

happy being part of the Kura Kaupapa Māori whanau, uhm... , the unit there, and their children were happy sometimes parents would become really uncertain about whether they were doing the right thing for their child because it's Māori language, education and they would say to me "Well I know" I'll make up a name, Sammy, "I know Sammy is happy here but there's an English language world out there and we are thinking we should put our child into an English Language School". And sometimes it would not, in my way thinking, it wasn't the right time because in those early days we followed the thinking of the bilingual researchers like Cummins and Swane who are quite well known in the 80s and 90s. And it was around that children should become fluent in 1 language, fluent in the literacy skills, reading and writing in one language and once they have that then they could switch those literacy skills to another language. But sometimes these parents, that I'm talking about, would take the children out of the school, out of the Kura, before their children had fully developed the literacy skills in the Māori language and that concerned me and there was no research to reassure these parents that leaving their child, the child, in Kura Kaupapa Māori would, you know, be beneficial. So, that's what started me on the right road to research what I was teaching. I thought, cause I knew anecdotally, of students from the very first Kura Kaupapa Māori who were doing really well in the world, and who had very strong sense of themselves of their identity. And they were working in the media and TV, at that time, radio. Some would be getting their teaching careers. So all I could do was tell these parents these stories about the past graduates, but there's no actual research to really strongly support what I was saying. So, I thought, there's an area for me to study so I began my masters then, while I was teaching. But it was very difficult to teach you know and do all work around teaching as well as all the work you required to do for a Master's degree. So a chance came for me to go on a 6 month course, which I took on board, and the school were happy for me to go on to this course. And while I was away, I found it really easy, well not easy, it was easier for me to focus on my study and I thought "Ooh. I don't think I want to go back to the classroom, it's too hard when I'm trying to do a Master's as well." And one thing led to another I managed to, at the end of that 6 months course, a position became available here at this faculty, in those days it was called the Auckland College of Education, and I took on the role of academic support person for Māori students. And then, I was able to, in this environment totally focus on my Master's degree which I completed and graduated in 2002. And then, while working here, 5 years later I began the studying for the Doctorate and that was an extension of the Master's topic that I would have been looking at.

C.: What was the focus on your PHD? was it something that go on with the Master's?

K.: I wanted to see how the graduates from the very first *Kura kaupapa Māori*, how they were getting on in the world today. Because the first *Kura Kaupapa Māori* began in 1985 and then, it wasn't until 1989 that legislation actually made *Kura Kaupapa Māori* a viable educational option for people. And the graduates from those first Kura by the time I did my doctorate were out in the world as young adults, in their 30s, and I wanted to see how they were getting on because they were growing up, going from *Kōhanga Reo*, which is the early childhood Māori medium environment, and then they went into a primary school Māori language environment which is *Kura Kaupapa Māori* then on to *Whare Kura*, which is the secondary school level of that type of schooling. So I wanted to see how they were surviving in the world as a result of this different kind of education, different in terms of mainstream, you know, most children go to mainstream schools. So that's what my study was about.

C.: When you say, I wanted to look at how they were surviving into the world, what does it mean? you fix a kind of example? How they have a kind of success, you know, in life?

K.: I wanted to know if they manage to find work? What kind of work they found? How did they get on in terms of using the Māori language knowledge? And wherever they went in their jobs how did they get on terms of English language? because English is the language of this country is the dominant language. How they work? Employment? The values that they learnt through their schooling, the

Kura Kaupapa Māori schooling, I was keen to find out how those values supported them in their life journey? Whether those values were practiced where ever they went to? So, a lot of... And just in interviewing them other aspects came out. So, it was good to see that they continued their the close relationships the whanaungatanga, that they built up in the time that they were in school, those relationships continued when they left school through sporting activities, social activities, some of them were married together. So, you know, I just wanted to see where they went, really, what their journey... When I talk about how they survived was how they... What their journeys were? Where they went? Whether their Māori language, learning Māori medium environment, how it helped them and their lives? The impact of it? The impact of not having, well, the English language world that is out there, how did they cope with all of that? So, I was just keen to find out how they got on.

C.: What's the result?

K.: Because point for me was their strength of character, their identity, really strong identity. Knowing who they are and it seems, seemed to me, that once people have an upbringing in Māori language, Māori knowledge, Māori values, they know who they are and the confidence that these young people had was wonderful. And it's due to that strong identity and there's a sense of, and some of them actually said "I feel like I can do anything in this world today I go anywhere I want to!" And that was apparent, you know, the confidence. Cause my generation, we're the prime example of how assimilation is successful. When I grew up, we had no Māori language in our schooling, I learned Latin and French instead, no Kapa Haka, like they have today. And my parents, my mum was a fluent native speaker Māori, my dad learned the language, he is not Māori but he learned to speak the language. And he and mum, as a result of the Government policies and the education at that time, like all parents they believed they were doing the right thing by saying to us you must be successful in the English language world and when the time comes if you want to you can learn your Māori, pick your pick up your Māori knowledge. So, at home I remember Mum and Dad sometimes speaking Māori to each other, but they would only do that if they didn't want us to understand what they were saying. So, we didn't grow up knowing the language or speaking it. And there are there are 8 of us in my family, out of all of the 8 of us I'm the only one who has learned the language and learned the cultural ways. So yeah when I say my generation is a prime example of how well assimilation works, because a lot of my generation are quite lost in terms of being Māori.

C.: And what's the relationship between the identity and the self-development?

K.: I think it's really important to have your identity, your cultural person valued in your education in your schooling, otherwise... I was fortunate in one way that I have a Māori name and my name, and my name Kimai, and that was never changed. But I know some people, some of my relations back home were given the Māori name but when they got to school the teacher couldn't say the names so, the teacher changed it. And a prime example is of the teacher not being able to say a student's name looking at the calendar and saying "Oh, it's the month of June I will call you June." So, that person from then on became known as June for the rest of her life until later on and he late 50s she wanted to re-ignite and return to her own language and way of being. And just that another cousin I have his name was always Rose and that she was named at school but she's got a beautiful Māori name that she's now gone back to and she's another one. You know for a long time, when you are living under another name that someone has thrown at you simply because they can't pronounce your proper name, it makes you invisible in the schooling system, and yeah that that impacts on your identity and your strength as a person. And this person I'm talking about, called Rose, who was known as Rose has recently started learning the language, Māori language, and as I say carries her proper name that she was given at birth. And when I left, going back to myself, when I left school high school I did really well academically but I had little knowledge of my Māori self I like to talk about having two *kete*. So my *kete* filled with western knowledge in an English language and academic aspects, was full but my

kete with Māori knowledge and Māori language was quite empty. So, it's like I was stumbled... I stumbled out into the world where is my mum who was the native language speaker went off to, was sent off to the boarding school, a Catholic boarding school she when she left school she had a acquired the English and western ways of being, so both of her *kete* were filled to the brim in Western knowledge and Māori knowledge, for her. So, she was she was straight up to the world very confident and ready to do wonderful things. Whereas, when I left I us stumbling and hobbling a bit in my terms of my identity, and then I see my daughter and her generation who growing up through *Kōhanga Reo* and *Kura Kaupapa* Māori, they, like my mother have those *kete* both filled and they are very, very, very strong in their being, don't take any nonsense, stand up for themselves. And are prepared to do battle for our people I think a lot of those ones who are very strong at themselves in that way.

C.: And if you, I mean, If you have to describe the two *kete* what's the Western knowledge and what's the Māori *kete*?

K.: Well the Western knowledge is the English language the academic learning, doing well at school and, then of course, chuck a bit of Latin in there for me in my *kete*, and French. Middle class upbringing, living in a Pākehā neighbourhood, and my nana, my Jewish nana, learning a lot from her about how to behave in the Western world. And then I think the *kete* with the Māori knowledge is the Māori language, Māori values, Māori cultural ways of being, all those things. How to behave on the *Marae*, how to behave in a cultural sense, knowing your links your Whakapapa your genealogy, knowing who you are how you're linked to your whanau to your *hapū*, or sub-tribe, to your iwi or tribes. Your links to the geographical locations around you, all of those aspects are really important in terms of being Māori. Your responsibilities as a Māori person, all the things that you... The tikanga, the ways of behaving that are in inherent in people when they grow up surrounded by Māori cultural ways of being in the Māori community. Those are the important things, or some of them, I can't at the moment think of others.

C.: What is the main difference between the two?

K.: Difference? Language, of course. Ways of being, I mean the behaviour is quite different. The cultural ways are quite different to how you behave in a Māori world is very different to the behaviour in a Pākehā world. The values are quite different, Pākehā world is very individualistic you look out for number one, or your immediate family, that nuclear family, whereas a Māori way of looking at the world is the *whānau* and *hapū* and *iwi* so that's much more, much bigger than just the self. It involves a lot of concepts that are around caring for others, really, rather than, individualistic "I will do this! I own this!", that sort of thing. It's more about a we concept.

C.: I mean these kinds of differences are also inside the language, in the way you speak?

K.: Oh yes, most certainly. The words used in a language are an expression of the cultural values, of course, yeah. And sometimes there are words or phrases in Māori that can't easily be translated into English they lose their meaning when you try to translate them. A lot of the way that in Māori a lot of the way is you use *kīwaha*, or sayings, or proverbs to express what's going on or what is trying to be stated, that's a much different way of speaking to English. Much more poetic a lot of the time. But just, the whole... The words that we used are... Express cultural values very clearly and in that there is quite a difference. For example, when you meet people often Western world or Pākehā world it's "Hello my name is so and so", and it's about what I do and what I have, you know like, I work in such and such, and I own my own home, it's that sort of way of looking at the world. Whereas, in the Māori world you say straight away you describe straight way your *Marae*. or the links you have to the geography, locations.

C.: So it's multidimensional?

K.: Mmmh... And people then, then the listener usually finds a link, or tries to find a link to what your expressing when you're... It I say who I am, I'm talking about my whanau, hapū and iwi and *Marae* and so on, and the listener might, even though we never have met before, the listener might think "Oh! that's one of my *Marae*." So, even though I have a Pākehā name, surname, we start to talk a bit more and find out we have common ancestors somewhere. So, it's around developing links through the extended family rather than the other one which is much more it again individualised.

C.: And in a Western environment, you know, like the University did you find some difficulties in your work, in your journey through education?

K.: I haven't here. Not here because I work in a Māori School within this faculty, and the people I work with hold the same values as me, and the faculty itself is the people in other schools, although they are not Māori, they are keen, most of them are keen, not most of but many are keen to pick up Māori language. We have classes here and a number of people attend those classes learning the language, learning about tikanga. There are sometimes, I'm not sure we had them this year, but certainly they have been Treaty of Waitangi workshops as well especially for people coming over from other countries. So, I haven't felt uncomfortable here in my workplace.

C.: And any experience outside like you know as a Māori and as Māori woman?

K.: That's the thing, I have remarked on this before to my friends, sometimes it's like we're in a little bubble here because I'm surrounded by people, like-minded people, in my school and on this faculty. Sometimes to go out into the real world can be a bit of a shock because there are actually people out there who are racist and there are others who just don't see the world in the way that we do here. And it's not just people, while it's people out on the street it's sometimes in my own family. Yeah, sometime because our family, you know people marry others and a number of my... No! I have to think about that, I'm not sure if I want to put that out. Buy, yeah there are out in what I call the real world certainly that ignorance comes through when they say something that's quite racist, you know.

C.: Do you think that I mean the racism here is quite clear or is a kind of invisible?

K.: No it's not very clear, it just comes out every now and again. What do you call it when? You know it's hidden, and it's just subtle, and it just... It just shocks you when it does come out. It's not like you know someone going around to me and, you know, yelling abuse and so on. And these people don't realise often that they are acting in the way that they are. And it's the use of word, perhaps, or the assumptions people make sometimes about others, in that way it becomes apparent.

C.: And in particular as a Māori women did you experience more a kind of double impact because you are Māori and you are a woman?

K.: In New Zealand, uhm..., has it happened to me? I don't actually recall any major negative situations for myself. I just thought then, when you're talking I thought, when I lived in Australia for about 4 years when I was much younger, back in the late 70s, were you born then? And I was... I think in those days I looked more Semitic, the Jewish part of me was a bit more apparent I think when I was younger. And often people thought I was... I worked on the buses in Melbourne, for example, and some of the Egyptian people would yell out to me, greet me in their language mistaking me for one of them. There are a lot of Lebanese people over there at that time. They had just come over from Lebanon war and they too would greet me thinking I was one of their people. And, yes sometimes I would be mistaken for Italian, occasionally, because a lot of Italian over there. But just different races never a Māori New Zealander. And I remember going for a job as a waitress, one place where I

eventually got the job, and when I told the guy that I was from New Zealand and Māori he was shocked and he told me that “the had the Māori women he knew!” and he had this dreadful stereotype, yeah just a terrible stereotype. And it was like a violent, drinking, short, fat... it was terrible! That's what I remember from over there. Because of those... The fact that people didn't recognise me as being Māori and a New Zealander it kind of what made me feel homesick and want to come back here to learn the language. It's what prompted me on my journey on learning Te Reo Māori.

C.: You mention before, your mum and you said that she was really strong minded, powerful and what do you think about the *Mana wahine*. What's the *Mana wahine* for you?

K.: I think it's about women who, yeah, who know their... Who they are, very strong in themselves and their identity. Look out for other women and often are very mindful of the struggles of other women too. It's not putting up with nonsense from... also being on the *Marae*, being mindful of our role in the *Marae* and upholding those positions, the tasks, the roles we have on the *Marae*, it's also part of it. Be the nurturing link we have the ways we have links to *Papatūānuku*, the special place we have in terms of giving birth. The uniqueness around that. I don't what else, the caring, certainly the strength that... I don't know whether I display that, but I certainly see it in other women. Thinking of a couple of people particular that's strength to be able to speak strongly about issues that impact on us.

C.: And a lot of your colleagues during the 90s, more or less, started to write about *Mana wahine*, no? Ngahuia Te Awekotuku was one of the first. And then a lot of scholar trying to, I mean, really write papers about the *Mana wahine*, why do you think they wrote at that time? I mean, why in the 90s?

K.: I don't know, I don't know why that particular time. Do you have any ideas on that?

C.: Probably was about the colonisation process that took place and I think, I don't know, it also was a need to reaffirm some *tikanga*...

K.: I wonder to if it was... I know the notion of feminism was strong maybe in the 70s probably led into the 80s and I know in *Aotearoa* New Zealand feminism was very strong movement, the feminist movement was very strong. But there came to a point where Māori women couldn't see a place for them in this feminist movement because it was... I mean, Māori have been colonised as you were talking about it before, and that (...) of oppression and colonisation and it involves the patriarchy, but it's also around the notion of racism as well. So, there is, as you know, there's a male... White men at the top then white women then the Māori man and the Māori woman down below. And the, I think it was in the 80s, when the clash occurred. Māori women moved on their own because Pākehā women couldn't see that they were part of that oppression on Māori women. That notion of feminism is “O we doing good for everybody” but not really seeing or understanding or knowing Māori, the world for Māori women, *Mana wahine*. So, perhaps those writings you were talking about in the 90s came from that time. What was I doing in the nineties?

C.: Did you belong to women association or movements, or collectives?

K.: No. Actually when I was in Melbourne I attended the Women's group. But it was quite, uhm, I was still learning about myself then. I worked in the daytime a very boring job in an office 3 stories up or something. And all I did all day was file. Walk around putting files and bits of paper in alphabetical order and I'd lean my forehead against the windows that you couldn't open it because all an air conditioned. And look at all the people walking away me down below and wish I could be out there with them. But well anyway so I go to work and I dress up and my short skirt and my make-up, a bit of lipstick, you know, how very pretty young woman often go to work. And then I go off to

these meetings, women's groups meetings, the meetings of these women and I'd get all the make-up off my face and put on dresses non-gender like as possible to go to these meetings which is a contradiction obviously still finding my way. So that's really the only time I've been involved in anything like that, that I can think of.

C.: And do you belong to a trustee, a committee or I am mean are you involved in your tribal?

K.: Actually, when I came back to learn the Reo, I became involved with various groups then. Wānanga, I went down to Te Wānanga o Raukawa and then also became involved with Waikato another learning group. And since then we've got our own whanau trust. My immediate family we have a trust so that we can look after the land that our mum left, oh that she had, when she passed away, rather than bits of land going to each individual sibling, we put it into a trust so we can look after it for future generations. But I'm involved in terms of, I go home to my, where I grew up. Not a lot I must say. But last year I went home, I was asked by one of the people back home to teach Māori, the language, so I was travelling back every week on, I go back on a Tuesday I have a class on Tuesday evening and then there's another one during the day on Wednesday and then come back to Auckland that night. And I was on study leave so it was possible, can't do it now cause it's very tiring, it's 4 hour drive down there stay overnight and come back, 4 hours back. And then recently I've been home to the *Marae* that I grew up on and-to put forward an idea to the people at home about interviewing ex pupils, past pupils from the school that's connected to our *Marae*. So that's have been agreed to I just got to...Because it's a research project. So I am... I think when I was... I'm still learning the language because never stop learning, but at the beginning. It's been 30 years now, but in the beginning stages of my learning I was much more involved in different groups around the language and learning aspects to do with, I was really keen and I had a lot more energy then. Now work takes up a lot of my time. So not so much involved in different groups. It's all I can think really in terms of what I do with all the whanau. As I say we meet, we are actually meeting in a couple of weeks cause were preparing for a reunion next year. We've got the younger generation, our children, and our grandchildren are very keen to find out more about themselves about their whakapapa who they belong to? Why some of them have Māori names? Where does it come from? Why do you always sing that particular *waiata*? Or how do we behave on the *Marae*? They want to learn aspects around who they are, their identity.

C.: So, things are changing now compared to the past?

K.: In my family yes. the younger... There is much more... I think the education system is different to when I grew up, there's more, not enough, but there's a more a nod towards Māori language and Māori culture. It's still *taha* Māori in the schools generally. And still not enough to give a real strong sense of self but it's more acceptable, and in just our general language too, the New Zealand language you hear it. I'm sure you've noticed there are a lot of Māori words used. Some of my siblings who've come back from living in Australia they've noticed that, that there's a lot more Māori, acceptance of Māori words and language.

C.: And how women are involved in this kind of change? In the language and also in the social change?

K.: In the language?

C.: In the language and also in the social change.

K.: I think men and women involved in language change. I think men have more of the ceremonial language and women, we are still struggling to keep our part alive on the *Marae*. The role we play

on the *Marae*, the *karanga* and those aspects are still... You know our language is still not safe and the role of women on the *Marae* is still not... It has to be worked, we have to work to keep both the role of men and women on the *Marae* alive. Because a lot of our *Marae* are out of the city. Where I come from, my places are out of the city, and people leave those little townships come to the city for work. So those *Marae* become lonely and bare. They have speakers as much as possible, they have speakers, but often, or sometimes the speakers are not the best speakers. There are times now where the city is where people are learning the language and people are in the cities and towns bigger towns. Not always, I mean they're often people on the *Marae* who are brilliant speakers and the *karanga* is just brilliant, at times. But certainly the language and the ways, the roles and responsibilities that men and women carry can be lost in some places or others. The *Marae* are losing those ways, because we don't have the people to be there anymore.

C.: So which are the strategies or the actions that can be effective you know to change things?

K.: There are the Wānanga Reo that people go to. Even though, as I say we never stop learning, and I attended the Pīnakitanga Wānanga, which is a level of learning that enables one to be more confident at being on the *Marae*, for example, and to be able to teach others. Tell me again? The noise out there it took me away.

C.: Which are the strategies and the actions that, I mean, can be really effective to change the society?

K.: You mean on the *marae* I mean maintaining Māori language and culture, is that what you are meaning?

C.: Yeah, in your community, in your society

K.: In the community at home? I don't live there now so I can't, you know, I can't.... it's better for the people who were actually there to say.

C.: And if you think about New Zealand in general?

K.: it's not in the Māori sense? or I'm not sure?

C.: In the Māori sense, yeah.

K.: I think there's more... In order for our language to survive we have to have Māori and non-Māori in this country speaking, learning, speaking and appreciating the language. I don't think we as Māori can just do it ourselves. And strategies like here, having other staff where I work learn the language is one tiny little beginning. Some of them started the journey and then they desire, they want to keep going, which that's fantastic. Others only learn little bits and that's enough for them. Also some of the courses we teach here, we have a total immersion course here called *Te Aho Tātairangi*, it's a bachelor teaching degree course. And the students come through here, the teaching is in *Te Reo* Māori teaching them how to teach the curriculum areas in Māori, Māori focused and then they go out into the schools and they're teaching in, some of them go to mainstream schools, which is English language schools, some of them are in bilingual unit, some go to total immersion units and some of them go to the *Kura Kaupapa Māori*, Māori medium schools. So that's one way, that's a strategy. And then and the English we also teach in the English medium courses across this campus. And there are papers where we have early childhood teachers, primary we also have post grad courses, these people who already have a degree and they come in to do a one year intensive teacher training course. And those courses, whether it be the three year bachelor degree format for English medium or it is one year intensive courses we try, we attempt to show these students, introduce these students ways in which they can teach *Te Reo* Māori in the classroom and not just Māori on its own but how they can implement Māori in maths, or how they can implement Māori and social studies, in different curriculum areas in art so that those

mainstream teachers will go out in to schools and they will have... They will be encouraged to introduce Māori language and Māori values into their classroom. And part of that is not only around and seeking to educate them but it's also in the hope that if there are any Māori students in their classrooms that's a way of bolstering or validating those students.

C.: What is your biggest dream? What is your biggest wish to achieve a better society?

K.: In the Māori world? Just what we were talking about before. I'd really like it... It would be great if we get back to where our *Marae* are fully covered on all bases, you know. It's brilliant when I go to a particular *Marae* and the speakers are all wonderfully fluent, Māori language speakers, the *karanga* that greets us, that call us on are brilliant stories in themselves, you know. And the *waiata* are tribally strong, they are just from that particular area and zone and so on, and all the protocol is adhered to. Lots of *marae* now, and in my own at times, you don't hear those great speakers sometimes the *karanga* is very, very basic, just different aspects that are not followed or the *marae* are so bare in terms of speakers and *kaikaranga* that we have people who are not from our area just happened to be living in there... not our tribal area, they are not from our tribe but they are living in the area. And they come on as to fill that space and if they do that they are bringing a different way of being because different tribes have different protocols even that... That's in my... The impact of the wider English language and western way of being on our protocols and so on, but there is also inter-tribal differences that sometimes can happen. So that would be one thing, and it would be wonderful to have my own *marae* fully covered, all bases covered. And that, some of them are and some of them aren't. In the wider world there is those wonderfully... The huge things are like, you know, no poverty, it'd be great. I did a bit of teaching... Went back to teach... My father when he was ill, I went home to look after him and I got leave from here and I was home for 3 years. And I went to the classroom and the poverty at home impacts on the school, on the children in the classroom and their learning, their health. That was really... Yeah that was a very different world. Because when I grew up back there people were much healthier and wealthier.

C.: Ok, Thank you. Thank you that's enough. Thank you very much.

Linda

L.: The dominant patriarchy, so in this case it's a white dominant patriarchy. But, you also have to deal with a white dominant matriarchy, who, you know, hand in hand with white man white woman sure up the whole power structure that Māori women, indigenous women and forth world context I confronted with. So I assumed that they made that point. And then there's Māori men, right so there is this triple jeopardy kind of position in terms of answering the question and moving towards dimensions where we can sit well together. So, not necessarily spaces, not necessarily places but dimensions. Because, there are for example, ideologies that I will put or describe more as a dimension as opposed to a place or a space, you know? So, so *tērā, tērā*, do that said.

C.: Linda just to tell you, I have to record and I have some information consent after.

L.: That's fine. So, if we look at the question what are intellectual practices, that Māori women bring to the table, it's that experience right?! It's that triple jeopardy experience and it's a felt and it's a lived experience and also theorised experience, if we happen to be lecturers and scholars. So typically, Māori women will come into relationship, will come into practice absolutely conscious of those dimensions and that doesn't necessarily really mean and often it does mean that there is the battle to be fought about making others conscious of those dimensions. So, I go to a women studies conference,

they are not necessarily conscious of those dimensions. Some of them maybe, some are more enlightened maybe, but by in large audiences like that are not necessarily conscious of those dimensions and if they are sometimes, they are not necessary really aware of how their engagement relating clashes with those dimensions.

C.: Why they don't?

L.: Why don't they? Because... Well it is not their lived experience so when it's not their lived experience then it becomes an empathic understanding, yeah? And so, a sympathetic understanding is one where you've got the lived experience so we might be able to sympathise with each other on the level of being women but not necessarily on level of being an indigenous woman versus a weapon for dominance. But, you know, they are possible able to intellectually empathise, which means that they have done the work that enables them to make that intellectual leap into the shoes of some other. But by enlarge it remains theoretical yeah? unexperienced if you like. So, are you following?

C.: Yeah, yeah!

L.: Yeah. So what that then means is that the nature of the relating is different, so how someone would talk to the other is different, and indeed how they would write about the other is different as well. So, often times you can read loads of things that are written by people outside of being Māori, so they are not Māori and you can tell! You can tell straight away this person is not Māori, you know, the way in which they are framing their words and ideas just totally outside. So the intellectual practices become different. So how Māori woman in particular write is very different to how a non-Māori woman write and how men write.

C.: And how are they shape, by your own culture, own local realities by also the impact of colonisation?

L.: Eventually they are shaped by those things, right? So if you look, uhm... The Universities are socialisation agents, so when we come in to universities and we are required to socialise ourselves to a certain game. So, that's the game of writing, putting in essays, theorizing with a particular canon, etc. etc.

So, we asked to learn the skills of the academy. Now the skills of the academy don't necessarily enhance or allow for indigenous women's voices to be articulated in the way in which indigenous women's voices would be articulated. There's that overlay that goes on top. As indigenous people if we are able to see past the fact that socialisation, that the academy wants me to write in this particular way... If we can see past that and find our own voice, then eventually we merge out the other side, where our voices are intact, our identities intact, aspirations intact and along. But I mean universities are very much a... I mean they are factories in some aspects designed to turn out a standardised product that you can test to the quality of it. But unless you do higher education, as in graduate studies and things like that, you are pretty much in the mould of what the university produces. I mean it's a culture that you are assimilated to. So, you are assimilated to the culture of the university and the academy and you know it has a colonising effect. And, you know, out the other end you have to decolonise yourself from that experience in order to find, again, your voice.

C.: Do you think that there is a kind of resilience in your actions in academy?

L.: So is we got back to the notion that the academy is an assimilating device right? And parallel with that colonisation, right? so colonisation basically you want the people over there to do what... You want to control them right? So that's what university does, it controls your thinking and way of being

in a certain way. Now if you're able to navigate past that, pick up the helpful things along the way then you're fine but if you are not, and many of us don't actually find the voice and come in come out the other side of the process until much later on in our careers so is there is resilience in there? For some yes, not for all.

C.: And do you explain me how does it work? I don't know if you have experience in your path here in the University just because you are quite close to other people that maybe experience that?

L.: How does it work? So, you know I mean I know people who they are chemists, they are engineers, they are doctors, they are psychologists, they are poets, they are whatever. There are places where it is hard to be indigenous it's hard to be Māori right? So, and there are disciplines where it's hard to be Māori, it's hard to be creative and all the rest of it. That is linked directly to your career prospects so, the more you publish, in high calibre journals related to your discipline the more likely you going get promoted. So, if I'm writing with my indigenous voice in terms of my indigenous aspirations and thoughts about the world and etc. etc, the psychologist by training. If I sort to be published in the top journals which are American journals, American journals are ranked right at the top, it is highly impossible to get my work published there. So, what that means is my career is compromised. So, what do I do? OK.

C.: Because of your writings or because you mean it is a kind of discrimination?

L.: It's a discrimination. So, you got a journal, top journals in the world, in psychology are published and controlled out of America which means that they have a particular view on what should be treated within their discipline, how it should be treated with the.

C.: They have the power and the control.

L.: They got the power and control they decide what gets published and what doesn't get published. So, that has a direct impact on whether I get promoted or otherwise. So, I'm now in a situation where I have to make a decision that's going to affect me in terms of my livelihood and income and all the rest of it. Do I play the game and forget about my indigenous voice or do I say I don't care about those journals, my indigenous voice is really, really important there are other places that will publish me, may not be directly in the discipline that I am working on, and it may take 2 or 3 more years in terms of getting promoted but I still get promoted. So that is the decision, that will often times academics will need to make, in terms of their career and finding their Indigenous voice. So, is there resilience in there? You know, I mean if I look at the discipline at psychology, the majority of Māori women who go through psychology train and become academics most of them are, and if I had to quantify voice here. So, if I quantified voice on a scale from 1 to 10 and you know if I ask a question, have they found their voice? I would say on average with scoring probably around between 7 and 8 sort-of mark. So, most of them yep they found their voice but they also haven't learned to play the game in terms of academic career advancement and things like that. So all of them are pretty much engaged in the struggle, their research is on psychological challenges that Māori People experience, so right in there. So a lot of them are actively looking at Māori woman and their aspiration and how they may be better supported etc. so women focused. But they are playing the game in terms of career development. Is that good for us? Well yes and no. On one side of the coin we need people there who are teaching, researching, that other Māori women can actually see as role models, as aspirations.

C.: They can make something for the future generations.

L.: Yep, it's important.

C.: And to stay anyway in the system, means that you can you know-because it's also about the way you stay in the system, you can be assimilated, or you can do your own-

L.: Or you can be integrated, in the system but not slave to it. But I think many of them are yet to find their real voice in that equation, as a real independent scholar activist. It's not saying that some of them haven't, some of them have. They are pretty remarkable.

C.: And what this kind of process change, because if I think about my age, my generation that's about 35. This generation can read your work, the work of Linda Smith, the work of *Kuia*, for example but how was it for you, because in a certain way you started, you know, to build the road for the future generation.

L.: There were a few role models before me, there are few people before me, but very few. So, when I was first appointed to a school of psychology in New Zealand. But you know they left some great trails behind that sort of open the field, so for example there is Ngahua's thesis, the big one on the end [pointing at bookshelf] belongs to Ngahua Te Awekotuku and it's a thesis in Psychology, oh no she was not the first thesis in Psychology, she was the first PhD in psychology. And if you look at the title, it's probably one of the most un-psychological title you can even think of: "Social Culture factors impacting on tourism in terms of Māori blablablabla. But it's deeply psychological in terms of the discipline. So, what that meant was that she kind of was the point of the wedge that allowed...Because everyone else said "Well if she can do it, we can do it!" So her work gave permission for others to actually focus on their own communities and challenges and things like that. Whereas, a lot of the earlier work was focused more around what their supervisors were interested in, as opposed to what was useful to Māori and Māori communities. So following on from there probably the more significant thing is sort of through the 90s there was this sort of real explosion of writing and research through the 80s to the 90s and that's all been concentrating into archives. And I am talking specifically in terms of psychology there are other archives around, but I would say it's probably one of the largest in the social sciences outside of anthropology. You know anthropologists and archaeologists you know all these sorts of people have their own journals for a long, long time. But again, they are not controlled by Māori, and one of the greatest collections that we have which is Ngā Mōteatea, those pink books up there, they are probably one of the most precious set of volumes for Māori. It is actually owned by the Polynesian Society, that publishes the Journal of the Polynesian Society (JPS).

But Ngā Mōteatea collects together centuries of oral histories, oral narratives, Ngā Mōteatea, that sort of stuff. There was a bit of a battle to get them to republish that as well, back in the day. And that other book is also JPS I think [title of book I could not hear]. So, whether or not we actually control our own knowledge that is in other repositories is another story.

C.: If we go back to the 90s as you talked there was a huge, I mean, production of scholar writings of writing and also yeah what I found online and on the library what about *Mana Wāhine* was a kind of revitalization in that time?

L.: So, if you listened closely to my presentation in Wellington, I never used the term *Mana Wāhine* once, I didn't use the term. And that's because it is a contemporary invention yeah? So, Ngahua Te Awekotuku came along and wrote a book called *Mana Wāhine*, and that's great, because there was a need to focus on Māori women's mana and achievements and place in society and all the rest of it bla bla bla. And also, that field of woman studies was beginning to grow, although they didn't want to appoint Ngahua to the position. Our professor, actually, of women studies here and many other people who did not want to do that were actually at the conference in Wellington. So, the notion of *Mana Wāhine* it was in response to an inadequate consideration of Māori women in the literature, in

women studies. But the idea of Māori women actually being agents of their own destinies and whatnot, and leaders in of their own right, it's been around for centuries in the Māori world. And so if you look at Riporata, for example she had mana in and of her own right, that was totally unquestionable but you know it's two way street, you can't sit and go Oh my *Mana, Mana, Mana*, you know it's two way street there are huge responsibilities that come with this. So, I can talk about *Mana Wāhine* until the cows come home. So, for me I tend vir-away from using the term *Mana Wāhine* because it's a binary kind of position that ignores the fact that notions of *Mana* are not vested in the person they are actually vested in the broader group and so they are determined more by those that you have relationships with, or responsibility for, than the person themselves. Have you seen that? Guys come along and say, *Mana, Mana, Mana Mana* and a lot of them it is just about themselves it's not necessarily that responsibility back to community, it's more a process of taking it.

C.: And why do you use the word invention, why do you use the word invention?

L.: Because it is not in our vocab, I mean it only came into use in that period. So, I mean, if you go back and look into writings about Māori women the term didn't gain currency until Ngahuia came along, so it's a contemporary invention it's not something that was part of our lexicon, if you like.

C.: Like I mean your own culture.

L.: Yeah, I think if you go to the any dictionary of Māori language, or even thesaurus and look up *Mana Wāhine* you won't find it.

C.: You just find *Mana*.

L.: You just find *Mana*.

C.: Because, anyway, you can also find *Mana Tāne* or *Mana Wāhine*, this kind of dichotomy.

L.: Yeah, yeah and then you get in to this kind of dichotomy sort of thing and then you know there is an assumed *Mana* that only men can have, a *Mana* that only women can have and I don't buy into that argument as well. I think that *Mana* is not biologically determined in terms of genes certainly in terms of whakapapa, yes, but not in terms of XY chromosomes. XY chromosomes don't carry *Mana*, *Mana* is something that is earned and enhanced over a life time. And so, if you start categorising *Mana* as gendered then you start to reduce the nature of *Mana* that any one person can actually have.

C.: The potential.

L.: Yeah, it's a reduction of potential.

C.: Yeah it makes sense. So, why do you think yours colleagues started to write about *Mana Wāhine*? What was the need to do that?

L.: Why? Well So you got to understand... So, Ngahuia was the person that... Ngahuia comes from Te Arawa I don't know if you know the background in terms of Te Arawa, it's a Tribe, and the gender politics vary, but the gender politics are pretty grim. So, even in the 1990s in terms of governance boards and things like that. And it was kind of interesting because governance board meetings, tribal meetings, *hapū* meetings and things like that women didn't have a voice, they were not allowed to speak. You know, so some of the asset's meetings with, you know, you've got people who collectively own an asset, could be land, could be whatever, they call a meeting of owners. You turn up and only men are allowed to speak. So, some of their gender politics are pretty rugged. So, if you look at who

she is writing about and who she is writing back to, she was actually writing back to her own tribal group and the context of women in Te Arawa is different, very different to the context in which I come from. Having said that there are people in Te Arawa, so you know I told you about that Riparapata, in Te Arawa there are women of equivalent status who have demonstrated leadership and have been accorded the Mana that goes with significant leadership but not profiled or not referenced. This is kind of like they have to be there but they are kind of a mistake. You know? The owner of this house is that women over there but she needs a speaker. So I mean they are there, in the same way that Riparapata was there you know doing all kinds of advocacy, contribution and *rangatira* status, but the way in which they are acknowledged, profiled, presented up as: well that woman was able to do that, therefore others can follow; is significantly reduced by a real dominant male patriarchy and gender politics in Te Arawa. So that's who she was really writing back to.

And then the idea caught on and I think that, its currency grew because there were women who were dissatisfied with the nature of leadership in the Māori world. So, that's one statement, but also saw the possibility for leadership outside of Māori world politics, if you like. So, you would have, should have, read about the Māori Women's Welfare League?

C.: Yes!

L.: So that became a space for Māori women to actually demonstrate leadership, take up leadership roles and things like that. So, while they may be in that space, very women orientated and what not, back in their home context the nature of their practice or engagement is very different from how they behave in that context there, right? So, take my mother for example, goes with the welfare league (...), comes back to ordinary tribal life, the engagement is different, it's not compromised. It is not a compromised engagement, it's just a different engagement. So, there were those who found...

[interruption and conversation with another person].

So, the Māori Women's Welfare League had its roots, very much, in rural tribal centres, yeah? Not necessarily urban centres and so the participation of women from... of younger women, yeah! So, if you look at the League now it's beginning to change. It's beginning to change but if you look back at the 90s right? They were old! They were old women, my aunties, sort of, doing their thing. And it was like do I aspire to be a part of that gang over there? I don't aspire to but I have responsibility to, because they are my aunties. And, you know, you do what your aunties say. So you go, you help, you engage you do whatever you need to do bla bla bla. Your mother pays your registration every year, bla bla bla. But is it an aspiration to go there? Yes and no, you know? And when I say yes and no it's because there was a spectrum of choices presented to us in the 70s, 80s, and 90s where Māori women were able to pursue and choose what... choose to pursue pathways that our aunties and grandmothers and those of previous generations were not offered as choices. So, going to university really not offered as a choice prior to those that sort of began to dribble through in the 70s and then in the 80s you can see that momentum is picking up in the 90s. Mid 2000-2010 I think we have got 500 PhDs or something like that. So you can see that momentum beginning to go see that people have choices different choices to what previous generations have. Did I answer your question?

C.: Yeah you answered because I asked you what was the need so was quite clear what was the impact of colonisation in each tribe, right? Because probably on *Mana Wāhine*.

L.: I mean the other part too, that through the 80s and 90s there is all a rar rar in terms of woman, you know? And Māori were part in parcel of that rar rar. There is not so much rar rar now! You know? I mean there's a lot of activities, a lot of finding a voice, finding a place that occurred in the 80s and 90s and consciousness raising, yeah? But it was 2 different kind of consciousness raising going on

amongst women, right? One, for white woman you tend too, the consciousness raising was about patriarchy. For Māori women the consciousness raising tended to be about colonisation. So, I mean, when you got two different places of becoming then they are going to end up in different places. So, our consciousness raising wasn't about how Māori men were Lording over us, our consciousness raising was about we are Māori in a Pākehā society, where we live our lives in the face of dominance every day. And part of that is being able to navigate our whanau through those contexts. So it wasn't about divorcing our men you know or beating up on them, or reducing their mana or whatever it was about survival you know how can we as a whanau in this context survive? So, sure *Mana Wāhine*, fine! But when you measure it up against the need to survive there is a much more critical challenge going on. And so, when you relate to what white woman were doing, it was kind of like, the view became... You're on a different planet, you know? Sure, are you into glass ceilings? Yeah? We are just trying to put food on the table. You are not worried about putting food on the table? Go and get on what you going to get on with, but you are not gonna be of any help to us! So that's why really there wasn't a coming together with the League with those other paths of the white women's league, because I mean this one here was about survival and all that entails. So, you know, food water housing clothing you know? That were the basics how can we as a whanau survive this? So, and this is where it comes down to the triple, triple jeopardy position, where Māori women we are in a white context, in an oppressed context, and those are the priorities. But you probably know all this anyway.

C.: So, what are the strategies now in terms of intellectual actions and practices?

L.: I don't think the strategies are anything, those are the strategies... Those are the important things: being well, sitting well with our environments, leading sustainable lives and staying Māori in the process. So, you know it goes back to the three basics of: survival, remaining uniquely Māori and leaving something for future generations. Those are the 3 basics and if you talk to Māori women, if people are concerned with those things, and by enlarge, the conversation all come back to those three things cause climate change and sustainable economy are actually one and the same. If they don't come back to those three things then they usually on a tangent. I mean having said that, it doesn't mean to say white woman, white man, other people aren't concerned with those things they are just differently concerned with them. So, for example Māori might have more of a concern about, or an increasing concern about, certainly within the present generation I hope, about sustainable futures. We are on a pathway to destroying this planet and so, you know? If we don't sit well in our ecologies, we are not going to survive. Now other narratives are: "We will only survive if we are able to make a profit." It doesn't matter what we do to do that, but you know survival is directly relevant to how much dollars I've got in the bank and how I am able to exploit resources etc etc! So, I mean that's a very capitalist narrative.

C.: Neo Liberistic?

L.: Neo-Liberal is slightly different but it's akin to that. And a Neo-Liberal narrative for Māori woman is different to Neo-Liberal narrative for white woman. But they are all part of the same ideology and dimension. Yeah! So, if you are talking about aspirations then those are the 3 aspirations that most come back to. You know, I want my family to be well, I want them to have a future and I want them to stay Māori.

C.: This is particularly, I think, a fake concept, remaining uniquely Māori.

L.: Yeah because if we are not then what are we? You know which is slightly...

C.: But what does it mean for you?

L.: Remaining uniquely Māori?

C.: Yes

L.: Well, it means receiving, caring for and passing on, those things that previous generations felt were important for us and for our survival.

C.: *Tikanga*? *Tikanga*, you mean?

L.: Tikanga will never be the same as what it was in my mother's generation, or my grandmother's generation. It's something that changes and morphs as people grow, practice and pass on, So, tikanga is something that people make for themselves as their circumstances allow. So, Tikanga in terms of my grandfather's generation, he would scream at some things that he would see today, you know? So it changes and morphs and it has too, if it doesn't then culturally, uhm... The culture dies out. If you have a static tikanga, or static culture it dies, it has got to be responsive.

C.: It doesn't work, I mean, the concept that a cultural is static, it doesn't work anymore.

L.: Sure, forget about it.

C.: But it also could be a really tricky space for young generation, I mean really challenging. Because anyway you are in a world, you know the change, you receive a lot of influences, pressure, so I mean the belonging, the identities are important to succeed and to know who you are, it is a kind of base to know your path to do a good journey you know in your life.

L.: Kind of.

C.: But remaining uniquely Māori, I think it's a tricky space for you and for the young generation.

L.: It's only tricky if you make it tricky, and I think that many people they actually make it tricky by saying but there is "a" uniquely Māori space. And if we just say "a" there is "a", that means there is just one option. And so, I tend to think of it differently, and I simply say there are many ways to be Māori, so many ways to be Māori. We have got people in Australia, in London, in America, all over the place.

C.: In Italy.

L.: And they are engaging in their lives and being Māori in those ways that they create for themselves. So, I mean there was a Kapa Haka group in Canada and it was a community that lived in Canada years ago and they came back to New Zealand, they brought back the Kapa Haka and it was early 2000. Their style, how they practiced, pronounced word, and all the sorts, was so 70s. It was as if they never evolved and the reality is that they didn't. But that doesn't mean to say they are any less Māori, you know? At all! It just means to say, ok well that's what they know! that's how they have adapted and practiced that in their lives. And that's just being Māori differently, you know? When we start to impose judgements on what it means to be Māori then we reduce choices and then we fail to have any creativity, we fail to be responsive in terms of cultural and practice and then we get into the static space. Dead.

C.: Yeah because if you use a standard for all the people, I mean, it doesn't work. Because how you can set a standard for a group of people?

L.: That's right. So people often don't come in to that understanding that actually there is not one way to be Māori. Now, a lot of people think ok to be Māori I've got to learn the language right? So I have to be able to perform in that language in a certain way so I can carry out this activities over here and bla bla bla. So they rush off and do that but they fail to also see that to actually be Māori is be a *korua*, be engaged with people being able to marshal resources for events, having connection to land, working in that particular domain. That's equally important in terms of being Māori as language is. So we need to consider what are the language politics of the day, right? So, the language politics of the day are that Māori is a threatened language, everybody actually, everybody this whole nation needs to be involved in the exercise of removing Māori from being a threatened language to a normalised language. And if we going to be engaged in that activity then pressure is going to come on everyone to do that and I think that's what a lot of people feel and expect. Now for a language not to be threatened requires a critical mass of speakers, yeah? We're not at the level of having that critical mass but I don't believe that we need necessarily a 100% of New Zealand Society speaking Māori to move it off the endangered list we need a critical mass but not necessarily 100%. Critical mass, I don't know what a critical mass is, whatever that number... I know that the linguists have put numbers. So, if you look at the politics of the day that really push in terms of what makes something important then, then our present-day politics push language up the scale significantly. But if you... And then previously if you look at, you know, one of the identifiers of an ethnic group, you know, often they will say shared common history, cosmology, which can be real or imagined, sometimes it's language, sometimes it's a religion, sometimes it's other variables. So, when we look in terms of Māori one of the "up there" variables, in terms of being Māori, is whakapapa real or imagined. Some people would come down hard on the real side of the equation and, in so doing, you end up with groups excluded. So, those who have been adopted, those who don't know what their whakapapa is, for what ever reason, there's a whole range of possible reasons why someone may not know their whakapapa is. It could be closed adoption, could because of rape, they just didn't know the father or whatever. Lots and lots and lots of reasons and then you get the funny instances of people who thought they were Māori but then they found out along the way they are actually Samoan so that's set them on another journey.

So, yeah! But you know, I'd like to think of being Māori that by enlarge we fall more on the inclusive side then on the exclusive side. I mean we've had the three interns from indigenous from Canada and America came through. And you know you they have to be a card carrying registered member of their reservation tribal or whatever and you know that means that at least, I don't know, two of their grandparents were Indian, you know, and if you are not then you don't get a card, you don't get the benefits, you don't get on the list. You know? that's a very exclusive kind of qualification if you want, so yeah! I don't know if that's still on your topic?

C.: Yes, it is.

L.: So, can we change society in terms of intellectual practices and actions? Sure, and I think that society is a very interesting beast, and made up of all kinds of different things and you feel the impact of it in various areas of your life. And so, for example, the coming together of society I think and citizen of society and is best seen in an election year. We have notions of membership, of responsibilities in terms of voting, of questions about leadership and governance and stuff like that. I think that's probably about the best time you actually see society coming together and being thought about it in big ways so like, you know? Is this politician going to really change the hospital system? Are they going to make a difference in terms of education? Is the society actually going be... Going to change? You know? So, at the last election I think people wanted to change and they voted to make that happen. So, the question is can we change societies? Yes, we can change society and I think that... But I don't think necessarily, I think that change is the purview only of politicians. So, say that over there, and then we got me my life on my sweet blocks and whatever I do with my life and

questions about whether or not I can influence what's going on under my nose and through my day. So, for example can I influence the use of plastic in this building? So, you know I looked at the number of plastic bottles that are used to contain milk in our fridge here so, every Monday there are about 10 plastic bottles that arrive in this fridge. There's another fridge downstairs and another 10 plastic bottles arrive. Can I influence it? Yeah, I just ring up to whoever's ordering the milk down the road and say I want cardboard. So, I do feel a sense of being able to influence and control to a certain extent. Am I able to influence this institution? Probably in this period of my career I feel a much greater ability to be influential and to be able to act on that feeling, right? So, you can feel influential and do nothing, you know? You can feel influential and actually take some actions that eventually will result in change, and it's not about voting or politics. So, for example this morning, you know, today I sat on the staffing committee, to consider people's application in terms of promotion. I when I look at that in terms of people's application and distribution of funding and research. I'm on another committee that looks at who should be accepted as PhD candidates into this faculty and who should get funded, in terms of scholarships, and why? So, I can sit over here and go rar rar rar, I don't think that person should get a scholarship and blah blah blah blah blah!!!

But that's sort of spouting into to fresh air. What one needs in terms of voices is to have the megaphone pointing in the right direction so that you are heard. So, you got to seat at the table. To get a seat at the table requires certain criteria in terms of being allowed to sit there. So, there's a lot of things that keep us out, right? In order to get on to those committees, I would have probably never got to look in if I was not a professor. The staffing committee, is a committee whose membership is elected by the broader faculty, you know, you've got to have the guts to actually say yeah, yeah! I'll have a go. You know? I'll put my name out there and see if I get elected. I don't know why they elected me because majority of people in this faculty don't know me. I've only come on staff in the last 12 months so, the first month of that I said yeah, throw my name in the hat and see what happens and interestingly I got voted in. Maybe it's because they didn't know me, I don't know. So all I'm saying is there are hurdles that you need to overcome in order to get a seat at the table to say something. Maybe this is the glass ceiling, I don't know, but you know I think that presently yep I feel as if I'm sitting in the space where I can be influential, I have a responsibility to be influential and if I am not then I really have to question why I am sitting in this space because it's a huge privilege to be an academic. Huge privilege! And with that should be felt a huge responsibility that's not necessarily felt by my colleagues and I am not talking... I think the Māori colleagues get it, they recognise the position of privilege relative to their own communities and people. But I think, you know, do my other colleagues feel that? No, the majority of them it's about self and international relationships because they come from the international community. The majority of [academic] appointments in this place are from offshore, they are not from New Zealand. So, you've now got the global system that is being brought to bear on this country. Do I feel to be able to influence things globally? Trying hard to, trying hard to.

C.: Why not?

L.: I can influence, you know, whether or not PhD student get to enrol here, I can influence whether or not they get scholarships here. So yeah, I mean that's, that's part of influencing the global community. I prefer to think of how can I use the international [community] explicitly use, unashamedly use the international capacity and resource for those ends. That's how I tend to think about it, so anyway there was this person who applied for a Full Bright scholarship, a senior academic, they were a painter, their brilliance was portrait painting. So, they put an application and in that process you've got to get a supporting university in the place you are coming. So the application came to me and I looked at it me and what she wanted to do is to come out and paint Māori woman because she thought they were great subjects to paint and that she could really put us on international stage because she is a great portrait artist. So, no questions about: has she got permission? What are the

ethics? What's the benefit to Māori woman? What is the contribution you are going to make to the community? And bla bla bla. So, you know I didn't support the application. If she had said "Hey I'm a portrait artist this is my gift I want to work with Māori women how can I help you?" You know? I would had said fantastic all our people we need portraits to take to tangis because that's what we do when we mourn our dead. We need portraits and that's probably rather facetious sort of comment but I mean that is what we use portraits for. But there's a whole host of other possibilities that could have happened simply by asking the question how can I help? But, typically, that's not the attitude, it's what can I take? So, I think I might have an international impact influencing the global scene possibly.

C.: Yeah, why not?

L.: Well it's not so much why not it's who am I responsible to? You know if I had taken the portrait artist and said "Yeah come I will facilitate you and bla bla" what is say likely to be the response, you know? Who the hell am I? You know, to bring this person into a situation that Māori woman, because they are not dumb, you know? they can see someone coming my way who is in there for their own game and if it just so happens to be their relation standing there with that someone, they are quite happy to say to me bugger off! So I mean that's mana, is figuring out those things. Mana is not about how I am great; Mana is about sitting in relationship with purpose that is actually going to make a difference in terms of people's lives.

C.: it's about how can I help you in terms of...

L.: It's absolutely about how can I help you. It's about how can I sit well in my relationship with you? So, how can I actually live in well relationships? So, if I'm living with someone who is not well, if I'm having a relationship, for example with people in this building, and they are not well then there is something discordant in the nature of our relationship and I have a responsibility to do something about it. Because my life my destiny my past my future is all linked in with these relationships. So, if I'm not actually thinking about that broader picture and possibilities of us all remaining uniquely Māori, I'm not contributing to it. So, I need to make a contribution to it, so it's not just language, it's not just service to the Marae, it's service to our relationships, the glue that keeps us together in relationship as Māori. Because that's what Māori is, it's not about the body, it's not about the brown body right? You don't find Māori in brown body you just find the body with some DNA you find being Māori in relationships with the world and all dimensions.

C.: it's a relation of dimensions.

L.: Absolutely. And then you start to getting into spirit and all sorts of other things.

C.: I think that's what we need anyway in our world to be more relational to each other because the Neo-Liberalism and the Neo-Capitalistic approach is totally different, is totally the opposite no? It's about the self not about relations.

L.: It's an ideology that is premised on a reductionist approach to everything. So, what's the answer to Neo-Liberalism? So, the answer to Neo-Liberalism is something that's an expansive approach. So, you've got a reductive approach on one side, you can only counter that with an expansive approach, something that actually looks to relationships, looks to interconnect that system as you pinch one part someone hurts kind of ways of thinking and being. I think that is a big challenge for the planet really, because that is the nature of interconnectedness of life. And we are actually running out of time, in 50 years out from now the planet is going be a pretty ugly place to be and in and we are not exercising enough urgency. Don't get me started on that one! [Ride]

If we look at New Zealand the amount of cows that we have shitting into the environment, we do a lot in that domain in terms of human excrement. So, you know you got toilets you got piping systems you got plants that sort of purify, regurgitate all these things. You got a hell of... a huge infrastructure dedicated to that. But cows? You know?

C.: Yes, that is a big problem

L.: there is bugger all infrastructure. It is assumed that the earth, the land will fix it. It will filter the impurities through the earth and everything will be fine. But there's really hardcore evidence to the contrary. To the point that it is actually threatening people's lives. So, you have a water supply system in Hastings that basically sewerage from a cow shed leaked into our aquifer that was providing the town supply water and they had two deaths. So, you know, we are running out of time and I don't know what's going to take to actually wake people up. But we've become, and again the whole neoliberal agenda, sort of pacifiers' militant activity, but that's what we really need. I just hope it's not too horrifyingly militant but adequate. Yes, so I hate to leave you on that note, but I mean it's really more of a question of, you know, things are urgent in terms of future generations. So, 50 years out from now I'm forecasting real grimm, absolutely! If you look at the number of satellites setup in space over the last 10 years period, you know, It's just really hard to imagine. Previously there were only certain places on the landscape we could actually get cell phone coverage and then you were out there sort of trying to find it. But now, you know, people are shocked when they don't have coverage. Whereas, say 5 years ago, 10 years ago, 5 years ago it wasn't an uncommon phenomenon. But you have to ask what price we paid for the coverage? You know? They have got a space, now you've got me started, they have got a rocket launch in Mahia that has come online very, very slowly but they have a capacity to launch a satellite in to space every half an hour, you know? Count how many of those things going up in the course of the week. You know, so, I think the real question is confronting us at the moment is climate change and sustainability.

C.: We have to take action.

L.: Remaining uniquely Māori yeah that's fine but hey if we haven't got a planet to sit on then forget about being unique.

C.: Yes, without *Papatuanuku*...

L.: Forget it. So, yeah, you know those climate change and sustainability are the number one priority in my mind. Language is a luxury, you know without those things we have no humanity.

C.: We need to take action, absolutely. Thank you!

L.: You're welcome!

Makarete

M.: Good morning Chiara, my name is Makarete Casey, I'm in second marriage, I was Makarete Truick, originally before I married, my whanau name was Mātaki. My dad was from up the Maunganui river, and my mother was from the Wairarapa, so that's Kahungunu. I am from a family of 18, I have 9 sisters and 8 brothers. I am the fourth born in my Mātaki whanau, 4th from the top, 14th from the bottom, yes!

And I was born on the 19th of April 1940. I was born in Masterton, my mother whose mother lived in Masterton, obviously when she had her babies she goes to mum, so that's why I was born in Masterton. But we actually lived out at a place called Kai Iwi Pā, which is just outside of Feilding. Somehow or another, the name has been changed to Kauwhata, don't ask me where the name came from but I grew up knowing it as Kai Iwi Pā. And we farm there, my mum and dad, we lived on a farm, and we farmed dairy cattle there. We used to go down to the river, because we didn't have running water, we went down the river and got out drinking water and we swam in the water we washed in the water, took our washing was done down the river in the summertime because we on tank waters. So, my mum would take us all down the river and all the washing would be washed down there, hang on the lupins to dry it. She would be down with a big bar of soap in the water, washing the clothes and hitting it with a stick in the river, so it sounds hard but it was lovely we enjoyed it, while we swam and we swam, we were swimming in that area with no cloths on, nobody took any notice whatsoever. Māori and European together swam in that river, just take our clothes off and while we were swimming, they were washed and dried on the lupins. And we would take our cows from the farm down there to drink the water, for a drink in the summertime, and the horses, load the horses cart up to go and get the wood for our fires, which were open fires and we had a coal range for cooking in those days. We all had turns, we worked on the farm, we had to milk cows and wash the farm and wash the cow shed out and all the gear before we went to school, that was night and morning because the inspectors could turn up at any time just to check if everything was above board. We only had cattle and chucks, on our farm, they were the only thing that we had there. We farmed for many years, I think I might have been about, just about into my teens when dad gave up farming and became contractor, went to work instead of being on the farm. Mum stayed home and looked after us all. We went to school just up the road, wasn't very far away, that was at Kai Iwi Pā. My dad was originally from up the Wanganui River, well, his mum was from up the Wanganui river and she passed on, there was an epidemic, oh can't remember the year it was, but there was an epidemic up the Mount Maunganui river and people were dying like flies, there were so many deaths that they couldn't, they were unable to keep up with the burial. And so, there was a place in Maunganui where the bodies were stacked and they were gonna have mass grave to put them in, and my dad was 12 and he went, he told them he wanted to take his mother so he picked up his mother who passed on, and carried her to the Marae, her Marae which was called Ōtoko marae, no sorry Parikino Marae. Parikino Marae at the Wanganui river, and he buried her under a tree himself. So, he wrapped her in a blanket and buried her, he didn't want to put her in a mass grave. So, he took her out there and buried her, that's a part I remember of my dad's mum. My dad's mum and dad had parted by then my dad had one sister and one brother, his brother was only, hardly born when they parted.

My mum was from the Wairarapa and she had one sister and a half-brother. That's all she had, a sister and a half-brother, her father died during the war and he remarried, she remarried his, her mum remarried again.

C.: Did you go to school?

M.: Yes, we went to school. I can remember going to school from Kai Iwi Pā and I would go to a school called Te Arakura School, Te Arakura was the name of the school. And we would walk...

C.: Was it elementary school, like a primary school?

M.: Primary school, yes. I went to that school, we would walk bare feet to school, frosty or not we would go, or we would ride the horses or bikes. And I can still see the army training in the area running up and down the road when we were there. And I used to think that it was quite amazing just watching them and then we took really very little notice, they could be running past us and it didn't worry us because we were so used to it. I can remember that tanks being covered in lupins at practicing for the war, second world war, around our area. They covered themselves up in lupins and Te Arakura School I went to. That was a primary school, there was probably about 32 children there and we had

two teachers, a headmaster and a teacher, another teacher in another room. One took the standards the other one took the primers. It was a lovely school, a mix Māori and European there. We were definitely not allowed to speak Māori there.

C.: Yeah tell me something about...

M.: We were not allowed to, you just didn't speak Māori. My parents at home, we would have visitors would come in, and they were rattling away talking in Māori. We heard a lot of Māori but we were not allowed to speak it, because you're around it so much you make a mistake sometimes at school and mention something in Māori and the children would report you, the European children would report you to the teacher and you would be strapped, you would be hit with a bamboo...

C.: Bamboo stick?

M.: A bamboo stick, you would get that across the knuckles, or a strap [ndt belt] across the palm of your hands. So we were definitely not allowed to speak *Te Reo* at school. Yet, we were taught to do action songs, Māori action songs, we were taught to do Māori action songs. So when there's a concert they can put us on the stage we do all this things, it was just, yeah...

C.: Not allowed.

M.: Now, we lived at Kai Iwi Pā and I think I might have, I might have been in my teens, we all had our own land out there and I was in my teens or just before, I might have been about 13 or 14. And somebody came out to do, they called it Māori affairs, and they came out, kept coming to our place, they wanted, my mum, we were not allowed to build on our land at all. The house was there, we wanted to build another house. No! You are not allowed, why we're not allowed? Because their excuse was that there were too many owners of the land, because my whanau, our land gets handed down, we don't sell it, we don't own it, we handed down and so because there's so many owners the system wouldn't let you build your house.

You couldn't build your house but what they did is pressured you, and said your house isn't good to live in, you need to move into town. So we were moved. My dad refused to move, my mum wanted to move, so she signed what we call a family benefit. Each child you got six pounds per child per, I can't remember this, week or month for each child. That was known as a family benefit and what mum did, is she agreed to this lady to move this, Māori affair person who came, she was a Māori that was sent out, but obviously belonged to the system, that was her job to move us on.

And she got my mum, My mum agreed to move and she signed over so many of the children's names, the older ones or the ones older children. What I would say they'd probably be the ones that were born there, not the younger ones, names selling their benefit over to the Māori affairs, this Government agency. So as she could build a house without dad's consent, and they built a house in Feilding which we moved into, my dad went back with two of my brothers and pull the other house down because we didn't want squatters. And we weren't very long, not many years living in Feilding, my family, when Government turned around and says: "Do something with that land or we will confiscate it". That was on our farm wasn't a big place and so it my dad leased it out so they couldn't take it. But this one of the things, that was how they moved us in those days, I can remember that very clearly. And even when I started working, until I got married, I actually nursed here, and the Government was taking so much out of my wages, because I was on the benefit then, on a family benefit then. They would take you so much out of my wages just to continue to pay for this house that we had to be moved into, and so I thought mmmm no I don't want that to happen now so I moved from here went to Greenlane hospital in Auckland and worked there. Trying to dodged them so they couldn't catch me it wasn't too long before they picked up where I was

so I got followed around from many jobs I moved to and had money taken off to help pay for this house until such time as I got married and I flatly refused to pay any more money into the house because I was married then and that meant that my husband was responsible to, and I refused. Yes, that's some of the things we had to, things that are very clear in my mind.

Now with the river around where we lived, we used to be able to get fresh water 'pippies' [ndt New Zealand shellfish], crawlies that look like crayfish, eels, whitebait and trout and we could live off the river and we lived off the land. That was in my days, now you can't get nothing from there, the water is so polluted, yeah, so we can't get nothing there now.

C.: What was your job? What did you do for job?

M.: I was a nurse, yes. I started off, I left first and went to Feilding High School, and worked in a dairy factory, a dairy factory until I was 17, and then I went nursing. I got out of there.

C.: And did you study to become a nurse?

M.: No, in those days, you could you could be an aid, you didn't have to train, you were trained on the job. You could do everything, you gave out medication you handled the patients, anything. The only thing you weren't allowed to do is to need to do is give injections but you could give out the medication and all that. Mind you, you had your charts and things. I loved it, I dearly loved it. Yeah. So that was the only thing we couldn't do those days was give injections.

C.: Did you always worked in this field like nursing?

M.: I did it until I got married. And then I switched from nursing because the shift work didn't suit me. I was married and my husband was in the Air Force and I moved from nursing and went into the domestic side, because that was just the day shifts, just go and do domestic which is kitchen, I worked as a cook in the kitchen, a relieving cook. So, I'd do, I'd relieve the morning cook who did the breakfast, when she was off, and I'd relieve the dinner cook, and the scones and all that, a lady who was the second cook and then the first cook who did the meats and the desserts, I'd relieve her. And then I had my days off, but I absolutely loved it, I loved working with people very much so. That was in my nursing days and then I went to domestic.

I had my children, and then I got for some unknown reason I got involved in the community. I can't remember what made me do that. I am trying to think what that... how I got involved in the community. I think it mainly started seeing children, when I was in Feilding after I got married, it is seeing children, their parents going inside to the hotel and their children sitting alongside in the gutter waiting for them until they came out, sitting on the side. And I used to feel sorry for them and I thought something is not right there, and yet they would be there for ages you'd go downtown and they'd be sitting on the side, you'd go down later in the afternoon they'd still be there. So I used to go and get some fish and chips or something and just go up to them and give it to them, would you like this or a drink? and they'd have it, and I slowly, sort of started, somehow or another got involved in a youth centre. A youth centre, we decided we would start up this youth centre in Feilding and I got involved with the local at the senior office in Feilding in the police and worked a lot with him and I got involved with youth centre with youth community patrol.

C.: But in Feilding?

M.: In Feilding. Community Patrol and we set up a truancy service, which is if children aren't at school. And I'd just followed this officer, this senior officer in Feilding, to every meeting I went to he sent me there [laughter]. I did a lot work in the community and I (...) loved it. I was still at Palmerston North hospital.

C.: And what was your role inside the community services? What did you do for them?

M.: Just a community worker. I would work at night and then I'd go straight back into the office and would do mahi with the children there and then we also set up a second-hand shop where we'd sell clothes to help us survivor. We were funded by the way, and we ran discos and all sorts of things to fundraise to keep the youth centre going. And truancy was funded, we'd go around during the day and check if there were any children out of school, or the school would ring us and say "so and so hasn't turned up for school", so we go to the house and see where they were and yes, they have gone to school. So we'd go looking for them and take them to school. Often there was a problem why they weren't going to school, there was bullying and all sorts of things happening, it wasn't a nice picture finding out what some of the things the children were going through. And of course, if you worked with the children in the youth centre and they needed special attention, we would send them on to another area. And I couldn't leave them, I would have to go with them too, because it was almost like you think would you do the right thing for them? I just seemed to have to follow these children around and make sure I don't know I had a thing about trusting the system, and some people who worked in it and that they are, maybe there for the wrong reasons, and the children aren't going to get that attention. I don't know, it must be something wrong with me why I went like that, I cannot understand.

C.: Are you still involved in these kinds of services, I mean community based organisations?

M.: Not so much now, it's more with my own whanau if there's a problem with one of my whanau, like my nieces or nephews I would just turn up there quietly, I'd just popped in for a cup of tea and just softly go around there and then they slowly come out with something and then you were able to refer them on, or help them through something. So it's pretty much the same thing except it's more for your whanau, because I am from a very big whanau, and there's not many places you can move and you don't bang into someone from there, yes so.

C.: Have you ever been involved in a movement like, or an association like, the Women Welfare League or?

M.: Women's refuge, I got with that. I got involved in a women's refuge I was asked to, by a friend, to come along to a meeting and I went there and the second time I went they had signed me up for the board.

C.: Was the Women Refuge where? In Feilding or?

M.: Palmerston North.

C.: Ah, so you were a member of the board?

M.: I was on the board for Te Roopu Whakaruruhau, board. Now, at the time I went onto that board, they were not in a collective. Something happened, I'm not sure, I didn't really get the full gist of it, because every time you asked you got a different story, but there was a mother and daughter, the mother was the Chair Person of the board and the daughter was the Manager of the staff. It wasn't a very good situation and most of the board members, except myself, were their friends, they had bought and co-opted friends on [ndt the board]. So, it didn't go down very well with me and I actually kicked up about it, I wasn't happy with it. However, we managed to set up another board, she closed that one down and set up some new members on the board. And it's now gone into a collective, and I'm very thankful that I was at the opening for that collective last Saturday.

C.: Last Saturday?

M.: Last Saturday it reopened under, but under a collective and a new board. I just stayed on as a volunteer, the new board asked me to stay on as a volunteer, so I still take the food and stuff out to the old refuge people. The ones I can find those I can't I just give [ndt the food] to people who need it. And I was doing their bins, checking the bins every week, but it closed, it must had been closed for about 4-5 months before they got into the new collective but Saturday it opened. It opened last Saturday! And I was at the opening and so proud of it I could have cried because is something I would like to.

C.: And what is the name now?

M.: Te Roopu Whakaruruhau. It is still Te Roopu Whakaruruhau but it is in with the collective, so they are all in together, as apposed to these ones individually.

C.: But is it a refuge for women or for all people?

M.: Well, we were actually, they say it's a woman's refuge, but were actually dealing following through with the men as well. Like you would go visiting the woman and the male might be there, so it wasn't about trying to break them up, or tell them what to do with their lives. It was trying to get them working together. So even if they were there and they weren't meant to be there, we didn't believe it was our role to report it, it was our role to try to do something about it. And it's amazing how many men came on board and gave them changes. Not all of them, but hey for every one we did change it was wonderful.

C.: How the women of the refuge see the presence of a man, you know? They are victims of violence or not?

M.: Victims of violence, some of them were very badly beaten up, some of the women.

C.: From men? From their husbands? So my question is how to manage, you know, men inside the refuge with the women that received violence from them?

M.: From their husbands.

C.: So, my question is how to manage, you know, men inside the refuge if the women that received violence from them?

M.: The refuge itself was a safe house for the women, they were not allowed to have their men in there.

C.: Ok.

M.: But when you go out visiting them, because you'll called them and pay them a visit and see how they are going, and how the children are and all that. And sometimes you would meet up with the men, and that's when they would meet the men and they would turn up and have sessions with you too. But we couldn't take them into the refuge, because it was only for women in the same house, women and the children. Lovely service but very poorly managed.

C.: I asked you that because I am a member of a women's refuge so I know more less how the things work, you know, so that's why I was wondering-

M.: Did you get involve with the men as well?

C.: No

M.: Oh, you didn't? So when we went out on our drives, like, we would go to Levin, Ōtaki, Foxton, Waitarere places like that, sometimes the man was there and sometimes they would be there and say "No! they are not here, they don't live here". And some of the women you would go to the house, you know they are there because you see them through the window when you are walking up and they won't answer to the door. Did you sight that?

So you can go miles for nothing but, yeah.

C.: It's hard.

M.: But I was very pleased with that I saw a lot of success there. If the woman wanted to change, wanted to get a better life it worked. But if they really, we're still wanting to go back over this way, I'm afraid it doesn't always work, but it's sad. I think it's a lot better now because they, uhm, it's about the children now. We don't want the children to be brought up in that atmosphere. So, it's switched a little bit and it's good. I don't know whether it is good because you take the children out and you don't know where they're putting them. So now, what have I missed out? You ask me some questions.

C.: You did a lot for the community, anyway. You really did a lot!

M.: I did. You wouldn't believe it! I was at home, I'd come home from night shifts cause I worked nights, was my paid work, and I do this stuff during the day and on my days off. Now, secretly, I got home from work one night and I got a call on my phone. It said... Oh first of all I took a border in, I took a border in one of my colleagues at work at Palmerston hospital he had nowhere to stay. So I said. look you can come and stay with me, I'm a very private person because I used to do victim support and of course when you doing victim support you are getting very private calls come through, and so I didn't want anyone... I said I'm very private you can't have visitors and my phone is confidential. Well, I came home, I used to come home from work and my border wouldn't be home and I go down into the office where I work and one day he's sitting there and I said what are you doing here? Because he didn't even know my friends. [ndt He replied] "Oh I just popped into see where something was". So, when he came home, I said I am not happy with you going where I work. I told you I was a very private person, because when you are dealing with people you don't want anyone else to know, and he worked at the hospital with me so that's confidential stuff. Twice I caught him down there and I thought, something, I don't want you down there ever again, I never want to see you by my work, that was alright next thing I got a ring, "Hello this is Mrs Truick?" Yes it is [ndt I replied]. "Who Am I speaking to" "This is Evening Standard." "How can I help?" "Somebody's put your name forward for a community, someone in the community put your name forward."

For what is it? a Hero's reward or something. It must be wrong I don't do nothing! It wouldn't be, no I think you've got the wrong person. "Could we please come interview you?" "No, I'm sorry you've got the wrong person." And next thing there was a knock on my door, and I looked and I saw a car outside with Evening Standard on it, so I grabbed the scarf put it over my head and went: "Hello. excuse me, I'm just going out"

Well from that time on every morning I would go from work and go around to my son's place he lived in Palmerston North. I have never used to do it before, because I used to do nights and then just sit there. And then one day he says to me "Mum what is wrong? Is there something wrong?" "No, why do you ask?" "You have been around here every morning after work and you're not going home to have a sleep I know it's not ok, I know there's something wrong, I know there is because you don't do this, you don't do this you don't come around to my house all the time." So, I quietly said to him "I'll

tell you what's wrong but I want you to keep it quiet.” “I knew there was something wrong.” he says. I said “The evening standard and Paul Holmes are looking for me.” [Ride] Paul Holmes is a news reader on the...

C.: Ah, yes.

M.: “They are looking for me.” He says “Why are they looking for you?” “Even Women’s Weekly are looking for me.” So, I told him somebody went and put my name ahead and I don't want to talk to them. Well the next morning when I went around his place, I'm sitting on the stairs and they turned up. He must have told them that I was going to his house, and they came around and interviewed me, they just interviewed me. I haven't really done anything, there is no need for this, there are other people. So, that was alright. About a couple of weeks later I go home and my son's girlfriend rings me and says mum can you, Sheri is graduating on such and such and such, a day, can you come we're going out for dinner. And I said “Ah, I've got a meeting!” Because I was going to the council office, always keeping an eye on what's happening in the community. “I've got a meeting that night” “Oh? At what time is it?? So I told them at what time it was, at the council office. “Oh!” he says “Because, can we pick you up after the meeting?” and I said “I might be a bit late but I'll try and leave early ok?” “Oh ok then”

Then anyway I was going to this meeting, I didn't have a pair of black stockings I wanted to wear. So, I went around to my sister's place and I said “You don't happen to have a spare, pair black stockings, I could borrow, do you?” she says “Oh, yeah! Yeah I have, where are you going?” I said “I'm going out to dinner with my friend, with Royce’s girlfriend, she's graduating.” ”Oh, that's good.” So anyway, I get dressed up and I went down for this meeting because I'm going out to, I'm going to go out to dinner. This is the second time I've been called, by the way, because I had won the local New Zealand Heroes award. And then I go down to my meeting and I says, I get up and see my piece, I was actually going for fundraising for increase in wages for my truancy officers and the Mayor agreed to it and I says “Now look, you're going to have to excuse me because I must go. I'm going out to dinner with my son tonight, and my daughter in law and so I'm having to go.” So, anyway I turned around to pick up my bag and the sliding doors opened up. And I looked and thought what the hell is going on here? And I stand up and I see all these cameras going, my sister who I borrow stockings off, my son my daughter in-law and the room was chocka block with people form the community. And I thought, what the hell! And then this guy from Wellington, he was from the Police commissioner from Wellington, he stands up and starts talking about this reward that I won it was an international one. I was so angry with the ones sitting in front of me. These were 2 policemen in front of me, there was a youth aid officer and the Senior Sergeant, I knew straight away they had something to do with it, and I just picked my feet up and turned and swore at them. So, that was that! That was probably the officers, and the that people I worked with who reported it, but I never found out who actually put my name forward. But I was very angry at them. You wouldn't believe it, I gave up after that, I have never worked in that community again, I told them, you know, you've really done more damage than you think, cause of people I was working with, these ones who wouldn't come to you but you would go and meet them on the side of the street. And they have got confidence in you, and they confided in you and now they see all this crap in the paper how do you think they feel? and I got right out of it. Never went back to it again.

So that was that, and I was not proud of it. And then it was all in the Woman's Weekly, different ones were ringing up from Ozzie and said “Hey I was at the doctors is reading Women’s Weekly guess who is saw?” It was so embarrassing, I thought what do these poor children who are now teenagers think of me? Oh yeah, you know, I would say “Ah Yeah you know? I just want to be... cause that’s how just like everyone else.” But I have always wanted to be around, I don't know, I guess I often think why the hell do I do this? As a young child my dad always spoiled me, I was so spoiled. Dad would give me all sorts of things and he would say “No, it's not for them, it's for you.” and in here I

would feel so sad, he didn't realise how I was feeling. Although when I was little if mum told me off or made me do something I run up the road from **Ka Iwi**, hide in the drain and I'll hear dad's car coming and I'll jump out of the drain, stop my dad. And he would stop, and by the time we got home he'd heard the whole story of what happened and there will be hell to pay when we got home. But I often think I was so spoiled and when we have our whanau reunions and we have to introduce our families, and get on the stage and say these are my children introduce everyone to the rest of the whanau, because you don't always get to know one another, at one another's children, you are so spread out and people have children they are not going to ring you and say "Hey guess what I had another baby!" So, you don't get to know them. So, we used to introduce one another and our whanau, our children to the rest and then the next one would get up and introduce all their children, until you got the whole lot done, that was how we got to know. And I was always say, when I did mine I beg of any of you please don't spoil any of your children over any other I know what it feels like it was not a nice place to be in. So I was very affected by it. It affected me a lot. And so, often think that may be why I pick up on people who were down and gotta be in there. Even at school if somebody, you know how sometimes you get a child sitting on the side and you think they're down, so you sit down, sit by them and talk to them. Right from when I was a very little girl, I can remember doing that at Girls High. So, yeah, so that's what Chiara, I was trying to tell you, nothing to be proud of, because it's something that you do, because you want to do, not because you want to be someone. And I try not to tell anybody about it. It's something that I don't like talking about it at all. But no, I went to Te Arakura School, and from Te Arakura I went to Girls High. I hated school, when I went to Girls High, in those days, I was the only Māori girl there a part from my sister and I hated it. Coming from the country where we were all around Māori, totally different to Tauwi who are in the town, and you've got to be in there with them. I mean even their language was different to yours. I hated it, as soon as I was able to get out of that school, I went. So, I never had that... anything that I've learnt I've self-taught, because I was not interested in school. So, that's me my dear. I have three children I have a girl my eldest one is a girl, Elizabeth. She is 58 this year. June and June is 57 she was born a day before Elizabeth's birthday, my second daughter and then I had a son later, Royce was born in 1976. Yes so, those are my three children I have the 5, 3-4-5 grandchildren and one great granddaughter.

And my husband is from my second marriage, he has two boys and I had three girls, he has three children 2 boys and I have 2 girls and 1 boy. So we have 5 children between us. And when we married his wedding ring, I brought had five diamonds in it, little wee diamonds just across the band, the band had that one, two, three, four, five diamonds and that represented our 5 children.

C.: Ah Beautiful.

M.: And my husband's very nice, my first husband I have to say was an alcoholic and we parted. I was 23 years on my own before I met my husband.

C.: And the last question, what's the role of women in the social change? what do you think? To achieve you know a better world.

M.: What are the changes in women?

C.: How women can change?

M.: How have they changed or how can they change? I think women have changed. they are achieving more, in fact to me the male, their way of change, I think has affected our males, affects our males a lot. They are no more the breadwinner who takes care of their whanau. I think in a lot of cases men, they can't possibly feel like they used to feel like the breadwinner, the keeper of the home because the woman is taking that role. I'm not so sure that's good or bad. Because when I was a little girl coming home from school my mum would be home and I would have a piece of bread before I went

out and milked the cows. And we had hot water and milk, we weren't allowed to drink tea and coffee, it was there but we were not allowed to have it. We had to have either straight milk or hot water and milk. So we would have that and a piece of bread or whatever there was to eat before we went out on the farm. The children of today, haven't got that. Their mothers there for them, in fact I have a grandchild, my grandson and son who lives in Hastings, my son's son he is 7. He and his partner had a child and after the child was born they split, she didn't want to see the baby, she didn't want to have anything to do with my son, however they now are working under court orders, she is the main provider, she is the main person, how do you call it? She's the main person, there are two of them, but she has the main role and it's done through the court. She has done it through the court, and my son gets his son every fortnight so we pick him up every other Friday we pick him up and take him and he goes back on Sunday morning, goes back on Sunday. So we have got him really got him for a night, cause he arrives late Friday night we have him Saturday night and then he goes back Sunday. And in the school holidays we have him the first week of the holidays. Now I honestly think that system has affected my grandson and that when he was a baby he was going to a place called First Steps, early in the morning he would be there about half past 7 I suppose, because that's when his mum had to start work. Then he went there until he was 5, to go to school then she moved to Hastings and took him there too. He went to school in Hastings, he is actually 7, and he's been suspended from school he has been out of school for must be about 3 or 4 months now, and he won't get back into school now for probably... Until new term or maybe after Christmas so he's been out all that time no word from the school. And in our day, we used to fight a lot at school, nothing happened. This is about him fighting hitting at school and he's one of these children if you hurt him he will hit, but he is quite mind his own business aye? 7 years old and suspended from school. Now when he turned 5 his mother worked for WINZ [ndt Work and Income New Zealand], she drops him in a place called Elim [ndt Pentacostal Church] in Hastings, he gets there, he is there at 7 o'clock in the morning, is it 7 or 7:30? He has his breakfast there and Elim take him from there-

C.: So, you mean, it is a good thing that the mom works but at the same time it's a kind of difficult-?

M.: He doesn't appear to have a consistent caregiver. In that, Elim from 7, they give him his breakfast, take him to school at 8:15 and then they pick him up at 3:15 and she picks him up past 5.30. She's got work again next morning he's got to get up early in the morning before she goes... This goes on 5 days a week and they say he's got, he suffers from anxiety, if you upset him... Hey! When I worked 5 days a week I get tired I can get grumpy, this is a baby we are talking about, who is doing those hours 5 days a week. It was a concern but we have been working with the school before he got suspended, he's now got a team of social workers around him who are very, very good. I'm so thankful they are there for him. They thought he has Asperger, or something, or one of those illnesses.

...but we went to the last meeting about 2 weeks ago, because we go to all the meetings, and they report back. He's got none of those but they're trying to find out why he's got this anxiety thing I say to them how would you like to do those hours when you are at that age, from a baby, how do you think that must affect you? And that's all I put it down to, the system. So, for mothers it might be alright to get them in schools, they have to go to work whether they like it or not, because they can't afford to keep their families. But the effect it's having on our children...

He is actually on medication, so it takes the anxiety is down, so why would you put a child so young on medication? and I say he's not the only one it's amazing how many people are saying yeah, my child is on medication because he hits someone at school, or plays up to the teacher. They are medication! They monitor them all the time, I say "you wonder why our people are out there in the mental health! They start on this, and then they make it a bit stronger, goes up, because you get immune to it, it's got to go up!" No wonder they know how to build prisons because they can see what's coming in it's all our kids, absolutely terrible! He's got a very good team around him and now they are looking at what is making him like this, they are actually looking at the families right now.

My son got interviewed last time we went to our meeting, he was very pleased with the interview, because he's always wanted them to know a bit more about him, they knew nothing about him. So, that's some of the effects that's happening with our women working. It's not about the women it's about the children, for me, see I'm back to this thing again to me it's not about... We need to think about what's coming behind us and take care of it and that's our children. How can you? Government is trying to stop mental illness. Well, have a look at the school! what's happening in the school? That's where you are starting from.

Mari

M.:

[*Pepeha*]

Tēnā tatou katoa, ko toku mihi nei ki a tatou. Naku wai tenei e tuku mihi wai.

Ko Tararua te maunga,

Ko Otaki te awa,

Ko Ngāti Raukawa, Te Ati Awa, Ngāti Toa Rangatira nga iwi,

Ko Ngāti Huia ki Katihiku te hapū,

Ko Katihiku te Marae,

Ko Tamata Hura te whare tupuna,

Ko Te Rongo Rito te whare kai,

Ko te Ropata te tangata,

Ko Mari tenei

Ko Mari Ropata tihei kia a tatou

Thank you everyone, I am introducing myself, I have stated that Tararua is my mountain, Otaki is my river, Ngāti Raukawa ki te Tonga, Te Ati Awa me Ngāti Toa Rangatira are my tribes, Ngāti Huia ki Katihiku that's my sub-tribe, Katihiku is my Marae, Tamata Hura is my ancestral house, Te Rongo Rito is our dining room and Beatrice [Mari] Ropata tihei is my name Tēnā tatou.

C.: And where did you grow up?

M.: I was actually born in Panmure, Auckland and I did all my growing up in Auckland, in South Auckland, Otara, I was born in Panmure. I'm sixth child of 8, and the third daughter of five sisters and three brothers, so I did all my growing up in Auckland in Otara, in South Auckland, my primary school, my Intermediate school, and my secondary schooling was all done in Otara.

C.: In your family did they all talk in Māori? In Te Reo?

M.: No. So I suppose I was born of a generation, well my parents were born of a generation where the Māori language was discouraged, they weren't encouraged to speak Te Reo Māori, Māori language, in actual fact my grandparents, the parents of both my mother and my father, during their schooling, they were actually, they were banned from speaking Māori. They were actually physically hit by the teacher's when they went to school. My grandmother once showed me the scars on the back of her leg and said that that's what happened from the teacher. So no, my grandparents spoke Māori to one another but not to us. So no there was no Māori spoken in the house.

C.: So, when did you start to learn Māori? At school?

M.: When Did I start? When I got to college, we called form 3, I was 13 years of age, so started at college after intermediate and it was there that are-you have a choice- you choose classes that you wanted to go into. So I had a choice of doing Māori or French and everyone was saying we should take the take the French class, and I was going-French?- I'm not from France, I'm not French, but I knew that I didn't have any understanding of Māori so I took Māori language classes but I don't know- I didn't know what I was expecting at the time. And it's interesting cause I remember I took a Māori language book home on time and my grandmother said that's not yours, and she said something to the fact that-No-That's wrong- She said it in Māori, which I understood-That's not your language that's not from your area. And I didn't understand that at the time that all the all the books that were written to teach Te Reo Māori were from another tribe the East Coast tribal language was what was being taught in schools.

C.: So after the college, I mean the high school, you go to the college?

M.: Yeah yeah so when I was at high school I spoke Māori I suppose, I had still had very little Māori, very basic, and when I left High School, college and university? No, I never went to university, I never went to college. I actually went straight into a factory job and the first factory job I had, it was learning-it was it a slaughterhouse. You know and there I learnt how to pack the meat, so I probably did that for the first three years when I had left school. I actually believed that I I didn't have enough knowledge to go to college, to be able to go to university that I didn't I wasn't equipped well enough to be able to pass the entry to get into university.

C.: And then what happened?

M.: Well I met my now-husband of 35 years there. So I met him there, my grandfather, my mother's father he was one of the main tutors, that would teach the young men how to bone the meat, how to cut the meat and I said I wanted to learn, and he said ok and I was actually the first woman to learn how to be on the slaughter floor, that used a knife for boning out the beef. So he taught me how to do that and it was really hard-hard work and I was young, I was very fit, and I was given some of the parts of the beef, like one part of the beef would be like 20 kgs, 20 to 30 kgs and then the men would swing and lifted up with one arm in sling it on the table I was expected to do the same so and cut these neck bones and stuff like that, the neck of the bull. So that's it-that's how I learnt that actually I should said, I don't have any equality in this place and we're gonna give you the hardest job to do to see how long you can last. So it was very hard but I met my husband there at the freezing works. He worked in another department, we met in 1979 we got married in 1983 and then we had our first children, twins they were born in 1986. During that period between 1980 and 1986 there was the revitalization of the language was taking place. My older sisters were involved in establishing putting together *Kohanga Reo*, which were the Child Care Māori language centres at the time. When they were doing that I still I still had to have any children so I wasn't really interested, wasn't until I had my own children, my twins, and then I thought I wanted to go and learn with them. So they were 10 months old and I started taking them to the local *Kohanga Reo* in South Auckland where we were living at the time. So that's probably where my language and my wanting to go back to my Māori roots started, with having my own children.

C.: So when did you start to teach?

M.: That would have been in 1987-1988. I had my second child, or my second pregnancy, my third child. She was born in 88 so I went back to the *Kohanga* in 1989. From being maybe the mother that would help with the cleaning and the cooking, the old women the kuia there in the *Kohanga*, they were encouraging me to learn *te reo* Māori, so we would have classes during the day or at night time I started reading, I started asking in questions to people that-especially my grandfather who was still alive: how do I say this, how do I say that you know so I became more involved or trying to develop my language.

In 1989 I was encouraged by the kuia to apply to go to teachers training college in Auckland and it took me a while.

I got there in 1991, I wasn't accepted into the teacher training college mainstream I was going to go into the teacher training I wanted to do a teaching for Māori children that will leaving *Kohanga Reo* and going into Māori language units. So I applied to get into the teacher training College and they said to me oh you don't have enough credits, you don't have enough and yeah I would have been 26 at the time, you don't have enough educational background to get into this program so then I went back to the *Kohanga Reo* so that would have been in 1990 and then we heard the all the different *Kohanga Reo* were meeting in South Auckland and we heard that they were developing a new teacher training course for Kura Kaupapa Māori. So that was back in 1990, so I applied and I got into teacher training course in 1991 and we were the second lot of students that were taken into that program so it was a very new program. So '91, I graduated in '94. It was a four-year degree, it was a Bachelor's degree.

In 94, but while I was training, in my very last year of teachers training college in 93, I came home to Otaki back here. I said to my teachers at the time for my 6 weeks practicum I want to go home to Otaki where my father is from and do my 6 week practicum at the Kura that was opened-just opened in Otaki. It opened two years before and I came down here 6 weeks did my practicum, went back to Auckland, told my husband we going back to Otaki.

C.: So you moved.

M.: So in 94 I completed my study, in 95 so me and my children, I had three children, the twins would have been 9, Ara Pira, was my baby, she was 6, yeah, so we moved to Otaki, my husband stayed in Auckland, he stayed for another 6 months up there, then he moved back to Otaki with us. So that's when my journey in Kura Kaupapa Māori really started and then I started at Te Kura I was pregnant with Maihoha, Maihoha is now 23, so when I started it Te Kura I was carrying with him and I said to the teacher's I don't think I'm going to be very helpful cos I'm pregnant, and they go you will be fine but I stayed there for the first six months I had him, and then I gave him to my mum because she was running her own Kohanga Reo in Otaki and then I carried on teaching, so I was teaching teaching, having children, still teaching.

C.: Do you teach in Māori, is it a full immersion school?

M.: It was a full immersion school, this was the real difficult thing, I as a second language Māori teacher, I never actually had the full capacity to be able to teach Māori but I could teach subjects, you know, different subjects like for me art has always been my passion and home economics like cooking, sewing for those were my strengths that I took when I went into the school and I would teach art to the whole school, cooking to the whole school you know-

C.: And How did you get at Massey University?

M.: How did I get to Massey? Ok, So I was teaching, I was studying doing Post Grad Degree and learning how to read and write-write more in Māori. And then in 2003 I became the principal of the school, the headmaster to 2009, so then I said to them, [it was] 2002 sorry I became the principal, and in 2009 I said to them I'm going to go now to complete my art degree. I wanted to do an art degree for years, and I came here to Massey. I said to Bob I want to do an art degree, he said to me you are the principal of a school, yes-why do you want to do an art degree? I said I actually want the paper, I wanted to be able to extend my own passion for art. Ok so that was 2009, I started to do the Bachelors in Māori Visual Arts at Massey but I was still teaching. So I stopped my principal position but I carried on teaching as the art teacher so I was here doing my studies and I'll still teaching in the school in the Kura and I did there for 3 years, and then I said in the last year which was 2012, because that was a four years degree, so it was 2012, I said to the school

I can't teach anymore, I need to complete my studies for my last year, I have a big exhibition, so they agreed and I came here full-time. We moved here to Palmerston in 2012 so I could finish my degree, so 2012 we moved here, at the end of 2012 I knew I was going to graduate, I started looking for a job because I thought, well I have no job at the school now, what can I do? and I thought of going, my intention was of going to work for the Ministry because they were looking for Māori speakers people with Kura Kaupapa Māori experience, and also people with experience in curriculum subjects and they were looking for experienced people-had experience in visual arts so I applied, well I was ready to apply, and this is what happened: I came to class on a Thursday and I was going outside into the car park and then who yells out to me "[Mari] where are you going?" I said I'm getting ready to go home "I need to talk to you" I said what for? she goes "I need to talk to you, I want you to come and teach next year 2013 into our new teachers training program" and I knew what the program was because I had seen it develop because I was still in the the Kura I could see in 2010 and 2011-I could see they were developing this teacher training course for Kura Kaupapa Māori and I kept asking myself -uh, I wonder who is going to teach that?

As a *Tumuaki*, as a principal of a school I was very conscious about the student teachers that we're coming into our space and their lack of knowledge around the principles of *Te Aho Matua*.

Anyway, she saw me out there and so that's how I got the job. She pulled me on a side of the car park. ok so that was like November of 2012 by December I had the job, by January the following year 2013 I started. It was very quick, they wanted me in. So, 2013 I started here, at the end of-and that year was very difficult for me because my mother got sick, she was very ill, so at the end of 2013 we moved back to Otaki, because that's where mum was and that was good, that was good that we moved home too. Yeah so back in Otaki and traveling everyday up, well not everyday but...[giggling].

C.: So it is almost about 5 years that you're here?

M.: Yes, this is my sixth year.

C.: Any significant experience? As a teacher or student?

M.: I think for me it's really important- about -well one: my own experiences working Kura Kaupapa, so all the experiences I had in teaching Kura Kaupapa has actually been my foundation on how I teach the students here in our programs. One: my clear understanding of what *Te Aho Matua* is and how it should be practiced and therefore that's how I teach students.

Two: I suppose one of the difficulties I have, is the restrictions around being in an institution which doesn't understand how that philosophy works, that's why I love that Huia is here, because she manages to work around those restrictions, some of the blockages that we have from the main University about some of the programs, things we want to do, and things- yeah-the things we want to do. Students, some of these students, which is really good, a lot of these students are coming-they are graduates coming out of Kura Kaupapa Māori, so it makes sense that you do have graduates to in to their own Kura, back to their own communities and their own areas and you know and they become the teachers. But that's what you know, that's what I would always say when I was the principal of the school I kept saying to my senior students, this is going to be your position one day so that's what you need to be doing right now.

C.: And when you talk about the difficulties to face with this kind of institution, it means because this is a mainstream, what is the big difference?

M.: So, where I live living in Otaki, we have already had Te Wānanga o Raukawa, which is the Māori University, so people say to me, why are you in a Pākehā/white mainstream University? and I

say to them as I was only put there because that's where you had already started. So there is a body, and this body is *Te Runanga Nui o ngā Kura Kaupapa Māori*, they are the executive body, I suppose the umbrella for all the Kura Kaupapa, 64 in total for the whole of Aotearoa. So, their mission is to ensure that all these Kura are looked after. And it was them at the time T. W. [name of a person] he was the president or the chairperson of that body. In 2010, when Huia went to him and said what do you think about setting up this partnership between the old course of *Te Aho Tātairangi* and yourselves to do *Te Rūnanganui* because you do need teachers in your Kura, and he agreed. He took it to his executives and said we are going to start start this process, we gonna start this marriage with Massey. Well in actual fact it wasn't-it wasn't Massey, I saw it was this marriage between *Te Rūnanganui* and the old program *Te Aho Tātairangi*.

C.: What are they?

M.: Ok so, this is *Te Rūnanganui o o ngā Kura Kaupapa Māori o Aotearoa*, so they are the executive body or *Rūnanga* means executive body, so they are the executive body or council of all the *Kura Kaupapa Māori* schools of Aotearoa so then we have all the 64 schools that come off right!

So The *Te Rūnanganui* and Massey-but it was called *Te Aho Tātairangi*, the old program that Huia and them were running, Huia went to T. W. and asked him if he would be interested in having this marriage here, so that we could have, they would be our sector because we were... was *Te Ahotairangi* would be preparing students to become teachers for the school, but not forgetting that we are under the umbrella of Massey. Ok?

So, what happened was-it that took place in 2010. In 2011 they got funding and they started to prepare and write together what the program would look like. 2012 was the very first year that it was opened, it was the first year did they start at the program. I think there was 25 students or 24 can't remember, now. What happened between then and when I started, which I started in 2013, there were a lot of schools, Kura under the *Rūnanga*, that didn't want be here [noise of pointing on paper]. They were asking why are we coming here. So, when I got-got here to start teaching-now the reason I came -not only because Huia asked me, but I have a very strong relationship with this group here, as a principal of a school, I understood the mechanics of what was happening here at this level, so that was one of the other main reasons I agreed to come here.

Now where I live in Otaki, we have *Te Wānanga o Raukawa*, Ok this a Māori-Māori university and we also have *Te Wānanga o Aotearoa*, that's where R. [a friend in common with Mari] works. So, this [noise of pen on paper] one is tribal, it's the tribes of Ngāti Raukawa, these are all my tribes. *Te Ati Awa me Ngāti Toa Rangatira*. So these three tribes are the governing body for this university, this here is pan-tribal. Right, ok, so now people are asking, these Kura here were asking, why are we here, why aren't we going to one of these guys, why didn't we go here, why didn't we go there, and I say I don't know why, because in 2010, when the process started everybody agreed, well from what I know. Schools were agreeing that should happen, so when I got in 2013, this marriage, they had already gotten married, I am just a bridesmaid turning up later on...So now we are in 2018 and things have developed, things have moved, things have shifted, the person that was here at the time, the executive principal, he is no longer here so we have someone new here, so that's a change, a big change, a different principal here now [noise of pen on paper], what else is there, is that answer your question?

C.: So do you belong to any association or groups?

M.: Yes I belong to this one, I belong here, I'm active at *Te Wānanga o Raukawa*, I don't belong to *Te Wānanga o Aotearoa*. I have, I suppose it's voluntary work, I don't know, it's when you are in your tribe you have to do work for your tribe. So I work for my *marae*, my ancestral home, *Katihiku* so we do fundraising or whatever, I'm there. But also, as an ex principal of our Kura in Otaki, which is *Kura Kaupapa Māori O Te Rito*, I still do a lot of activities with the Kura because I have

grandchildren there now so I maintain that relationship with the Kura and also with the *Kohanga Reo* that my mother started.

So I have quite a long association with the *Kohanga Reo* and one of my youngest daughter works there, two of them sorry, one works in the office and the other one as a Kaiako, as a teacher.

C.: Do you belong to any Women association?

M.: I did try to join the Māori women's Welfare League many years ago when I was still teaching at Te Rito. I probably went to a couple of meetings that were held in Wellington but I just became too busy, very busy and didn't actually have time to go back to them, exactly to, you know, to do anything specific other than- I didn't complete my membership I suppose-you know-just became too busy.

What is your main role at the Marae when you are involved?

M.: I am a *Kai Karanga*, so my position as *Kai Karanga* one of the main callers in the marae, so when there is ever Hui Ora which is meeting or conferences which don't involve a funeral, so we call those Hui Ora. And when we are bring in any special guests, we are bringing in new people on to the Marae, I am there as *Kai Karanga*, so I call them on in the Marae as part of protocols that we follow as Māori, and the other one is- and the tangihanga-funerals, I have only just been pushed to the front very recently and that's probably because now my mother's passed away, that's-you know-that role has shifted to either myself and one of my cousins, and so you know, we are Kuia we are considered kuia cause we have grandchildren but not Kuia in the sense of the age difference because when you get to your 70s you can sit at the *Kuia*. But I think because we had a very large gap between the generations and movement you know my older sisters that are 60 and 61 they don't have Te Reo, one of my sister had been started Te Reo maybe 10 years ago so she's still developing her language, she's just coming in as a *Kai Karanga* now, so we actually have quite a huge gap, you know the ones that are between the ages of myself in 60-65-70 we actually don't have anybody-you know-and a lot of that actually has to do with the-you know -the language being taken away and stuff like that. So, in that age group is not a lot of them that have the language.

C.: What about now?

M.: I think it's very difficult for us to try and look for and replace the ones in the age bracket because once you get older once you get older it's harder and harder to be able to learn something new you know they want to learn. But now this is what's happening and it's happening on our *marae* and we are looking at the ones below, what is unfortunate, because in regards to protocol, if you have older parents, if you have older brothers and sisters, the role should always go to them first, that doesn't take it to you-can't do that if they don't have the language, so obviously it's going to have to come back down to the next-next generation to whoever's able to do it, now we got the ones have between the ages of 20-25, 20 to 35/40 who are exponents of the language, *tikanga* and everything like that and the question is, do they come in front of these are ones? You know, do they take over, [do they take] on those roles-before their parents even? before their older brothers and sisters? you know-before their parents? So that's one of the questions that's being asked. So what we doing on our *marae*, Katihiku, we've actually started and we started 3 months ago, once a month we run a weekend Hui for the whole weekend, we have got one this weekend coming up, and it's teaching them the roles, so is teaching the woman what the *Kai Karanga* role is and the men what the *Whaikōrero* is the speaking role is on the *marae*. And Just really yeah just having a that whole discussion what is it, what was it, what is it now, and what might look like in feature yeah you know.

C.: How women are involved in this process in your opinion?

M.: I come from a very strong *Tupuna*, Te Rangitopeora so actually I show you her photo, I have it

here in one of those books, so my *Tupuna*, Te Rangitopeora, she was only one of eight women that signed the Treaty and she never ever wore English clothing, when she died she was still wearing traditional Māori clothing, she died in 1887 and where is she, she is here somewhere- and she was the fierce fighter *Wahine Toa*.

You know and sometimes I feel sorry for the men that come into our family cause if they are unaware of all this, sometimes they might feel the wrath of us woman. Because we are going to get pretty stroppy and run things like you know, No this is how you do it! And we noted that's what I believe...

[noises of pages turning, Mari is showing me a book of her ancestor Te Rangitopeora].

There she is, so you see? her amongst all those men, and that is my *Tupuna* and I am a direct descendent from her Rangitopeora. So, you know even I know that running of our Marae, of our Kura, and our Kohanga Reo it's our ahine. At the moment our chairperson is one of my young nieces, she is 35 and my daughter is 32, she's the secretary, you know she does all the paperwork and stuff and the treasurer is another cousin, so they're all young women, all in their thirties. Very much so.

C.: Why all women and not men?

M.: I think you know this has to be some sort of understanding to that there's a lot of Māori sayings, that you know, men can't be without the women and women need men. I'm just trying to think of what that *whakatoki* is, let's see if I can find it find. It says something like this: the men sit at the front of the *pae pae*, you could have 100 of them if 99 of them were killed, the tribe will be still alive, they will still survive, if you have 100 women there, and 99 were killed sitting in the front, if only one woman was alive the tribe would die. So the significance about women being childbearers and being able to- they hold the knowledge within the tribe- the importance of- because- I'm just giving you an example, the mainstream- they have the whole concept about women sitting behind the men as being subordinate, -it's not. It's definitely not- and that's what it's all about- it's all about that the men are there to protect the women you know and without the women the tribe will not survive, yeah.

And it's and it's still very poignant today even though we don't have the Warfare, the whole concept around what men's role is in d protecting and looking after the woman and it is really important. Yeah but in my *Tupuna*, in my ancestors case, she was a force to be reckoned with, as they said, she could kill a man with a *patu* and she could kill a man with a *taiaha*. So, she could do all that, and had many lovers and there's a few stories yeah.

C.: How women can, you know, support and bring to us a social change?

M.: Can women support a social change? Definitely. I think without the woman and the *Kuia* in the development of the revitalization of the language, the establishment of *Kohanga Reo* and such, it wouldn't be to the extent it is now, that doesn't diminish the men and the roles that they take, and this is another thing that people find hard to understand, is that one is not without the other, there's an important role that men play also there's an important role that women play, and a lot of that is misconceived. It's trying to teach our young ones, teaching about that, you know, you need to but you need to work as a team but there are some things that women do better than men and you need to just be there as the *pō*, to ensure it gets done properly. So, that's part of it to, it's just being that post, being that strong, backbone so that the women can do what they need to do. Yeah, but then the woman needs to understand too that their support and protection of that they need to support the men as well, should they just should there be things they need to do, you know, we don't have, the warfare is not there, you know- the fighting of men do to gain women is probably still there in some sense but not to the extent that was in the old days. I just think that there is a real

misconception about what our roles are, as men and women especially in Māori society, to be able to go forward.

C.: The last question, which are the main actions that bring a significant change?

M.: *Te Aroha. Te aroha tētahi ki tētahi.* Your love for one another and that can be expressed in many ways. Because you know even though there might be conflict at some point or other or there may be, not conflict, what's the word? A difference of opinion. There could be a difference of opinion on something specific around how do we look after girls or how do we look after boys, that parents might have as they are bringing their children up, there might be a different opinion on how they do that, cause socially were told as girls as woman you are only good for making babies and that's it, and as men you can't cry, you're not supposed to cry you're supposed to be strong as a male. For us that's not actually correct that's not right, you know, because we have the tangihanga you cry, everyone cries, everyone goes to get rid of the pain, get rid of the (...) so that everyone can actually move on. But society and I'm talking about Pākehā concepts, the Pākehā concepts on what society is supposed to look like

Patu patu i tātou te Māori, so it goes against some of the Māori values about our roles as men and women, and I think for me, I'm just thinking about my mother and my grandmother-and you know, *ko te aroha*. You can be different, you can have a different values, it doesn't make mine any less than yours, it is just different.

C.: What is your main dream for the future?

M.: Oh that is a big question Chiara! I suppose I'd really love my Mokopuna, so if I look at my *mokopuna* now, my oldest *mokopuna*, she's 12 and I think what is it going to be for her in 50 years' time? Will she be standing up in front of the Marae, will she be doing the *Karanga* or will they be sending it on a phone to one another or something-you know-or will the *Karanga* will be done via YouTube or will they still be having the Marae where they get up to do the *Karanga*? I would hope so. I would hope that we don't lose ourselves too much in the technology that's happening these days, and that we still have, we acknowledge the face to face *kanohi ki te kanohi* -face to face, we value that. Could it be still valued in 100/200 years time and that our language will be stronger and you know then another 100/200 years. But we know that things move in circles-you know-comes and goes, I hate to think that we lose our own language completely, yeah, I hate to think that my great grandchildren will never get to speak Māori. I think that's all I could think of yeah.

Nadell

C.: Ok we can start just with an introduction of yourself, so where you come from, your family, your education, what's your job about.

N.: Ok. My name is Nadell, I am the oldest daughter to Michael(...), I have a younger sister, her name is Christina (...), and she has a son, his name is Harmi (...), he is 15 years old, and he is in high school....., and we have a younger brother and his name is Wilson (...),and he has a daughter and her name is Ella (...), she is registered under her mother's name. I was born in Gisborne in 1976 I am-my mother and I-we moved from Gisborne to Feilding so my-my dad that raised me is my step-dad, I don't have a strong relationship with my real father but I have-I come from a big family on-on both sides. On my real father's side, I am the eldest of 8 children, and to my mother and my dad, I am the oldest of three children.

We were raised in a small town about 40 k's from Palmerston North a place called (...)... is where my grandmother was from, and (...) Is where my grandfather was from. We were raised there and we lived on a cattle farm back in those days where we had sheep and cows and now our life style was around a lot of work and when we didn't really get time to go anywhere fun and in those days we kind of had to work in help on the farm, my sister and I had to help with cleaning the house, and all those kinds of things, and our cousins had fun and we hated these kids, you know, we would always be told to do this and that, this and that, while our cousins had fun, we were raised in the Catholic religion my sister and I and our brother, will baptized Catholics, but my sister and I in particular, we would-every Sunday-we would go to church with our Nanny and *Koro*. And it was so boring back in the days, you know, every Sunday a yellow Nissan Pulsar would come up the road, you could hear it coming, because our Nanny would ride the-ride the clutch all the way up, so you could hear it..... up the road, and they would pick us up at 8:30 every morning for church, at 9 o'clock.

Our church was just up the road in ... and what ..., and we had a little church besides called...and so our job, my sister and I, we had to go to turn the zip on for the (...) to heat up the big ... for cup of teas, set the tables out, sweep the floor, set to the table, you know, knives and forks, those things, and turn the heaters on so it was warm for church, and get all the kai on the plates, and all that kind of stuff and from memory we were about-think maybe 5 years old when we started going to do that stuff with our nanny, so you just went because, you know, once you were told to go in and it was our nanny, and we did cool things with her, she lived down the road from us, so we would always go backwards and forwards to our nan's on our bikes, we would chaise brother down the road, on a horse and those kind of things, and moving stock so you know, so when our grandmother and (...)picked us up to go to church we went because we went to help her, and during those many years of going to church would go to different places for church as well and our nanny, she would always say to us: "children-children must be seen and not heard and that sounds, you know, what does that mean, but for us it was there we never spoke out of turn and our nanny would say that we observe by watching and not asking or interrupting anything and if we if we wanted to ask something we would always make sure, she always said to us that you make sure you use your manners and those kinds of things, so that's what we did, so we went to different marae, to different churches with our nanny and I remember sitting in the back of the car, you know, we would get there, it would take such a long time to get there, because nan was such a slow driver, but you know the driving-the driving schools were that hot? but you know we always got there safety, we got home safely. Our nanny was a kind, generous, strong Maori woman, she instilled a lot of things to us, and a little ...from her, I didn't realise I was learning at that time, my nanny, since she passed, we lost our nanny in a car accident, and she-she was the person, she was like the matriarch of our whanau and she would sew for us, she would make all our clothes, you know, she was the backbone of our family and my mum-our mother, she loved all of that home-making stuff, so she would to nan and nan would teach her, so today my mum loves sewing ,that's all she does, she loves vintage clothes, and making things and that kind of stuff, she learnt all those skills from my nanny. When we were kids I remember our nan would make all of our costumes for fancy dress and we would be playing around her as kids and not taking any of it in, and you know, I wasn't interested in-in those kinds of home making things you know I just wanted to play and we-we would play lots of dress up and stuff like that and our nanny would have cupboards full of clothes, and different little neck, dress up and play with I remember she had a big chest of old coins and notes, and we would play shops, it was so much fun. My nanny allowed us to be kids, because we were with our parents we had to work, so when we get sick and tired of that, or mum and dad would go to the pub, we go down to our nanny, and just be kids and it was cool.

And I always remember our nan would make us pancakes and we would have porridge for breakfast, and those kinds of things and it was just nice.

Nan would talk to her about our Mum and where we come from, and then else? we went to school, we went to a Pakeha school, we went to school, back in the in the days, and it was predominantly

Pakeha, a strong Pakeha community, and all the Maori children that were there, were all from our valley, so we're all cousins, and we get on the red? School Bus, and our bus would go past our house, and pick us up, and that was our lifestyle right through to high school, and our grandmother would always come to all of our sport days, to our (...) Club days, events at school, our nanny would always come and support us, so she was a huge influence in our lives, she was our brother's best friend. Our brother is a very quiet, reserved, hard working man, and he doesn't talk to any of his sisters or his parents about things that he used to talk to with our nanny, and when we lost our Nanny we saw a side of our brother go, you know like, he just does open up to anybody anymore, so you know, we felt sorry for a brother at that time because he didn't have anybody and for a long time he's just was really quiet and want to speak to anybody when our nanny died but our nanny had a huge-huge influence, we are so grateful for all that she's taught to our mom and us.

Our nanny was ...to a Maori family from (...) Her dad was a Pakeha and her mum was Maori, and she was raised by a family from (...) so from there she-she learnt all lot of things and taught us, so we are grateful for that.

Our grandmother attended St Joseph's Maori Girls College in Gisborne in Napier, she then sent one of her daughter's there, Auntie Margaret and my sister and I went there and before I knew I was going there I said to my mother: "don't you dare to send me there, because I am going to run away, I don't want to go there, I want to go to we're all my friends are going to school, I want to go there.

And I thought was my mother, and my grandmother says no you will go to St Joseph's, and you get an education, a Maori Catholic education, you will learn a whole lot of things that will help you to be a strong, independent, confident Maori woman, that will be able to stand in society and both worlds, and it's how you're going, and I thought still to the day I had to go, I thought I didn't want to go. My first day at St Joe's ..., I was parked beside a girl, that is my best friend to this very day and my whole life changed, when I went to St Joe's.

C.: How old were you when you went to school?

N.: When I went to St Joe's I was maybe 12, I was 12 years old when I went there. My life-my life changed because I had come from a lifestyle that was a working lifestyle and I also forgot to mention that as a child, been raised by a step dad it wasn't a nice childhood I don't have a very good nice loving caring childhood from that time of growing up and I hated it. I used to get the ... And beatings all the time from my step-dad and for whatever, you know, if I made a noise, if I asked a question, or if we wanted to go somewhere as kids, and I always-always get the brunt of it and I really really hated my step-dad and so for years this went on and it just seemed it because my mum was always at work she wasn't I didn't feel she was there to protect me but I developed a type of shield' you know, just to get on with it and you know, I always said to myself when I-because I was sat at the back of our house by the chimney, because the fire would be going, it would be warm, just to get out of the house and get away from my dad. So that he wouldn't hit me, I just sat out the back and pull the weeds of the concrete on my pathway, always say it when I grow up I'm getting out of here I'm not staying here forever I'm leaving but that changed when I went to boarding school my relationship changed with my father to the better and you know because we were raised in the family, Chiara, where you express your love for each other, we wouldn't do that verbally you know we kinda of knew, but we weren't sure that our parents loved us, we knew our parents loved us but we wondered why they didn't say to you, so to this day still we don't say it, we don't say I love you, you know, they don't say they love us but we have had discussions where our parents have said, you know, we love you we love you all, we may not said up but we do love you, you know. So-but today for us in for my nephew and niece we tell them all the time that we love them so you know getting back to St Joseph, when I went there there's everything changed for me, my relationship with my father started getting better and it was the it was the gateway to what my life is like today. I am so grateful, you know, cause I think I am stubborn, but if I had kept pushing my mother to say, no I'm not going there, I wouldn't be on this pathway and I wouldn't have met you, you know, so

things for me in terms of the *Te Reo Maori*, started at St. John's so I went there for 4 years started in 1989 and I finished in 1992. I didn't study there for 7-because my mum pulled me out and she sent me to the high school and filled in and I absolutely hated it, and I said why are you doing this and she said you need to get some experience, you need to get some work experience before you start working, so that's why I went for my 7th from there, but for my 3rd, 4th, and 5th, and 6th years, you know, all of my memories from St Joseph's Maori Girls College, learning how to be independent, our principal, she was very strict, very-very-particular about how she did things, discipline was important, how to be, how to carry yourself in your walking, she would always sat here?, I can still hear her saying shoulders up, back, heads up no starch (...) you know, those kind of things and she was particularly about how we performed, doing *kapa haka*, you know, how we held ourselves, how we sang, you know those kind of things, how we dressed that we would always look tidy, that would speak out of turns, all of those kinds of things, was reinforced into what I already had a foundation of ,but it also for me it was just that extra stability about how to be strong in terms of carrying yourself, being confident talking with people dealing with challenges or situations that may occur or whatever.

I learnt a lot from my principal and I'm grateful.

I had a couple of Maori teachers there ,that were absolutely amazing, Mrs (...) she has now passed but she she had a way of teaching us in the class, you know, she was like one of those nannies at the (...) with a very growly and eyebrows would look like this and you know you don't do like that Miss (...) she would say, and sometimes she would knock on the forehead with your knuckles or should get the book and hit it on your head, and those kind of things, but we knew it was-that was based upon her love for us.

And for us to understand that these are the way, these this is what she's trying to teach us, this is what she's trying to share with us, so another teacher that I really loved from school, that was caring and thoughtful and kind and made it known to us that we were in the right place. Because our parents wanted the best for us but we are in the right place because we are going to be in still with all of these virtues and values and experiences that no other Maori woman or children would get, and how lucky we were to have the opportunity, and I would say to this lady, her name was Miss Manaia, she was our Christian living teacher, so she took us for Christianity class, kind of thing, and you know, I am just so grateful and thankful for this lady that made my stay at St Joseph's so much more pleasant, you've got a strong dictating principal over here and then I met my Christian living teacher just made it more comfortable for me to be there for 4 years. So that was the school life, I mean I had some horrible teachers too, like my math's teacher, and my dressmaking teacher I didn't- I couldn't stand my math's teacher but as a whole my-my time at St Joe's was amazing and then there's the hostel's life, I had some wonderful, we called them, and still to this day they call them (...).

so (...) is like an auntie or a mum, that cares for you, (...) to care for someone, so they were like our mums, our caregivers in the hostel, and they made that part of our stay at at the college pleasant as well, we were lucky because one of our best mate, her mom was the head cook in the kitchen, and she still is today, so she's still working at the school but, you know, one thing I didn't like about St Joe's I wasn't getting much kai, we were always hungry but I also, I am grateful for the beautiful friendships that I made at St Joe's and the you know, just the experiences that we shared and the friendship that we made, we are all still closed to this very day, forms above us forms below as well and we are on pathways of learning, education, success, you know a lot of old girls from the school I hear about it in the news, nation wide, they did extremely well, you know, are successful in their choices of career, so it's awesome to have been a part of that, that our journey from a from that place so yeah, I'm grateful to my (...)so anything that have- so (...)And I ,you know, w are both girls from ST Joe's and we share similar passions about the pathways that we're on,

C.: So did you start there to learn the Maori path?

N.: That's where I first started to learn *Te Reo* Maori, but in terms of living as Maori and my life been Maori, I already had that installed in me from my from-my family from my my upbringing but it was just that extra push to start to learn the language, that's where I started to learn *Te Reo* Maori in-to write and speak it, at ST Joseph's back in 89 when my journey of *Te Reo* started, so that's a long time ago and I love it, Chiara, I love I love the opportunities I have had, you know I've learnt so much, so from St. Joe's I went to Feilding Agricultural High School it was called back in those days. For my 7th for me and I absolutely hated it, there was hundreds of students, it was a co-ed school, lots of Pakeha at the school and a small kind of cluster of Maori, should have said (...) so you know I was a part of that environment, it wasn't really what I was used to, I would always go back to St Joseph's for the weekends, and stuff to study for 7th form what ever it was called back in that time, and after that 7th form my mother insisted that I get a job so I did, I went-my first ever job I used to work at Telecrom on the 018 directory assistance, I would be for about 6 months and then I came here to Massey, and I got a job at student finances and that job involved me processing students allowance and students loans. [Min 23:07] So I worked there for about 6 months on a voluntary basis through my auntie Frances White, she was a staff member back at that time and she got me a job in there, but it's work experience first, so after my first two weeks over then was offered employment, and I loved that because I was 19 and just fresh out of school when-you know, and making money was really cool. So from there, I was 6 months there and then I came over to a building just down the hill here it was called Qs which was the centre where we typed up study guides for extramural students, extramural students, so students who are like distance learning students, off campus, and I was in the typing pool? there I would type of all the study guides, and the book of readings and prepare those to be sent out to those students.

C.: In Te Reo or in English?

N.: In English at that time. So those 3 places I worked that I was working at, they were all mainstream kind of places of work, then from there I came here, I came to Maori studies, that was my job, advertised as assistant secretary to Mason Durie... so Mason is Meihana's dad, our current boss and I will tear?!

For five years!!! So I came here in 1995, so I spent 2 year working at different places, then came here, and that's when the next duty started, there were some beautiful people here during my time here, my first job here at Maori studies, because this is my second job I've just come back after being away for so long so this is now my 4th year back at Maori studies, but then I was there as the secretary and I was doing things like looking after the reception, visitors, typing whatever, secretarial stuff. But when I was here at that time there was a lady here called P.R. [name of a person] and she was a queer from she's from (...) but she met and married to a (...) which is (...) and she taught the basic introduction level of *Te Reo* Maori, called Ti Kaka(...)and she encouraged me to enroll in that paper and study, so I did, and that's when the next level of learning came from from Auntie P., and she taught me so much, she was amazing, she was caring, and wonderful and kind, and she was like my nanny, you know, she was my nanny at work, I had my nanny at home but I would come to work and have another nanny and she would look after me, she would make us porridge Chiara, pancakes, she don't get KFC for us down at the rest-you know-in town, and she just haven't had am heart of gold, she also taught me how to do *karanga*, she was my first teacher of *karanga* and through her I did my first *karanga* here, on this M...when I was 19 so was so grateful for that and I was nervous, so nervous and I remember, I've still got the piece of paper that she wrote my words down on I still got that it's in my little treasure box at home, but I was so nervous to my first *karanga*, and she's encouraging is going to be OK this is the right place to learn, here are your words, you know what to do now, down now of you go with the (...) you're going out and say protect me, guide me, (...)assist me in my first *karanga* and you'll be fine, and I did. And when I went out to do my first *karanga* my mouth just dropped open and the words just fell out so it was amazing and from then on I did *karanga* all the time and there were lots of people here like my

karanga up ... a person you know that was(...) she would be the main person that would the *karanga* for us here or Auntie P. But auto P.. was the lady I'm so grateful for-for teaching me all of those things so now I'm able to do that *karanga* with Iwi? you know though teach me.

There was another person here who was supporting me in my *Te Reo* Maori journey and his name is (...) ...he was a character, he was funny, he was witty, you know, he has witty, he-he was hard case and he had a heart of gold and he was also that person that encourage me to do his-he taught (...)200 level and 300 level *Te Reo* Maori. and I did his papers as well. So there were a lot of people here that, I also did the other 100 level papers! C. was another person that helped me, with *Te Reo*, and he is a Pakeha, he did his-he was raised by a Maori family, he helped build out teachers College (...) which is(...) everybody works, that (...) that space down there is the (...) that this person helped to build and he worked here with me so I learnt a lot of him as well and I'm still good friends with all these people to this day, they are in their 60s now and I'm in my 40s so it was amazing.

C.: And why did you decide to teach in *Te Reo*?

N.: Well funny you should ask it because the next people that I met when I came to my studies is (...) and F. G [name of a person].

(...) project and then his wife she works here as well and she was like the learning support consultant here for our College.

So I meet them and at the time-I forgot to mention to that my mother is very particular, she's very strict as well and structured, routine and blah blah blah blah blah, you know mom. but I love my mom...eheeheh

I love my mom.

In this particular time, we had an argument and I was travelling in from home out of (...) it's about 45 minute drive and I just thought, oh I have had enough of arguing with my mother cause you know she's telling me to leave early in the morning so that I don't catch the traffic and be safe and you know cause I haven't got my full licence. I was only on the my restricted, waiting for my-yeah-yeah.. So this....he was saying to me that there was a room if I wanted to stay with them.

I said oh yeah ok, come home and I introduce you to the kids and I haven't met his wife yet because she was in and out, kind of she was part-time and so I went down to the house and they own a house over the back of the airport which is on city's line and when I got there they were in the middle of building. The house was built but the inside hadn't it been finished but they were living there, and it was perfect so I moved in there and lived with(...). for six months and they've got they had two beautiful babies and their names are (...) at the time she was 4 and (...) was 2 and they were both *kohanga*.

So when I moved in there, I just fell in love with these two girls and I looked after them and I take them to *Kohanga* and I picked them up from *Kohanga* but then when I started doing that, I then also started on another pathway of (...)Maori and so from there I was introduced into a place where the revitalization of *Te Reo* was the important thing in the world and I just loved that I was just like so... Jeeeee!!!

...and I thought oh my god this is amazing, I love my life and I did and so from there you know I went to all of different things that we have done at the *Kohanga* that the meetings, they get together and all those kinds of things, and I was working here as a receptionist.

One day F. said to me, Oh come on Nods you are not gonna bloody work here all your life!

And I said, what do you mean? At that timebought and I'm 19, I bought the house because my mother said you will buy a house, you will do this, you will do that, and I was like I know what I want to do that you know I'm still quite young and I am still experiencing life and blablabla. So I bought a house at that stage I had moved out of Francis and John, but I was still connected to their kids and loved being with their family, love being with the *Kohanga movement*, (...)and stuff like that.

F. says to me you're not going to stay here or your life, you need to go to be a teacher and I said oh no, I can't do that, she goes, you're perfect, I said oh no and you what I was worried about? My mortgage.

C.: What's a mortgage?

N.: To pay for my house, so I said, I can't do that, I need to stay working you'll sort something out, you gonna make it work, so I left here in 1999 and I started as a teacher College in 2000 across the river where R. [a friend in common with Nods] works and where I trained for 3 years I did my first year in 2000 and I graduated in 2002 with a Bachelor of teaching in Kura Kaupapa Maori and that was amazing that was amazing.

That little conversation from Francis about getting out of here and go to be a teacher also pushed me to the next level of my journey, and I loved it I loved I loved studying and I had a fantastic class, we all eager to learn and we loved working together in a group and doing Wananga and stuff like that, had some amazing teachers!

F. was one of my lecturers as well, it was just amazing and I met some wonderful friends as well when I got out into the workforce I went back to (...)is the(...)

I here in Palmerston North where these two little girls went. So the(...) at that stage was going through you know struggle to get resources and funding to support the school stuff like that but we may do so at that time we will in a shed concrete floor it was freezing and we going between different spaces from the *kohanga* to the shed but we were actually based out of Napier Road on a old two storey freezing cold building it was so small but that's the space that we had for our school and the kids just made me feel like I could I could give them a chance give them a chance to be great give them a chance to ask questions give them a chance to challenge challenge something that they are learning about but they encourage me to be the best teacher I could be and I loved it I loved it so much. I tell you what I loved it about the most-was one that was in *Te Reo* total immersion in Maori teaching in *Te Reo*, my first year I was so nervous but I loved it and secondly that I can be a kid and learn with them you know it was amazing and these babies that I taught when they were 5 they are now in their late 20s, you know, they're also started to have kids now themselves, kind of thing, but it was an amazing journey, the families there were part of this movement, were committed and dedicated to fundraising for the school to get resources.

C.: Is the *Kohanga Reo Movement*?

N.: The *Kohanga Reo movement*, all the families in the community at that, so this was in the 90s, when I met this community, they were passionate about the revitalisation of *Te Reo*, they were passionate about, you know, ensuring that the kids had this opportunity that *Te Reo* Maori was going to be their first language. I don't have that opportunity, to make sure that the kids that I taught had this opportunity, it was fun, you know, they learnt they did things, and different experiences, but you know it was exciting for them.

C.: Do you still belong to this movement?

N.: I do. Yes. Absolutely. It's still alive.

After I graduated I taught for two years, in (...)and then I moved to another school, I moved to a mainstream school bilingual unit, and I was there for about 4 1/2 years and that was challenging so I came from an environment where all the community was tight, everyone was on the same page, in terms of thinking, children, revitalization of *Te Reo*, education, good quality education for our kids, and we go around that.

When I get to the next school there was none of that .

This kids knew who they were, where they came from, their Ma..., their Iwi, all of that, their family. My job went from here to hear in a short space of time you know just graduated, just became registered and now I was teaching a class full of kids, as small ratio, here I had 9 kids over here, over here 20-21-22 kids. I didn't really have a good grounding? to know who they were where they came from and neither to their families.

So we tried to got them up to introduce themselves in the shed(...) they would be sharing different icons from different Iwi, it wasn't necessary there, you know what I mean? so that was hard, that was challenging.

You couldn't get the parents into meeting, you couldn't get the parents into parent interviews, you couldn't get the parents in for anything that the school had, but they were always come for sports and they would always come for p..... and that's it and go home.

But when it came for their learning, they were just, I don't know what was, the lack of not knowing anything, but there was just no interest in anything else academic, they only come for (...) sports, that was challenging to see, so I was there for 4 and half years, some fantastic people I worked with, even though it was a mainstream school, I learnt lots from there, I learnt lots from my colleagues, and of amazing leaders that supported scaffolded my professional development as well as I was able to go to (...)courses in the holidays to develop my Te Reo Maori so that was awesome. By then maybe 2008/2009 I went to London for 2 years, (...) and I did, because I(...)was my student-teacher so we went over as, you know, just to do my(...) and we taught in London for 2 years, goodness I'd come from the environment that I'm used to to the challenging environment to the extreme environment it was an eye opener oh my god you know that's when all of my experiences had to come quickly and and and make me stand firm you know, one I'm in a country that's not my country, two I am with cultures, you know, not just Pakeha and Maori but a million others, cultures, religions, you know and I was like oh my god, this Maori-newzealander coming into teach it was extremely, extremely challenging.

The religions for 1, I'm not being rude but I was a lot for me to take on, being challenged by Islamic people was really really hard for me, children as young as 4 years old, would listen to woman you know and I'm the adult but this 4 year old won't listen to me because we don't do that in our family we don't listen to any other woman, we only listen to (...), you're not the boss, you know, so for me that was, it was different for me.

Do I use my skills and experiences as an adult to share with this child or I just let it go?

So that was challenging for me, the different religions and the different cultures, but I adapted, I got used to it and I was fine but for me, you know, and-my first goal was a Catholic School, private Catholic School, so that was cool, so I am Catholic, you know, I can do all of that and that was lovely, but my second year, my last year teaching, that's when I was faced with the different religions and I had to do a lot of reading and research around what was acceptable and what was not acceptable, but I was just me, I just shared my, you overcome, yes, and I and catered? for the children, you know, what their needs were, it was challenging but I loved it.

So then I came home, I went back to the mainstream school for another two years and I got bored of that, cause I got sick and tired at the management, I got sick and tired of all the paperwork, and there was no loyalty there and I felt that I had worked extremely hard to be able to apply for a management position but I was (...) anyway, I left there, I went, I did some contract work called Co-Education, and I worked with Co-Education for about 4 years, and my role there was as a facilitator Maori schools, to support teachers around blended learning and it was amazing, I learnt lots, made lots of networks with other strong minded Maori people who were passionate about one *Te Reo*, and to about learning in in general.

From there, I came here, I came back here, and my role when I first came back was a student advisor. Into-one teacher program at the time (...) So when I first came back here I was involved with supporting the students with their learning I was also involved going out to do school visits for students and Kura I have now changed my role from that and I am now teaching in the program and

I have seen the changes over time from when I was enrolled as a student to now ,there's a lot of this and not a lot of give back to the (...), as you might call it so.

C.: Why is it important for you to teach Maori?

N.: It is important for me to teach Maori because it is a a part of who I am. It's a part of my culture every time I go to teach something do something, whether I'm going to a funeral, a wedding, a birthday or whatever, my acknowledge to (...) it's always in Te Reo Maori and it comes innately for me to be able to share that, to share my culture with other people who share the same culture but come from different Iwi, you know, so it's important for me because my (...)sent me here, he sent me here to be a (...) or a Guardian of that, I get a little bit with how, how our culture is not looked after sometimes or how people are not contributing to the revitalization of our language or Maori as a whole.

I'm very particular about how I do things in terms of my work, in teams of my culture, I like to surround myself with like-minded people who share the same values about our world who who share the same values about things that we are passionate about, who we are as Maori, yourself fight and argue and challenge people who say that we're not entitled to this and that when it's our right yes I will share with people who want to learn.

C.: Do you belong to other associations, groups or Trust New Zealand?

N.: Groups. Nationwide no I'm not a part of any time of group or association.

My first and foremost is my family, that's my association, because there is a lot of commitment needed to be part of a whanau, that's Maori, because, you know, because we're responsible to our whanau, we are responsible to our *marae*, we are responsible to our church, we responsible to our land, and all of those things, and that's a huge role and growing up my brother and sister and I think we've learnt a lot from our grandmother and our parents to be able to sustain how we might carry ourselves in those positions, land meeting for example at the *marae*. At the moment we looking in succession planning with our parents and how they will come off of those roles of overlooking our land and administering our farm, and things like that. So we've been taught a lot by our grandparents, and our parents to be able to carry all of those different responsibilities, and sometimes the responsibilities come Kiara that you don't have a choice to say yeah I'll come with you or no I don't want to come because the people that belong to the same area as you, that's where you go and you give that support and you give that a fee for you share your *aroha*. Funerals for example *tangihanga* they can knock you out, for, you don't get much sleep, you get up early you go to bed late you're on your feet all the time because you're looking after the family that have lost their loved one or whatever it is and sometimes I can come in 3, so you'll finish one funeral and you've got to go to the next two, kind of thing, that's my Association first and foremost for me secondly is my workplace this is this is where the need for me to be is at the moment and I'm not a part of any Maori Woman Welfare League, anything like that.

My my policy for my work and thirdly as my *Kapa Haka* group, that huge has been a huge part of my life since I have come back from London and I've learnt so so many things you know some experiences that you would never ever believe whatever happened to in a lifetime kind of thing.

But they are all new learning since I when I need to be able to, when I need to do something or whatever it is, I think I have enough skills and experience to be able to carry that, but also to be able to help other people.

Our community here in Palmerston North for example is extremely close knit connected even though there are different work places in the community at the same people going to support those different organisations and stuff.

The Local marae, the local (...) Maori, we have two here in Palmerston North, (...)and (...) we have lots of different (...) and all of these places we send our students to, for the (...) and things like that.

The other association that we have is with the (...) which is like the board you might say that the minister support and financial support to all the schools here in New Zealand, so I am part of that movement maybe but it's all connected to here to where we work that we send our students Nationwide to different schools to experience. So that's probably my only Association I have but that's enough for me at the moment, you know, it's never weekend here I can just stay home and do my gardens or clean my house or anything like that cause were always on the go.

C.: And from your story it is quite clear that a lot of women, I mean your nanny, your mom, your teacher, at school, at the college, new really important for your education. What do you believe is their role of the women and which action of women can change the society where you are living?

N.: That's interesting because we, in my family, in my work place, is all woman, strong committed, dedicated, confident Te Reo Maori speaking women. Same passions and all of those kinds of things, same in my family, we don't have, but the only strong men we would have as all rounder I mean not just one particular skill, my dad and my brother, but we don't have anyone else in our family, no strong male role models my dad and brother role model role models for being hard workers. But in teams of being a speaker on the (...), but my brother and father don't have that, they don't need to have it, because this is their life, I come for a whanau, farming that's that's my background so that's-those are the roles and the skills that my my father and brother have, my mother is a hard-working, my sister is an hard-worker, her skills as-in financial, she does all our finances and accounting, all that kind of stuff, and then so my role in my family is to lead the Maori things and my mother regularly says to me that that's why you went that's why you did all the experiences you did that's why you went to St Joe's but for me having strong women in my life is important and I'll I'll and it and it doesn't matter if you're Maori or not, if you are Maori that's a bonus, because I would immediately connect myself to you based on what, what's your delivery about something might be and if you're if you're not non-maori and you were delivering something based on something that are passionate about and I will find myself kind of going towards that person. In terms of strong male role models, there are, there are a couple of strong male role models in my time that I've crossed paths with and that would be around, I forgot to mention my junior Te Reo as well, it would be around Te Reo Maori and that is (...)

I was lucky enough to be invited to an Academy of Excellence for Te Reo Maori, and that place (...).it was amazing, it was amazing journey that for me that was 5 years ago I did that course and it was an Academy where you got selected to go to and there are some beautiful male Role Models there but the only school that they have for me is Te Reo.

They don't have all the other skills that I think you should have as a person, I know that sounds terrible, but what I mean was I wouldn't choose to marry just because you are a speaker of (...), I want to feel hands, see if they have got calluses on them, because that would tell me you are a hard work, do you know, so I have crossed paths with male role models for the language and nothing else.

And it's it's kind of, you know, I guess it's how I've been raised, that you know, you work hard you work work work work work I know it sounds boring but even though I hated it as a kid, I'm grateful today that I have those skills but other role models that I-a role model for me, it would have to have a good statement to be able to pull me right over, to be a follower of your beliefs or your ideas around educational whatever.

But I have seen those who a role model for me is somebody who wants to talk, not just talks about it, do you know what I mean?

So for me is (...) that are definitely role models for me, male role models, male Maori role models anyway and my dad and my brother, that's a couple (...)definitely (...) husband because they just

get on with it you know when you need the help, my Bob's a man of very few words and you probably picked that up but when you need the help and the support, the guidance, the encouragement, the discussion of something I know I can go to those people and get that support but other than that, they get on in there, they are doing their work, those things pop up for me about being a good role model as well you might be fantastic at doing something but talking about something but when you actually gonna walk the talk, for me it's been a good role model.

C.: What about women? How women can change the society?

N.: This one woman over there, her name is Te Rina! has a world wide perspective about, for me what I see her been an advocate for is our history, our New Zealand history, I mean I know a little bit, but I don't know what she knows, do you know what I mean, because my pathways at learning are a bit different, I've had different experiences to Te Rina, she actually lectures in the treaty of Waitangi it's definitely something that I need to be up skilling myself around, but yes absolutely women can change society and make a difference you know absolutely, when you've got a strong support system as well, absolutely.

For us here at Massey, we are a strong unit because we support each other and we have evidence to support what we're talking about and things like that.

So absolutely, and yes women can change and make the difference, absolutely, I agree, but you've got to have a strong-you-yourself individually have to be strong to be able to carry it, whatever it might be.

and you need to be passionate about it, you have to believe in, you know, we believe that we provide the best program for becoming a good (...) Maori teacher, we believe that we deliver good programs, we know we got things to work on, but we have regular discussions about how we might do that, we all are passionate and committed and we all support the programs that we are delivering.

And for me that's making a difference you know we we we are active we regularly make contact within our networks, we are face to face, we make regular contributions to different things that might, have might happen in our society, in our university, in our communities and we are actively involved and you know we walk to talk, we don't just sit up here in our offices and send emails you know- you've got to be-in Maori, from a Maori perspective, about what it is that you do, your values for me, the values and protocols around doing those things are key things that drive your-drive your and yeah, if you don't have that it's just makes it so much harder and I'm sure you're not very confident and your second guessing or you're wondering why or who can I go to you know but for us and here, we don't have that problem, so we know who we are, where we come from, my mother raised me, my grandmother raised me, you know, so I don't have a problem with answering any questions that people might have because, I've been able, what do you call it, I've been raised in-still look at things that I need to be able to answer those questions, but I need a bit more work around the Treaty and the cultural stuff and the history around countries, I know a little bit but some of the things that Terena and some of other colleagues talk about is amazing, I am like, what that word mean? It's in English you see.

So yeah absolutely, look at... for example, she is a fighter, she is amazing and without her in our program, we wouldn't you know- she .. at that level, that why you're the professor you gotta go and talk to all those academics because sometimes the language, I am like, what is she talking about, you know, so we have a good selection of *Mana Wahine* now in our (...) that we don't need a man. But we do need a man we are looking for a male person to come in out team.

C.: And the last question. What is your dream for the future? For you community, your people...

N.: That's a good question.

My dream for Teo Maori is that we live together, in peace and harmony that we that we can grow and move forward with similar-with a similar view about moving together as one people even though that

we come from different tribes we should all have the same goals: whanau, development, the revitalization of Te Reo, (...), customs, what is right, what is not, looking after our people in our (...)and still in all of the things that we need them to be tomorrow's leaders the things that they'll need for that, looking after our *marae* looking after our *whanau*, if we all thought like that, have the same desire for our people and what great a great place would that be.

But not every Maori people you might meet, every Maori person you might meet Chiara, has the same ideas or thought that I have about-about Maori in general or how we see the world to be but for me that's what I would like, that people want to learn to speak Maori, people want to go back to their (...)and that it's been looked after, people want to make sure that their kids are safe, and been to all the things that they need, Maori are, women or men, boys or girls, that they have an opportunity to also find out who they are not everybody knows who they are you know a lot of our people, they move from their (...)to go to the cities because they had to make money to look after their family, you know, so that's my goal that you know, just take time to think about those things because iPads and then all those things that are coming in now, are not the(...) is not gonna help to know what to do you got a group people that you need to feed and look after so those kinds of those things for me are the most important, then do you know, what that money is good but not all that, so you know, so yeah it's me, and I love I love my life Chiara, I'm so happy to have mention this with you, you are the only person that I have shared my personal story so, thank you so much. It was lovely, I can't wait to read it.

I know when you go to talk to the other ladies, you will have some similar stories but, also have some different stories, yeah, you will.

C.: You know, every woman has her own story.

N.: Yes, I'd like to hear your story one day.

Rahera

R.: Ok we'll get on that! Kia Ora! Thank you for allowing me to part of this and I hope that you get a lot of information out of all of us that you've been interviewing so- for start my name is Rahera Filiata however I wasn't born Rahera, my christian name is Rachel when I started studying at teacher training college total immersion it was just the trend to *whaka* Maori to translate English names to the Maori translation it (...) I am from...on my mother's side however we didn't mum didn't grow up in the area she grew up in Gisborne which is an other story and then my dad is Samoan I have three brothers, an older brother, who is older, a younger brother who is 6 years younger and then our my third brother the youngest of our family he's a Whangai, Whangai meaning he is adopted, for a better word a foster brother. I grew up in Wellington I went to primary school Intermediate school and high school down there and then I also in the Salvation Army which I didn't like going to but I'm really grateful that my mother chose to put us in today cos I can see a lot of I picked up a lot of-what do you call it-a lot of my personal traits maybe a lot of my community practices through that through all the community work that we did and stuff like that so yeah I'm really grateful for that I attended bilingual from intermediate and at high school which is where I kind of had my first introductions to Te Reo Maori because I didn't grow up in a Maori speaking family, my mother didn't speak Maori her grandmother spoke Maori but she was part of the generation that were punished during the schooling education for speaking Maori so it kind of died out, but out of all my siblings I've been the one that's wanted to pursue that that part of me and I've always been interested in learning Te Reo Maori.

C.: When you started, how old were you?

R.: Oh sorry actually you know, at primary school they did the normal-Maori teacher would come in for a few hours a week or so you know you had a little bit of exposure there, little bit of exposure in the bilingual unit intermediate and then again at high school but I can honestly say I didn't really learn

to speak Te Reo Maori until I apply for teachers College and was-applied to go to the total immersion cause I had a little bit of Reo meaning I could do basic conversation but once I got in there I was really trying to dip in because everything was taught in Maori, everyone spoke Maori so yeah that was there was the best thing I could ever have done to learn my native tongue.

C.: What was the main reason why did you choose to learn Maori really?

R.: Why did I choose to learn Maori-That is a really good question I wanted to learn both languages that so I wanted to learn Samoan as well that wasn't really an easy fitted at the time cos dad he has broken English yeah so I don't know why he never had taught it to us and even though I keep asking-but why I wanted to learn Te Reo Maori-I would always visit my grandmother my nanny every holidays and I thought it was the coolest thing watching her and her generation speak Maori on the *marae* and always wondered why they just spoke it there she didn't speak it to us so I guess it was more curiosity I think then anything else. I was trying to that why they only spoke it on the *marae* and didn't speak it anywhere else in their homes or what not so I was a very curious little kid. (min 5:29) What else would you-

C.: Why-I mean-what's your job now?

R.: Oh sorry, yes so after school after my school years I was offered a job in the Salvation Army so did that for couple of years and through up that work I did I was a youth worker help after school programs, I did a lot of community gigs? like feeding the homeless or running community events where kids could be a part of you know just things that invited everybody in.

C.: Kind of social worker.

R.: Yeah yeah yeah I also worked in the second hand store so I did a lot of different things within that time but the one thing that drew me was I really enjoyed the work that I was doing with the kids with homework club in youth groups and stuff like that so I thought ok maybe I want to be a teacher. SO I applied for teacher College did that got into teaching.

C.: What was that? Mainstream College at the beginning or it was a full immersion?

R.: No actually I decided once I'd finished Teachers' Training College in 2006 I graduated I wanted to go into the world yeah so I took I think they call it 'AWAY'? 2 years overseas experience, I have decided I've got my I've got my ... I've got my degree, I am going to travel. So my first teaching experience was actually in London.

C.: Where did you teach in London?

R.: I was a supply teacher-thank you-I was a supply teacher-I sign up to an agency and they pretty much just sent me anywhere I realised because I was new and I'm sure they do that with everybody and I just needed any job they sent me to some of the roughest places and I found there really I found it really challenging but at the same time I'm really grateful for that cause again I learnt a lot of my behaviour management strategies from over there so yeah the other thing too was having to teach different cultures and especially and any other religions too, like what was one thing, muslims and that's a huge generalisation but there was a male I think in same sec where they don't really respect females in a teaching or in a what's the word in that kind of position so I find that really I found that really hard but I had to adjust because it was not my culture that was not my my space you know so I had to think of other to to work with them and also do some research at the same time so yeah so teaching in London was my first experience of full time teaching something yeah.

C.: And at the primary school?

R.: Primary schools yes yeah.

C.: And what was the relationship with the parents of this kids? How did you manage the relationship with them?

R.: I think-in general London loved having New Zealand and Australian teachers I don't know why maybe it's our culture, personality and all that sort of stuff but yeah we were always highly sought after site? I mean based on that I already had a good relationship from the start with them. Because I wasn't because I was a supply teacher I didn't really have to you know so shopping? from school to school but in the end there were few schools that I

was a regular at so you naturally able to build up relationship with the families and the school's community. I am really grateful for all that experience that I had and exposure to that over there maybe a better teacher.

C.: When did you come back to *Aotearoa*?

R.: When I came back? It's funny because it was coming out of the two years visa and I had-cause I was only on a 2 year working visa, I had to decide whether I would get a school to sponsor me so I could stay on or just come home and I was really home sick so I decided to come home and about a month before I decided to come home a school here and Palmerston North rang me and offered me a job position, so I was like hey it's time to go home and it was in a primary school in a bilingual unit so I took the draw and came back home straight into another one so that was probably the actual beginning of my full time teaching career cos it was my own class room, I was starting from scratch and because I already been two years out of training college and taught and somebody else's education system I found it-what's the word- challenging to cross back over to a system that I actually trained in but didn't have experience in so yeah it was a huge learning curve for me but I had a really good support system, N.... was teaching there as well she came back to teaching position there I was nervous I was really nervous because it was very first class room ever and so going back to what you said before about relationships with the families I think and all honesty that was probably my biggest challenge because and it still is to these days I think in teaching, I don't think it's the kids or the students that give you the most challenges I totally believe it's their families because they have huge expectations of what they think you should be doing with their children so yeah, but I have always had good relationships with the families and stuff I'm very what's the word involved if parents couldn't make school interviews then I'd find other ways to do that will be ringing them whether it meant go around to the house meeting them at the pub because then you know all of the families come from different backgrounds and so yeah I remember one into school interview I did I knew that the nanny looked after this group of children and then she likes to gamble and she like to gamble at the pub next door to our school and I knew that so I just went over and had like an inform chat with her about stuff so you know making things work for whanau, still is my goal.

C.: How do you become a Te Reo teacher?

R.: How do you become a Te Reo teacher here in New Zealand?

C.: No, I mean you?

R.: How did I become a Te Reo teacher? Apart from the fact that I went through total immersion, can you explain your question about what?

C.: I mean, Which step did you make to become you know like, you learnt Te Reo at school and then you went to the Teachers College, was it a kind of bilingual college, it was not a Te Reo College right?

R.: When I went to school? Yes, I see what you are saying, that was the biggest step for me enrolling into a total immersion Te Reo Maori program, yeah, again my passion to learn the language is what made me do that I had to have a huge whanau support around me as well and which I did on my auntie who is a fluent speaker of Te Reo Maori took me to to my interview and she stayed with me

right from Year 1 to the end of my degree to have them so yeah she was a huge influence she is a Te Reo Maori teacher it's been 4 years, passion and curiosity I think was the biggest thing for me changing over into It's funny to say all these things that I left 2 years ago teaching somewhere totally different so that the biggest-the first step for me was enrolling to the total immersion internet course kind of going out of my comfort zone I don't think it really hit that I'm actually a Te Reo Maori teacher until I went into the classroom and had a classroom yeah then I realised oh my god I need to go in upscale my language because is not only was I teaching in Te Reo Maori but had to learn curriculum in Te Reo Maori as well so I was like oh my god I learnt that at College but then there's you know classroom language that's different again and I thought crap I'm going to have to go and study again which I did not want to do as I was scared, I signed up to a course to develop module that must have been in 2011 and yeah it really helped because one of my of my fears was that I was going to teach the language role you know role grandma or role structural or whatever I just didn't want to be that person so and coming here to be ... advisor and to help out senior tutors? the teaching of some of the papers as a challenge again because it's another language this university language there's-oh my god so yeah and another fear of mine or something that make me a little bit nervous is that some of the students in our papers are graduate from our highest Te Reo programs in the country so having to teach them you know I'm always weary of oh my god is my Reo correct am I saying the right things and that sort of stuff so again having to step out of my comfort zone and I've been going to some more Reo development classes where everyone just speaks total Maori.

C.: But here at Massey?

R.: No,No,No,No! through an other organisation where they put you in levels and groups according to your yeah level of Te Reo Maori it's a never ending learning journey and I don't think I'm you know I don't think I'll never stop learning Te Reo.

C.: And what is your job here in Massey, what do you do?

R.: So that is a really good question! My title is student support, student adviser, so that means the retention of our current student in the program plus the recruitment of new students to keep our program going, an other title that I have is senior tutor which means that I can teach in the undergraduates papers, should they need help. Working for a whanau like this I don't think it matters what sort of title you have, you kind of jump across each other position, you help each others out, you fill the gaps, I mean some days we are cleaners for our *marae* you know and other days we are-I don't know-we are teaching, other days we are teaching *Kapa haka* some days we are going to ... so yeah, in terms of Pakeha university, yes I have 2 labels, but within our setting it's a lot more than that and you have probably seen it in the short time you have been here, we always work together, you know I am not used to working on my own, yeah I think that's a Maori treat.

C.: And how is it to work for a big institution like that, like this one? how is to work in a, anyway, big university? And to deal also with different people? Because here, it's really, I mean, it's not the rule? this place so how do you manage the relationship with other Pakeha staff, anyways the institution in general?

R.: Well I have only been in this position since June so I am slowly been expose to those other relationships outside our little circle here, but I have noticed that **Huia and Mari** do a lot of that relational work in those connections so you know at the moment I am not really exposed to it but I can see the troubles in thethat they often, the barriers that they often come across and always having to justify, you know, why we do this and why we do that, for example we were talking about success, student's success, student's achievements, success.

C.: Yeah what does it mean for you?

R.: Exactly! So to win an award within the program here at Massey you know there are all these criteria in it I think cause I don't really know what it is but to my understanding you have to be the

top of your class knowledge wise you know with A plus and 100 percent how to reset you know the top of the scale in terms of numbers. For me and our program our is more of a holistic approach more rounder too when I say all rounder you can do your work you can balance your whanau life you can also do the things that will help your Iwi or Iwi work so it's more of.

C.: Do you think that knowledge is more a circular process?

R.: Yeah yeah totally.

C.: What's include inside like knowledge, education, whanau, what else?

R.: *Whanau*, **Tikanga** Maori, and that's I found it that's different it's really different from Iwi to Iwi and then it's also different from generation to generation and I've only just started really saying it, it's- you know even though Nods and I only have 6 years difference in age she has different **Tikanga** and expectation to what I have and (...) again and that generation have different **Tikanga** and I mean it's all the same but it's what's the word it's slightly I don't know how to explain it.

C.: Because of the experience maybe?

R.: Yes, Yes, yeah, you know and then lifestyle when I was growing up it was totally different to that generation to mine and I have even noticed the ones below us you know totally different again my view and a lot of our views you would say that they don't have any **Tikanga** but who are we to say that you know who are we to judge they don't have the same **Tikanga** that we used to, you know what I mean? Totally different experiences I think.

C.: Do you join any association, organisation, groups?

R.: What what sort?

C.: For example a Women's Association, **Kapa haka** groups or a movement like the Kohanga Reo movement?

R.: I see, so currently I am involved in **Kapa haka** group yeah I laughed because I cannot do any of I'm quite uncoordinated, I am the guitarist, so that's my role but having said that I've learnt a lot through I must I have been involved for maybe 2/3 years now this will be my third year in **Kapa haka** group but the main thing for me is the amount of of learning about everybody else Iwi through the learning of *waiata* each one has a message I love learning why that people have written specifically for a for a specific topic learning about why it is they have written it you know what's the message in it has been for example the sea-bad mining and all that sort of stuff you know environmental issues involving the government we have had people that hacker about that so I really enjoy the learning side in terms of **Kapa haka** there are so many different things to learn and then there is all the technical things like singing techniques I can't sing, Tina is one of our tutor, she is the singer but you know I just love being immerse in all this sort of stuff and watching people in their element when you shine it's really cool. In terms of movements no I am not part of any movement, the only the only other organisation I have ever really been involved in is Social Army Church.

C.: Samoan church?

R.: No, no, Christian church, Pakeha church that's what my mother chose to follow and so she took us as young kids I don't know a lot about my son so I'd be quite honest I don't think Dad had a very good experience growing up so he didn't choose to talk about all that sort of stuff which is a shame cause you know I'd really still loved to learn about that it is it's part of me, it's part of my DNA we have a say that you know you have two legs why only walk on one meaning why have I only chosen to go down to Te Reo side for me it's pretty obvious we live in *Aotearoa* so yeah.

C.: Do you have any role at the *marae*?

R.: Ah good ok so in terms of marae, I think I said earlier that Mum's from Tuhoē she is from a place called (...) which is in the (...) which is like inland but she didn't grow up there so we are not so I'm not personally very strong in my Whakapapa history in that sense she was brought up on a *marae* in Gisborne in a small town just out of Gisborne, her parents moved there for work so I called that my *marae*, it's not my I don't have any whakapapa links back to it but that is the *marae* that I grew up on do I have a role in it no I've-I would love and have always had this desire to learn more about my actual whakapapa and where I come from so I've done a little bit of research over the years but the thing that is really clear and apparent is that-and it scares me a little bit is that all of my family are dying out all the older generation you know all the older generation all that knowledge, Samoan that my auntie she's my auntie she's the youngest of her family who is the one that speaks Te Reo Maori and have a kind of hold of all that knowledge for us I'm always trying to tell you know look aunty can you take us back to our *marae* where we are from, can you ask one of your cousins who are still alive to to give us a you know that sort of stuff she's taking me back a couple of times but I still you know, there is still so much more than we need to learn cos my grandparents I didn't grow up I only grow up with my nanny.

C.: On you mother side?

R.: Yes my mom's side and she passed away when I was 15 my Dad's parents had already passed away before I was born and my mum's dad passed away when I was one so Yeah I don't really grew up with grandparents, it's just my nanny. it's so really important to me that I know I don't know why I have this huge desire but I want to know more you know I look at people into (...) who are from (...) and they're really strong in the heritage and really rich in their culture you know I'd like to learn things about (...) around getting more (...) all that sort of stuff. I'd love to know now I own a (...) I just want to learn yeah the most that I know about, have you ever heard about (...) of profit from the early I don't know he must have died in 1930 maybe I don't know but he hed- was part of a huge movement . (...) he did a lot for (...) he had 12 wives yeah my we come off his his first wife and his first wife was really special cos she had a-she found something-I don't know-on our (...) something really special anyway she she was like a *Tapu* woman *tapu*, have you heard of that? Cool. So she was a *Tapu* woman so our family springs off her off their first daughter you know so it is it's quieter for me really rich heavily rich really rich whakapapa to me, you know that, and to come directly off that line even from her first daughter so (...) look it up. I see 12 lives the eldest daughter is my mum's grandmother, so his eldest is my great great grandma yeah so I'm still exploring all those sort of things.

C.: *Whakapapa*, and is the what is the *Mana wahine* for for?

R.: What is *Mana wahine* for me? *Mana wahine*, *Mana wahine* to me is strong in their own cultural heritage especially Iwi stuff to me so, there own Iwi, someone who who is an advocate for Te Reo Maori me ONA tikanga someone who that is a really good question, yeah *Mana wahine* when you say a (...) I can visually think of examples one person would be Whina Cooper.

C.: You can describe, give examples if you want, if you don't find the words you can describe examples.

R.: The *Mana wahine* that I think of they have all led changes, there it is. Those that those that seek things for the betterment of our people you know who really stand up for Me a Maori *Tikanga*, those who are rich in *whakapapa* those who are knowledgeable in tikanga Maori and Te Reo Maori that that is what I think of when I think about *Mana wahine* and then is-I think all the different *mana wahine* that I know of they all have different traits you know some really strong spoken others are soft in their approach you know so it's not necessary about how hard you fight or how hard you behave yeah it's about the changes that you make in the end.

C.: So about the changes so I do believe that women can change our society?

R.: Oh yeah totally I don't think that we are at *Wahine* I mean historically you know it's always been a very male dominated world and whatever it is no matter what the subject but even till this day I think *wahine* still have to, are still having to justify are still having to explain why they think they should be in that position or whatever you know I am I still feel that you know I thought we would have come to a place where we kinda getting a little bit up there but you know we're still there are still a lot of injustices when it comes to *wahine* I think.

C.: What kind of injustice do you perceive?

R.: What kind of injustice do see, if I think Modern world even if I think of today and my own workplace It might be just my own opinion but I do see that male have more what's the word? Access, visibility access visibility they are I've lost the word for recognition this is what I see I see all the women doing all the hard work and then I see the male kind of getting all the gratitude for all the stuff it's not that we do it for the gratitude but to be recognised sometimes would be really nice that's a modern day view in my opinion, I still don't think that women, hang on let me, cut? enough for example I still feel there's a little bit of although you know it's a really important part of our practice I just feel sometimes we kinda overlooked in that sense I'm not a guy cutting on myself I have done before, but yeah how to start there, I just feel males get a lot more recognition for things.

C.: Then how we can change this this?

R.: I don't know that if I knew that I would have changed it, well within my little world and I'm not too sure on that one.

C.: if we can or if we I mean have the possibility?

R.: I think is-I'm kind of a kind of an optimist, I think lots- I think everything is possible I just haven't figured it out yet, maybe somebody else has and done it in their own world I don't know, respect is a huge thing isn't it?

C.: It is, yes, and if you look, I mean to have better society or a better future, what is your big dream? Do you have a dream for a better future?

R.: About the future? I would love to see how people in better positions of Housing of Health of-I'm sick of seeing Maori people always painted in the media in a negative way all the time you know and going back to injustices Maori can do something for example take too much *Kai Moana* from the sea and be real like put in jail for it yet a non-Maori can do something totally horrific and get away with \$10,000 fine or something that's just a-that's just an example but it would just yeah- to you a better society for me would to see our people in better positions in all aspects health physical health mental health, you know all that sort of stuff, housing education and I still think education-we are on the back flip because we always having to ...here to non Maori structures their perception of what achievement looks like achievement to us is not getting in 100 out of 100 in test.

C.: You mean you don't want to follow all their standards.

R.: Recognise what we have and you know we have our own curriculum Maori curriculum...based on philosophy or our... Maori holistic approach and all of that but is a practicing teacher that's not recognised we have to follow the the Pakeha standards, at the end of the day they took us off to say OK yeah you're registered to teach under these standards, those sorts of things I'd like to see those things changed. it will be a better future for us more.

C.: More equal.

R.: I don't-equality equality yeah I don't want things to be the same as them cos there's different you know we need different things they need different things but definitely equality if that-does that make sense? I don't know if I am using the right English words, my English isn't the flashiest we just operate differently in Maori and I can you know I've always struggled because I've always struggled as a

teacher in my tongue teaching career cos I've always taught in a mainstream system so we're not my first teaching job here in New Zealand I was in a bilingual unit but I was working in mainstream school always had to justify what we did, and then I went on to teach at a secondary school for the first time last year which is which is the drive just come from I was the head of the department acting head of department Maori and again that was so hard being middle management I was also in a bilingual unit there but it was I found it it actually probably broke me on a way because I was fighting all the time it was tiring the principal there who is Pakeha he just didn't get it probably chose not to because of the times he just cut me off and then so admittedly I probably gave up in the end it got too much on top of teaching and on top of being-so that was my first exposure to secondary teenagers are totally different they are hard work then I took this position on working with adults now that's really cool that I've been able to go from from all different levels, as I said to you earlier my preferences is Primary School children I have decided Yeah also been in the city now probably I noticed that my preferences to be in a classroom rather than sit in an office so I have also learnt that being here having said that I wanted to come back and give back to the program that that helped shape me so I want to get more Maori teachers out there, I want to get quality Maori teachers out there that's my top job and a paid job. But less stress in working with Maori people is just it's a lot healthier for me mentally physically spiritually cos yeah.

C.: And the last question, what's the importance of education for you?

R.: What is the importance of education for me education, again I love these questions, they really are really deep questions aren't they?

C.: It's a PHD!

R.: Yes! No, it's making me think. It's really good. The important of education, well I think education is different for everybody do you know that the actual word education in what that involves for me education starts with yourself that's my own personal thing you need to learn who you are where you're from before you can start learning other things that sounds very hypocritical cos I said that I don't know my own but I'm still learning and going through those processes so I think it goes-and as a teacher I don't think you could ever teach something that you yourself don't believe in it, as a teacher-actually I don't like that word educator I know-in Te Reo Maori and especially for me we have this concept *Ako* you know you know you are not only a teacher but also a learner I very much practice that in my classroom as well I always tell my kids I don't actually know let's learn together you know if they knew they don't make me make the teacher, you know the educator for that day, so back to the original question knowing yourself in all aspects again I come back to (...) physically, emotionally mentally.... whanau you got to have your whanau if you don't have you know that some other education itself (...)...oh god I forgot the last one!

I think it's also important that we tap into education non-Maori education streams strategies whatever grab it adapt it to empower our people I've been doing that in the classroom and then there is nothing wrong these things you know that helps them we have our things, yeah let's work together somehow, make it work for for for all people but my(...) is different.

C.: Ok thank you.

R.: No worries.

Rebecca

R.: So my name is Dr. Rebecca Wirihana. I *whakapapa* to Nga Rauru kii tahi, Ngati Maniapoto, Te Rarawa, Ngapuhi Nui Tonu and Te Aupōuri, I was born and bred in Taranaki, in south Taranaki in a small town called Waverly. I have 1 brother and my father is from Taranaki. My mother is from the

far north, but three of my grandparents are from the far north, and my father's father is from Taranaki through to the Waikato. I was raised in Taranaki until I was about 14, when we moved to Auckland so I spent 20 years in Auckland. I finished my high school years in Auckland and then went from High School through to university. I started studying psychology out of interest more than anything. I had a passion for and I wanted to do medicine, or something of that sort, but I ended up doing training in psychology. During the time I was doing my Bachelor I lost someone close to me to suicide and that was when I decided that I definitely wanted to work in mental health. So, I went through and did my bachelor and then started working in mental health. I started off as a community support worker, working in Auckland and then I went from there into the DHB doing needs assessments for people who require access to 24 hour care and service coordination to enter them into those facilities all the way across Auckland and through Northland and then I went from there into the Maori mental health team for Auckland district health. I worked there for about 5 years and that's when I came back to university and started doing my postgraduate training as a clinical psychologist. I started full time work, part-time study for a number of years when I finished my honours in 2008 I went full time study part-time work. In 2009 I started my PHD in the post Graduate Diploma in clinical psychology and finished in 2012 so I've practicing as a clinical psychologist since then.

C.: And did you study in Auckland?

R.: At Massey. I lived in Auckland all the way through my training. And then once I finished my training I worked for a couple of years. I did all my training through the Maori mental health service in South Auckland in the community Maori mental health team and then worked there for a couple of years,. In my last year of my internship I lost both of my grandparents who I was raised around. I grew up in a very small township with my auntie and uncle next door; my Nan and Grandfather were across the road. I had another Auntie around the corner and we all lived within, you know, a few minutes walking distance to each other. I grew up with my cousins and my grandfather and grandmother were the centre of our whanau in many ways. They were the meeting point and they spent a lot of time raising my brother and me, while my parents were working. We spent a lot of time before school and after school with my grandparents. We were a very tight whanau growing up and, when they both passed away during my intern year, my last year of my training, I got very homesick. I had always been home sick but I adjusted, but when they died I wanted to go home and I needed a break from mental health because by then I'd been working in mental health for over 10 years. An opportunity came up to do some research with the historical trauma project He kokonga Whare for Te Atawhai o Te Ao, which is an independent Maori Research Institute based on Whanganui...

So the historical trauma work's something that I've been following since I first saw Karina Walters present from the university of Washington and she runs IWRI which is the Indigenous Wellness Research Institute in Seattle.

I saw her here and in 2006 and she was talking about the impact of historical trauma in the Native American communities so I had been following this project and then an opportunity came up to work as a researcher in the Historical Trauma research project in Whanganui so I interviewed I got that job and I went home.

I went home in 2014 working and I worked there for a couple of years doing that project and working clinically part-time. I wanted to go back to more clinical practice and at the same time as I was thinking about doing that I moved here.

So I've been here since 2016.

C.: did you research about Maori women as well?

R.: So my Phd was on Maori women, who are leaders in Maori communities and I interviewed 13 Maori women, all the way throughout New Zealand. One of the reasons I looked at Maori women

was because at that time I was aware that there are a lot of Maori woman in the community who weren't necessarily being acknowledged for the work that they were doing. I believe that Maori women have a huge momentum in terms of pushing Maori Wellness, providing for the community, organising social groups, organising kapa haka groups, cultural groups and certainly in our sector Maori women are very much in strong leadership roles. Also, there was, at that time, a misconception that only Maori men were leaders in our community and that Maori women are subjugated because they can't speak on the *paepae* at the Marae and I just felt like we needed to have a voice in that space.

C.: Why do you think there is this misconception about Maori women?

R.: I believe a lot of that was tied into not being able to speak on the Marae on the *paepae* during *powhiri* due to people's misunderstandings about the entire process of *powhiri*. Also, the roles of Maori women were severely impacted by colonisation and the assimilation with patriarchal society. I think there are massive stereotypes around our community not just around women, but around our men as well, and that time I just didn't feel like our Maori women leaders were being acknowledged for their roles in our communities. So, I really wanted to speak to these leaders and talk to them about what it is that brings them to the roles that they're in.

C.: And do you embrace a kind of feminism - doing this research?

R.: Certainly when I was doing my research I have, and I have always fallen towards feminist theory because it provides, you know, opportunities for us to think about things critically. Certainly when I took the woman psychology paper when I went back to university and that paper really did change how I looked at everything, because it creates a critical analysis, a critical awareness of the subjugation and objectification of women. You know it helps you understand the impact of patriarchal systems in our society and the influence in our systems.

I did, you know, bond to feminist theory when I was doing a lot of my work because I think that critical theories have created a space for us to share our stories, you know, in a research system that's very quantitatively oriented so...so I drew a lot from that space. I also feel that Maori women have our own voice and that as leaders traditionally there was equity. For example, one of the things that I've learnt since I've been in this position is that there were something like 13 layers of Maori leadership in our community and for every layer there was a male and a female who represented each step on that ladder. They may not have had the same responsibilities as each role was different, but they sat at the same tier all the way up. At the very top of those layers were woman who had the ability to speak on the *paepae* at the marae if they needed to. If they were being addressed on the *paepae* they were able to respond in their own right because they sat on that upper echelon of leadership.

In one of my previous roles I was one of the *Kai Karanga* for our service, which was marae based and I worked very alongside closely, alongside our *Kaumatumā* and it was that communication between the *Kaumatumā* and I would talk directly to him and we would control the whole the process, you know, so that's the balance. I had a really tight relationship with him and I feel like that was balance, he did his job, I did my job we came together we worked things out. If there were ever any challenges we could mitigate the process by us communicating with each other clearly. Yeah...so I believe it still exists to a degree, but I still feel that the subjugation of wahine Maori has had long term intergenerational impacts.

C.: And what's your role here? What's your job?

R.: So, my role here is as the clinical supervisor, so, we have the two teams in this building. I supervise all of the staff on this floor, I supervise one of the staff members on the youth team, and

then I supervise all of the staff, all of the counsellors, in our residential service. I also supervise one of the staff members in our drug treatment unit in the prison.

C.: Could you give me an example? For example, when you do some counselling, when you help people...how does it work?

R.: So, primarily it's providing clinical supervision for the counsellors and I see them fortnightly. I also see people who require psychology specific intervention. We run a Duty clinic from 9 to 5 every day and we take people who come in either via self-referred or we can take referrals from community probation services. We take referrals from mental health services, child protection services. We work with a lot of whanau who have lost their children due to addictions. Our duty clinician, our team leader and I allocate all of the new referrals. Our counsellors will work with them individually or in groups with a specific focus addiction. If the counsellors identify that they require a support in addition to the addiction counselling, they referred to me for psychology specific interventions. I see people largely with complex trauma, intellectual disability, dual disability and co-existing disorders, or people with complex addiction needs. I

C.: Are you running some projects here?

R.: My colleague and I run a mana whanau program which is about working with whanau so we encourage the people who register with us to bring their families in with them. It might be their significant others, it might be their partners, their parents, their kids, whoever their significant other support is. We encourage them to bring them in, we run a ten week group. We run a number of different programs here. We have a pre-treatment group that helps people prepare for treatment, so residential care, we have a women's group, we have an abstinence group, a drink driving group and we have a methamphetamine specific group and a smoking cessation group. Our youth team run a number of programs for youth, parents and in the schools.

Our CEO is running a clinical project with a number of senior clinicians as our service has a sister service, we have the public health arm. Our CEO brings both of our services together and is running two projects at the moment, one is the *tikanga* project and the second is the clinical project. I'm part of the clinical project and we're looking at developing the clinical pathways in both services. I'm a member of the Health Research Council (HRC) Maori committee. The HRC provides health research funding to emerging and senior researchers and research institutions. I'm also member of our National Maori Psychology Group (He Paiaka Totara), and was recently asked to be one of our secretariat of that committee. I've been involved in organising various things in that space so we made a submission to the mental health enquiry from our group and then we met with the panel and expressed some of our concerns, so part of that group as well. While I was home, I was on the *paepae* for my iwi so I was out Marae representative for our *runanga*. I resigned when I moved away. While I was home I was on the board of Trustees for the women's refuge in Whanganui.

C.: you were involved in a lot of different things...

R.: I have been in a lot of different things and I do some private work here as well with ACC working with people with sensitive claims as a result of trauma.

C.: And in your experience what are the main difficulties for Maori families and people? In general here?

R.: I think still for us one of the huge difficulties for our people is poverty, which arose as a direct result of land loss during colonisation. When we were running the historical trauma project we were looking at four particular themes, land dislocation, the health and well-being of Maori in prisons and

the health and wellbeing of Maori who've been victims of sexual abuse, and the wellbeing project. We've seen a lot of our people living in poverty, which then increases crime rates, increases rates of addiction, increases health problems, and increases problems in education. We can track that directly back to the loss of land, confiscation of land. I think the other thing too is the impact of intergenerational trauma in our community, again, as a result of historical trauma. Have you heard of Parihaka? Parihaka was a village that engaged in peaceful protest in Taranaki after the land wars and all the land confiscations. When the Militia came in to remove our people from the land, rather than fight with war, they had a peaceful protest they had the woman and children sing in peaceful protest when the militia came to remove them. They were removed, they were arrested, all of our men were arrested, they were incarcerated.

C.: When did it happened? In 1975?

R.: No, in 1881.

C.: It was before the Maori Renaissance, anyway?

R.: Yes it was before, so the men were uplifted after they were removed, incarcerated in Whanganui, and then they were sent down to the South Island and imprisoned in the caves. They were basically, the primary labour workforce that built the South Island. They built the roads, they built the buildings, and they were essentially used as slave labour while incarcerated in caves. Many of them died there and a whole generation of our men were removed. The research that we've done shows that the women and children who were left in the village, were subjected to military rape. So, there was a whole generation of children born to military rape and the impact generationally of that event still affects many of our people in that area.

C.: Yeah, it happened more or less the same by the second world war in Italy, by the German before and after by the Americans, when they came so I understand what you mean.

Rebecca. Yeah, exactly the same. So quite horrific the impact of that intergenerational, and then the stripping back of our own structures to manage those issues in our communities. The lack of trust in the government to be able to manage it as well, meant that it festered. We found that being isolated in nuclear family environments, where the aunties, uncles and grandparents weren't able to watch what was happening allowed the intergenerational trauma to continue to occur.

So those are the big issues: poverty and the loss of those structures that help to maintain prosocial engagement created a breeding ground for violence. The loss of *te reo* Maori and *tikanga* Maori also perpetuates this problem as the *tikanga* regarding relationships has been lost and thus, the balance between gender and in the context of whanau. As a result, we see high rates of violence, high rates of mental health and high rates of trauma.

C.: How women involved in a service like that can help to go on to have a better society?

R.: that's right!

C.: What's the role of women? What do you think?

R.: previously or now? So previously we've had some very strong maori women leaders in our community. For example, Princess Te Puea Herangi who was Te Puea, who stopped our men from going to war and created spaces to maintain *Maoritanga* so she's had a massive impact in that sense. Whina Cooper who started the land march., our aunties and our nannies that got the Kohanga Reo

and Kura Kaupapa Maori movement going. I'm a founding member of our Kohanga Reo, which was developed by my aunts. They were critical to the Maori Renaissance.

We have people like Tariana Turia who started the Maori party. I see a lot of our woman in high leadership roles in services in systems and... And are educated now and have been encouraged to educate whether that's in te ao Maori or in te Ao Pakeha. Maori women have been encouraged to be educated and sit in high profile positions within organisational structures within the system but there's still a group of our people who are working at that community level, working with our Marae, working with Maori Women's Health League, working at a whanau and hapu level.

C.: The last question, which are the actions of women that can change the society for a better world?

R.: I'm wondering if there's something that needs to happen in order to find balance because what I see is that it's the mothers raising the children and we need our men standing side by side. Incarceration, loss of land and then loss of ability to provide, it's created a deep sense of hopelessness, which exacerbates the violence. I see us making sure that there are pathways for our young men coming through to develop the skills that they need to be leaders in the community and walk alongside of our woman in that process. I'm not sure how that will happen, I just see that being part of the problem and you know that even so even though there a lot of men. I think going back to those traditional values where balance was critical, will be a helpful tool you know using some of those old structures to create a space for us to have equitable in our relationships as opposed the intergeneration assimilation with patriarchy.

C.: Do you have a dream for a better society?

R.: I firmly believe our kids have huge potential and in a perfect society in Aotearoa you know, we'd be bilingual te reo Maori me ona tikanga would be taught compulsorily in schools. More of our kids that are going through Te Kura Kaupapa, as bilingual children are amazing academics. Their minds are just amazing you'd know that being bilingual opens your sphere of learning. If we could accept *te reo Maori me ona tikanga* and Aotearoa as a truly bicultural culture and integrate that into our education system all of our children will be so much better off. If we can integrate *Whakapapa Korero*, traditional Maori narratives, into our learning spaces our society in Aotearoa would be so much richer for it. I see that you know internationally as well if indigenous values and languages and practices were revitalized and acknowledged as a contributing and valid knowledge base, because it's still invalidated in many respects, our communities would be so much richer for it. If we could spend time and effort into resourcing whanau so that they have food, shelter and are safe from harm we could continue to educate our people successfully.

C.: Yes education is the key point!

R.: We can't do that without the basics

C.: thank you! Do you want to add something?

R.: No I think that's it!

Ronda

C.: We can start just with an introduction of yourself, so it means where you come from, your family, your whakapapa, your qualification, your education, so this kind of things.

R.:

[Pepeha]

Ko Hikurangi te Maunga

Ko Waiapu te Awa

Ko Ngāti Porou te Iwi

Ko Ronda Pahou toku ingoa

My maunga is Hikurangi

My river is Waiapu

My Iwi is Ngāti Porou.

Ngāti Porou is situated on the East coast of New Zealand, which is where my father was born and bred, my dad was brought up-in Māori was the norm for him so it's his first language. He was brought up in a *whāngai* (adopted) environment which means, and his family brought him up when his mum died, when he was a couple of years old. So, in those days fathers didn't bring up their children by themselves, so his grandparents from his mother's side and his grandparents from his father's side brought him up. So he had the best of both of them he had his *Tipuna* and his ancestors bringing him up. When they passed his was brought up by his aunty, so that's what we call a *whāngai* in Māori, so they brought him up, who is now in my nanny, and my nanny May and her husband and so that's my roots, that's where I'm from- East Coast.

My mum had a Māori dad and a Pākehā mum, and she only in her late teens found out-she knew she was Māori but at that time they were brought up in the Pākehā world, English world, so in her late teen she found out where her father was from, which is from up north and Iwi called Te Aupōuri, so that is my mum. She was born and raised in Taumarunui, a little country town in the middle of the North Island, so for me that's who I am, my mum and my dad, because I'm here because of them, so that's where my whakapapa, my genealogy is Ngāti Porou and Te Aupōuri.

I went to school in Taumarunui and [name of another town] and I never encountered racism ever, so to us in a smaller community, everyone was the same, and it wasn't until we got older and left home, Taumarunui, that we saw that people treat people differently-when you come out of a small town.

So I moved to Wellington, my mum moved to Wellington, and then we all moved, about 25 years ago. I regards to school, I have done no formal studies, high school only, I did not go to university, I really didn't like school. I'm a very much- by learning by doing person, I can't stand reading but I do because I have to.

Came to Wellington, worked, brought up my children in Wellington, got two children, [Person's name] she's my 24 year old daughter, and my son who is 19 [Person's name], they are my two children.

I work for Inland Revenue, which is the tax department, and my mahi in the league, my work in the Māori Women's Welfare League, I'm part of the National Executive team we are the Management team of our organisation and we are the management so, depending on what our Governance want us to do we deliver those initiatives on their behalf. I've been part of the Māori women's Welfare League since about 2007, I feel very blessed to be on the Executive team, have some very inspiring women on there, that taught me a lot, I think I am on 46 now, I was on the team 2 years ago, so 44 youngest member of the team, which was a bit of an eye opener not only for me but for them, so we've been able to bridge some of these on technology gaps, the way and-people are doing more innovative ways that people are working these days. I'm teaching them-how-older members different ways of doing things, working smarter not harder, out here we've been able to teach each other a lot of things so I am really enjoying being on the team.

Our president P. K. [Person's name], an amazing lady-done a lot of work for the league and she's been a member for years, and she only young herself she might be around 60 I think, no, she is 60

sorry, she is just- probably I shouldn't have said that. She probably would go like why are you telling people my age?!

She has been a huge advocate for Māori women and their *whānau*. She is fronting up to Ministers and Government, making them accountable for what they should be doing our Māori people, and she is just a great leader and someone who I look up to in the organisation, as well as our other members, we have got Nannie, our Kuia that all you need to do is sit next to them and you learn and that just by them telling you a story. So yeah, I think that's it, that's all about it for me.

C.: And what kind of association is the Māori Welfare League? Can you explain a little bit?

R.: So we were-1951 was when the League was first established, and before that they were-Māori woman were working for the Māori affairs as health welfare officers. Now they came into play when all our men were off at war there was no one to look after our *whānau* and our families, you know, so that's what the health welfare workers were doing. But it was very much at the direction of government, so what our *wāhine* prior to 1951 saw is that we were a group that was needed in New Zealand. So they took a stand and said they wanted to create an organisation that Māori woman could call their own, and back in 1951 and Whina Cooper was our first National President, inaugural President, and they developed the Māori Women's Welfare League.

We were still sort of reporting to Māori Affairs at the time, which is a government organisation. They helped us do the secretariat, you know the secretary type stuff for the organisation, and then we pulled away once we became an Incorporated Society in 1953 or 54, I will need to get you those dates-don't quote me on them I'll give you the information for that-but. So we became our own organisation, away from government, and that was all about helping out our families reach their potential, finding the pathways for them to have better outcomes like health, housing, housing was a big thing back then, you know we talk about some organisations wouldn't rent their homes to Māori people, you know that sort of things?

So housing was a big drive for the League back then, health, social wellbeing and what was happening was our families were coming from their community, smaller communities, started coming to the city to work and adjusting to the lifestyle was really difficult for them and this is where the Māori Women's Welfare League helped them to bridge that gap, so you know, that could be good citizens and all that kind of stuff so yeah. Did I answer that question?

C.: Yes.

R.: Cool!

C.: Why did you decide to join the association?

R.: So my mum is a member, and back in-ehm, how long has she been a member for... since 2001. So, compared to a lot of members, my mum is quite new, 17 years, so at the time, she was the youngest member in her branch, and she would have been-how old would she have been- about 50. And a lot of Māori women back then thought the organisation was for elderly Māori women, for our Kuia, so there was a whole lot of myth busting needed to be done too.

So my mum was a member and she'd need help with getting the nannies around, picking them up-you know-make a crockpot, some soup, or something for a meeting. So she would be on the phone to me-babe can you make some sandwiches up, I need some kai for this meeting or can you pick this nanny up and take her to here, so, you know, I was just helping in the background.

And then in probably-around 2008/2009 mum got really busy in her own work and asked if I could take a lead as the president for our branch, and so I was ehmmmm... yeah ok but-you know we all had our commitment, I was coaching the softball team at the time, my kids were little so you know

so it was a lot of friends, nannies, aunties and just getting in and helping each other, within our own life, you know, if I needed a babysitter for couple of hours, you know, a nanny would look after my kids or it's just about helping each other at the time.

Cancers started to be something really taking a lot of lives of our Māori people, ae, so at the time there were nannies that here were diagnosed of cancers, so I was helping them to get around. So, it was just about supporting each other in the city, in the big bad city, it was hard for our nannies to get around. That's how I got started really, it was just to help out and then just one thing led to another, I ended up being the regional secretary so, part of the Ikaroa region so that ranges from Wellington out to Palmerston North, Napier, Hastings, back around Masterton, Wairarapa Area back to Wellington.

So, I went to an AGM, a regional AGM, and they didn't have a regional secretary come through in the elections, and all our nannies' faces looked really sad, because the secretary role-lot of work behind it- it's about coordinating everything in the region-aye-and they looked really sad and I was like that's not cool, it's not a good thing. So, I put my hands up, just until they found someone, well they didn't find anyone, I was it, I was the Regional Secretary for about 2/3 years.

And then Mahinaarangi, who's now the general manager here, she was the area representative Ikaroa, so we used to travel around our region, and it was at-our meetings around the region-was about keeping our ladies informed about what was happening across our organisation, and things that they needed to do, funding that they could apply for, so it was about getting messages out, but from face to face not through an email.

And then Mahinaarangi finished her area, representative role, and then I was elected into it and I won the election, so that's is why I am on the national executive team. It has been sometimes challenging journey, but I remember, I always think back why are you here, and it's to make a difference to Māori women.

So even though-you know-and-and women spaces-and can get-it gets challenging-you know-there's different personalities, different reasons why people, why women get together to drive different projects and that, and sometimes-and it's sad but sometimes-people lose track of the reason why they start something in the first place. So what I try to do is always remember what is the reason why I'm here and that's to help make a difference for Māori women and their *whānau*, so as long as I keep that in mind, if that ever starts to change for me then I need to think this is what I want. But I love the work that we do, I love being able to help our people, make a difference-you know-even just talking to our *rangatahi*, our teenagers, seeing what they want in an organisation, because without them there's no one coming forward, so are we looking at driving some membership strategies, so that our teenagers, our *rangatahi* can come through and learn with us so that they can take over and we can step back and enjoy.

You know what I mean? Ahah. [ride] So we have got few strategies...

C.: So a kind of transmission of knowledge

R.: Yeah- yeah, succession planning, it's really important that we bring our *rangatahi* on the journey with us all the time, and they are very cool, our kids are really cool these days you know, and they have got lots of good ideas. We gotta make it a bit more fun for them, because they think it's just about old ladies meeting and talking but it's about time we give them a voice to what they want to say, and what they want to do, so there's something that we working with them so- yeah-that's!

C.: And when you say-yeah-I always remember why I am here and it means to make the difference for Māori women, what does it mean?

R.: For me, you'll talk to a lot of different Māori women, and there will be different answers, ae?

For me we are the indigenous people of this country and for me we have a right to make sure that Māori, Māori across the board are taken care of, and as-and I think it's important for us to be advocates for Māori people, so that people like our Ministers, people in Government are held accountable for what they have to deliver for us.

We do it already in our lives, you know, the values in that for the likes of our family that we have. I always think about why don't other families have those values, but they probably do but in a different way, who am I to judge values, but at the end of the day the Government have to be made accountable to what they should be delivering for Indigenous people of New Zealand, and I think that's important and that's the difference I want to make, be an advocate for Māori women and their families, but also be able to help, you know, the neighbour who needs their washing hung out, or help the lady around the corner that needs to get to the shop to do shopping.

In Timberlea, this young mum, returning back from Melbourne, it didn't really work out for her, 5 children, solo mum, didn't have any furniture in her house, so my sister lives opposite her and she rings me and she goes, sister we have just got a new lady moved in across the road, she's got nothing, do you know if anyone around has, you know furniture, beds, bed and linen, all that sort of stuff. Yep, I'll just put a call out, so we did, we put a call out to all our ladies in the Māori Women Welfare League, in our branch, I had stuff in storage and within a week this lady had her whole house set up for her and five children: beds, furniture and it was just to tie her over until social welfare and gave the resources that she needed. So that's the sort of things that we do, not just that but it's about being on the ground at a community level you hear the needs that people, you know, people need help and not everyone goes to the government to do that as well, cos they feel shy, you know, they don't want to get a hand out and things like that. Within your own community you can just help just from doing that. Like my sister, who is a member of our branch, she might look after to the little ones across the road and she's only met the lady once or twice, [imitating sister's voice] "if you need a babysitter for a couple of hours, let us know". But that's what it's about, it's about helping your neighbours, helping your people and your community and I think that's important.

C.: What are the main difficulties of Māori women nowadays?

R.: So, in Māoridom and how I've been brought up if the woman of the house is the matriarch, so if there's something happening in that house be it, good or bad, the person to talk to would be the woman, because women know everything, you know, they know what's happening with their children, they know what's happening with their Tāne, because men don't speak, men don't say much, you know, but you know, you will notice that a woman knows everything that's happening on the ground or she's aware of it.

So as Māori woman, that's the strength we have as well, being able to connect with our own children, other people. Like you and I, we meet today aye? And what's our connection, you lived in Timberlea previously, I live in Timberlea, but there's always a connection that women will find somehow, some-little thing. But I think Māori women, Māori in general are treated a lot differently to non-Māori in New Zealand and it is sort of opened my eyes being in the League that that happens. You know, I think back probably 10 years ago, longer, could be 20 years ago I was really naïve. Everything was unicorns and butterflies, everything was really good in New Zealand but I think it's time for everyone to realise that the Government have to be accountable. What else... Māori woman as well they get paid a different rate than men, men in general, Māori men as well, it's just a huge imbalance within New Zealand and it's really sad, you know, we went through a restructure at work last year, so we had to reapply for our jobs, and I didn't get it, I didn't get a role, everyone got told they got a role, I didn't get a role. But about 4 weeks after everyone had gotten their new role, they came to me to create a training tool for all these new people that got these roles, and I was like what the! This isn't right! And then we did some stats of the people that got into the new roles and 20% of Māori missed out on those roles,

either got made redundant or move to the side to another role, so it's just those-all those inequalities that happened within New Zealand, it's just really sad, it's really sad, so and I think the Māori Women Welfare League, they have a few huge voice but all Māori should be able to stand up and say oh no that's not right, and people need to be made accountable for that. So, you know it's just those inequalities really makes me angry, makes you want to do something about it as well.

So, even with our Māori language, I'm not a fluent speaker, but you know it's Māori language week this week and one week out of the year non-Māori push to speak Māori, one week! And they think this out and you may look at it, and yep we are celebrating it, but what about the other 51 weeks of the year? They brush it to the side and they forget about it so, yeah, it might be-might be-you know-might be about the Māori Welfare League but it's more than just Māori women, because there is their *whānau*, families

C.: And what do you think about these inequalities impact more on Māori women than Māori men?

R.: Māori men just get on with it you know, not all Māori men, you know, there's some Māori men that are huge advocates for Māori as well, especially in the Justice space.

Like we are doing a whole lot of work happening around the inequalities of imprisonment of Māori men, and so, but I think since this new Government has come in, it's like given Māori permission, permission? That's the right word, but it's opened a lot of people's eyes as to what we-what's happening to Māori, you know, the inequalities, the iniquities, so is-I think that's why there's a lot-just seems, unless it's because I've just gotten into this space in last couple years, but it feels like a whole lot of people are speaking up now, which is awesome, you know, it's really good. But there's yeah there's just inequalities across health, oh everywhere, education, it's really frustrating actually. So, if we don't stand up and speak up, and say something about it who is? and the more the merrier I reckon, so yeah.

C.: For example, what kind of activities that you run here at the Welfare league can change the local context?

R.: So we have-so we do have some funding through government to help us with our families and our smaller communities; now these families have come to our workers in those regions because they are having difficulties making ends meet, parenting their children they may have literacy problems, they can't read or write properly, and they come to us because they want a better life for their kids. So we do parenting programs, and we teach them how to budget their money, we teach them-we give them-how to cook-you know-more economical healthy meals, spending more time with their kids and reading to them, you know, they are trying to teach their children to read but if they are doing it together, they can learn together-the children-spending more time with them, doing activities keeping them healthy and fit. But we also have "quit smoking regime" on there, because that's about you know, not spending their money on cigarettes then there is more money to go towards their family environment and things like that.

What else do we do there? We've got branches-the way the League set up is we've got branches across New Zealand, so there's about 125 branches now, active branches, we had around 160/170, some branches end up being inactive because they can't afford to re-register it is a small-it's not a huge fee, we charge \$50 per branch, then \$10 for each member, but if-you know-times are tough-where-money doesn't come easily to some people, so something has got to go and sometimes it is the Māori Women League membership fees that go, but they'll still do work in the community, which we are really grateful for. But we... I have lost my train of thought sorry, I talk too much, aye? Ahaha [ride]

What was your question? Sorry I lost my thought then.

C.: So, I was thinking about you are all women in this association of course, so you are all women involved in a kind of social activity and also in a social change, so which activities or which actions of women can change the society?

R.: So, I think it's also about leading by example to-you know-a lot of our children, our *rangatahi*, they learn by watching and looking, so if we carrying ourselves well in the space they will be "Oh yeah that's how we are carrying ourselves". So, and then we also teach our-each other-*raranga* – weaving, sewing, even just patching up a pair of trousers, you know, teaching our young ones that instead of you know you get a hole in your pants, no you don't have to go and spend \$40 to get a new pair of pants, let's just teaching how to sew a patch on it. Knitting and that. Sometimes we sell it, which is part of fundraising, or sometimes it's donated to a hospice, so there's some ladies that- just knit beanies and then we just give them to the hospice to give them to the patients in there. So, I think it's about leading by example, showing and doing, and just speaking those... being their advocate, making sure that what you say you practice what you, what you preach, do what you say you are going to do, yeah, does that answer the question?

C.: How is your relationship with other women here?

R.: Good, so we have a conference, an annual conference, which is in Gisborne this year, so if you think-500 women, 500 women attend that conference, so just been in the same space as 500 women and hearing the work that they do, the advocacy roles that they perform in their areas and in their communities, which is just really inspiring and...

C.: What do you learn from them?

R.: From them it's hearing what's on the ground, so sharing information. So, what we try and do is, people say what they've been doing and we may adopt it in our region if it suits the needs of our region. Like in Ikaroa we've got a-suicide it's a bit of an issue for us, Wairarapa and Masterton area, may have changed, but a year ago I think our teenage suicide rates was huge, just in Masterton. So, we heard, another year, we heard that in Gisborne methamphetamine, and Tairāwhiti, was a huge issue for *rangatahi*. So each of the areas have their own different issues, so being able to hear those at the conference regions can connect up and say ok what did you do to try and fight this battle and so instead of going back to the drawing board and trying to find out your own ways you can actually leverage off each other to get into the right contacts, the networks, the networks open up because someone's already been there, so it's a lot of sharing information. And-you know-we want-we don't want our kids to be hurting themselves like that-you know-because there is a plan for them in the future, and they need to be around to take on that, take on the work for the organisation or just in their own lives and families you know.

So, from other end it's lovely talking to our nannies, and our Kuia and elderly they got so much to give just by sitting next to one of them and they just tell you a story and just from you pick out the lesson, you know, the lesson that they're trying to teach you without actually giving you a lesson and it could be a little growling but it's really subtle and you get it you get what they say. Yeah it is just a beautiful organisation to be part of.

C.: How is it important for you to make these stories visible?

R.: So, what we-we trying to do with Mahinaarangi at the next AGM here, we're trying to get funding to help us-record those histories, you know, those stories from our nannies, and just in our region is a pilot so that we can do it across all of New Zealand. So, we've got a couple of ladies just in our region that has done a little bit of research by going to the National Archives I think it is, but for me it's about-let's find the funding for them-I'm not very good at the whole research thing, I like the

interviewing parts but being able to go back I wouldn't have first clue what to do if I had the national archives, so I just leave it up to the experts, you know, our researchers that know how to do that part. But they're trying to do is get-go around and get some stories from our nannies about the league and what they have done in the past, and what they hope for the future and that sort of things.

[Interruption]

C.: The last question, what are your plans for the future, I mean, what women can do to achieve a better society?

R.: I have mentioned before around our membership strategies, so our branch is leading the strategy, we are like the little project team and what we've done as-we have said-it's not up to us to decide what the strategy is, it's up to our members in the organisation to decide. So, it's the first time that the League has ever taken this approach, we have pulled together a team from every single region in the organisation, 2 ladies from each region, so there are 8 regions, so 16 of those ladies plus our project team so there's probably about 20 but we are just coordinating the work. And we've-had our first session, so because we are a voluntary organisation, and all of us work full-time as well, what we've tried to do with- the only thing with being in the organisation it takes a long time for things to come to fruition, you know-so just this year we've got a plan in place, so we've created a report, and we are going to go to our National council, cos they are the ones that are giving the tick, and we said to them, we had to do some research to determine what our strategy should be, you know, we can tell them with going to do this-this and this, but unless we have buy-in from our members it won't work. So that's how we've approached this, first time they've ever done it, so important for us that we give all our members a voice, not just one or two people. So we are doing interviews, we are doing surveys, we are going to do, have the opportunity for our *rangatahi*, our teenagers to interview their own school mates so we can see what would make them join the League, what would make them drove to work, drive the initiatives, you know, so yeah, so that we can come up with a strategy for the organisation, that everyone would go, yeah I want to be part of that group, because they are doing this this and this.

We want it to appeal to all Māori women, yeah, so that's what I hope for our organisation that it just keeps on growing, flourishing, continuing to be advocates for Māori women and their families and not being scared to challenge people when things aren't right, when things aren't right you have to stand up and say, ahhh! that's not right. So this-and I think we will continue to do that cause that's what we were doing back in 1951 and nothing's changed, and we continue to do that today but my biggest hope is for-here- for our *rangatahi* to come through and had their own voice in our organisation as well.

Cool.

C.: Thank you very much.

R.: You're most welcome.

Te Rina

T. R.: *Kia Ora!*

[Pepeha]

Ko Aorangi te maunaga,

Ko Moawhango te awa,

Ko Mauwhango te Marae,

*Ko Whitikaupeka te whare tupuna,
Ko Ngāti Whitikaupeka te Iwi,
Ko tinei ti tei onga uri o Mokai Patea, o ti organgi
Tikei ni mihi tuana Tēnā tatau katoa.*

So my principal mountain is called Aorangi which is in the Inner North Island of Aotearoa New Zealand, and my ancestral Waterways stem from the Moawhango River again through the middle of the North Island and also that the Rangitikei river and my principal home is in a little place called Moawhango which is north east of Taihape on the Taihape-Napier road. And my principal people that I associate to is Ngāti Whitikaupeka so it is my maternal ancestry however I also have ancestry to many other places and in particular along the Rangitikei river which streams from my people in the in the Ngāti Whitikaupeka and travels down and through other genealogical links that I have, all the way down here to Palmerston North so I do I live in Palmerston North I was born and bred in a little place called Taihape, where my home people are, that's where I mainly associate to, however I do have genealogical links all the way down the river from Taihape all the way down here to Palmerston North to the Rangitāne people as well. What else am I supposed to talk about?

C.: Did you study in the small town or you came to Palmerston?

T.R.: So I lived and went to school in a little town, rural town. My grandfather was a shearing contractor and my dad was a shearer, and I went to school in this little, so sheep, sheep shearing, sheep industry, and where I come from and where I went to school there, primary school there, preschool, Primary School there, all of my education was in English language and then I was sent to the Māori boarding school in Napier to St Joseph's Māori Girls College where I was exposed to Te Reo Māori as a subject, I had grown up hearing words and hearing my grandmother speaking Māori and of course going to the Marae, hearing Māori-the Māori language been spoken there, however I myself did not actually start to learn the language until I was at secondary school, so until about the age of 12-13, when I went to Māori boarding school and started to learn there. I finished boarding school after-I did 4 years of boarding school in Napier then I am moved here to Palmerston North I did my final year of high school here in Palmerston North, at Palmerston North girls' high school, and from there I came to University as a student. I went, I had my daughter in my early twenties, I went home as a single mum, I went home again to Taihape when I had her and I lived there for about two years before I moved back to Palmerston North to finish my degree, with my younger and one of my cousins who was also coming to university so he and I live together. I had some family down here who helped me with single motherhood, as it were, and from there I kind of progressed into jobs here in Palmerston North and then eventually a job here at the university.

C.: What do you study at the university?

T.R.: As a student? My undergraduate degree is in mathematics and Māori studies, and then my Masters degrees in Development studies and now undertaking my PHD which is in education, which is the area that I am now.

C.: And what is your main topics in terms of studying, what do you study the most, what kind of topics?

T.R.: For me as a student? I would say Māori development and Māori education, were kind of the main topics, for my undergraduate degree, mathematics is obvious and Māori studies and also language, and culture and development. And then I did Development studies where we looked further into the discipline of development studies, and I focused particularly on Māori development and I

looked at the role of emerging Iwi governance and the role that that played-that they play in facilitating Māori aspirations so looked further at Māori development initiatives, and now at my PHD topic is looking at impact of the internet on Māori cultural value systems and processes and protocols.

C.: So why did you choose, I mean, to study deeply this topic, this big thing?

T.R.: I think when I went home to have my child, I become heavily involved in Iwi development, so the development of our home people and we had a lot of, huge developments that were being undertaken. I was identified by my elders and my aunties and uncles that I have gone to university I had some expertise in terms of the resource management act, Māori development initiatives so I was told that I had to be involved in what was going on. When I came back to university the head of school of Māori studies, actually at the time Mason Durie, now Emeritus Professor Sir Mason Durie. I came to look at doing a postgraduate diploma in Māori development and he wanted me to do my PHD and I left his office enrolled in a masters of development studies and particularly looking at the role that development... Our people still have so much developing to do and so to have some actual expertise and theoretical and critical analysis of how we might do that is where he was kind of pushing my focus.

C.: And when you talk about development, what does it mean to you and, I mean, to your people?

T.R.: There are kind of a broad range of things, but I think that moving towards positive outcomes and every minority indigenous people in the world will have experienced colonisation in such a harsh way that it has impacted on not only our language levels and you'll be aware that only 20% of Māori adults have the ability to speak the Māori language, only 5% of our children can speak the Māori language, so most of our people learn our own language when they are older. So we know that colonisation had a severe impact on language just like other minority indigenous people's around the world that impact on their language systems was huge, however not just the language was impacted because the language is the vehicle by which we fully understand our own worlds so of course our knowledge systems were impacted, our cultural value systems were impacted, our cultural ways of being and knowing were impacted. So, I'm looking, investigating development studies allows us to see what has happened to us to bring us to a certain place and how do we move to better outcomes for our people.

So that is why I will focus on that, how was that we get better outcomes? Whether they are in the language whether they are in health. All minority indigenous people's have terrible health statistics, we have terrible crimes statistics, we have all of the deficit we are on the deficit end of every type of area in general living that you can find that as a direct result of compounded, compounded colonisation. So development means, when we talk about Māori development we are looking at moving those statistics into a positive frame, how was it that we move from poor health to wellbeing? how is it that we move from disconnection from our own identity as Māori to connection to who we are as Māori?

So that's how I view development, and when I talk about Māori development, I talk about moving forward having positive outcomes and across a range of things whether that's health or crime or education is a huge one as well, the language and I think that's also how I found myself in the position that I'm in now the job, that I'm now working.

C.: And what is your job?

T.R.: So I am a lecturer here at the university, I think technically it's Senior Lecturer. I teach at the university and I teach in the Māori language immersion teaching program *Te Ao Tatarangi*, I teach mathematics, so I teach *pāngarau* in that program, so I teach teachers to become teachers, and I teach the mathematics- *pāngarau* curriculum in that program. And also I teach in the English language

general schedule of papers or courses in the university, I teach Māori education and I teach about the history of Māori education in Aotearoa, and at the undergraduate level and at the postgraduate level I teach the role of activism protest resistance in Māori education.

C.: And I mean studying this topic and teaching as well this topic, how you can find now the situation for example of Māori women as students and tis there any impact of them and how we can, I mean, achieve development, Māori women development in your experience?

T.R.: In my experience there are a huge number of women students in the areas that I teach because it's education. If you were to look at the statistics I think that you will find education is a female dominated area.

However, I do have a student who has told me that while teaching is a female dominated area administration of the education institutions, schools for example the schools, and also all of the decision-making the majority of the decision-making positions within the education system are male, particularly Pākehā or white male dominated. So, I think that while we have a number of women in the sector, we do not have a number of women making decisions in the sector. And I think that women also look at education because it is a key way to advance.

I think most people look at it as nurturing, you know as women being nurturers, it's that the kind of natural thing. I think it's more than that, I think it's that women see the potential and what education can give somebody, and how education can assist a pathway, a lifelong pathway of achievement. And I think when you look as well at the statistics in terms of how many Māori, and I haven't been able to find this statistics, but how many Māori teachers are actually out there in the sector it's very very few. So in about 2010 what we identified that was that, actually the study come from the Ministry [ndt, Ministry of Education] in 2010 only 70, so seven zero, Māori teachers entered the workforce of 1200. So 1200 new teachers were entering the classrooms of Aotearoa only 70 of them were Māori, so that's a small small percentage who are moving into the sector. It is also one of the drivers for what we do here in terms of teacher training because last year we had around 32 Māori teachers graduated from our program so we are now nearly adding another 50% of Māori teachers to the New Zealand, to the Aotearoa workforce in classrooms so still a lot of work to do so more females in the sector but very very few Māori and even less in decision-making positions within the education system.

C.: When you say that women understand that education is a strong tool, do you mean that women have another perspective in terms-something different from the standards, from the mainstream?

T.R.: I think so, because I think the general perception is that there's more women in teaching because they are women and they are nurturers. And so they have this biological urge to nest and look after and so while that might be true, I think that that's a very patriarchal perspective of why a woman might choose that as a career, as a profession. I think that is a very Pākehā - white male dominated perspective and I feel that that belittles the role that women have to play in the sector as well. I think it's a very naive view that. oh yes women get into teaching because they want to have children and they feel like they have to nurture and look after little children, as opposed to perhaps woman get into that profession because they see the potential of the child to learn and to grow in a particular way.

C.: Do you think that women can be a kind of agent of change?

T.R.: Absolutely! Absolutely, our histories tell us from a Māori perspective that women have always led great change.

That, that legacy of being change agents is embedded in our blood and when you go home to the *marae*, to our ancestral homes, the patriarchy for most, not all because I haven't been to every single

Marae in New Zealand, but specifically where I come from there is no patriarchy when we go home. The male and the female elements are balanced we balance each other. And so, if anything I would say that in the Marae space, when we are home in our Marae, they are very matriarchal in terms of decision-making, in terms of functioning in terms of everyday function. And so I knew nothing as a child growing up, I knew nothing about the oppression of women because all of my mother, my aunties, my grandmothers, they were all strong women and when I saw them at the Marae, they were all strong women, they were decision makers, they were leaders. So, it was not until I went away to Boarding school when I realised that, oh women are oppressed in other places, and at the time that I went to boarding school there was the rise of this thing called *Mana Wāhine*, so you have been to the paper, but there was a rise of *Mana Wāhine* and I had no idea what that was because where I come from there was no need for women to assert themselves. It was a daily practice that women do not have to assert themselves in any place, however when I left home and I and I left my Iwi, I left my people, and I went out I saw that actually that's not-

C.: You mean that there was no reason to claim the *Mana Wāhine*?

T.R.: Yeah, because you just are. But that is your natural state of things, is that women are leaders, and women are decision makers, and women so... There's no claiming of that Mana because there's no need to. So then I go away to boarding school and I think, I'm shocked, because I did not realise that in other places women did not have that type of status, or authority, or rights, yeah.

C.: And when you talk about matriarchy, before you said it was more a matriarchal space, what do you mean? What is the difference?

T.R.: So major decision making from the Iwi perspective from our nations prospective always involved a heavy direction from women. My grandmother was one person who was a strong matriarch on the Marae, at the Marae. She did a lot of work she had made significant decisions. Her grandmother, that she was brought up with, before her had same influence and rights as well, to speak and to make decisions. And when I look back at my genealogy, there is a strong influence of women, they are a strong influence throughout the generations. So I'm talking about back 10, 11, 12 generations of women who have been strong, influential women at the Marae where I come from and for our people. So we have no... This introduced idea if you look back at many people's narratives, their home narrative they were all have these beautiful fantastical stories about women and the strength of women and the decision making, rights and influences of women, however if we tracked that back as well, we will see a clear influence of when colonisation and patriarchy starts to impact on those rights and abilities of women, except perhaps in those small spaces like at Marae, where they are still operating as their own best bastions of the culture, and I think Ranginui Walker talks about that the Marae has been the bastion in of the culture, so the place where all of our own values systems ways of being and ways of doing, all our *tikanga* and *kawa* are still operated in that small space because that is the bastion of our culture. And so I think when you go out into the world, it's a very Pākehā, male-dominated approach to everything but when you're at the Marae that is not how it is, because we still managed to maintain a lot of our own value systems, so even when we look back at our earliest narratives and the separation of the sky father and the earth mother, and many of our narratives around the role of the female element had been eliminated. And there are other people who talk about this elimination of woman stories, of woman's narratives in our culture and, I'll find one of the woman who has a fantastic... she's just finished her PhD, and the elimination of the role of the female element because, we know that right from the beginning the existence of the sky father and the earth mother, that's about a balance between a male element and a female element. And even in our early narrative when they were separated to bring us into the world of light, the role of the female elements in that process is always forgotten, or put to the side, or tried to be eliminated. And when we look at our early narratives around, for example the first human in our narrative, the first human

to be fashioned is a woman, the first human to be fashioned is not a man the first human to be fashioned is woman. And so we can use these narratives as indicators that show us actually woman have a huge, the female element have a huge role to play and yet we must always remember that female and male are to be balanced together. So we have a legacy in our culture of the role of the female as being important. Right to the, I don't know if you've seen the movie-Moana? Kind of a generic Polynesian/South Pacific narrative. And so you know about Maui, you might have read some stuff about Maui, so Maui you know, this great demigod who did all of these great amazing things in the end he is killed by woman. And so I think we underplay our narratives about the strength in the inherent strength that woman have, and of course that her role in that was about balancing life and death, and so when Maui died that was because he was attempting to seek immortality and so that is again about balance. But through the process of colonisation our narratives have been moved to reflect a very Pākehā, patriarchal, Christian, Christian as well because that hasn't taken in consideration of our narratives about the world and how the world was created, so very Pākehā, very patriarchal, very christian, heterosexual. I would say that it's heterosexual because we also have lots of narratives about sexuality not being an issue but in the process of colonisation that has become heterosexual and also underlying all of that I would say racist, you know, very racist views there had been supplanted on top of what we know about ourselves so the idea that perhaps Māori man or Māori woman can't be as good as for example today in education Māori women, Māori men not being in decision making places but of course Māori men have always been one level above Māori women because of the simple fact that that they are men. So, I think there are levels that we have to peel back in terms of colonisation and how that's really impacted on us, on our thinking, on our philosophies, on our approaches because our core cultural values are not ones that impinge those things, our core cultural values are ones that seek balance in the world. But if we are removed and disconnected from our own core cultural values then we cannot seek those balances, and I very much think that I find that when I go home I feel so much better I think because I feel the balance more there, and the not having to compete with the Pākehā, the white, patriarchal, heterosexual, Christian, I don't have to compete with all those things when I'm in that space of being at home.

C.: Do you belong to a kind of group, association, or trustee at the moment?

T.R.: Trustee??

C.: Like He Wai Trust?

T.R.: Oh yes, so I have several roles. One I'm a delegate, so I'm an appointed, technically I'm voted, voted on by my people to represent us at our Iwi governance board, so our *rūnanga*, for our people, Ngāti Whitikaupeka. Te Rūnanga o Ngāti Whitikaupeka is the name of our governance board, so I sit there. I also sit on our environmental working party for our people, that looks at any a resource consent stuff that comes across within our Iwi boundaries, regional boundaries, so I also do that. I'm also currently a delegate, a representative, on our Waitangi tribunal claims committee, so you will be aware of the 1840 Te Tiriti o Waitangi and then the series of breaches that the Crown and the government continued to enact since 1840, which has led to this situation where we now have a grievance process where we identify the breaches of the treaty, we have to go through a whole settlement process, so I'm part of that group for our people at home. We are a collective of 4 larger groups and I sit on that as a representative. [I] do some other environmental work, on behalf of the Iwi as well and I have recently stepped out of the Social Services space, we have an organisation which provides Social Services to our people at home so I've stepped off the governance board, so that I can go back onto the Treaty of Waitangi board.

C.: Have you have ever joined like a women's group or a feminist collective or a feminist group?

T.R.: No, and I think that's specifically because I've never had to assert myself a woman. However, I do find sometimes in this institution it might be worth it! Or actually you're right, I actually am. In the university I am, I receive the correspondence from the university women's group actually. And so, this is the first time that I've actually had to seek any type of support as a woman has been from within this institution, specifically because all the.

C.: But for the Māori women or for all students?

T.R.: All. I joined that group actually, specifically when I was-when I was applying for promotion. When I was applying for promotion from lecturer to senior lecturer, I joined that group because I could not find any assistance to help me develop my promotion application, and those women came forward to assist me.

C.: And did you find big differences to the place where you grow up, like for example, I don't know, what do you think about, for example feminism?

T.R.: I think that feminism has its place but it has definitely nothing to do with indigenous peoples, indigenous feminism is quite, quite different. And I also learnt that from some of my mentors, in terms of understanding our colonising history, and how we move to decolonise ourselves. Some of my mentors they identified that during the 70s and 80s, where feminism was really big. However, that feminist movement could not relate to the issues of Māori women, so they were still in effect in some ways suppressing the issues of Māori women through their feminist approaches. So, what we do know now is that the idea of feminism is also a cultural base in a cultural location, because the idea of feminism for Māori women will be very different to their idea of feminism for Pākehā or white women versus even, I think, the idea of feminism for other cultural or ethnic groupings of women because our issues will be slightly different.

C.: This is back to the 70s wave of feminism, right? What about today? Have any idea about it?

T.R.: No, but I would think that it's still the same, those approaches to feminism, will still come from, I want to say hegemonic, but they come from a particular cultural base and so the ideas of Māori feminism will be slightly different to what are the issues impacting on Māori women versus the issues that are impacting on Non-Māori women, will be different, very different as will be, I suspect, the issues that impact on perhaps Chinese women, or the issues that impact on Indian women, or any other ethnicity.

The issues will be different and therefore the approaches and the outcomes of what is sought might be different too. And I think sometimes those subtle things can be overlooked, if we just take a really strict view of feminism. I think there is need to be some account for those subtle, the subtle differences within that. But in saying that I've never been involved in any feminist group, yeah. Not in formal feminist group, anyway, you know?

C.: I understand, and the other question about women and social change, what kind of actions, women's actions can change the society or challenge it, anyway?

T.R.: I think that, again, in our history, when I think about our history, in Māori history, women have always had a role in that. So right from early contact with Pākehā people, if we move into some of the early eras or even in warfare, women being the strategist so, Te Rangi Taupiri Ora was a renowned military strategist one of the best of her time, probably the best of her time and then we move into 1840 and you know the Rangatira who signed the Treaty. There are narratives, from the Ngāpuhi people themselves that identify that it was their females who were directing the males what to say,

but the males had to be at the front because Pākehā people only wanted to be talking the patriarchal so, they only wanted to be talking to males. But I've heard narratives from the people up there that they would stop and they would turn around and they would consult the women and then the women would tell them what to say, then that they would turn back around about address the men on the other side.

When we look through to the New Zealand land wars, you see the role of women who fought, beside men, I know that in Tainui, one of the narratives is that of a famous saying we continue to say now about the idea of resistance and Māori development with say: "*Ka whawhai tonu mātou, mo Ake! Ake! Ake!*". So, "*Ka whawhai tonu mātou*" we will still fight, we will still fight. "*Mo Ake! Ake! Ake!*" for ever and ever, and that is a resistance slogan, as it were now and one of the Tainui narratives says that it was a woman who said that when the Imperial troops invaded Ōrākau, which is a battleground up in Tainui and they managed to seek a down period where a colonial leader was invited into the camp and said look you are being slaughtered here, this is not going to turn out well for you, give us your women and children, so we can take them out and you can continue to fight and it was the woman who said "*Ka whawhai tonu mātou, mo Ake! Ake! Ake!*", we will fight!

So the-the narrative that we have about women on the role of development are very, very strong ones but through the process of colonisation those stories are put to sleep, and deliberately, those stories are deliberately put to sleep. And when we look at for example things like the education movement and education legislation education policy very deliberate, you can see there are very deliberate moves to put those types of things to sleep. So just quickly I will pull up these... where are we? I'll bring it up so I can give you accurate data. So, 1844 Native Trust Ordinance for Māori education and actually the policy was to assimilating as speedily as possible the habits and usages of the native to those of the European population. So this is deliberate, so we don't want you to be Māori anymore, we want you to be European and it's actually written in the legislation right?

And then 1847 education ordinance, and there's a government subsidy to Mission schools to implement the English language so now we see, you know, by 1840 there was only about 2000 Pākehā here, that when the Treaty was signed, only about 2000 Pākehā living in *Aotearoa* New Zealand, and upwards of 250,000 Māori.

So within in 7 years they are saying ok it's time to change the language now ,right? Time to educate you in English. Because we were the majority, of course everyone speaking Māori, and so we start to see this deliberate act of removal in there. But 1858 Native Schools Act and there is grants to Māori boarding schools and the idea is to remove the child from the demoralizing influence of Māori villages. Like I said, that's actually the policy, right?

The policy is let's to set up the schools and remove these children from the demoralizing influence of Māori villages then by '67 if you wanted a school in your area, males, Māori males had to send a proposal to Government in order for a school to be established, you know, in their region, and by 1880 Native Schools Act in Māori language is discouraged in corporal punishment is introduced for speaking Māori; and by this time, of course, we know that this sway of our population 250000 + Māori has now diminished to somewhere around 58000, or something like that, which is about the same as how many Europeans are now living in *Aotearoa*. Right, so now they actually going to deliberately beat the language out of you. But in 1858 as well with the Māori boarding schools, with the move to the Māori boarding schools, the policy was to make Māori boys good farmers and farm hands and to make Māori girls good farmer's wives. You know, and so the women were taught things like sewing, and cleaning and cooking all the things, all the essentials you need to know in order to be a good woman

C.: Household...

T.R.: Yes, chores. And of course, that would seem actually quite ludicrous to us because the idea of balance is that everybody does everything.

So, then the impact as well of colonisation when we do that, and we separate out and we destroy our balance and a lot of pressure goes on the man to be the worker, or find the work, or make the money. And of course when that small unit is removed from the larger *whānau*, *hapū*, *iwi*, from their larger support network, that pressure is much more focused and intense. And what we do know is that through those processes as well they are disconnected [phone ring]. You know, their focused and they are connected, and then through that process of isolation and removal, and then, now we're talking about becoming more Europeanised in the family context, that intense pressure goes on the female and the male. And we know from recent research, as well, looking at the historic trauma of colonisation is that, that is where the introduction of things like violent behaviour towards women is introduced, and able to be introduced because there's no more collective responsibility for the welfare of the man or the woman. So, we know that through all of these processes that they were deliberate processes to disconnect us from who we are and to create unbalance.

C.: What about nowadays, I mean, you were talking about all this kind of legislations, that in many ways impact on the community, with very strict decisions just to separate the Māori way of life and to put like you know, forget who you are! But what about nowadays, I mean-?

T.R.: I think still today that debate continues. So, if you watch the news the debate between should Te Reo Māori be compulsory or should it be actually taught at all? Is one that, you know, happening today. We've had, in the last couple of years, we've had some teenagers petition the Government to include New Zealand history in our curriculum, in particular the New Zealand's land wars. You know, they've petition to say "Hey we need to know this, this is about who we are as a nation, we should know this information". They were denied, the government denied them. They don't feel like there's a place for that in the curriculum. So yes, you know, today it might not be as obvious in the actual legislation, but that still happens today, the denial of who we are as a people still happens today in many, many different ways. And when we look at for example at Māori language immersion schools and Māori philosophical approaches to education, those students outperform, in the national testing level, those students outperform all other students. Regardless of the fact that they should have the Māori therefore, they should have low education outputs, many of them go to low socioeconomic school so therefore they should not pass these tests. And regardless of all of those things these schools that are Māori, have Māori languages compulsory for Māori students, they outrank some of the best schools in the country, when it comes to educational achievement. And yet still only 5% of our children go to those schools and the government still won't acknowledge the contribution that they make to better educational outcomes. And so, that stuff, you know, still happens today. And those schools always have to be scraping for money, resources, teachers, whatever, and yet they produce statistics that they literally should not be producing, all the odds are against them and yet they do it. And no one, the Government or any funder, will stop and ask what is working over there? Why are these schools so successful, particularly with Māori students?

That's like, you know, then you have to kind of on a critical analysis step back and say OK so why are the government not acknowledging that? What benefit do the Government get out of not having successful Māori students?

And so, I think today, that stuff still happens, 95% of our parents still send our children to mainstream white schools, where literally like, statistically, you can flip a coin as to whether or not your child is going to survive that school, let alone spiritually but just in terms of education wise you can, you know, your odds are about 56% or something like that chance that they don't make it through that system.

C.: Is it because the programmes follow different standards?

T.R.: Because the programs are white, the philosophical approach to education in those systems it is white, is Pākehā, it's not Māori. And so there's no connection to who you are, there's no connection to your own identity, there's no strong support of your own identity in that system. And yet there's other systems which are Māori focused, Māori philosophical approaches, they have these amazing outputs for Māori students. And yet still as parents we still think that this system is better for our child, or that if I send my child to the 5% schools I'm going to disadvantage them in some way, but they are not going to be disadvantaged if they go to the school that everyone else goes to. Even though, literally, check the statistics, flip a coin, if you are going to send your kid to a Pākehā school, flip a coin, that's the odds that you've got of your child surviving that system. And, yet, 95% of our parents, Māori parents still commit their children to that system.

C.: Why?

T.R.: Why? That's the question, because we think still that, 'that' way is the best way.

C.: Are you talking about the colonisation of the mind?

T.R.: Absolutely. Absolutely. Absolutely.

And we know for example that only 6% of Māori children will get university entrance, and hey guess what? 5% of those children and going to Māori schools. What you are effectively looking at, is that only 1% of everybody else and those-all the rest of the schools in country is actually making it to university through that system. Flip a coin. Like literally you know, it's kind of, when it comes down to the basics, that's what I tell people flip a coin! You are going to send your child to that education Institute, flip a coin as whether or not they are going to survive.

C.: And so now the last question, how education is really important, you know, for the development and to achieve really a social change in New Zealand?

T.R.: Yeah, I think that it's a couple of things, and there's lots people have spoken way more, you know, eloquently about this than I can, In terms of the social change stuff. But I just look at, you know, not only does it give you the ability to think, or whatever. But in saying that education is a major pathway, not the only pathway, a lot of the the most intelligent people that I have met in my lifetime have not finished school, have worked in shearing sheds, have worked on the land. Some of the most intelligent people that I know have not had a formal education. However when you kind of look at, you know, I'm just going to cite this quotes from one of my classes. You know this is a quote that has helped to shape some of my thinking around this, this is some of the stuff that, you know, helps to shape my thinking around this. This is a quote from Mason Durie, or Emeritus Professor Mason Durie, and he says: "Although there would be disagreement that a prime goal of education is to become wealthy there would be a fairly high-level of agreement that being poor is no great virtue, it leads to poor health fewer opportunities for the next generation and more than a fair share of pain and suffering. A successful education therefore is one that lays down the groundwork for healthy lifestyle and a career with an income adequate enough to provide a high standard of living."

And I think that's kind of the guts of it right? It's not the be all end all, education is not the only way, but it is a major way by which you can lead to better employment opportunities and through better employment opportunities therefore an income that allows you to have a better level of living. And when we look at, for example, the median incomes, and these would be the last ones that I had at like 2013, I can send you this if you want? it's just so you have the information.

So the median income in 2013, the Māori income this is the middle [indicating on screen] like 22.000. So just as many Māori people earning more than this amount is there are Māori people learning less. And I mean that really shocks me, that half of our people live on this [noise of tapping on screen], less than that amount of money. And I just, I just, it blows me away I don't know how we can do that and this is a differentiation for if your male or female, you know?

C.: I know

T.R.: And yet this is the national, so in the country this is what everyone else is doing and yet we... It just, it just blows me away. Why are we here?

And this is what the rest of the country looks like, you know, it's just incredibly, incredibly sad. However what we know one of the things that drives me is that if you don't have a qualification in the country then you are, you know, this is like your estimate still well above Māori but this is your estimate, but if you have a bachelor's degree if you have a university degree you automatically doubled, automatically, right? You have just doubled your chances of having a better income, now that, you know, is something that is amazing to me. That simply that pathway of education can literally, and like I say only 6% of our people will get here, only 6% of Māori will get there. And these were from 2012, these statistics so I need 20% will leave with university entrance but only 6%, there was another woman's [ndt researcher] come out with only 6% of Māori will go to university. And only 4% will actually finish their degree. So you know we are talking about only 4% of that group will hit that [indicating on screen, she is showing me a statistic]. And so education while not being the number one but the be all and end all, it gives you a pretty good boost at the beginning of the race, especially when we know that this what, you know, this is what we are actually looking at, that's the reality for the majority of our people. And so through education if we can assist that in some little way and hopefully by those people [indicating on screen] are attaining as well, they might be the first in their family to do that, they might be the spark of inspiration that helps someone else in their family to do that too.

I think is one of the other things so, you know, that's kind of what I would say. And, also this, you know another Mason Durie quote, just because you know... "Collective Māori strategies for education have the capacity to reshape expectations, if for example they were collectively intolerance of educational failure backed up by decision to shun those institutions and programs that did not achieve best results for Māori change would occur".

And that's what I struggle with, the 95% who are not saying this is not good enough, and I was a parent, you know, and I'm fortunate and I know that I'm privileged, because I was a parent it who pulled my child out. I knew all of the stuff and I was not flipping a coin with my child's life and I just said "You're not going there, you are going here" and I chose the pathway of the 5% percent.

But not everybody has the strength, or the critical analysis, or the opportunity to do that, you know? And so I think, so my way of shunning those other institutions was just to say I'm not sending my child there.

But more could be done to hold them accountable to the outcomes that they achieve for our people, and I haven't been involved in a lot of stuff lately, but also, you know, then that links on to the school to prison pipeline, are you aware of that?

C.: Yes

T.R.: You know because we know that also from our, you know, we know that the majority of our children who are low socioeconomic. We know that nearly 20% of them won't be able to read and write, and we know that 5% of them will be stood down at school you know they will be suspended. And we know that a third of them will leave school without any qualification. Like, and we know the

rest of the really terrible statistics that follow on from there in terms of health, in terms of crime, in terms of, you know...

C.: violence

T.R.: Yes, violence, incarceration. You know, we make up the majority of the prison population and yet we're not the majority of the national population and so education is one pathway by which we might be able to deter or change those things.

C.: Ok, thank you.

Glossary of Māori words in the interviews	English meanings
Ako	Pedagogy, Education
Aotearoa	Māori name for New Zealand
Hapū	Kinship group, clan, tribe, subtribe - section of a large kinship group and the primary political unit in traditional Māori society. It consisted of a number of whānau sharing descent from a common ancestor, usually being named after the ancestor, but sometimes from an important event in the group's history. A number of related hapū usually shared adjacent territories forming a tribal federation (iwi)
Heretaunga	Hastings, the Hastings area
Iwi	A number of related hapū usually shared adjacent territories, tribe
Kai Moana	Food from the ocean
Kaikaranga	A caller - the woman (or women) who has the role of making the ceremonial call to visitors onto a marae, or equivalent venue, at the start of a pōwhiri. The term is also used for the caller(s) from the visiting group who responds to the tangata whenua ceremonial call. Traditionally this role was based on one's status within the hapū or whānau, the eldest sister normally being given the role. Skilled kaikaranga are able to use eloquent language and metaphor and to encapsulate important information about the group and the purpose of the visit
Karanga	To call, call out, shout, summon
Kapa haka	Concert party, haka group, Māori cultural group, Māori performing group
Kaumatua	Adult, elder, elderly man, elderly woman, old man - a person of status within the whānau

Kawa	A ceremony to remove tapu from a new house or canoe
Kete	Basket, bag
Kia Ora	Hi, Hello, How are you doing, thanks
Kīwaha	Kura Kaupapa Māori are Māori-language immersion schools in New Zealand where the philosophy and practice reflect Māori cultural values with the aim of revitalising Māori language, knowledge and culture
Koro	Grandfather
Korua	You and - used before ko and a person's name
Kuia	Elderly woman, grandmother, female elder
Mana wahine	Often referred to as Māori feminist discourses, is a theoretical and methodological approach that explicitly examines the intersection of being Māori and female
Manaakitanga	Māori hospitality
Marae	ancestral homes, meeting house, courtyard - the open area in front of the <i>wharenuī</i> , where formal greetings and discussions take place. Often also used to

	include the complex of buildings around the <i>marae</i> .
Mātauranga	Knowledge, wisdom, understanding, skill - sometimes used in the plural
Māori	Indigenous New Zealander, indigenous person of Aotearoa/New Zealand - a new use of the word resulting from Pākehā contact in order to distinguish between people of Māori descent and the colonisers
Māoridom	The world or sphere of the Māori people
Māoritanga	Māori culture, Māori practices and beliefs, Māoriness, Māori way of life
Mokopuna	Grandchildren
Mōteatea	Lament, traditional chant, sung poetry - a general term for songs sung in traditional mode
Mōteatea	To grieve
Ngāti Kahungunu Iwi	Kahungunu Tribe
Ngāti Raukawa-ki-te-tonga	Ngāti Raukawa Tribe
Ngāi Tahu	Tahu Tribe
Ngati Rahri	Rahri clan
Ōhanga	Economics, economi
Oranga	Survivor, food, livelihood, welfare, health, living
Paepae	Orators' bench
Pākehā	English, foreign, European, exotic - introduced from or originating in a foreign country
Papatūānuku	Earth, Earth mother and wife of Rangi-nui - all living things originate from them
Papakāinga	Original home, home base, village, communal Māori land - sometimes written as one word, papakāinga
Patu	Weapon

Powhiri	Invitation, rituals of encounter, welcome ceremony on a marae, welcome
Rangatahi	Younger generation, youth
Rangatira	High ranking, chiefly, noble, esteemed
Rangitāne o Manawatu	Rangitāne o Manawatu Tribe
Raranga	Weaving
Runanga	Organization, board
Taha	To pass by
Taiaha	Long wooden weapon
Tamariki	Children
Tāne	Husband, male, man
Tangata whenua	Local people, hosts, indigenous people - people born of the whenua, i.e. of the placenta and of the land where the people's ancestors have lived and where their placenta are buried
Tangihanga	Funerals
Tapu	Restriction, prohibition - a supernatural condition. A person, place or thing is dedicated to an atua and is thus removed from the sphere of the profane and put into the sphere of the sacred. It is untouchable, no longer to be put to common use. The violation of tapu would result in retribution, sometimes including the death of the violator and others involved directly or indirectly. Appropriate karakia and ceremonies could mitigate these effects. Tapu was used as a way to control how people behaved towards each other and the environment, placing restrictions upon society to ensure that society flourished. Making an object tapu was achieved through rangatira or tohunga acting as channels for the atua in applying the tapu. Members of a community would not violate the tapu for fear of sickness or catastrophe as a result of the anger of the atua. Intrinsic, or primary, tapu are

	<p>those things which are tapu in themselves. The extensions of tapu are the restrictions resulting from contact with something that is intrinsically tapu. This can be removed with water, or food and karakia. A person is imbued with mana and tapu by reason of his or her birth. High-ranking families whose genealogy could be traced through the senior line from the atua were thought to be under their special care. It was a priority for those of ariki descent to maintain mana and tapu and to keep the strength of the mana and tapu associated with the atua as pure as possible. People are tapu and it is each person's responsibility to preserve their own tapu and respect the tapu of others and of places. Under certain situations people become more tapu, including women giving birth, warriors travelling to battle, men carving (and their materials) and people when they die. Because resources from the environment originate from one of the atua, they need to be appeased with karakia before and after harvesting. When tapu is removed, things become noa, the process being called whakanoa. Interestingly, tapu can be used as a noun or verb and as a noun is sometimes used in the plural. Noa, on the other hand, can not be used as a noun</p>
Tēina	<p>younger brothers (of a male), younger sisters (of a female), cousins (of the same gender) of a junior line, junior relatives – plural form of teina</p>
Te Aho Tātairangi	<p>Te Aho Tātairangi: Bachelor of Teaching Māori Medium / Diploma Māori Education</p>
Te Arawa	<p>Te Arawa tribe</p>
Te Atiawa	<p>Te Atiawa tribe</p>
Te Kōhanga Reo	<p>Te Kōhanga Reo is a Māori development initiative, aimed at maintaining and strengthening Māori language and philosophies within a cultural framework inspired by Māori elders in 1982</p>

Te Pīnakitanga ki te Reo Kairangi	Take your reo Māori to an advanced level by continuing your total immersion journey. Move your fluency to the level of sophistication and eloquence used in karanga and whaikōrero. Learn the subtleties of formal and informal language. Become a bearer of cultural knowledge for your whānau, hapū and iwi as you master our reo rangatira
Te Puni Kōkiri	Te Puni Kōkiri (TPK), the Ministry of Māori Development, is the public service department charged with advising the government on policies and issues affecting the Māori community; promoting Māori achievement in health, training and employment, education and economic development; and monitoring the provision of government services to Māori. The name means "a group moving forward together"
Te Reo Māori	The Māori language
Te Wānanga	Māori Tertiary institute
Tikanga	Correct procedure, custom, habit, lore, method, manner, rule, way, code, meaning, plan, practice, convention, protocol - the customary system of values and practices that have developed over time and are deeply embedded in the social context
Tīpuna	Ancestors, grandparents - plural form of tipuna and the eastern dialect variation of tūpuna
Tuākana	Elder brothers (of a male), elder sisters (of a female), cousins (of the same gender from a more senior branch of the family)
Tuhoe	Tribal group of the Bay of Plenty, including the Kutarere-Ruātoki-Waimana-Waikaremoana area
Wāhine	Female, womanly, feminine. woman, female, lady, wife
Wāhine Toa	Female warriors
Waiata	Song, chant, salm
Waikaremoana	Lake Waikaremoana is located in Te Urewera in the North Island of New

	Zealand, 60 kilometres northwest of Wairoa and 80 kilometres west-southwest of Gisborne. It covers an area of 54 km ² . From the Maori Waikaremoana translates as 'sea of rippling waters' The lake lies in the heart of Tuhoe country
Whaka	Canoe
Whakapapa	Genealogy, genealogical table, lineage, descent - reciting whakapapa was, and is, an important skill and reflected the importance of genealogies in Māori society in terms of leadership, land and fishing rights, kinship and status. It is central to all Māori institutions
Whakaaro	To think, plan, consider, decide
Whakatauki	Proverbs
Whakarongo	To listen with attention, to look, to watch
Whanau	Extended family, family group, a familiar term of address to a number of people - the primary economic unit of traditional Māori society. In the modern context the term is sometimes used to include friends who may not have any kinship ties to other members
Whānaungatanga	Relationship, kinship, sense of family connection - a relationship through shared experiences and working together which provides people with a sense of belonging. It develops as a result of kinship rights and obligations, which also serve to strengthen each member of the kin group. It also extends to others to whom one develops a close familial, friendship or reciprocal relationship
Whānau Ora	Whānau Ora: to be alive, well, safe, cured, recovered, healthy, fit, healed.
Whāngai	Adopted, adoption

Traccia d'intervista in italiano divisa per ambiti

Informazioni biografiche

Nome, cognome (facoltativo)

Origine, provenienza

Anni

Status (nubile, sposata, single)

Storia familiare

Studio/Formazione

Esperienze lavorative

Relazione con la società civile e la partecipazione a movimenti/forme di cittadinanza attiva

a) Nel caso che la donna sia attiva in un'associazione culturale:

L'associazione di cui fai parte di cosa si occupa?

Perché hai aderito alle iniziative dell'associazione? Quali sono le attività principali? Qual è il tuo ruolo all'interno dell'associazione?

Perché hai deciso di far parte di un'associazione? Quali sono gli scopi dell'associazione? A quali bisogni è indirizzato il vostro operato? Come vengono prese le decisioni all'interno dell'associazione? Quali sono le dinamiche decisionali? Come si relazionano le tue colleghe tra di loro e con te?

b) Nel caso che la donna faccia parte di un gruppo/collettivo politico:

Quale è il tuo ruolo? Che carica rivesti? Quali sono i tuoi compiti? Quali progetti stai portando avanti? Perché hai deciso di far parte di un collettivo? Come sono le relazioni nel tuo gruppo?

c) Nel caso che la donna sia un membro attivo nell'Accademia (sistema universitario italiano e neozelandese):

Sei una professoressa? Ordinaria? Associata? Ricercatrice? In che dipartimento? Hai altri incarichi all'interno dell'ateneo? Quanto tempo hai impiegato per raggiungere il tuo livello? A quanti concorsi hai partecipato prima di affermarti? Perché hai deciso di far parte del sistema accademico?

d) Per tutte - Rapporti con il contesto locale, cultura di riferimento:

Qual è il panorama dell'associazionismo in Sicilia/Nuova Zelanda?

Le associazioni di donne hanno visibilità?

Si riesce a lavorare con le istituzioni? Quali sono le principali difficoltà che come associazione incontrate in Sicilia/Nz?

Vuoi raccontare qualcosa delle tue esperienze (significative) nell'associazione, nel gruppo/collettivo, all'università ?

Processo di legittimazione nella sfera pubblica

Quanto è stato/è difficile affermarti nel tuo lavoro?

Con quali dinamiche ti sei scontrata?

Quanto l'appartenenza di genere ha influito sul tuo percorso?

Quali sono stati o sono i maggiori ostacoli incontrati, o che potresti incontrare?

Quali strategie hai dovuto adottare per raggiungere i tuoi obiettivi?

Ti va di raccontare la tua esperienza?

Relazione con il mutamento sociale

Come pensi di cambiare la società?

Quali sono le azioni che portano al mutamento?

Quali elementi rendono efficace le azioni?

Quali buone pratiche bisogna adottare?

Quale ruolo hanno le donne nel mutamento?

Quale differenza esiste nelle pratiche culturali e nelle azioni delle donne?

Il Futuro/Il Sogno: speranze-desideri

Quali sono i tuoi progetti per il futuro?

Quali sogni?

Cosa ti piacerebbe fare?

Qual è un modello di società ideale?

