UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

DIPARTIMENTO DI SCIENZE GIURIDICHE, DEL LINGUAGGIO,
DELL'INTERPRETAZIONE E DELLA TRADUZIONE

Corso di Laurea Magistrale in

Cooperazione interculturale allo sviluppo

Tesi di laurea

PROBLEMI E SFIDE DELLE VEDOVE NEPALESI. IL CASO DI WHR

Laureanda

Cristina Scollo

Relatrice

Ch.ma Prof. ssa Elisabetta Vezzosi

Correlatrice

Ch.ma Prof.ssa Roberta Altin

Anno Accademico 2012/2013

INDICE

Introduzione.....5

Capitolo 1.....7

1. STORIA DEL NEPAL CONTEMPORANEO E CONTESTO POLITICO

1.1. Unificazione e induizzazione.....8

1.2. Il regime dei Rana.....11

1.3. La restaurazione della monarchia.....15

1.4. L'esperienza democratica degli anni '90.....21

1.5. La guerriglia Maoista.....25

1.5.1. Donne e conflitto.....29

1.5.1.1. Storie di donne vittime del conflitto e giustizia negata.....33

1.5.1.2. Partecipazione femminile al processo di pacificazione.....39

Capitolo 2.....44

2. CONTESTO SOCIALE

2.1. Il sistema delle caste.....45

2.1.1. Purezza e contaminazione.....49

2.1.2. Matrimonio, sessualità e onore.....53

2.2. Vedove e società.....60

Capitolo 3.....66

3. WHR (WOMEN FOR HUMAN RIGHTS) IN LOTTA PER LA GIUSTIZIA

3.1. Aspetti critici nella vita delle vedove nepalesi.....66

3.2. Il caso di WHR nella tutela dei diritti delle *single women*.....74

3.2.1. Organizzazione e livelli di intervento.....81

3.2.2. Azioni concrete e principali programmi di azione.....88

Conclusioni.....98

Bibliografia.....101

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio la mia relatrice, prof.ssa Elisabetta Vezzosi, e la mia correlatrice, prof.ssa Roberta Altin, per la disponibilità e il supporto dimostratomi.

Ringrazio il prof. Franco Crevatin per il suo incoraggiamento.

Grazie a Incontro fra i Popoli e Leopoldo Rebellato per avermi permesso di vivere un'esperienza unica e avermi dato fiducia e consigli preziosi.

Grazie a WHR e a tutte le donne e persone speciali che ho incontrato in Nepal per le emozioni intense e indimenticabili, per l'affetto e il calore che hanno saputo darmi, per essere un grande esempio di vita.

Grazie ai miei genitori e a mio fratello per aver creduto in me e per appoggiarmi sempre nelle mie scelte.

Un ringraziamento speciale ad Alessandra per essere così com'è, amica vera e sincera. Grazie per avermi aiutata e sostenuta, per esserci stata sempre, per capirmi e per tutto il resto.

Grazie a tutti i miei veri amici, vicini e lontani, che mi rendono felice.

INTRODUZIONE

Il seguente elaborato è frutto dell' esperienza vissuta durante i tre mesi di stage in Nepal come volontaria di Incontro fra i Popoli e WHR (Women for Human Rights). WHR, fondata a Kathmandu nel 1994, è un'associazione nata per la tutela dei diritti delle vedove, una delle categorie più vulnerabili nel contesto sociale nepalese, da sempre vittima di discriminazioni e violenze.

Dal 2008 WHR è partner dell'associazione Incontro fra i Popoli, un'ONG della provincia di Padova che ha attivato in Nepal piccoli progetti di sostegno a distanza.

L'esigenza di rafforzare il partenariato ha reso necessaria una maggiore presenza sul campo di Incontro fra i Popoli, per avere uno spaccato reale delle dinamiche del contesto urbano e rurale.

La mia attività di stage si è sostanziata nell'osservazione e monitoraggio del coordinamento tra la sede centrale di WHR e le strutture periferiche attive a livello regionale, distrettuale e di villaggio, per valutare l'effettiva implementazione e impatto dei programmi sulla vita delle vedove.

Ho visitato i distretti di Dankuta e Ilam (Eastern Region), vari villaggi del Terai e i quattro centri regionali di Surkhet (Mid-Western Region), Dhangadhi (Far Western Region), Chitwan (Central Region) e Dharan (Eastern Region).

In ciascuno di questi distretti ho parlato con numerose vedove, sia individualmente che nel contesto collettivo dei *Single Women Groups*. Ho osservato il funzionamento di WHR a livello amministrativo e di coordinamento, avendo la possibilità di capire le dinamiche di gestione delle azioni promosse; sono stata coinvolta nelle attività dei progetti, partecipando a conferenze, programmi di sensibilizzazione, training e meeting di vario genere.

Durante la mia permanenza sono stata ospite dei *Chhahari*, centri d'accoglienza inseriti nei programmi di WHR per donne vittime di violenza, posti sicuri dove possono ricevere supporto e assistenza sul piano psicologico, legale ed economico. Qui ho assistito alle azioni di aiuto concrete, anche in casi emergenziali.

L'esperienza della vedovanza in Nepal è particolarmente variegata. Le vedove si distinguono per background, casta di appartenenza, gruppo etnico e credenze religiose. Molte sono analfabete, operaie o braccianti nel settore agricolo, semplici casalinghe senza una stabile fonte di reddito, o aiutanti domestiche in cambio di cibo e vestiario. Dai loro racconti sono emersi i problemi e le sfide più difficili che hanno dovuto affrontare, successi, bisogni e desideri.

Questa tesi è una denuncia dell'emarginazione sociale, delle violenze e ingiustizie subite dalle vedove e, al contempo, un elogio alla loro forza e ai successi che conquistano giorno per giorno.

La tesi è strutturata in tre capitoli. Il primo introduce il contesto storico e politico del Nepal contemporaneo dall'unificazione, avvenuta alla fine del '700, fino all'attuale processo di democratizzazione. Dal 1996 al 2006, il conflitto ha aggravato le condizioni di vita della popolazione causando migliaia di morti, dispersi e sfollati, nonché un considerevole aumento delle violenze e del numero di vedove.

Ho evidenziato l'impatto del conflitto sulle donne, riportando testimonianze dirette di donne vittime di tortura e presentando un quadro dei principali meccanismi di giustizia transizionale adottati dal governo.

Nel secondo Capitolo viene svolta un'analisi del contesto socio-culturale nepalese, adottando una prospettiva antropologica. Il focus è stato posto sul sistema induista delle caste e sulla struttura patriarcale, per evidenziare le differenze nei ruoli di genere e nelle dinamiche sociali, e sulla percezione delle vedove e i relativi meccanismi di esclusione e discriminazione sociale.

L'ultimo capitolo presenta un quadro dei principali problemi nella vita delle vedove nepalesi e introduce l'azione di WHR nello specifico, illustrando il sistema organizzativo dell'associazione, i principali programmi attivi nel territorio e i successi ottenuti nella vita delle singole vedove, nella società civile e sul piano delle politiche di governo.

Capitolo 1.

1. STORIA DEL NEPAL CONTEMPORANEO E CONTESTO POLITICO

Incastonato tra le valli dell'India e le montagne tibetane, il Nepal si presenta come un ricco mosaico culturale in cui convivono e s'intrecciano popolazioni appartenenti a diversi gruppi etnici e linguistici, con distinte credenze religiose, costumi e tradizioni. Nel corso dei secoli, infatti, sono confluiti nel territorio nepalese i popoli indo-ariani provenienti dall'India e quelli mongolo-birmani dall'Himalaya. Nelle regioni di montagna vivono prevalentemente i gruppi etnici dei *Thakali*, originari del Nepal centrale, i *Tamang*, il cui nome in tibetano significa "mercanti di cavalli", i Tibetani e gli *Sherpa*, giunti anch'essi dal Tibet. Allevatori di yak e coltivatori d'orzo, i popoli delle montagne scendono d'inverno ad altitudini più modeste per far pascolare il bestiame o dedicarsi al commercio.

Una seconda zona culturale è quella delle Middle Hills, tra le vette himalayane e le vallate del Terai, nella regione del Mahabarat. Nella parte orientale vivono i *Kirati*, di origine tibetano-birmana e di religione animista, distinguibili in *Rai* e *Limbu*. Nella valle di Kathmandu invece risiedono i *Newar*, una popolazione indigena nata dalla fusione di diverse etnie insediatesi attorno alla valle nel corso dei secoli. La loro lingua è il Newari, di origine tibeto-birmana, ed hanno un sistema di caste del tutto originale basato su una gerarchia doppia, induista e buddista. I *Newar* istituirono il culto della Kumari, la dea bambina, venerata sia dagli induisti che dai buddisti.

Più ad Ovest vivono vari popoli tibeto-birmani come i *Gurung*, detti anche *tamu* "abitanti degli altipiani", i *Magar* e i *Paharai* di origine indo-ariana. A questi appartengono i *Bahun* e i *Chhetri*. I primi sono *Brahman* dell'alta casta sacerdotale, generalmente impiegati nell'istruzione, nella politica e nelle funzioni religiose; i *Chhetri* appartengono alla casta dei guerrieri.

Nei territori pianeggianti del Terai, a sud del Nepal, risiedono per la maggior parte popolazioni indo-ariane originarie della pianura del Gange.

Si pensa che i primi abitanti del Terai siano stati i *Tharu*, gruppo etnico prevalente perché immune alla malaria, debellata solo negli anni '60 grazie agli aiuti internazionali. Hanno una tradizione religiosa animista benché siano stati molto influenzati dall'induismo. Oggi, grazie alla fertilità dei territori e ad un maggiore sviluppo dell'area, molti sono emigrati nella valle, caratterizzata dalla presenza di vari gruppi etnici provenienti da tutte le regioni del Nepal.

Nel Terai orientale prevale la popolazione dei *Maithili*; nella zona centrale vivono i *Madheshi*, i *Dalit*, gruppi di casta inferiore storicamente marginalizzati, e altre comunità di lingua bhojpuri; nel Terai occidentale è significativa la presenza di comunità di lingua awadhi[1].

1.1. Unificazione e Induizzazione

Il 25 Settembre 1768 Prithivi Narayan Shah, re del villaggio di Ghorka, conquista Kathmandu, unisce sotto la propria autorità i regni limitrofi, fondando così lo stato del Nepal. Prima di allora l'attuale territorio nepalese era diviso in piccoli principati e città-stato guidati da dinastie tribali e nella valle di Kathmandu si contendevano il potere i tre regni indipendenti di Bhaktapur, Kathmandu, e Patan, guidati da sovrani della dinastia Malla[2].

Ideologicamente l'unificazione nepalese si basava su quattro idee principali: il potere e l'autorità assoluta del re, la supremazia del sistema di valori e credenze induista, l'integrazione sociale delle varie comunità indigene nella gerarchia sociale induista e il riconoscimento del nepalese come lingua franca privilegiata.

L'elemento simbolico che determinava l' identità nepalese era ravvisato dell'induismo. Il sovrano definì infatti il suo regno un "ashali Hindustan" [3], un puro stato induista e "a garden of four varnas and thirty-six jats"[4], in riferimento alla gerarchia sociale stabilita dai testi sacri in classi (*varnas*) e caste (*jats*). Il re era sovrano assoluto, protettore del territorio nazionale, guardiano dell'ordine morale e delle tradizioni, reincarnazione del potente dio Vishnu e dunque detentore legittimo del potere temporale e spirituale.

L'unificazione fu attuata attraverso un'opera di induizzazione al fine di creare un' identità nazionale collettiva, in un territorio caratterizzato da un forte pluralismo etnico e culturale. Il nazionalismo induista aveva come scopo la creazione un sentimento collettivo di appartenenza e un'identità nepalese unica che si distinguesse anche in contrapposizione all'India.

Il Nepal sarebbe stato il solo ed unico regno ufficialmente Hindu e si sarebbe così distinto dall'India laica, implicitamente dichiarandosi superiore ad essa in quanto

---

[1] R. Pradhan, *Ethnicity, caste and a pluralist society*, in *State of Nepal*, Himal Books, Lalitpur, 2002.
[2] J. Whelpton, *A History of Nepal*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
[3] K. Hachhethu, *Nepal Confronts its Hindu Identity*, MIDEA article, 2006.
[4] *Ibidem.*

stato puro[5], senza però inimicarsi l'elite politica indiana. Come nota Whelpton «Prithvi Narayan had envisaged his kingdom as a land for Hindus, contrasting with Mughlana (India), the land polluted by the rule of the Mughlas and their British successors»[6].

Durante l'unificazione territoriale l'esercito dei gurkha conquistò anche il Nepal orientale, il Sikkim e ampie zone dei territori occidentali fino ai confini con il Punjab.

L'aggressivo espansionismo fu la causa dello scontro con il Raj britannico che uscì vittorioso dalla guerra anglo-nepalese nel 1816, dopo due anni di conflitto. Con il trattato di Sugauli vennero persi i territori del Sikkim, il Kumaon, il Garhwal e una vasta parte del Terai. Agli inglesi fu riconosciuto il diritto di reclutare i soldati gurkha negli eserciti della Compagnia delle Indie Orientali, mentre a Kathmandu venne insediato un ministro con funzioni di controllo[7].

Nel periodo appena successivo all'unificazione territoriale, alle comunità tribali fu concesso il mantenimento dei propri diritti tradizionali, e le proprietà comunali non gli furono espropriate. In riferimento a tale concessione il re dichiarò:

> Although we have conquered your country by dint of our valour, we have afforded you and your kinsmen protection. We hereby pardon all of your crimes, and confirm all the customs and traditions, rights and privileges of your country….Enjoy the land from generation to generation, as long as it remains in the existence….In case we confiscate your lands…may our ancestral gods destroy our kingdom[8].

Successivamente, con il consolidamento del proprio potere, i regnanti limitarono sempre più tali diritti e gradualmente vennero emessi provvedimenti legali che abolivano il possesso territoriale su base comunitaria e molti *kipat*, le terre comunali dei popoli indigeni vennero convertite in *raikar*, territori statali su cui generalmente erano imposte delle tasse affinché lo stato potesse garantirsi delle entrate economiche a sostegno della classe dirigente e delle spese militari.

Le terre confiscate agli indigeni venivano date in concessione ai membri delle alte caste hindu con varie forme di mandati secondo un sistema feudale. Il *birta* consisteva nella concessione della terra ai sostenitori della nuova monarchia, non prevedeva il pagamento di alcuna imposta sui terreni ed era simbolo di privilegio e

---

[5] In riferimento ai concetti di purezza e impurità nell'induismo, si veda il capitolo 2.
[6] J. Whelpton, *A History of Nepal*; cit. p. 56.
[7] *Ivi.*
[8] T.R. Pandey et al., *Forms and Patterns of Social Discrimination in Nepal*, 2006; cit. p. 33-34.

dono simbolico di affiliazione. La motivazione religiosa fu determinate per la creazione di tale sistema. La cessione di diritti di proprietà attraverso i *birta* avveniva infatti per chi svolgeva funzioni religiose, in linea con la tradizione induista per cui chi si occupava di religione doveva essere escluso dalle attività economiche e il loro mantenimento era responsabilità dello stato. I *birta* venivano concessi generalmente ai membri della famiglia reale e delle alte caste. Tali possedimenti garantivano un reddito sicuro e stabile ai proprietari, in un contesto sociale in cui le proprietà terriere rappresentavano la principale fonte di reddito e potere. Nonostante fosse considerata una forma di proprietà privata, tale concessione non prevedeva alcuna garanzia a lungo termine e il sovrano avrebbe potuto confiscare i terreni con qualsiasi pretesto. La protezione dalle espropriazioni arbitrarie era invece garantita nel caso delle concessioni *guthi*, in cui lo stato o il proprietario *birta* usavano la terra per la costruzione di templi e monasteri o di strutture caritatevoli come orfanati e ospedali.

Lo *jagir* era un ulteriore tipo di concessione territoriale assegnata come compenso ai funzionari di governo, in riconoscimento di meriti civili o militari, mentre il *rakam* prevedeva l'assegnazione di terreni dietro il pagamento di imposte o pagamenti in natura da parte dei contadini, tenuti spesso a fornire lavoro gratuito per la costruzione di templi ed infrastrutture di vario genere. In tale contesto di rapporti semi-feudali, i *birta* resero possibile l'arricchimento di una classe dirigente che supportasse socialmente e politicamente la monarchia senza metterne in dubbio l'autorità, il sistema *guthi* garantì la soddisfazione del culto e i sistemi di *jagir* e *rakam* furono funzionali alla creazione di una struttura amministrativa senza grosse spese[9].

Un elemento determinante nell'organizzazione sociale era indubbiamente la religione. Prima della codificazione del Codice Civile nel 1854, non vi era un'essenziale differenza tra religione, sistema di diritto e norme tradizionali. Il sistema sociale era regolato principalmente dai testi sacri induisti e dalle norme tradizionali e consuetudinarie. Più in particolare la legge era basata sui *dharmashastra*, i testi interpretativi del Veda e i *dharmasutra*. I Veda sono i testi sacri della tradizione hindu, ritenuti eterni e privi di autore, rappresentano la principale fonte del *dharma*[10] e la totalità della conoscenza valida. Tuttavia, dal punto di vista

[9] M. C. Regmi, *Landownership in Nepal*, University of California Press, Berkeley, 1976.

[10] Secondo la definizione di Piano, "*il dharma è qualcosa di simile a quello che noi chiamiamo 'legge della natura', è "norma" eterna e "ordine" sia del cosmo, sia della vita individuale e sociale degli esseri umani*" in Francavilla D., *Il Diritto*

del funzionamento concreto della giustizia, questi testi avevano una rilevanza molto ridotta, mentre assumevano centralità le regole contenute nelle fonti inferiori e le norme consuetudinarie[11]. In questo caso, la responsabilità della giustizia era assegnata dallo Shah ai *dharmadhikara*, esperti dei testi sacri, e la risoluzione delle controversie era regolata dai *pandit*, esperti di sanscrito e dei testi sul *dharma*, dai capi villaggio e le elite locali. Questo sistema tuttavia, più che tenere conto dei principi di equità, era fortemente influenzato dall'appartenenza di casta[12].

In realtà, nonostante il processo di induizzazione, la mancanza di un codice religioso uniforme facilitò la fusione tra induisti e i gruppi indigeni non-hindu che poterono mantenere la loro identità culturale e le rispettive pratiche tradizionali «most people happly combined elements of different traditions, something that the syncretic nature of Hinduism made particularly easy»[13]. S'innescò dunque un processo di sincretismo tra le varie credenze e tradizioni piuttosto che una rigida assimilazione culturale. Questa impostazione è stata tuttavia contestata dagli studiosi appartenenti a singoli gruppi etnici che, in riferimento alle politiche di integrazione nazionale attraverso processi di induizzazione, definiscono il Nepal come un "hindu predatory state"[14].

1.2. Il regime dei Rana

Il periodo successivo alla morte dello Shah, avvenuta nel 1775, fu caratterizzato dal susseguirsi di faide, assassinii e lotte di successione sia all'interno della famiglia reale, che tra le famiglie delle caste più influenti che aspiravano al potere. Queste circostanze determinarono la crisi e l'instabilità politica che colpì il Nepal alla fine del '700 .

Il massacro di Kot del 1846 segnò l'inizio della dinastia Rana che resse fino al 1951.

L'artefice dell'eccidio fu Jung Bahadur Kunwar che pianificò l'uccisione dei nobili più influenti del regno riuniti nel cortile di Kot, prossimo alla Durbar Square di Kathmandu, mandando poi in esilio i membri sopravvissuti delle loro famiglie per evitare vendette e ritorsioni[15].

---

nell'India Contemporanea. Sistemi tradizionali, modelli occidentali e globalizzazione, G. Giappichelli Editore, Torino, 2010; cit. p.22.

[11] *Ivi.*

[12] K. B. Thapa, *Religion and Law in Nepal*, Brigham Young University Law Review, Vol. 2010 Issue 3, April 2010.

[13] J. Whelpton , *A histoty of Nepal*; cit. p. 185.

[14] K. Hachhethu., *Nepal Confronts its Hindu Identity*, MIDEA article, 2006.

[15] J. Whelpton, *A histoty of Nepal.*

Jung Bahadur apparteneva ad una famiglia di casta Chhetri distintasi nel settore amministrativo e militare, ma con alcuna influenza nella sfera politica.
Dal 1846 al 1856, Jung Bahadur esercitò a pieno le funzioni governative come primo ministro e la famiglia Rana divenne *de facto* l'elite politica a detenere il potere mentre i sovrani Shah furono ridotti a figure rappresentative di secondo piano. Tale autorità fu acquisita attraverso l'esclusione di altre classi dal potere politico con l'emissione di leggi *ad hoc* e con l'istituzionalizzazione formale di proprie responsabilità e privilegi.
Nell'agosto del 1856 venne promulgato un ordine reale che rendeva ereditaria la successione alla carica di primo ministro, escludendo le famiglie che tradizionalmente avevano partecipato alla gestione del potere come i Thapa, i Pandes e i Chautariyas, che da allora divennero oppositori politici a favore della restaurazione della struttura politica degli Shah[16].
Nello stesso anno Jung Bahadur fu designato Maharaja dei territori di Kaski e Lamjung, con l'attribuzione di speciali poteri e privilegi. Gli veniva riconosciuto il diritto di imporre la pena di morte o dare la grazia all'accusato, assumere o dimettere gli ufficiali di governo, emettere dichiarazioni di guerra o pace, dispensare della giustizia e della punizione dei criminali, formulare nuove leggi ed emettere emendamenti[17]. La posizione di Maharaja veniva trasmessa per discendenza diretta.
Nel 1849 un ordine reale riconosceva ufficialmente i Kanwars come discendenti della famiglia Rajput di Chittor, in India e conferiva loro il titolo di Rana[18]. Oltre a garantire prestigio, questa mossa si pose come base per le future alleanze matrimoniali con la famiglia reale.
A differenza degli Shah, la cui autorità dipendeva dal diritto di conquista, la famiglia Rana affrontò il problema della propria legittimazione attraverso uno scaltro uso della retorica, emanando misure amministrative in un linguaggio facilmente comprensibile e interpretabile in termini di valori tradizionali. Ad esempio, Jung Bahadur giustificò la decisione di restaurare le terre *birta* dopo la confisca del 1806 dichiarando:

The birta and guthi lands confiscated in 1806 have been assigned to the army. If now they are taken away from the army and restored to the original owners, the army will cease to exist. If the army does not exist, the religion of the Hindus may not be safe. Arrangements

[16] T. Bleie, *The decade of violent stabilization in Nepal: an analysis of its historical background and trajectory*, in "Occasional Papers in Sociology and Anthropology", Vol. 10, 2007.
[17] *Ivi.*
[18] *Ivi.*

should therefore be made in such a way that the confiscated Birta and Guthi lands are restored, while also maintaining the army, so as to safeguard the religion of the Hindus[19].

Similmente, questa strategia fu funzionale a giustificare l'imposizione del lavoro forzato per il trasporto di viveri al fronte durante la guerra tra Nepal e Tibet nel 1855-56.

Il processo di unificazione nazionale e di induizzazione si intensificò in questi anni. Si assistette ad un irrigidimento del sistema delle caste e ad una maggiore centralizzazione del potere.

Nel 1854 fu promulgato il Codice Civile, *Mulaki Ain*, il cui obiettivo fondamentale era l'integrazione nazionale delle differenti comunità in un unico sistema legale e amministrativo di governo, ovvero «to ensure that uniform punishment is awarded to all subjects and creature, high or low, according to (the nature of) their offense, and (the status of) their caste»[20]. Il Codice Civile rendeva legali le prescrizioni vediche che dividono la società secondo un ordine gerarchico ed era considerato "the historical solution to the problem of cultural diversity"[21].

Composto da 163 capitoli, disciplinava diritto civile, penale, amministrativo e regolava l'erario, includeva inoltre norme di varia natura sugli usi e costumi sociali[22].

Il Codice raggruppava le etnie all'interno di una gerarchia nazionale di caste e in particolare, il popolo nepalese veniva classificato in quattro categorie: i *Tagadhari* al vertice, la casta dei puri, seguiti dai *Matwali*, casta dei puri di livello inferiore)n cui furono inclusi i gruppi etnici, suddivisi tra schiavizzabili e non schiavizzabili, gli *Shudra*, impuri toccabili, e infine gli *Acchut*, impuri ed intoccabili, alla posizione marginale[23]. Furono inoltre introdotte alcune riforme sulle pratiche di schiavitù e venne proibita la pratica del Sati, la cremazione delle vedove nella pira funebre del marito defunto[24]. In merito ai diritti di proprietà si mantenne il sistema introdotto dallo Shah e furono emessi regolamenti catastali che legittimavano l'acquisizione della proprietà della terra per chi pagava regolarmente le tasse.[25] In realtà, a causa

---

[19] Regmi M.C., *Preliminary Notes on the Nature of Rana Law and Government*, in "CNAS Journal", Vol.2 n. 2, June 1975, cit. p. 105.

[20] *Ivi*, cit. p. 110.

[21] Hacchethu K., *Democracy and Nationalism. Interface between State and Ethnicity in Nepal*, Contribution to Nepalese Studies, 2003, cit. p. 223.

[22] K.B. Thapa, *Religion and Law in Nepal.*

[23] K. Hacchethu, *Democracy and Nationalism. Interface between State and Ethnicity in Nepal*, , 2003; cit. p. 223.

[24] *Ivi*.

[25] J. Whelpton, *A history of Nepal.*

dell'analfabetismo, la gran parte dei contadini non beneficiò di tale diritto e i rapporti tra latifondisti e coltivatori continuarono ad essere di tipo feudale.
La nascita del Codice Civile risentì dell'influenza del sistema di diritto inglese e si ispirò al codice Napoleonico, con cui Jung Bhadur entrò in contatto durante un viaggio in Europa nel 1850. Vennero così fuse pratiche e nozioni politiche di tradizione induista con caratteristiche formali e linguaggio giuridico di tipo occidentale.
Durante la dinastia Rana avvenne la transizione da un impero semi-feudale che lasciava larga autonomia alle élite locali ad una burocrazia agraria centralizzata:

against this erosion of his power (of his economic and therefore of his political power) a strong and determined ruler will naturally struggle. But what is the alternative? There is only one alternative: he must create a civil administration, a bureaucracy or civil service.[26]

Per la prima volta vennero affidate a distinti organi amministrativi funzioni ed incarichi specifici, come la riscossione delle imposte agricole. Fu creato un sistema di uffici a livello distrettuale, con funzionari stipendiati dal governo; fu intensificata l'azione di rendicontazione finanziaria, vennero monitorati i conti, le entrate e uscite pubbliche e i casi di irregolarità e corruzione. Venne istituito un sistema di rinnovamento dei funzionari, che venivano premiati con un innalzamento di grado se dimostravano di essere fedeli e leali. Similmente, i colpevoli di corruzione venivano dimessi dal servizio[27].
Anche negli orientamenti della politica estera avvennero cambiamenti importanti. In particolare ci fu un allontanamento nei confronti dell'impero cinese che, indebolito in quegli anni dalla guerra dell'oppio e da ribellioni interne, si dimostrò un alleato incapace di fornire concreti aiuti economico-militari né per una eventuale rivendicazione contro gli inglesi dopo la sconfitta del 1816, né nella guerra tra Nepal e Tibet. Queste circostanze portarono a un cambiamento nella politica estera nazionale in direzione filo-britannica.
Nel 1857 il Nepal intervenne con le proprie truppe a favore degli inglesi durante la ribellione dei Sepoy, le truppe indiane impegnate negli eserciti della Compagnia delle Indie, riuscendo ad arrestare l'ammutinamento.
Nel 1923 un trattato di amicizia tra i due stati confermava l'indipendenza del Nepal e l'esistenza di rapporti privilegiati con l'impero britannico.

---

[26] *Ivi*; cit. p. 106.
[27] T. Bleie, *The decade of violent stabilization in Nepal: an analysis of its historical background and trajectory.*

Questi nuovi accordi internazionali portarono alla restituzione, "in recognition of the eminent services rendered to the British government"[28], dei territori del Terai occidentale persi durante il conflitto anglo-nepalese e rappresentarono un'importante garanzia di sicurezza per lo stato e permettendo al governo nepalese di perseguire le politiche di riorganizzazione amministrativa, accelerando la propria penetrazione nel Terai senza preoccuparsi troppo di subire delle aggressioni esterne dall'India. Da questo momento venne attuata una politica di rigido isolazionismo.

1.3. La restaurazione della monarchia

La fine del dominio dei Rana avvenne formalmente nel 1951 e fu determinata da una serie di circostanze storico-politiche verificatesi negli ultimi anni '40.

A livello internazionale fu determinante la vittoria del Movimento di Liberazione in India, che decretò nel 1947 l'indipendenza dall'impero britannico e l'instaurazione del nuovo governo guidato da Nerhu. Si venne a creare così un nuovo scenario politico in cui i Rana perdevano l'appoggio dell'alleato inglese trovandosi con un governo nemico al confine.

Sul piano interno, invece, i maggiori problemi derivavano dai contrasti interfamiliari per la successione al potere che rendevano il regime sempre più instabile e fragile.

Un altro elemento che ebbe un peso considerevole sulle vicende politiche di questi anni fu la nascita di una nuova elite intellettuale maturata politicamente in India all'interno del movimento nazionalista. Un primo contatto diretto con i nuovi orientamenti politici di tipo liberale era già avvenuto con la partecipazione dei soldati gurkha nell'esercito britannico, ma soprattutto, la nuova élite nepalese era formata dalle nuove generazioni appartenenti alle famiglie di alto rango sociale che, andando a studiare in India e vivendo gli anni più decisivi del movimento nazionalista, svilupparono una coscienza politica di stampo democratico, alternativa rispetto al conservatorismo monarchico.

Le prime attività di dissenso contro il dominio dei Rana iniziarono in territorio indiano sin dagli anni '20 e divennero sempre più forti nei periodi successivi e alla fine degli anni '40 furono fondati dei partiti di opposizione: il Partito del Congresso Nazionale Nepalese nel 1947 e il Partito Comunista nel 1949.

[28] M.C. Regmi, *Preliminary Notes on the Nature of Rana Law and Government*; cit. p. 109.

Il mutato panorama internazionale e la crescita delle manifestazioni di dissenso politico interno costrinsero il Primo ministro Padma Shamsher Rana a concedere riforme che ne limitavano il potere assoluto.

Più in particolare, venne emanata una Costituzione con il *Governament of Nepal Act* del 1948 e venne istituito un parlamento bicamerale, inaugurato dal re Tribhuvan nel 1950. Gran parte dei membri delle camere, tuttavia, erano nominati direttamente dal Primo Ministro che esercitava il controllo diretto su qualsiasi decisione, mantenendo il diritto di veto.

Al fine di riappacificare i rapporti con il nuovo governo indiano, i Rana sostennero l'India inviando truppe militari durante le crisi di Hyderabad e del Kashmir e nel 1950 firmarono un trattato commerciale e un trattato di pace e amicizia[29].

Nel 1950 l'armata di liberazione *Mukti Sena*, mobilitata dal Congresso, sferrò attacchi in varie zone del Paese per far capitolare il governo[30] e grazie all'alleanza tra i partiti di opposizione e monarchia, nel 1951 cadde il regime autoritario del Primo Ministro. Il re Thribhuvan assunse i controllo amministrativo e dell'esercito, il Partito del Congresso formò il governo e fu approvata una Costituzione ad interim. La fine delle rivolte interne fu sancita con il "Delhi Compromise". Questo accordo prevedeva un compromesso politico tra i Rana e il re Tribhuvan Shah, fino ad allora estromesso dal potere, che si impegnavano a formare una coalizione di governo insieme al Partito del Congresso.

Il 18 Febbraio 1951 il re dichiarava ufficialmente la giornata della democrazia.

Nonostante la partecipazione del Congresso conferisse una legittimazione democratica al nuovo assetto politico, la situazione rimase per lo più invariata rispetto al passato (l'accordo di Delhli era stato firmato dall'aristocrazia indiana che per interessi economici e affinità ideologiche, era favorevole alla continuità del potere monarchico[31]). Difatti, in questa prima fase, i leader del Congresso fecero ricorso ai tradizionali modelli di patronato politico senza alcun cambiamento sostanziale nell'attività di governo, a parte l'attribuzione di maggiori poteri al re, per ridurre l'influenza politica dei Rana[32]. Come sottolinea Welphton, si consideri che queste pratiche di familismo e patronato politico erano molto comuni e socialmente accettate:

---

[29] *Ivi.*
[30] T. Bleie, *The decade of violent stabilization in Nepal: an analysis of its historical background and trajectory.*
[31] *Ivi.*
[32] *Ivi.*

in most traditional societies, behavior that would now be classified as corrupt was accepted as normal. [...] in society generally there was an expectation that those with power used it to help their family and friends and that those needing help from the powerful should provide 'presents'[33].

La leadership del partito del Congresso era detenuta dai fratelli Koirala e vedeva B. P. Koirala orientato ad una politica di decisa rottura con il vecchio regime, mentre il fratello M. P. Koirala era più favorevole al mantenimento di una monarchia che garantisse forme di rappresentanza democratica. Questo orientamento moderato era condiviso dalla grande maggioranza della classe politica degli anni '50 che non metteva in dubbio l'ordine sociale strutturato gerarchicamente ed era fedele alla visione induista della regalità di discendenza divina[34].

La Costituzione ad interim del 1951, basata sul modello indiano, attribuiva ampi poteri al re, mantenendo indiscusso il dominio dei Rana nel ambito amministrativo e militare.

Il re Tribhuvan morì nel 1955 lasciando il trono al figlio Mahendra, risoluto nella volontà di consolidare il potere assoluto della monarchia.

Le elezioni per l'Assemblea Costituente precedentemente indette dal re furono così rimandate ed ebbe inizio un'ampia riorganizzazione amministrativa affinché il re potesse esercitare un pieno controllo su tutto il territorio nazionale.

Nel 1955 il Partito Comunista veniva messo al bando, ma non smise di esercitare la propria influenza segretamente all'interno di alcune organizzazioni politiche, iniziando in questi anni la sua penetrazione nelle aree rurali.

Nel frattempo si succedettero vari governi provvisori destabilizzati da rivalità interne e gli incarichi politici continuarono ad essere assegnati sulla base di criteri di fiducia e lealtà alla Corona, piuttosto che sul consenso popolare. Tuttavia, per dimostrare una facciata democratica ed evitare proteste, Mahendra riammise il Partito Comunista sulla scena politica nel 1956. Inoltre in questa fase il Congresso delineò in maniera definitiva i propri orientamenti politici in direzione socialista.

Nel 1959 furono indette le elezioni del governo come previsto. Tuttavia continuò a non essere rispettata la promessa del re di convocare un'Assemblea Costituente e la Constitutione dello stesso anno venne promulgata direttamente dal re senza alcuna

[33] J. Whelpton, *A History of Nepal*; cit. p. 178.
[34] *Ivi.*

consultazione con le parti politiche. La nuova costituzione enfatizzava il diritto divino della sovranità e attribuiva al re sia poteri esecutivi che giudiziari[35].

Le elezioni del '59 furono comunque vinte da B. P. Koirala che divenne primo ministro e sotto la sua leadership il Nepal visse effettivamente un breve periodo di riforme democratiche.

Il programma socialista del partito promuoveva una politica di interventismo statale che fornì ai cittadini nepalesi i servizi di base, sostenesse l'imprenditoria e un sistema giudiziario indipendente.

Il governo di B. P. Koirala acquistò una popolarità sempre maggiore, riuscendo a bilanciare gli squilibri di potere e mantenendo buoni rapporti anche sul piano della politica estera sia con l'India che con la Cina.

Lo sforzo del governo di creare una burocrazia più indipendente minacciava la perdita di controllo da parte delle elite al potere, mettendo in crisi la tradizionale prassi politica basata su sistemi di patronato. Nel 1960, sentendosi minacciato dalla reale prospettiva di una nuova forma di governo democratico, il re decise di estromettere il governo, arrestando il Primo Ministro e sospendendo la Costituzione[36].

La democrazia parlamentare venne bollata come sistema di importazione straniera e nel 1962 Mahendra annunciò l'instaurazione della democrazia dei Panchayat che, a suo dire, era conforme alla cultura politica nepalese. Come sottolinea Thapa:

> it was considered a constitutional innovation, essentially Nepali in character and spirit. While introducing the system, King Mahendra claimed the Panchayat System had its roots in the soil of the country and was capable of growth and development in the prevailing climate[37].

Amministrativamente il sistema dei Panchayat era strutturato su quattro livelli: il Panchayat di villaggio, di distretto, di zona e il Panchayat nazionale a Kathmandu.

---

[35] The Constitution of the Kingdom of Nepal, 1959, art. 3 "*In this Constitution, His Majesty means the king for the time being reigning, being a* Shahi *descendant of His Late Majesty King Prithvi Narayan Shah and adherent of* Aryan *culture and* Hindu *religion*", art. 10 "*The executive power of the Kingdom of Nepal is vested in His Majesty, extends to the execution and maintenance of this Constitution and the laws of Nepal, and shall be exercised by Him either directly or through Ministers or other officers subordinate to Him, in accordance with the provisions of this Constitution and of any other law for the time being in force*". (http://www.lawcommission.gov.np/)

[36] La Costituzione del 1959 garantiva le libertà politiche all'art. 7 *"freedom of speech and expression; freedom of assembly without arms; freedom to form associations or unions; freedom to move to or reside in any part of Nepal"* (http://www.lawcommission.gov.np/)

[37] K. B. Thapa, *Nepal Religion and Law*; cit. p. 926.

Il potere rimaneva nelle mani del re che sceglieva 16 dei 35 membri del Panchayat nazionale, oltre a nominare il Primo Ministro e Consiglio dei Ministri.

Non era possibile criticare il governo nominato dal re o mettere in discussione i principi della "democrazia senza partiti", né proporre dei provvedimenti legislativi senza l'autorizzazione reale[38].

Lo slogan del Panchayat rispecchiava l'ideologia nazionalista del nuovo regime autoritario: "Ek bhasa, ek bhesh, ek desh"[39], ovvero "una lingua, uno stile d'abbigliamento, una nazione".

La lingua nepalese venne dichiarata lingua ufficiale e venne proibito l'utilizzo di altri idiomi sia nell'istruzione pubblica che nei mezzi di comunicazione di massa, nella convinzione che «other languages will gradually disappear and greater national strength and unity will result»[40].

Per avere una maggiore legittimazione Mahendra adottò una strategia che combinava la tradizionale autorità hindu con un'apparente rappresentanza democratica.

Le celebrazioni pubbliche tradizionali e i rituali politici ricevettero grande spazio ed enfasi poiché la capacità di propaganda di feste e cerimonie era essenziale alla creazione di un' identità comune e alla diffusione dei valori nazionalisti. Ad esempio, il re partecipava ogni anno a cerimonie in vari villaggi e distretti, durante le quali accettava il *salami*, l'offerta rituale di una moneta, donatagli come riconoscimento della sua autorità[41].

La riorganizzazione burocratica attuata dal regime ebbe un grande impatto nella classe media del Paese poiché offrì numerose opportunità di carriera all'interno degli uffici governativi e in molti abbandonarono il Partito del Congresso per entrare nelle istituzioni del Panchayat. La mobilità sociale era ovviamente relativa e limitata, escludendo gran parte della popolazione, tra cui le donne e i membri delle caste inferiori. Per ottenere buoni incarichi era richiesto un alto livello d'istruzione, prerogativa quasi esclusiva degli uomini di casta *Bhraman*, inoltre potevano accedere alle opportunità di impiego governativo i cittadini *Chhetri* e *Newar*, appartenenti alle caste più elevate che storicamente erano state impiegate nell'amministrazione del governo.

---

[38] L. Tartaglia, *Bandiere rosse sul tetto del mondo: Nepal tra monarchia, guerra di popolo e democrazia*, Roma, Ediesse, 2010.
[39] J. Whelpton, *A History of Nepal*; cit. p. 183.
[40] *Ivi*; cit. p. 184.
[41] T. Bleie, *The decade of violent stabilization in Nepal: an analysis of its historical background and trajectory*.

Vennero istituite infine quattro organizzazioni di classe (organizzazione dei contadini, delle donne, dei giovani e dei soldati), in rappresentanza dei gruppi d'interesse che avevano il potere di nominare rappresentati all'Assemblea Nazionale del Panchayat. Ogni altra organizzazione o associazione era esclusa dalla sfera pubblica.

Nel 1963 venne introdotto un nuovo Codice Civile che, rompendo con il passato, riconosceva come universale il principio di uguaglianza di tutti i cittadini e aboliva ufficialmente il sistema delle caste.

Il Codice regolava sia il diritto penale che civile, apportando riforme anche relativamente al diritto di matrimonio e di proprietà e riconosceva gli usi e le pratiche di alcuni gruppi etnici, sebbene rimanesse proibito il proselitismo religioso.[42]

Nel 1964 fu avviata una riforma agraria redistributiva che fissava un massimale di terreno per ogni famiglia di cinque membri e distribuiva il sovrappiù ai contadini senza terra[43]. In realtà essa portò a cambiamenti minimi rispetto alla diseguaglianza nella distribuzione delle terre.

Nel decennio tra il 1960 e 1970 si assistette ad una crescente crisi economica causata dalla penetrazione dell'India nell'economia nepalese. La costruzione di strade grazie ai finanziamenti internazionali favorì ulteriormente la rapida immissione nel mercato nepalese dei beni d'importazione indiana, intaccando fortemente la struttura sociale nepalese basata sulla tradizionale interdipendenza tra le caste.

L' economia nepalese era essenzialmente basata sulla reciprocità degli scambi tra caste superiori ed inferiori, cosicché l'immissione di beni industriali nel mercato alterò tali rapporti con degli effetti drammatici per la popolazione; soprattutto le famiglie appartenenti alle caste degli artigiani e servitori e alcuni gruppi etnici, videro seriamente minacciata la sopravvivenza dei loro mestieri.[44]

Le difficoltà economiche furono alla base di un notevole flusso migratorio, e difatti le comunità risiedenti nelle aree collinari erano spesso costrette a spostarsi nelle zone più fertili del Terai, adesso immuni dalla malaria, o nei centri urbani in cerca di un'occupazione e molti emigravano in India.

Tra gli anni '70 e gli anni '80 il sistema burocratico subì un'ulteriore espansione con una capillarizzazione degli uffici di governo a livello regionale. Tale processo subì

[42] B. K. Thapa, *Nepal Religion and Law.*
[43] M. C. Regmi, *Landownership in Nepal.*
[44] T. Bleie, *The decade of violent stabilization in Nepal: an analysis of its historical background and trajectory.*

una forte accelerazione grazie ai fondi internazionali di aiuto allo sviluppo che resero possibile la creazione di un efficiente sistema amministrativo. Inoltre, il problema del monitoraggio da parte dei donor fu aggirato con la creazione di istituzioni amministrative parallele, come la Commissione allo Sviluppo, aventi una struttura salariale e regolazioni interne indipendenti[45], cosicché poté continuare il sistema di favoritimi a garanzia del controllo centrale.

Nel 1972 morì il re Mahendra e succedette al potere il figlio Birendra che continuò la stessa linea politica di autoritarismo dei suoi predecessori. Il Congresso rimase al bando e gli oppositori politici esiliati. In quegli anni ci furono numerosi attacchi violenti di protesta verso il regime, il più importante avvenuto nel 1971 a Jhapa dove i Maoisti, supportati dal partito comunista indiano, misero in atto un primo tentativo di lotta armata. Il carovita, il malcontento per la corruzione di governo, la lentezza dello sviluppo culminarono poi nelle rivolte di Kathmandu del 1979.

Di fronte a questa situazione il re decise di indire un referendum per decidere tra il sistema dei Panchayat o una forma di governo multipartitica.

Nel referendum del 1980 una lieve maggioranza si espresse a favore del Panchayat, come conseguenza della scarsa fiducia nei partiti politici, oltre che della dispendiosa campagna elettorale per l'ottenimento del consenso. Seguirono anni di rigida censura, in cui l'apparato militare agiva senza rendere conto del proprio operato, i partiti erano messi al bando e avvenivano violenze e pestaggi di quanti erano anche solo sospettati di attivismo politico.

Nel 1985 iniziarono le prime mobilitazioni di massa e campagne di disobbedienza coordinate dal Partito Comunista per la restaurazione della democrazia.

1.4. L'esperienza democratica degli anni '90

Tra gli anni '80 e gli anni '90 il Nepal fu interessato da profondi cambiamenti sociali dovuti sia ad un'importante espansione del sistema educativo che alla diffusione dei mass media e di nuovi messaggi ideologici. In particolare, l'influenza dalla retorica americana dello sviluppo e della lotta alla povertà, assieme all'ideale comunista della giustizia di casta[46], portarono alla maturazione di una crescente coscienza politica nella popolazione che si tradusse in una maggiore partecipazione attiva.

---

[45] *Ivi.*

[46] "*The practical ideology* (Maoist) *which appealed to so many villagers was based on a rhetoric of agrarian reform, land redistribution and economic empowerment, and not of ethnic struggle*" - Hutt M., *Himalayan 'people's War': Nepal's Maoist Rebellion*, Hurst & Co Publishers, London, 2004; cit. p. 103.

L'incapacità del regime monarchico di attuare riforme e la crisi economica, acuita dal boicottaggio commerciale tra Nepal e India del 1989[47], causarono un generale malcontento popolare che portò l'affermazione dei partiti di sinistra più estremisti favorevoli anche alla lotta armata pur di rovesciare il potere assoluto. A ciò si aggiunga la crescente insoddisfazione delle giovani generazioni, che erano frustate dal divario tra le loro aspirazioni e la mancata possibilità di realizzarle e il generale clima politico di censura e repressione. Tramite la radio e la televisione, i nepalesi ricevevano notizie su quanto potesse essere forte il potere del popolo, al punto da rovesciare dittature oppressive come avveniva in quegli anni in Europa dopo la caduta del muro di Berlino.

Il 18 febbraio 1990, giorno in cui in Nepal si celebrava la democrazia, Kathmandu diveniva lo scenario di un forte movimento popolare di protesta, il cosiddetto *Jana Andolan*, guidato dall'alleanza del Fronte della Sinistra Unito[48] (ULF) composta da sette partiti, sei di sinistra e il Partito del Congresso. La reazione del governo fu quella di mettere in atto una dura repressione da parte delle forze dell'ordine che tuttavia ebbe l'effetto contrario di intensificare le azioni di protesta. Lo *Jana Andolan* fu soprattutto una rivolta urbana e interessò in gran parte le classi medie, che non erano più disposte a tollerare una tale repressione politica[49], e si diffuse in poco tempo a tutti i villaggi intorno alla valle di Kathmandu, fino alle regioni del Tarai e culminando in un sanguinoso scontro con la polizia in Aprile.

Data la situazione critica, il re Birendra fu costretto alla negoziazione di un compromesso, riammettendo i partiti politici e accettando il varo di una nuova costituzione democratica.

Il Congresso rappresentò la controparte privilegiata nel processo di pacificazione che invece escluse i partiti di estrema sinistra.

L'alleanza tra gli attivisti del Congresso e Comunisti si era dimostrata fragile sin dall'inizio a causa delle differenti ideologie politiche e delle personalità contrastanti dei membri dei partiti. In più la maggior parte dei leader storici del Congresso erano in arresto e i nuovi leader si trovarono a dover guidare movimenti rivoluzionari senza avere una solida esperienza politica alle spalle. Queste considerazioni furono alla base del compromesso dei leader del Congresso con la monarchia, avvenuto senza alcuna consultazione coi comunisti. La negoziazione col

---

[47] J. Whelpton, *A History of Nepal.*

[48] L'Allenaza del Fronte di Sinistra Unito era formata da: Partito del Congresso nepalese, Partito comunista del Nepal, Jana Morcha Nepal, Rastriya Jana Morcha Nepal, Nepal Majdur Kisan, Nepal Sadbhawana e Rastriya Paiatranta.

[49] T. Bleie, *The decade of violent stabilization in Nepal: an analysis of its historical background and trajectory.*

re fu infatti considerata una soluzione meno rischiosa rispetto all'alleanza con il Partito Comunista che chiedeva riforme molto più radicali.

Anche questa volta furono determinanti le pressioni internazionali. Da un lato, la monarchia cedette prontamente perché la comunità internazionale sosteneva le forze democratiche, dall'altro la scelta del Congresso di stringere un compromesso con il palazzo di governo fu caldeggiata dai funzionari americani per contenere l'avanzata delle forze comuniste[50].

Nel 1990 fu emanata una nuova Costituzione che introduceva il sistema multipartitico rappresentando indubbiamente un avanzamento nelle garanzie democratiche rispetto al passato.

Tuttavia, essa fu caratterizzata da più contraddizioni che ne limitavano l'effettiva portata democratica lasciando ampi spazi di manovra politica nelle mani del re.

Sebbene la Costituzione dichiarasse che la sovranità era del popolo[51], il re aveva il diritto a prendere i pieni poteri in caso di emergenza[52]. Veniva confermata la discendenza regia dalla dinastia degli Shah, di cultura ariana e hindu[53], e il re era riconosciuto come comandate supremo dell'esercito[54].

All'articolo 4.1 si legge che «Nepal is a multi-ethnic, multi-lingual, democratic, independent, indivisible, sovereign, Hindu and Constitutional Monarchical Kingdom»[55]. Contraddittoriamente il Nepal veniva definito uno stato multietnico e al contempo hindu; così come venne definito multilingue ma il nepalese è riconosciuto come unica lingua ufficiale[56]. Insomma, in nome dell'unità nazionale le richieste relative alle libertà linguistiche, etniche e religiose rimasero insoddisfatte.

Le elezioni democratiche del 1991 videro la vittoria del Partito del Congresso.

---

[50] Kadki A., Seddon D., *The People's War in Nepal-Left Perspectives.* Adroit Publishers,New Delhi, 2003.

[51] Constitution of the Kingdom of Nepal – Part I, art. 3 "*The sovereignty of Nepal is vested in the Nepalese people and shall be exercised in accordance with the provisions of this Constitution.*" (Constitution of the Kingdom of Nepal 1990 – http://www.lawcommission.gov.np/)

[52] *Ivi*, Part XVIII, art. 115.1 "If a grave crisis arises in regard to the sovereignty or integrity of the Kingdom of Nepal or the security of any part thereof, whether by war, external aggression, armed rebellion or extreme economic disarray, His Majesty may, by Proclamation, declare or order a State of Emergency in respect of the whole of the Kingdom of Nepal or of any specified part thereof." (Constitution of the Kingdom of Nepal 1990 – http://www.lawcommission.gov.np/)

[53] *Ivi*, Part V, art. 27.1 "*In this Constitution, the words 'His Majesty' mean His Majesty the King for the time being reigning, being a descendant of the Great King Prithvi Narayan Shah and an adherent of Aryan Culture and the Hindu Religion*"; art. 27.2 "*His Majesty is the symbol of the Nepalese nationality and the unity of the Nepalese people.*" (Constitution of the Kingdom of Nepal 1990 –http://www.lawcommission.gov.np/)

[54] Ivi, Part XX, art. 19.1 "*His Majesty is the Supreme Commander of the Royal Nepal Army.*" (Constitution of the Kingdom of Nepal 1990 –http://www.lawcommission.gov.np/)

[55] *Ivi*, Part I, art. 4.1. (Constitution of the Kingdom of Nepal 1990 –http://www.lawcommission.gov.np/)

[56] *Ivi*, Part I, art. 6. 1 "*The Nepali language in the Devanagari script is the language of the nation of Nepal. The Nepali language shall be the official language.*" (Constitution of the Kingdom of Nepal 1990 – http://www.lawcommission.gov.np/)

Il leader storico G. P. Koirala divenne nuovamente Primo Ministro e rimase al potere fino al 1994 quando il governo cadde per una mozione di sfiducia.

Durante l'esperienza democratica degli anni '90 vennero ratificati una serie di trattati internazionali per la tutela dei diritti umani e fu istituita la Commissione Nazionale per i Diritti Umani. Inoltre ebbero una rapida espansione le organizzazioni internazionali umanitarie e le organizzazioni non governative. Il massiccio influsso di aiuti allo sviluppo per supportate il terzo settore delle ONG si combinò con un'ampia partecipazione della popolazione civile che vide nella fondazione delle ONG una concreta possibilità di attivismo politico e di rivendicazione dei diritti negati e della giustizia sociale[57]. Grazie alle numerose azioni di advocacy sulla giustizia di genere, molte donne nepalesi iniziarono ad acquistare una maggiore coscienza politica realizzando l'importanza delle proteste e dell'azione collettiva[58].

La diffusione dei nuovi movimenti indigeni a livello internazionale diede legittimità politica e impulso alle associazioni etniche nepalesi. Insomma, la società civile stava diventando un agente di cambiamento. Questo scenario fu possibile grazie all' allargamento dei diritti civili e politici ottenuto in questi anni, come il diritto di libera associazione ed espressione e la libertà di pensiero[59]. Venivano inoltre garantiti ai nepalesi la libertà da arresti e detenzioni arbitrarie[60], l'uguaglianza di fronte alla legge, l'eliminazione delle discriminazioni basate su sesso, casta o religione[61] e il diritto alla privacy[62], anche se nella pratica questi diritti vennero ampiamente violati.

---

[57] A. Kadki, D. Seddon, *The People's War in Nepal-Left Perspectives.*

[58] *Ivi.*

[59] Constitution of the Kingdom of Nepal, 1990, art. 12.2 *"All citizens shall have the following freedoms: freedom of opinion and expression; freedom to assemble peaceably and without arms; freedom to form unions and associations; freedom to move throughout the Kingdom and reside in any part thereof and freedom to practise any profession. or to carryon any occupation. industry. or trade"* (http://www.lawcommission.gov.np/)

[60] *Ivi*, art. 15 *"No person shall be held under preventive detention unless there is a sufficient ground of existence of an immediate threat to the sovereignty, integrity or law and order situation of the Kingdom of Nepal"* (http://www.lawcommission.gov.np/)

[61] *Ivi*, art. 11.1 *"All citizens shall be equal before the law. No person shall be denied the equal protection of the laws"*, art. 11.2 *"No discrimination shall be made against any citizen in the application of general laws on grounds of religion (dharma), race (varna), sex (Iinga), caste (jat), tribe (jati) or ideological conviction (vaicarik) or any of these."* (http://www.lawcommission.gov.np/)

[62] *Ivi*, art. 22 *"Except as provided by law, the privacy of the person, house, property, document, correspondence or information of anyone is inviolable"* (http://www.lawcommission.gov.np/)

1.5. La guerriglia Maoista

Il Partito Comunista del Nepal venne fondato in India nel 1947 da Pushpa Lal Shresta, detto Prachanda. Sin dai primi anni il partito fu caratterizzato da una forte frammentazione interna e già a metà degli anni '50, avvenne la prima scissione tra l'ala più moderata e reazionaria disponibile al compromesso di una monarchia costituzionale e l'ala più estremista, che voleva invece mettere fine al potere monarchico con l'instaurazione di una Repubblica Popolare.

Il colpo di stato del re Mahendra nel 1960 divise ulteriormente le fazioni interne al partito, e l'istituzione del sistema dei Panchayat escluse per anni qualsiasi possibilità di partecipazione legittima al potere.

Il 1967 fu l'anno in cui scoppiò la prima rivolta comunista a Jhapa, in continuità con l' insurrezione comunista dei contadini avvenuta nello stesso anno nei territori limitrofi del Bengala, il cosiddetto *Naxalite Movement*[63].

L'esito dell'insurrezione di Jhapa fu però disastroso e vide una violenta azione repressiva da parte delle forze del governo. Il partito decise a quel punto di abbandonare la lotta armata e puntare alla creazione di basi di rivolta nel territorio attraverso un'azione d'indottrinamento politico e propaganda, al fine di organizzare un movimento popolare unitario a partire dai villaggi rurali.

Nel 1990 il Partito Comunista entrava a far parte della coalizione del Fronte di Sinistra Unito, istituita per porre fine al sistema dei Panchayat, e si pose alla guida del movimento popolare dello *Jana Andolan* per il ritorno alla libertà politica e al multipartitismo.

Nel 1994 venne fondato il Partito Comunista Maoista Nepalese da una scissione interna al Partito Comunista voluta da Prachanda. Dopo nove mesi di governo comunista successivi alla caduta del governo guidato da G. P. Koirala nel 1994, salì al potere una coalizione di partiti di destra reazionari. La delusione per il fallimento non fece che rafforzare la convinzione dei leader Maoisti d'intraprendere la lotta armata come unica soluzione di svolta politica.

Nel 1995 si verificarono violente repressioni dell'esercito nei confronti dei dissidenti politici, in particolare nelle aree rurali di Rolpa e Rukum, considerate dal governo "zone rosse"[64].

L'*Operation Romeo* attuata nel distretto di Rolpa per interrompere le azioni sovversive dei Maoisti, si tradusse in gravi violazioni dei diritti umani commessi

[63] A. Kadki, D. Seddon, *The People's War in Nepal-Left Perspectives.*
[64] *Ivi.*

dalle forze governative, quali stupri di massa, sparizioni forzate ed esecuzioni sommarie[65].

Report degli osservatori dei diritti umani mostrano come, solo nel distretto di Rolpa, tra il 1992 e il 1996 furono arrestate all'incirca un migliaio di persone[66], a testimonianza del continuo abuso di potere da parte delle autorità politiche per placare le tensioni. In questo clima politico, i Maoisti presentarono al governo un documento articolato in 40 punti, che racchiudeva le questioni più gravi che affliggevano il Paese conteneva un ultimatum per l'accettazione delle richieste e minacciava l'insurrezione armata in caso di inadempienza. Le 40 richieste vertevano su tre tematiche principali: la nazionalità, la democrazia e le condizioni di vita della popolazione. Relativamente alla nazionalità erano prioritarie la sovranità popolare e l'integrità della nazione, in particolare veniva criticato il monopolio indiano all'interno del mercato nepalese e gli sprechi dei fondi per gli aiuti allo sviluppo da parte dei molte ONG e Organizzazioni Internazionali. Riguardo alla democrazia veniva richiesta la formazione di una nuova costituzione e delle elezioni democratiche per l'instaurazione di una repubblica popolare. Il terzo punto evidenziava invece la necessità di garantire alla popolazione il godimento dei diritti economici e sociali[67].

Le richieste furono ignorate e il 13 febbraio 1996 ebbe inizio il conflitto armato.

Le strategie di guerra adottate dai Maoisti furono una guerriglia "a bassa intensità" e l'insediamento di basi maoiste permanenti nelle zone rurali più remote.

I guerriglieri avrebbero occupato gran parte del territorio, dichiarando tali zone sotto controllo maoista per poi espandersi fino alla valle di Kathmandu, circondando la capitale e chiedendo così la resa del governo.

La "guerra del popolo" ebbe inizio nei sei distretti di Rukum, Rolpa, Jajarkot, Salyan, Gorkha e Sindhuli. La conformazione del territorio in questi villaggi era particolarmente favorevole alla guerriglia, essendo raggiungibili solo dopo giorni di cammino, situati ad alta quota in zone scoscese, in mezzo alle foreste e senza strade percorribili. Le comunità residenti in queste zone soffrivano di gravi deprivazioni e veniva praticata un'economia di sussistenza basata esclusivamente sull'agricoltura o l' allevamento. In questi villaggi dimenticati i Maoisti promettevano di portare la corrente elettrica, l'acqua potabile, strade e infrastrutture come scuole ed ospedali.

---

[65] *Ivi.*
[66] *Ivi.*
[67] *Ivi.*

Un altro punto importante del programma maoista era la riforma agraria che avrebbe emancipato i contadini dai rapporti feudali e messo fine ad anni di sfruttamento ed oppressione da parte dei proprietari terrieri. Infine, si battevano per il miglioramento della condizione socio-economica delle donne e delle caste inferiori[68].

L'insurrezione popolare del 1996 venne arrestata con delle operazioni militari repressive e violente. La popolazione veniva colpita indiscriminatamente e in molti, soprattutto giovani, indignati dai metodi repressivi dell'esercito, decidevano di schierarsi dalla parte maoista[69].

Nei territori occupati i Maoisti erano riusciti intanto a creare uno stato parallelo con scuole maoiste, tribunali del popolo e fabbriche di armi.

Il Primo Ministro Sher Bahadur Deuba veniva sostituito dal conservatore Lokendra Bahadur Chand, il quale, a causa di divisioni interne al partito a sua volta fu sostituito da Surya Bahadur Thapa. Nel 1998 per l'acuirsi delle divisioni interne al partito, Thapa lasciava il governo e assunse la carica G.P. Koirala, in un governo di coalizione. Nel 1999 si tennero nuove elezioni e il Congresso ottiene la maggioranza. Krishna Prasad Bhattarai diventava il nuovo premier.

Nel 2001 ci furono dei tentativi di dialogo tra governo e Maoisti che continuavano ad avanzare tre richieste principali: un governo ad interim, l'elezione di un'Assemblea Costituente e la ridefinizione del Nepal come stato repubblicano. Tali richieste vennero ancora rigettate e i Maoisti annunciarono la fondazione di un nuovo organo di coordinamento della lotta armata, il *Joint Revolutionary People's Council*, e reagirono attaccando direttamente le basi dell'esercito nepalese, mettendo in atto rapine e sequestri per il rifornimento delle armi.

In risposta, il governo creò dei corpi para-militari che affiancavano l'esercito nel conflitto, il *Royal Nepal Army*. La situazione era insostenibile sia nelle aree rurali che nella capitale e gli scontri in questi anni causarono migliaia di vittime.

Nello stesso anno l'erede al trono Dipendra si suicidò dopo aver sterminato il re in carica Birendra e la famiglia reale. La vicenda rimane oscura per molti versi e in tanti non credettero alla versione ufficiale secondo cui Dipendra avrebbe agito sotto effetto dell'alcol in preda ad una crisi, mentre i sospetti ricadevano su Gyanendra, fratello del re defunto, che da quel momento diveniva sovrano.

---

[68] *Ivi.*
[69] *Ivi.*

Gyanendra manifestò sin da subito la volontà di porre fine alla guerriglia maoista in maniera autoritaria promuovendo una serie di misure che crearono nel paese uno stato di terrore ed incostituzionalità[70].

Seguendo il principio della guerra al terrorismo promosso dagli americani dopo gli attentati dell'11 settembre, il governo promulgò il TADO, *Terrorist and Disruptive Activities (Control and Punishment) Ordinance* che dichiarava i Maoisti come terroristi e autorizzava l'arresto di chiunque fosse sospettato di agire contro la sicurezza nazionale[71]. Nel 2002 il primo ministro Deuba, in visita ufficiale all'estero, chiese sostegno militare ai Paesi visitati e il presidente americano G. W. Bush gli promise un contributo di 30 milioni di dollari[72]. L'instabilità politica e le violenze continuavano incessantemente e scoppiarono numerosi scontri tra attivisti e studenti e le forze di polizia. Nel 2004 i Moaisti bloccarono Kathmandu con un grande sciopero generale.

Nel 2005 il re Gyanendra annunciava in televisione lo stato d'emergenza, il licenziamento del primo ministro, lo scioglimento del parlamento e la sospensione a tempo indeterminato delle libertà civili. I leader dei partiti democratici (anche del Congresso) vennero incarcerati o costretti agli arresti domiciliari; le TV e le stazioni radio vennero chiuse e censurate, così come i siti web dissidenti. Si trattò di un vero e proprio colpo di stato che il monarca dichiarò indispensabile per porre fine alla guerriglia. Furono anni durissimi e come testimoniano gli osservatori dei diritti umani:

> the official death toll during the first three-month period of the emergency was 1,045 (including 769 Maoists and 229 members of the security forces), and by June 2002 this had risen to 2,850 Maoists, 335 police, 148 soldiers and 194 civilians [73].

Con la promulgazione dello stato d'emergenza ed il clima totalitario e di terrore che dominavano la nazione, i Maoisti annunciarono più volte il cessate il fuoco e iniziarono un ciclo di negoziati con diversi esponenti politici per il ristabilimento della pace che portò alla nascita dell'Alleanza di Sette Partiti democratici, comprendente anche il Congresso e il Partito Comunista. Tuttavia, nonostante le richieste di pacificazione, lo stato d'emergenza non fu revocato.

---

[70] *Ivi.*

[71] Terrorist and Disruptive Acts (Prevention and Punishment) Act, 2002. (http://www.lawcommission.gov.np/)

[72] Lohani-chase R. S., *Women and Gender in the Maoist People's War in Nepal: Militarism and Dislocation*, Rutgers, The State University of New Jersey, 2008.

[73] M. Hutt, *Himalayan 'people's War': Nepal's Maoist Rebellion*, 2004; cit. p. 12.

Nell'aprile del 2006 scoppiò una violenta insurrezione popolare detta *Loktantra Andolan*, letteralmente "movimento democratico", o *Jana Andolan II* che obbligò il re a riconvocare il parlamento.

La popolazione era infatti afflitta dalla situazione d'emergenza vissuta nel Paese e si unì in massa alla protesta dei politici, affollando le strade di Kathmandu. La repressione da parte delle forze armate portò ad un ulteriore esacerbarsi degli scontri. Malgrado la violenza, questa volta il grande movimento popolare ottenne gli effetti sperati e il re si vide costretto a restaurare la democrazia.

Il 21 novembre 2006 venne firmato il *Comprehensive Peace Accord*[74] ed il 16 di dicembre le parti raggiunsero un accordo sulla Costituzione ad interim che verrà emanata nell'anno successivo. L'accordo prevedeva la creazione di una Commissione per la Verità e la Riconciliazione[75] per indagare sulle presunte violazioni dei diritti umani e sui crimini contro l'umanità commessi durante il conflitto armato e l'istituzione di una Commissione sulle sparizioni[76]. Nell'aprile del 2007 i Maoisti entrarono ufficialmente a far parte del nuovo governo, adesso formato da otto partiti politici. La monarchia venne ufficialmente abolita nel dicembre 2007 ed il re fu costretto all'esilio.

Il 28 maggio 2008 il Nepal diveniva una Repubblica Federale e il 15 agosto dello stesso anno Prachanda, leader Maoista, veniva eletto Primo Ministro.

1.5.1. Donne e conflitto

Impegnate attivamente sul campo di battaglia al fianco dei Maoisti, principali vittime degli effetti della guerra, le donne furono protagoniste del conflitto armato che afflisse il Nepal dal 1996 al 2006.

---

[74] Il Peace Comprehensive Accord fu firmato dal Primo Ministro G.P. Koirala e il leader dei Maoisti, Prachanda il 21 Novembre 2006 e prevedeva l'entrata dei Maoisti nel governo di transizione e il monitoraggio e la gestione delle armi da parte delle Nazioni Unite.

[75] Peace Comprehensive Accord, art. 5.2.5 *"Both sides agree to set up with mutual consent a High-level Truth and Reconciliation Commission in order to probe into those involved in serious violation of human rights and crime against humanity in course of the armed conflict for creating an atmosphere for reconciliation in the society"*; art.8.4. "*Both sides express their commitments that the Interim Council of Ministers may constitute and determine the working procedures of the National Peace and Rehabilitation Commission, the Truth and Reconciliation Commission, the High-Level State Restructuring Recommendation Commission and other mechanisms as may be necessary for the implementation of this Agreement, the Interim Constitution and all the decisions, agreements and understandings reached between the Seven Parties or the Government of Nepal and the CPN (Maoist)*". Il provvedimento viene ribadatito anche all' art. 33 (s) dell'Interim Constitution del 2007 dove è dichiarato l'obbligo dello Stato "*to constitute a high level truth and reconciliation commission to investigate the facts about involved in gross violations of human rights crimes against humanity during the course armed conflict, and to create an environment reconciliation in the society*".

[76] Nel capitol IV della Costituizione ad Interim del 2007, tra gli obblighi dello Stato all'art. 33 (q) si menziona"*to provide relief to the families of the victims who were subjected to disappearance during the course of armed conflict based on the report of the inquiry commission constituted in relation to such persons*". (http://www.lawcommission.gov.np/)

L'ampia adesione femminile agli eserciti Maoisti fu una risposta alle durissime condizioni di vita in cui viveva la maggior parte della popolazione rurale, espressione della voglia di reagire all' oppressione e all'esclusione economica e sociale.

Da subito i Maoisti videro nelle donne risorse preziose da sfruttare a proprio vantaggio: il supporto femminile era funzionale alla mobilitazione delle masse e facilitava l'arruolamento degli altri membri della famiglia.

Dapprima impegnate come aiutanti, iniziarono progressivamente a prendere parte attiva nella guerriglia, tanto che furono creati battaglioni esclusivamente femminili. In generale, molte sostenevano il Partito Maoista partecipando alle attività sul territorio con gli incarichi più diversi quali propaganda, attivismo culturale, spionaggio e supporto medico.

L'ideologia maoista proponeva un radicale cambiamento sociale in senso egualitario ed ebbe sicuramente molto seguito rappresentando l'alternativa ad un governo repressivo e totalitario che era al potere in Nepal da anni. Inoltre, veniva posta molta enfasi su alcune tematiche a cui le donne nepalesi erano particolarmente sensibili, come la lotta alla violenza domestica e all'alcolismo[77] e per la prima volta poterono essere ascoltate e accedere ad un sistema di giustizia che le tutelava dai soprusi. I Maoisti istituirono nei territori occupati dei tribunali del popolo, i *Village Defence Committes*, a cui si poteva ricorrere per denunciare le violenze e le ingiustizie subite. Tuttavia, non di rado le guerrigliere erano costrette a lasciare l'esercito per aver subito molestie sessuali da parte di altri miliziani. Costrette a concedersi in rapporti fisici non desiderati, non erano tutelate quando le violenze venivano commesse dagli stessi Maoisti, sia per il disinteresse dei giudici a colpire sostenitori del partito, sia per la paura delle donne di denunciare i compagni o addirittura i capi dell'esercito al tribunale maoista.

Durante la guerra morirono 13mila persone, migliaia furono sfollati e scomparsi, moltissime donne rimasero vedove. La popolazione civile e le donne in particolare, furono vittime delle violenza e trattamenti inumani e degradanti sia da parte dell'esercito nepalese che da parte dei Maoisti.

L'assenza degli uomini, dovuta all'arruolamento forzato o alle fughe, fece sì che donne, bambini e anziani rimasti soli divenissero bersagli particolarmente vulnerabili.

---

[77] M. Villellas Ariño, *Nepal: a gender view of the armed conflict and the peace process* in *Quaderns de Costrucció de Pau* n° 4, Escola de Cultura de Pau, June 2008.

Secondo uno studio sull'impatto sociale del conflitto[78], la percezione delle donne si divide tra aspetti positivi e negativi. Nel primo caso, viene evidenziato il cambiamento dello status della donna nella società e il contributo nell'intaccare lo stereotipo della donna come passiva e indifesa: «women were considered weak, the victimized, the only caretakers of the family etc. but the conflict introduced that women can be fighters and take parts in the security forces»[79]. Infatti, risulta largamente condivisa l'opinione secondo cui la partecipazione alla guerriglia e il coinvolgimento delle donne nella sfera pubblica abbiano innescato un processo di trasformazione politica e sociale. La loro partecipazione attiva ha effettivamente portato ad una maggiore presenza femminile a livello istituzionale e ad una maggiore consapevolezza sui ruoli della leadership, includendo i problemi di genere nell'agenda politica:

the Conflict helped to empower women by various things, like attending meetings in the substitution of the male members of their family, etc. Likewise, the looking perspective to the women also changed gradually. Women involvement in every sector of the society/country was also promoted after the Conflict[80].

In riferimento invece agli impatti negativi del conflitto vengono menzionati un maggior carico di lavoro e responsabilità e l'aumento della prostituzione, poiché spesso le donne rimanevano sole e senza alcun aiuto. Si noti che la differenza rispetto al passato consiste nel fatto che il fenomeno della prostituzione coinvolse donne appartenenti alle alte caste, ritrovatesi improvvisamente senza alcun supporto familiare né mezzi di sostentamento. Ma soprattutto l'impatto negativo è legato alle violenze fisiche e psicologiche. Più di 4,000 donne hanno perso i loro mariti e in migliaia sono state violentate. Ancora oggi tantissimi sono gli sfollati, soprattutto nella regione Mid-West, e in migliaia risentono di disturbi mentali e psicologici a seguito di traumi e torture. Delle migliaia di persone uccise, l'8% erano donne e 3% bambini. Dopo la firma dell'Accordo di Pace del 2006, altre 551 persone sono state uccise nel 2007 e 541 nel 2008.

Nel totale delle persone uccise 10.297 erano uomini, 1.013 donne mentre delle restanti 2.034 vittime non si hanno notizie certe. Molti furono uccisi durante gli scontri, spesso i corpi venivano sepolti o resi irriconoscibili. Su un migliaio di donne

[78] A. Shakya, *Social Impact of Armed Conflict in Nepal*, SIRF, 2006.
[79] B. Basnet, *Women and Peace at Grassroots level in Nepal*, N-Peace Network Paper, Kathmandu, 2011; cit. p. 3.
[80] *Ivi.*

morte, 193 furono uccise dai Maoisti e il resto dall'esercito nepalese. I rapiti furono 84.969, tra cui 2.087 donne mentre rimane ignota l'identità di altre 69.403 vittime. Non ci sono dati certi sulle violenze sessuali e altre gravi violazioni dei diritti umani, ma il maggior numero di abusi e stupri è denunciato dalle donne del Terai[81].

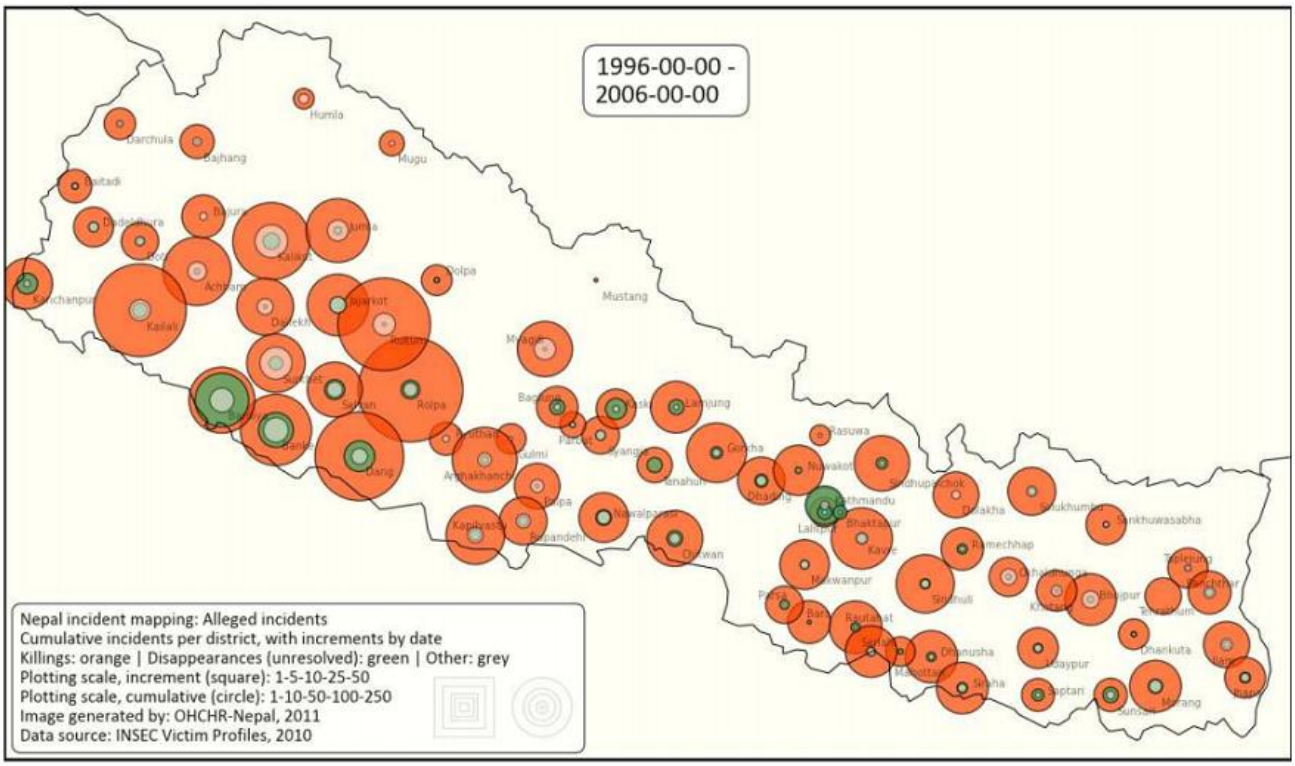


Figura 1 Diagramma delle violazioni commesse sui dati del TJRA (Transitional Justice Reference Archive)

[81] WOMEN COUNT – *Security Council Resolution 1325: Civil Society Monitoring Report*, Nepal, 2010.

1.5.2. Storie di donne vittime del conflitto e giustizia negata

No one shall be subjected to torture or to cruel, in-human or degrading treatment or punishment. Universal Declaration of Human Rights, article 5

Everyone has the right to an effective remedy by the competent national tribunals for acts violating the fundamental rights granted him by the constitution or by law.
Universal Declaration of Human Rights, article 8

Journey toward Peace and Justice, National workshop on conflict affected women è il titolo di una conferenza nazionale dedicata alle donne vittime della guerra civile nepalese e tenutasi a Patan, dal 22 al 24 Gennaio 2014, organizzata da WHR (Women for Human Rights) e dall'alleanza di associazioni femminili Sankalpa.
Durante il workshop si sono organizzati otto *focus groups* in cui le donne partecipanti sono state invitate a condividere la propria esperienza personale, rivendicare giustizia, esprimendo i propri bisogni e aspettative da parte del governo.

La suddivisione dei gruppi è avvenuta a seconda del tipo di violenza subita:

- Donne con disabilità causate dallo scoppio di mine antiuomo e bombe
- Donne i cui mariti sono scomparsi
- Vedove
- Donne ex-ufficiali Maoisti
- Donne vittime di tortura
- Donne vittime di abusi sessuali
- Donne appartenenti al gruppo Madhesi
- Donne deportate

Vengono di seguito riportate alcune testimonianze di donne vittime di tortura:

«Dopo la morte del mio primo marito mi sono risposata. Ho studiato fino alle superiori e mio marito era un insegnante. Quando iniziò la guerra mio cognato

decise di unirsi ai Maoisti. Noi non lo supportavamo, non ci riguardava, ma questo non era sufficiente. In quegli anni i Maoisti venivano a casa minacciandoci con i fucili, volevano soldi e un riparo. Cosa potevamo fare? Se non li aiutavamo ci ammazzavano. Senza aver fatto niente, eravamo accusati dell'esercito nepalese di essere dei ribelli. Così ci interrogarono e noi dicemmo la verità, confessando tutto quello che sapevamo, dicendo che eravamo stati costretti a pagare i Maoisti contro la nostra volontà, per non essere uccisi. All'inizio gli ufficiali dell'esercito mi credettero e mi lasciarono andare, anche perché ero con il mio bambino piccolo ma vollero il mio aiuto per prendere mio cognato. Lo presero e fu interrogato. Poi ci chiesero di diventare spie dell'esercito e informatori. Noi non sapevamo che fare, avevamo paura. Ci minacciarono dicendo che comunque eravamo sospetti e non potevano garantire la nostra sicurezza. La situazione peggiorò ancora di più quando diventammo sospetti anche dei Maoisti, che ci accusarono di aver collaborato con l'esercito. Interrogarono per ore mio marito ma lo lasciarono andare, finché un giorno, mentre andava ad una celebrazione, fu rapito. Era accusato di aver dato delle informazioni riservate all'esercito nepalese. Lui non accettò di subire queste ingiustizie e si ribellò dicendo che non c'erano motivi per tenerlo sotto arresto e torturarlo e che lui era innocente. Alla fine fu liberato.

Durante il Dashain Festival volevamo scappare e lasciare la casa perché rimanere era troppo pericoloso. Un amico del villaggio ci aveva detto che sarebbero tornati a prenderci e noi avevamo paura. L'esercito nepalese arrivò a casa prima del previsto, ma ci nascondemmo e non riuscirono a trovarci. Scappammo dopo pochi giorni e nel frattempo seppi che quel mio amico, che mi aveva avvisato dell'imboscata, era stato catturato e ucciso. All'inizio andai a Kathmandu ma non c'era lavoro e quindi mi spostai a Hetauda. Mio marito, con mio figlio di tre anni, andarono a Bandipur. Pensavamo che fosse tutto finito dopo la fine della guerra e tornammo al nostro villaggio, cercando di ricominciare una nuova vita. Mentre mio marito stava a scuola fu rapito da alcuni soldati dell'esercito nepalese. La guerra era finita ma le torture continuarono. Fu buttato in una stanza fredda, buia e lercia e tutte le notti sentiva i pianti e le urla della gente mentre veniva pestata. Dopo qualche giorno fu picchiato anche lui. Anche questa volta reagì a quel trattamento disumano, dicendogli che era malato e che voleva parlare col DSP, chiedendogli quale fosse la sua colpa [...]»

Rama (nome fittizio) ha continuato a raccontare la sua esperienza ma non mi è stato più possibile rilevare ulteriori informazioni data l'indisponibilità della persona che si è offerta di tradurre simultaneamente.
Rama ha detto inoltre che, nel suo villaggio, almeno 9 persone furono uccise. Le altre mogli hanno ricevuto delle compensazioni dal governo ma lei non ha potuto data la mancanza di prove sul fatto che il marito fosse stato torturato.
Ha poi raccontato la storia di un giornalista detenuto e morto di sete per mano dell'esercito.

«I Maoisti entrarono in casa nostra chiedendo dei soldi. Noi eravamo poveri, non avevamo niente da dargli. Durante la guerra chi non pagava veniva ucciso e torturato e questo è successo anche a noi. Mio marito era uno studente, era innocente a quel tempo. Ci hanno bruciato la casa e lui è morto dopo essere stato torturato»
Questa donna chiede al governo nepalese una ricompensa per le torture subite e un risarcimento economico per aver dato fuoco alla casa.

«Io ho un debito di 6 mila rupie per le cure mediche a seguito delle torture subite durante la guerra. Mio marito è morto perché le sue condizioni erano troppo gravi e non è stato possibile curarlo. Quando l'hanno preso, mio marito stava camminando per strada. I Maoisti l'hanno obbligato ad unirsi a loro ma lui si è rifiutato, per questo mentre tornava a casa gli hanno sparato. Adesso non posso chiedere nessuna ricompensa al governo perché i colpevoli sono sconosciuti, non ci sono prove e avevano il volto coperto»
Dopo la morte del marito Bhagwati è stata obbligata a lasciare la sua casa, non ha né proprietà né un lavoro e deve pagare un ingente debito. Attualmente riceve degli aiuti da WHR e aderisce al programma di microcredito, mentre nessuna compensazione le è stata data dalle autorità governative.

«Cinque persone furono prese quel giorno dai militari dell'esercito mentre stavamo lavorando nel campo. All'inizio non sapevamo se fossero Maoisti o soldati dell'esercito nepalese e mi sentii rassicurata quando seppi che erano le forze di polizia. Mi chiesero di mostrare loro il luogo dove lavoro normalmente e quando arrivammo lì mi picchiarono. Una mia amica fu uccisa e il suo corpo fu buttato nel

fiume. L'esercito nepalese uccideva le persone puntandogli il fucile in bocca e anch'io sono stata torturata.
Avevo sete, non potevo parlare e avevo le mani legate, poi misero la mia faccia nell'acqua bollente. In quei momenti ho pensato che sarei morta. Mi hanno pure infilzato un coltello nella gamba e l'hanno tolto solo il giorno dopo. Potevo morire dissanguata ma quel giorno è stato fortunato perché avevo un pantalone spesso come il jeans. Il mio è diventato un caso famoso ma non ho ricevuto niente, nessun aiuto. Avevo conservato tutte le carte e le ricevute degli ospedali ma si è perso tutto durante un alluvione»
Meena (nome fittizio) subì delle torture solo perché l'esercito l'aveva accusata di essere una sostenitrice dei Maoisti. Non ha ricevuto alcuna compensazione dal governo perché non ha prove.

Secondo la definizione delle Nazioni Unite:

the term 'torture' means any act by which severe pain or suffering, whether physical or mental, is intentionally inflicted on a person for such purposes as obtaining from him or a third person information or a confession, punishing him for an act he or a third person has committed or is suspected of having committed, or intimidating or coercing him or a third person, or for any reason based on discrimination of any kind, when such pain or suffering is inflicted by or at the instigation of or with the consent or acquiescence of a public official or other person acting in an official capacity. It does not include pain or suffering arising only from, inherent in or incidental to lawful sanctions[82]

In Nepal la tortura è proibita dalla Costituzione[83] ma non è definita come un crimine nel Codice Civile nazionale (il diritto penale è parte del Codice Civile) come sarebbe richiesto dalla *Convenzione contro la tortura ed altre pene o trattamenti crudeli, disumani o degradanti*, ratificata nel 1991. Le vittime del reato di tortura possono chiedere compensazioni ai sensi del *Compensation Relating to Torture Act* del 1996; tuttavia, i casi possono essere presentati alla Corte solo entro 35 giorni dal reato

[82] Convention against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment, art. 1. (http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CAT.aspx)
[83] Interim Constitution of Nepal, 2007, art. 26 *"No person who is detained during investigation or for trial or for any other reason shall be subjected to physical or mental torture or to cruel, inhuman or degrading treatment"* (http://www.lawcommission.gov.np/)

subito[84]. Questo è solo uno dei vari punti deboli del sistema di giustizia nepalese, causa di una situazione di soprusi, iniquità e impunità.

Nel 2007 il governo nepalese, in collaborazione con le Nazioni Unite, ha elaborato un disegno di legge per l'istituzione della Commissione per la Verità e la Riconciliazione e della Commissione sulle sparizioni come previsto dalla Costituzione ad Interim. Questi organi di giustizia tuttavia non sono mai divenuti operativi[85] ed il governo ha provveduto con l'erogazione di pagamenti provvisori alle famiglie vittime del conflitto con l'istituzione nel 2008 dell'*Interim Relif Program.*

Tra il 2008 e il 2009 sono state emanate tre linee guida[86] per l'ottenimento delle riparazioni e compensazioni:
- *Measure for financial support and relief for conflict victims pursuant to cabinet decision* (Aprile 2008);
- *Guidelines for providing relief to beneficiary of a deceased person pursuant to cabinet decision* (Ottobre 2008)
- *Guidelines for providing relief to the beneficiary of a disappeared person pursuant to cabinet decision*, (Gennaio 2009)

Il governo ha così ha previsto un ammontare di 100,000 rupie nepalesi per i parenti più prossimi delle vittime uccise o scomparse durante il conflitto (per gli scomparsi, la somma fu aumentata da 25,000 a 100,000 rupie nepalesi nell'ultima linea guida).

---

[84] Compensation Relating to Torture Act, art. 5.1 *"Filing of Complaint : A victim may, within 35 days from the date of inflicting torture upon him/her or of his/her release from detention, file with the District Court of the District, where he/she has been detained, a complaint making a claim for compensation"* (http://www.lawcommission.gov.np/)

[85] Come riportava Amnesty International nel 2010 ancora la Commissione non era operativa a causa di criticità quali la mancanza di indipendenza da influenze politiche dei membri della commissione proposta, l'inadeguata protezione dei testimoni e la proposta di garantire alla Commissione il potere di concedere amnistie ai colpevoli di gravi violazioni dei diritti umani (http://www.amnesty.it/Rapporto-Annuale-2010/Nepal). Secondo il Rapporto Amnesty del 2013 il Consiglio dei Ministri aveva proposto un'ordinanza per la creazione di una "Commissione d'inchiesta sulle persone scomparse, la verità e la riconciliazione", accantonando i progetti di istituire due commissioni distinte. La nuova commissione avrebbe avuto il potere di proporre amnistie per gravi violazioni dei diritti umani ma nessun mandato per raccomandare il perseguimento giudiziario di crimini di diritto internazionale. (https://www.amnesty.org/en/region/nepal/report-2013)

[86] ICTJ (International Center for Transitional Justice), *From Relief to Reparation: Listening to the Voices of Victims*, International Center for Transitional Justice, Kathmandu, 2011.

Era prevista una compensazione di 25,000 rupie nepalesi per le vedove che hanno perso il marito durante la guerra e inoltre le misure di aiuto comprendevano borse di studio per i figli di vittime rimaste uccise, il pagamento dei trattamenti sanitari a seguito delle lesioni subite, attività formative per le vittime ed assistenza economica nei casi di danneggiamento della proprietà privata. L'*Interim Relif Program* non prevede alcuna forma di soddisfazione delle vittime quali: la verifica dei fatti e la piena e pubblica rivelazione della verità; la ricerca delle persone scomparse e dei corpi di coloro che sono stati uccisi; le pubbliche scuse, inclusi il riconoscimento dei fatti e l'accettazione delle responsabilità; sanzioni nei confronti dei colpevoli delle violazioni e commemorazioni alle vittime[87].

Categories of Violations Eligible to Receive IRP	Total Number/Unit of Victims Identified by the TF	Total Number/Unit of Victims Who Received IRP[4]
Deceased Persons	16,009	13,964
Kidnapped/Disappeared Persons[5]	1,219	221
Property Loss/Damage	11,775	4,238
Disappeared Persons	1,292	1,197
Support to People with Disabilities	4,305	1,292
Internally Displaced Persons Assistance[6]	78,708	
Destroyed Infrastructure[7]	5,100	1,480
Assistance to Widows	9,000	3,668

Figura 2 Compensazioni fornite dal governo attraverso la Relief and Rehabilitation Unit (RRU) fino al novembre 2010

Ma soprattutto è mancato il riconoscimento di compensazioni specifiche per le donne. Nessuna delle linee guida include tra le vittime del conflitto le persone che hanno subito torture, detenzioni arbitrarie, violenze sessuali, stupri e sequestri[88].

Inoltre, se una vedova o una donna il cui marito è scomparso si risposa, non è più considerata soggetto beneficiario delle compensazioni. Un altro punto irrisolto consiste nell'impossibilità da parte di mogli e i figli di una persona scomparsa di

[87] UN - General Assembly resolution 60/147 of 16 December 2005, Art. 22 in *Basic Principles and Guidelines on the Right to a Remedy and Reparation for Victims of Gross Violations of International Human Rights Law and Serious Violations of International Humanitarian Law*
(http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/RemedyAndReparation.aspx)

[88] ICTJ (International Center for Transitional Justice), *From Relief to Reparation: Listening to the Voices of Victims*, 2011.

acquisire la proprietà del marito o del padre poiché, secondo il diritto di successione, è necessario che il proprietario dei beni sia defunto per poter rivendicare l'eredità[89].

sn.	Type of family/property loss faced by women	Number of women according to loss of family/ property	Female Recipients of Economic Packages	Men Recipients of Economic Packages in %
1.	Killed (family members)	10,669	9000 (84.35%)	16.65%
2.	Disappeared"	1,027	117 (11.39%)	88.61%
3.	Handicapped"	1157	76 (6.56%)	93.44%
5.	Abducted"	221	4 (1.8%)	98.2%
4.	Property Loss	1398	131 (9.37%)	80.63%

Source: Conflict affected people and infrastructure record collection task force, Babar Mahal (August 2010)

Figura 3 Donne vittime del conflitto che hanno ricevuto compensazioni dal governo

Come riportato da Amnesty International[90], il processo di giustizia transizionale è frenato dall'elevato tasso di impunità per le violazioni dei diritti umani, che alimenta a sua volta nuovi abusi e ingiustizie. L'impunità dei crimini è inoltre causa di un crescente senso di sfiducia e impotenza tra le vittime:

the issue of impunity is further degrading for women. Impunity, or the absence of punishment, is the second wave of violations. On women especially impunity means lost hope and thus demotivation to seek justice[91].

1.5.3. Partecipazione delle donne al processo di pacificazione

Le prime associazioni femminili furono fondate in Nepal a partire dal 1948.

L'obiettivo principale era la creazione una coscienza politica collettiva, mediante la sensibilizzazione delle masse soprattutto riguardo la questione del diritto di voto.

Nel 1951 le donne nepalesi ottennero il diritto di voto ma la loro partecipazione non ha mai superato il 6% al parlamento fino al 2007. A ciò si aggiunge il fatto che le poche donne che ricoprivano incarichi in politica erano esclusivamente membri delle alte caste o parenti di politici.

Durante gli anni di autoritarismo monarchico, tra il 1960 e il 1990, si verifica la sospensione di qualsiasi forma di associazionismo e attivismo politico. L'unica

[89] *Ivi.*

[90] Amnesty International Annual Report 2013 – Nepal: *"Impunity was further entrenched as the government promoted alleged perpetrators of human rights violations to senior public positions, withdrew criminal cases against them and attempted to establish a transitional justice mechanism with the power to recommend amnesties for crimes under international law"* (https://www.amnesty.org/en/region/nepal/report-2013)

[91] WHR (Women for Human Rights), *A Journey towards Empowerment & The Status of Single Women in Nepal*, Women for Human Rights, Kathmandu, 2010; cit. p. 57.

organizzazione femminile attiva era quella controllata dal regime, a cui faceva capo l'élite della maggioranza governativa.

Furono i partiti della sinistra a mostrare forte interesse per le donne delle masse, promuovendo una grande mobilitazione femminile, che sfociò, a partire dagli anni '80, nella nascita di associazioni comuniste riservate alle donne.

Negli anni '90 furono fondate moltissime associazioni e le ONG hanno avuto un ruolo centrale nell'implementazione di programmi di sviluppo con l'obiettivo di garantire alla popolazione un equo accesso alla giustizia, il rispetto dei diritti fondamentali e la soddisfazione dei bisogni primari in ambito sanitario, educativo ed economico.

In questi anni il *gender mainstreaming*[92] si afferma come la strategia primaria dell'azione di governo.

Nel 1991 veniva firmata la CEDAW(Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women), che vede la partecipazione di uomini e donne alla vita pubblica e politica come uno dei fondamenti di uno stato democratico[93] ed anche la *Beijing Declaration and Platform for Action* del 1995 che enfatizzava la necessità di ampliare l'accesso alle donne ad una piena partecipazione alle strutture di potere ed esorta tutti i governi ad adottare misure affermative affinché venga garantita almeno una rappresentanza del 30% nel parlamento nazionale[94].

La fase democratica è però interrotta dal lungo conflitto interno al Paese e solo nel novembre del 2006, i lunghi e difficili negoziati tra l'Alleanza dei Sette Partiti e i Maoisti hanno portato alla firma dell'Accordo di Pace che ufficialmente segna la fine della guerra civile.

Nonostante molte organizzazioni femminili avessero fatto sentire la propria voce chiedendo maggiori spazi di partecipazione, le negoziazioni di pace furono

---

[92] Secondo la definizione delle Nazioni Unite: "*Mainstreaming a gender perspective is the process of assessing the implications for women and men of any planned action, including legislation, policies or programmes, in all areas and at all levels. It is a strategy for making women's as well as men's concerns and experiences an integral dimension of the design, implementation, monitoring and evaluation of policies and programmes in all political, economic and societal spheres so that women and men benefit equally and inequality is not perpetuated. The ultimate goal is to achieve gender equality*" (ECOSOC, Agreed conclusions 1997/2, UN doc. A/52/3, Chapter IV, par.4).

[93] CEDAW, Preamble "*the full and complete development of a country, the welfare of the world and the cause of peace require the maximum participation of women on equal terms with men in all fields*" (http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/econvention.htm)

[94] Beijing Declaration and Platform for Action, art.182 "*Despite the widespread movement towards democratization in most countries, women are largely underrepresented at most levels of government, especially in ministerial and other executive bodies, and have made little progress in attaining political power in legislative bodies or in achieving the target endorsed by the Economic and Social Council of having 30 per cent women in positions at decision-making levels by 1995. Globally, only 10 per cent of the members of legislative bodies and a lower percentage of ministerial positions are now held by women. Indeed, some countries, including those that are undergoing fundamental political, economic and social changes, have seen a significant decrease in the number of women represented in legislative bodies.*" (http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/platform/)

completamente dominate dagli uomini con il risultato che l'accordo includeva solo due paragrafi che specificatamente menzionavano le donne[95]. Dopo la firma dell'Accordo vennero istituiti vari comitati responsabili dello sviluppo dei temi principali elaborati nell'Accordo. Tra questi c'era il Comitato di Monitoraggio Nazionale in cui solo 2 di 31 membri erano donne e un Comitato istituito per l'elaborazione della nuova Costituzione ad interim a cui non partecipava nessuna donna. Grazie alla pressione politica delle ONG femminili per garantire la rappresentanza femminile nelle nuove istituzioni politiche, i sei membri dell'*Interim Consitution Drafting Commitee* furono ampliati aggiungendo 4 donne e un rappresentante della comunità Dalit[96].

La Costituzione ad interim adottata nel 2007 effettivamente introduceva azioni affermative che garantivano la partecipazione politica femminile stabilendo che almeno un terzo dei candidati all'Assemblea Costituente doveva essere di sesso femminile[97]. L'influenza delle organizzazioni femminili nei negoziati fu possibile anche grazie alla collaborazione tra organizzazioni che già prima del processo di pace erano impegnate in diversi settori quali educazione, diritti delle donne, diritti delle comunità Dalit etc. che lavorando insieme sia a livello nazionale che territoriale, svolsero un'efficace azione di networking necessaria per avere un maggiore impatto d'azione.

Significativa fu ad esempio la campagna "Mission 50-50" promossa dalla *Women Alliance for Peace, Power, Democracy and the Constituent Assembly* (WAPPDCA) nel 2007 e *dall'Inter Party Women's Alliance* (IPWA) nel 2009 come tentativo di incorporare una rappresentanza femminile 50%a tutti i livelli governativi.

Alcune associazioni erano impegnate in programmi di rafforzamento di *capacity building* e leadership per le potenziali candidate politiche donne, impreparate perché da sempre escluse dalla politica a livello governativo. Altre erano specializzate nella

---

[95] Comprehensive Peace Agreement concluded between the Government of Nepal and the Communist Party of Nepal, 2006. Art. 3.5 "*In order to end discriminations based on class, ethnicity, language, gender, culture, religion and region and to address the problems of women, Dalit, indigenous people, ethnic minorities (Janajatis), Terai communities (Madheshis), oppressed, neglected and minority communities and the backward areas by deconstructing the current centralised and unitary structure, the state shall be restructured in an inclusive, democratic and forward looking manner*"; art. 7.6.1 "*Both sides fully agree to special protection of the rights of women and children, to immediately stop all types of violence against women and children, including child labour as well as sexual exploitation and abuse, and not to conscript or use children who are aged 18 or below in the armed force. Children thus affected shall be rescued immediately and appropriate assistance as may be needed shall be provided for their rehabilitation*"

[96] M. Villellas Ariño, *Nepal: a gender view of the armed conflict and the peace process.*

[97] Interim Constitution of Nepal, 2007. art. 6.4 "*The principle of inclusiveness shall be taken into consideration while selecting the candidates by the political parties pursuant to sub-clause (a) of clause (3) above, and while making the list of the candidates pursuant to sub-clause (b) above, the political parties shall have to ensure proportional representation of women, Dalit, oppressed tribes/indigenous tribes, backwards, Madhesi and other groups, in accordance as provided for in the law*" (http://www.lawcommission.gov.np/)

promozione dei diritti delle donne, svolgendo un'intensa azione di pressione politica per cambiamenti sociali e riforme che modificassero le leggi discriminatorie attraverso attività di raccolta firme, conduzione di marce pacifiche e sit-in. Attraverso l'organizzazione di meeting, workshop e discussioni, veniva così creata una maggior consapevolezza tra le donne circa i loro diritti fondamentali, politici e sociali[98].

L'azione delle ONG ha avuto dunque un ruolo centrale nella promozione dell'uguaglianza di genere e nella trasformazione della percezione sociale del ruolo della donna, prima confinato a casa e famiglia, e che la vede adesso come un agente di cambiamento.

Oltre all'azione della società civile, il lavoro di inclusione di una prospettiva di genere nel processo di pacificazione è stata portata avanti da vari agenti internazionali, sia delle Nazioni Unite (UNFPA[99] – *United Nation Population Fund* - e l'unità di genere del UNMIN[100] – *United Nation Mission In Nepal*) che da vari donor .

Stando alla risoluzione 1325 del Consiglio di Sicurezza dell'Onu su Donne, Pace e Sicurezza, sono tre le aree di intervento in cui dovrebbero essere concentrati gli sforzi governativi nel contesto post-conflittuale del Nepal[101]: la partecipazione delle donne nella politica formale e nelle istituzioni; la riforma del settore della sicurezza, considerato il gran numero di donne combattenti; la necessità di avviare un processo di riconciliazione che includa le esperienze delle donne e che consideri in primis gli effetti del conflitto nel lungo termine.

Una delle sfide più importanti è quella di creare istituzioni più democratiche che rappresentino in modo forte la pluralità della nazione, tanto in termini di genere quanto etnici, verso l'inclusione dei gruppi marginalizzati nell'arena politica.

---

[98] M. Villellas Ariño, *Nepal: a gender view of the armed conflict and the peace process.*

[99] UNFPA è un'agenzia di sviluppo internazionale delle Nazioni Uniti che offre assistenza ai Paesi fornendo loro dati sulla popolazione finalizzati all'elaborazione di politiche e programmi di governo. UNFPA supporta il Nepal dal 1971 ed ha contribuito a migliorare i programmi nel settore sanitario, migliorare la risposta alla violenza di genere e ad implementare i dati demografici del Paese.

[100] UNMIN è una missione delle Nazioni Unite in supporto al processo di pacificazione in Nepal, istituita con la Risoluzione del Consiglio di Sicurezza 1740 nel 2007. Il mandato prevedeva il monitoraggio del disarmo, in linea con le disposizioni dell'accordo di pace; assistenza ai partiti attraverso la *Joint Monitoring Coordinating Committee* nell'implementazione degli accordi relativi alla gestione delle armi e del personale armato; assistenza nel monitoraggio degli accordi di cessate il fuoco e assistenza tecnica alla Commissione Elettorale nella pianificazione, preparazione e conduzione delle elezioni per l'Assemblea Costituente in un'atmosfera di libertà e imparzialità.
Il mandato riconosceva l'esigenza di prestare specifica attenzione ai bisogni di donne, bambini e dei gruppi tradizionalmente marginalizzati nel processo di pace. Le risoluzioni 1824 (2008), 1825 (2008), 1864 (2009) e 1879 (2009) hanno rinnovato il mandato fino al 15 gennaio 2011.

[101] WOMEN COUNT – *Security Council Resolution 1325: Civil Society Monitoring Report*, 2010.

L'introduzione del sistema delle quote rosa non è stata sufficiente a garantire una significativa partecipazione femminile, né a rendere effettiva la loro influenza nelle scelte politiche. In particolare, una delle critiche principali delle nuove leve donne della politica nepalese è proprio un ridotto supporto da parte degli stessi gruppi politici, a sottolineare quanto l'inclusione femminile sia stata dovuta alla necessità di allineamento alle disposizioni internazionali, che la volontà e l'urgenza di affrontare e risolvere i problemi da cui storicamente sono afflitte[102].

Oltre la garanzia delle quote, le donne hanno bisogno di training e programmi volti al rafforzamento dell'autostima e della fiducia, che forniscano loro competenze tecniche, senza le quali non potrebbero, *de facto*, aspirare al raggiungimento di posizioni politiche di spicco. Infine, sono necessari provvedimenti nel settore della sicurezza in considerazione del fatto che spesso in contesti post-conflittuali le donne non sono state beneficiarie, al pari dei soldati, dei compensi ad essi garantiti, né hanno avuto accesso a servizi di training e di inserimento lavorativo. La gravità di questo dato è acuita dal fatto che, oltre ad aver subito i rischi reali del conflitto perché impegnate nei combattimenti, le ex-combattenti subiscono ora le discriminazioni da parte della società che, colma di pregiudizi e le stigmatizza accrescendone la vulnerabilità.

In generale, la situazione politica nepalese è ancora caratterizzata da instabilità politica e ciò rende fragile anche il processo di pace. Le *Local Peace Commettee*, ad esempio, sono state istituite a livello distrettuale per favorire il processo di pacificazione senza escludere dinamiche e problemi specifici del contesto rurale. Tuttavia esse mancano della capacità e delle risorse per portare avanti in modo effettivo le proprie responsabilità e molte sono accusate di essere corrotte[103].

Cambiamenti per la parità di genere sono stati avviati: programmaticamente il *Ministry of Women, Children and Social Welfare* conduce studi e programmi sulla violenza di genere, sugli abusi e discriminazioni che colpiscono le donne e sono stati adottati numerosi provvedimenti a livello parlamentare, giudiziario e legislativo, così come nelle forze di sicurezza. Ma il ritmo della trasformazione politica e sociale è lento, e così, lento è il suo impatto. La debolezza delle leggi e l'impunità diffusa continuano a privare le donne dell'effettivo conseguimento della giustizia.

---

[102] M. Villellas Ariño, *Nepal: a gender view of the armed conflict and the peace process.*

[103] WOMEN COUNT – *Security Council Resolution 1325: Civil Society Monitoring Report*, 2010.

Capitolo 2.

2. CONTESTO SOCIALE

L'introduzione del sistema delle caste in Nepal risale alla promulgazione del Codice Civile (*Muluki Ain*) del 1854, durante il dominio dei Rana.

L'obiettivo del Codice era la regolamentazione di comportamenti e costumi sociali delle varie comunità indigene all'interno di un unico regolamento hindu, delineando diritti e doveri personali a seconda dell'appartenenza di casta.

Le regole delle interazioni intercastali descritte dal Codice includevano il matrimonio, le relazioni sessuali, la condivisione dello spazio fisico e il cibo, con particolare riferimento all'acqua e al riso. La punizione per la trasgressione delle norme dipendeva dall'intenzionalità, dallo status matrimoniale e dal grado di purezza delle parti coinvolte. Nei casi più lievi era sufficiente la purificazione rituale, altrimenti erano previsti vari tipi di sanzioni, imprigionamenti, decadenza di status e persino l'allontanamento dalla comunità[104].

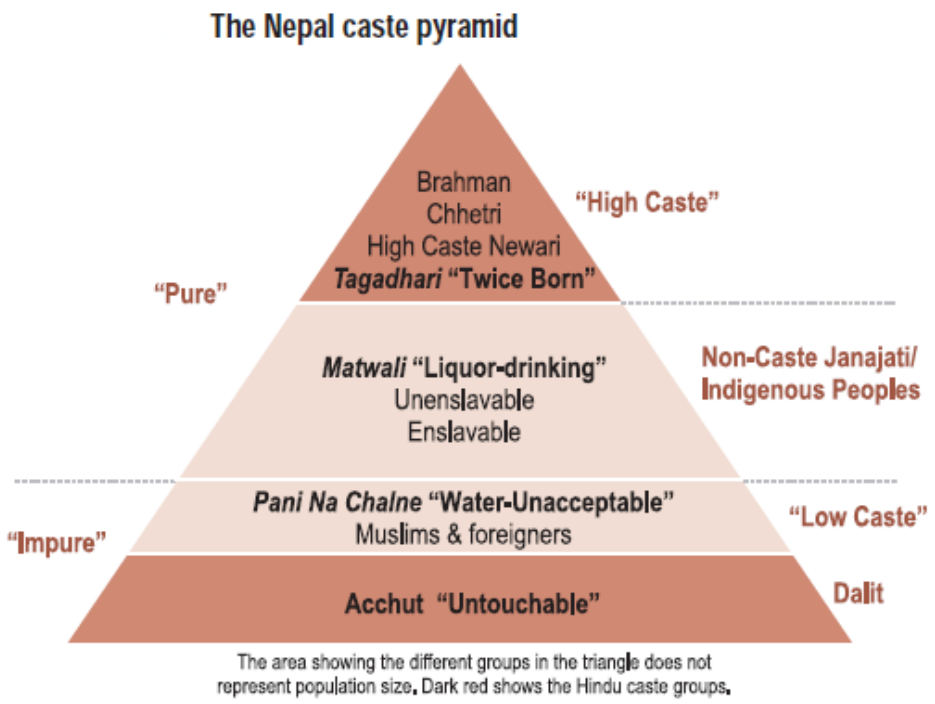
Secondo il Codice, i *Tagadhali* erano la casta più alta nella gerarchia sociale. A questi appartengono *Bhraman*, *Chhetri* e le rispettive alte caste *Newar*.

Al grado intermedio venivano classificati i *Matwali* o "bevitori d'alcol" suddivisi tra hindu di origine caucasica e di lingua indo-ariana e gruppi indigeni, generalmente di origine tibeto-birmana e di religione buddista o animista.

Il gradino più basso era invece occupato dalle classi inferiori non-hindu, impuri ma toccabili, e dagli *Acchut* (adesso chiamati *Dalit*), impuri ed intoccabili.

L'emendamento del Codice Civile del 1963 prevedeva l'abolizione di ogni forma di discriminazione basata su sesso e casta.

[104] M. M. Cameron, *On the Edge of the Auspicious: Gender and Caste in Nepal*, Mandala Publication, Kathmandu, 2005.



2.1. Il sistema delle caste

La casta è una mentalità

L. Dumont, Homo Hierarchicus

Il sistema delle caste è uno degli aspetti che più caratterizzano le società induiste.

Esso rappresenta un'elaborazione culturale del bramanesimo e fornisce uno schema attorno al quale vengono organizzati i doveri degli individui, denominato *varnashramadharma*[105].

Secondo i testi hindu tradizionali la società è suddivisa in quattro classi sociali, dette *varna*, la cui origine mitologica ha le sue radici nel sacrificio del maschio primordiale *Purusha*.

Dalla sua bocca sarebbero nati i *Brahman*, che costituiscono la classe sacerdotale, dalle braccia gli *Kshatriya* (in Nepal *Chhetri*), la classe aristocratica e guerriera, dalle cosce i *Vaishya* (in Nepal *Matwali*), ovvero le categorie produttive e dai piedi gli *Shudra*, che hanno il dovere di servire le classi sociali superiori.

[105] Francavilla D., *Il Diritto nell'India Contemporanea. Sistemi tradizionali, modelli occidentali e globalizzazione*, 2010.

Il sistema delle caste può essere definito come un ordine gerarchico di classificazione sociale basato su un sistema di contrapposizioni. Secondo l'interpretazione di Bouglé le caste sono gruppi ereditari distinti e connessi al contempo tra loro in tre modi: dal livello occupato nella gerarchia sociale; da regole specifiche, che ne definiscono le peculiarità e li separano dagli altri gruppi e infine dalla divisione del lavoro caratterizzata da un sistema di interdipendenza reciproca[106].

Nella tradizione induista la gerarchia sociale non è organizzata secondo un principio di potere o autorità ma piuttosto agisce il principio religioso della purezza. La contrapposizione fondamentale su cui si basa l'ordine gerarchico è dunque quella tra puro e impuro, in cui il primo elemento è superiore rispetto al secondo.

Difatti, la casta dei guerrieri e dei re è inferiore rispetto a quella sacerdotale dei *Brahman*.

La dicotomia tra puro e impuro sottende inoltre sia la separazione delle caste in sottogruppi di livello inferiore, che si differenziano a seconda del grado di purezza relativa, sia la divisione del lavoro, basata sulla distinzione tra occupazioni pure ed impure.

La coesistenza necessaria e gerarchizzata dei due opposti è il principio su cui si basa l'intera struttura sociale. Come sottolinea Dumont, «è attraverso il riferimento implicito a questa contrapposizione (puro/impuro) che la società delle caste appare coerente e razionale a coloro che ci vivono»[107].

Oltre ai quattro *varna* della teoria classica, la società induista è organizzata in sottogruppi specifici detti *jat*, che rappresentano le caste propriamente dette e connotano la nascita e il gruppo ereditario di ciascun individuo.

Nel caso dei *varna* il principio di classificazione è esclusivamente gerarchico e determinato dalla dicotomia purezza e impurità, mentre la differenziazione degli *jat* avviene secondo un processo di segmentazione[108]. In questo caso, i gruppi sociali sono differenziati tra loro a seconda di alcune caratteristiche specifiche ma tuttavia condividono la stessa natura in termini di purezza. L'appartenenza ad una determinata casta è dunque basata sulla condivisione di alcune caratteristiche essenziali da parte dei suoi membri, che li distingue rispetto ad altri gruppi sociali: «the sense of jati of those people who are in some fundamental way alike because of

---

[106] L. Dumont, *Homo hierarchicus. Le système de caste et ses implications*; trad. it. a cura di Frigessi D., *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano, 1991.
[107] *Ivi*, cit. p. 132.
[108] *Ivi*.

their common origins, and fundamentally different from those who do not share these origin»[109].

Il concetto di casta è più flessibile rispetto al concetto di *varna* ed è influenzato da una molteplicità di criteri di status, assoluti e relativi. Alcuni criteri assoluti sono, ad esempio, le regole riguardanti il matrimonio[110] o la professione, mentre un criterio relativo è quello dell'alimentazione[111].

Nella visione induista la società è inoltre organizzata secondo l'ordine cosmico del *dharma* che assegna a ciascuno un posto preciso nell'ordine sociale affinché esista l'armonia dei rapporti tra gli uomini, definendo i doveri che spettano loro per natura.

Come sottolinea Francavilla, il concetto del *dharma* non può trovare una definizione univoca sia perché ha ricevuto nel corso dei secoli diverse elaborazioni filosofiche ed interpretative, e soprattutto perché ciò limiterebbe la complessità di sfumature semantiche che lo caratterizzano.

Il termine *dharma* deriva dalla radice indoeuropea *dhri*, che esprime l'azione del sostenere, per cui l'accezione semantico-etimologica originaria rimanda al *dharma* come ciò che sostiene il mondo e l'ordine sociale.

Nella prima fase del periodo vedico, il concetto principale dell'induismo era quello di *rita*, ovvero ordine cosmico e verità assoluta delle leggi imperscrutabili. Dall'osservazione delle regolarità della natura gli uomini giunsero alla credenza in un ordine superiore immanente al mondo che coinvolgeva il divino e l'umano al contempo.

In questa fase, il *dharma* veniva concepito più come un'azione rituale indissolubilmente connessa al *rita*, necessaria al mantenimento dell'armonia tra macrocosmo divino e microcosmo terreno.

Successivamente il *dharma* andò a sostituire il concetto più impersonale di *rita* affermandosi come simbolo dell'ordine cosmico in grado di inglobare tutti i gradi dell'esistenza. Si affermò una concezione della decadenza terrena secondo cui gli uomini, che in origine si adeguavano spontaneamente al *dharma*, erano sempre più

---

[109] M. M. Cameron, *On the Edge of the Auspocious: Gender and Caste in Nepal*, Mandala; cit. p.13.

[110] I brahman vietano il divorzio e le seconde nozze delle vedove e celebravano il matrimonio dei figli sin dalla più tenera età. (L. Dumont, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni)*

[111] La dieta vegetariana è stata adottata dalla maggior parte dei Bhraman e si è imposta come una pratica superiore al regime a base di carne, come segno di purezza. Secondo la tradizione induista è più pura la cacciagione rispetto alla carne del maiale domestico, o è più pura la carne di un animale erbivoro rispetto ad uno carnivoro etc. (L. Dumont, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni)*

corrotti e sempre più prevaleva l'interesse individuale (*kaliyaga*), cosicché si rendeva necessaria l'introduzione di regole e meccanismi punitivi e deterrenti affinché tale ordine non venisse infranto.

In questo senso, il *dharma* può essere considerato come principio deontologico appartenente alla dimensione del "dover essere" e concretamente si oggettiva nell'insieme di doveri personali finalizzati al mantenimento dell'ordine universale.

Venne posta così una maggiore enfasi sull'azione e sulla responsabilità individuale e, nonostante l'indiscussa importanza della dimensione del rito, essa da sola non era più sufficiente a mantenere l'armonia cosmica.

Inoltre, il *dharma* rappresenta un fondamentale criterio di valore, paragonabile al concetto occidentale di giustizia. In questo caso però, l'ideale di giustizia non è fondato su una visione dicotomica tra bene e male, quanto sull'idea di appropriatezza e correttezza dell'azione.

Dharmica è quell'azione che risulta appropriata ad una determinata persona in un determinato contesto, in linea con la concezione induista secondo cui ognuno deve fare ciò che corrisponde alla propria natura: la tessitura, la lavorazione delle pelli o del ferro è per gli *Shudra* un'azione giusta perché rispetta il *dharma* associato alla propria casta e di conseguenza, tramite il lavoro, l'individuo acquista un merito religioso. Similmente, il *dharma* della donna sposata è quello di servire il marito, quello dei *Brahman* è di svolgere le funzioni religiose mentre gli *Shudra* devono servire le caste superiori e così via.

Una legge di giustizia spirituale strettamente connessa al *dharma*, è quella del *karma*, secondo cui ad ogni azione segue uno specifico effetto: l'azione conforme al *dharma* produrrà un *karma* positivo e dunque un merito spirituale, mentre dall'azione contraria al *dharma* deriveranno degli effetti negativi[112].

L'inscindibile relazione tra religione e ordine sociale, tipica dell'induismo, viene esemplificata in un passaggio tratto da *Le forme elementari della vita religiosa* di Durkheim:

Nella vita primitiva la religione era fatta di una serie di atti e cerimonie, la corretta osservanza dei quali era necessaria o auspicabile per garantire il favore degli dei o per scongiurare la loro collera, e per ogni membro della comunità era stabilita la misura della partecipazione all'osservanza di esse, sia per essere nato in seno alla famiglia o alla comunità, sia in virtù della posizione che era giunto a ricoprire nell'ambito della famiglia o

[112] D. Francavilla, *Il Diritto nell'India Contemporanea. Sistemi tradizionali, modelli occidentali e globalizzazione*, 2010.

della comunità...La religione non esisteva per la salvezza delle anime, ma per la conservazione e per il benessere della società... un individuo nasceva con una determinata relazione con certe divinità, altrettanto sicuramente quanto veniva al mondo con una relazione con i suoi compagni; e la sua religione, cioè quell'aspetto del comportamento che era determinato dalla sua relazione con gli dei, era semplicemente una parte dello schema generale di condotta che gli era prescritto dalla sua posizione quale membro della società...la religione antica non è che una parte dell'ordine sociale generale che abbraccia dei e uomini allo stesso modo[113].

2.1.1. Purezza e contaminazione

Le idee di separazione, purificazione, demarcazione e punizione delle trasgressioni svolgono come funzione principale quella di sistematizzare un'esperienza di per sé disordinata, creando l'apparenza dell'ordine[114].

Nel testo *Purezza e pericolo*, l'antropologa Douglas presenta un'interessante riflessione sul concetto di purezza, evidenziando il significato simbolico delle credenze relative alla contaminazione tra le caste che giustifica l'ordine gerarchico in cui la società è organizzata[115].

I bagni rituali e le separazioni non servono solamente ad uno scopo pratico ma sono primariamente espressione di credenze religiose. Così la dicotomia tra puro e impuro è speculare a quella tra sacro e profano.

Secondo l'interpretazione di Douglas, i rapporti con il sacro devono necessariamente essere espressi attraverso rituali di separazione e la sacralità è mantenuta da un sistema di proibizioni e dalla credenza che infrangerle sia pericoloso[116].

I codici di condotta basati sulla purezza devono essere rigorosamente rispettati per scongiurare un *karma* negativo ed è condivisa la credenza secondo cui «'natural' disasters, such as landslides, earthquakes, livestock illness and death, and unintended stamani possession (shaking), may be caused by pollution transgressions»[117].

Purificazione e contaminazione sono i temi principali dei testi sacri induisti.

---

[113] M. Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*; trad. it. a cura di Vatta A., *Purezza e Pericolo*, Società editrice il Mulino, Bologna, 1993; cit. p. 54.
[114] *Ivi*, cit. p. 35.
[115] *Ivi.*
[116] *Ivi.*
[117] M. M. Cameron, *On the Edge of the Auspicious: Gender and Caste in Nepal;* cit. p. 264.

Secondo le Leggi di Manu (200 a.C. – 200 d.C.) esistono dodici secrezioni di impurità, tra cui l' escremento, la saliva e la parte inferiore della mano sinistra[118] e tutto ciò che fuoriesce dal corpo è considerato fonte di impurità, come il sangue o il pus di una ferita.

Secondo Stevenson[119] è possibile distinguere tra una contaminazione esterna, più lieve perché eliminabile attraverso il bagno o la pulizia nel caso di oggetti, e una contaminazione interna, come nel caso dell'ingestione di cibo o dei rapporti sessuali per la donna, che risulta invece più grave poiché non si possono applicare gli stessi rimedi di purificazione[120].

La purezza del corpo si mantiene attraverso le cure igieniche nelle varie fasi della giornata e necessita di almeno un bagno quotidiano. Gli oggetti si distinguono invece a seconda della facilità con cui possono essere purificati: nel caso di un vaso di bronzo, ad esempio, è possibile semplicemente pulirlo per eliminare l'impurità mentre un vaso di coccio verrà sostituito (si noti che l'impurità non è una nozione che ha a che fare con l'igiene, quanto con la religione).

L'impurità più forte è quella familiare, relativa alla nascita e alla morte e necessita di specifici rituali di purificazione.

Nel caso della nascita l'impurità colpisce solamente la madre e il bambino.

Dopo il parto il nascituro è considerato ancora non completamente appartenente al regno umano. Questo passaggio è segnato da due rituali fondamentali: il *nuaran*[121], la cerimonia del nome, e il *pasnay*[122], la cerimonia in cui viene fatto mangiare del riso al neonato, simbolo di fortuna e prosperità.

Il *nuaran* avviene dieci giorni dopo la nascita e segna il superamento dello stato di impurità temporanea cosicché durante la cerimonia il padre e i parenti possono toccare il bimbo per la prima volta. Il rituale prevede che il nome, scelto a seconda della data di nascita, venga prima scritto in un pezzetto di stoffa che viene arrotolata e poggiata nell'orecchio del bambino e poi viene comunicato a tutti i presenti.

Il pasnay si celebra invece quando il bambino ha dai cinque ai sette mesi di vita e per la prima volta gli viene dato del cibo solido.

Se l'impurità della nascita riguarda solo la donna e il bambino, l'impurità della morte colpisce collettivamente tutti i parenti del defunto ed è tanto più intensa

---

[118] Dato che la mano destra è usata per mangiare, per evitare il rischio di contaminazione, si usa la mano sinistra per maneggiare quello che non è pulito. Per queste ragioni è considerata fonte di impurità.

[119] L. Dumont, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*; cit. p. 251

[120] M. Douglas, *Purezza pericolo*; cit. p. 249.

[121] M. M. Cameron, *On the Edge of the Auspicious: Gender and Caste in Nepal.*

[122] *Ivi.*

quanto più stretto è il grado di parentela. In questo caso bisogna aspettare il termine prescritto del lutto prima di fare il bagno finale di purificazione, che varia da un minimo di dieci ad un massimo di trenta giorni. Fanno eccezione le vedove, che dopo la morte dello sposo rimangono impure permanentemente.

Il bagno purificatore dev'essere rigorosamente fatto in acqua corrente e con gli abiti addosso. Nella tradizione hindu l'acqua è l'elemento purificatore per eccellenza e si crede che agisca in ragione di una presenza spirituale in essa contenuta.

Alcuni corsi d'acqua sono considerati particolarmente sacri come il Gange o il fiume Bagmati a Kathmandu ed hanno perciò la massima virtù purificatrice. Durante il lutto, ai bagni purificatori si accompagna anche la rasatura del cranio del figlio maggiore del defunto mentre il divieto di radersi ha un significato di ascesi[123].

Uno dei criteri di distinzione tra le caste sociali è rappresentato dal cibo, a cui è attribuito un forte valore simbolico in termini di purezza e contaminazione.

Una distinzione essenziale è quella tra cibi crudi e cotti. Nel primo caso gli alimenti non sono considerati contaminanti e non subiscono restrizioni. Prima della cottura il cibo può essere preso dalle mani dei componenti di tutte le caste ed essere da questi manipolato. Questa norma ha una particolare utilità pratica nel contesto economico-sociale induista poiché il cibo viene prodotto dall'insieme delle attività svolte dai membri di diverse caste che hanno differenti gradi di purezza (l'agricoltore che lavora i campi, il fabbro che costruisce gli utensili etc.).

La cottura è considerata come il passaggio del cibo dal mondo naturale a quello umano[124] e rappresenta la frattura simbolica che segna la separazione del cibo dai contatti impuri necessari per la sua produzione[125].

Una volta cotto, il cibo diventa parte della famiglia che l'ha preparato come se fosse un oggetto d'uso ma in modo ancora più intimo:

> quando un uomo usa un oggetto, questo diviene parte di lui, partecipa alla sua persona; quindi, senza dubbio questa appropriazione è molto più intima nel caso del cibo, ed è importante che l'appropriazione preceda l'assimilazione e accompagni la cottura. Si può pensare che la cottura implichi la completa appropriazione del cibo da parte della famiglia : è come se, prima di essere 'assorbito internamente' dall'individuo, il cibo fosse, con la cottura, collettivamente predigerito. Non si può dividere un pasto preparato da persone di

[123] L. Dumont, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni.*
[124] *Ivi.*
[125] M. Douglas, *Purezza pericolo.*

cui non si condivide la natura. Questo è un aspetto della situazione; l'altro è che il cibo cotto è estremamente permeabile alla contaminazione.[126]

Le regole e restrizioni relative al cibo sono numerose: il cibo che si può mangiare intero è preferibile rispetto al cibo che si deve mordere poiché provoca minore contaminazione della saliva di chi mangia. Per evitare la contaminazione una donna mestruata o una vedova non possono né preparare né servire vivande, e il cibo non può mai essere assaggiato durante la cottura. Le vedove, soprattutto se di casta alta, sono costrette a subire rigide restrizioni alimentari e sono proibiti quei cibi considerati "piccanti" e afrodisiaci, tra cui la cipolla, l'aglio, la carne, i pomodori e altri ancora. L'acqua è l'elemento più soggetto a restrizioni e non può essere accettata dalle caste inferiori mentre i cibi derivati dalla vacca sono considerati purificatori (il latte, il burro, il ghi, burro chiarificato, e lo yogurt). Questi prodotti vengono usati per la preparazione di cibi resistenti alla contaminazione rendendo possibili i rapporti tra caste. Ad esempio, i cibi fritti nel burro sono considerati puri.
Generalmente non c'è commensalità tra le caste e non si può mangiare fianco a fianco se non con propri pari. Tra i *Brahman*, per esempio, chi mangia deve essere puro ed aver fatto il bagno preliminare. Solo in alcune occorrenze rituali, come i funerali, è possibile partecipare ad un pasto inter-casta, purché il cibo sia cucinato da un *Brahman*. Tuttavia, se vi è un'elevata differenza di status tra le caste, anche in queste occasioni si mangia separatamente.
La gerarchia di purezza dei cibi varia a seconda della casta di appartenenza.
Dato che la vacca è considerata sacra, ad esempio, chi mangia carne bovina è considerato intoccabile ed impuro e in generale, il regime a base di carne e il consumo di alcol sono considerati inferiori rispetto al regime vegetariano dei *Brahman*.
La purezza delle caste è infine legata alla divisione del lavoro che è ereditaria. Il lavoro svolto da ogni casta ha infatti un peso simbolico connesso alla condizione di purezza relativa della casta stessa. Certi tipi di lavoro sono considerati ritualmente impuri poiché sono legati alle funzioni escretorie del corpo, ad esempio quello dei lavandai, dei barbieri e degli spazzini. Similmente sono simbolo di intoccabilità certe attività che hanno a che fare con il sangue, come i macellai, il lavoro dei soldati e così via.

[126] *Ivi*; cit. p. 201.

L'impurità permanente caratterizza lo status degli intoccabili, le caste che occupano la posizione più bassa della gerarchia sociale. Poiché le loro attività sono contrarie agli ideali brahmanici, essi sono considerati altamente contaminanti per le case superiori: ogni contatto fisico è vietato, non possono usare gli stessi pozzi degli altri, salvo alcune eccezioni locali, e negli anni passati gli era negato loro l'accesso ai templi hindu[127].

La divisione del lavoro nel sistema delle caste è caratterizzata da un rapporto di interdipendenza tra i vari gruppi sociali ed è proprio l'esecuzione di compiti impuri da parte degli intoccabili a rendere possibile il mantenimento della purezza degli altri, liberandoli dal contatto con le impurità corporali. In compensazione ai servizi ricevuti le caste superiori offrono una ricompensa economica, come il diritto a ricevere parte del raccolto. Tra casta e professione non vi è tuttavia un rapporto di identità ma piuttosto una correlazione religiosa legata al *dharma* e all'armonia universale. Inoltre, varie professioni sono considerate neutre e sono esercitate da diverse caste.

2.1.2. Matrimonio, sessualità e onore

Secondo i Veda il matrimonio è l'unione di due corpi e due anime che si legano in un vincolo indissolubile. Esso è considerato dagli induisti come l'unione spirituale per eccellenza in cui due persone rinunciano alla propria identità indipendente per formare una famiglia.

Dal punto di vista dell'organizzazione sociale, il matrimonio costituisce uno dei fondamenti principali su cui è basato il sistema delle caste.

Ogni casta rappresenta un gruppo chiuso che viene preservato come unità sociale attraverso la combinazione di due elementi: l'endogamia e la filiazione[128].

Per endogamia si intende quella forma di matrimonio in cui i coniugi appartengono alla medesima casta, mentre la filiazione è relativa alla discendenza e all'acquisizione della qualità di membro del gruppo sociale da parte dei genitori. In questo caso, il sistema di parentela è di tipo patrilineare per cui alla nascita i figli fanno parte della discendenza del padre. Il matrimonio è qui considerato endogamo rispetto alla casta ma esogamo in relazione al clan, cosicché non ci si sposa tra consanguinei che hanno la stessa discendenza.

[127] In Nepal il Codice Civile del 1963 dichiara l'intoccabilità illegale.
[128] L. Dumont, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni.*

Le violazioni dell'endogamia sono punite con l'espulsione dalla casta e la decadenza di status sociale e più in generale, i rapporti sessuali prima del matrimonio e l'adulterio non sono tollerati.

Nell'analisi di Dumont viene presentata una distinzione gerarchica tra diverse unioni matrimoniali, che cambia a seconda del sesso della persona. Nel caso della donna, il primo matrimonio è definito come "primario" ed è caratterizzato da indissolubilità e monogamia, soprattutto per le caste superiori.

Nella visione induista, se una donna rispetta il suo *dharma*, rimarrà vedova fino alla morte perché il legame col marito è considerato eterno e inscindibile. Questa concezione è particolarmente rigida per i *Bhraman*, che tradizionalmente vietavano sia le seconde nozze alle vedove che il divorzio.

Nel caso di seconde nozze per la donna l'unione coniugale è considerata "secondaria" e sarà molto meno prestigiosa e ritualizzata rispetto alla prima.

Il primo matrimonio dell'uomo è invece considerato "principale" solo se dall'unione nascono dei figli, preferibilmente maschi. In caso contrario è permessa la poliginia, e l'uomo può prendere in moglie altre donne con un matrimonio che Dumont definisce "sussidiario". Se la seconda moglie è già stata sposata, il matrimonio avverrà con un rito secondario, altrimenti è necessaria la celebrazione attraverso un rito pieno.

Nel matrimonio principale è essenziale l'uguaglianza dello status dei due coniugi, mentre i matrimoni sussidiari sono più liberi ed è possibile sposare una donna di una casta leggermente inferiore senza perdere il proprio status sociale.

In riferimento ai testi sacri dell'induismo, Dumont distingue tre categorie in cui i matrimoni possono essere gerarchizzati: il matrimonio all'interno dello stesso *varna*, necessario alle caste superiori per mantenere la continuità e la purezza della discendenza e tradizionalmente era l'unico permesso agli uomini *Shudra*;, il matrimonio con una donna pura ma di casta inferiore per i *Brahman* e infine, per gli stessi, il matrimonio con una donna *Shudra*[129].

Nel caso di unioni tra *varna* differenti i testi sacri consideravano i figli come "misti" e distinguevano tra l'unione *anuloma* (conforme all'ordine naturale) in cui il padre appartiene ad un *varna* superiore, e *pratiloma* (contro natura) in cui il padre è di *varna* inferiore rispetto alla donna. Secondo le Leggi di Manu, solo l'unione *anumala* poteva essere considerata legittima[130].

---

[129] L. Dumont, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni.*
[130] *Ivi.*

Una pratica molto comune ancora oggi che sorregge l'endogamia è quella del matrimonio combinato, in cui genitori degli sposi, spesso servendosi dell'aiuto di mediatori, scelgono il partner più adatto e conveniente per l'unione coniugale.
Il matrimonio combinato è considerato più stabile rispetto al matrimonio d'amore e la preferenza per questa pratica, soprattutto da parte della famiglia dello sposo, ha anche implicazioni relative al ruolo della moglie all'interno della famiglia. Come nota Cameron, è più facile per la famiglia esercitare il proprio controllo quando la moglie è acquisita senza un coinvolgimento emotivo prima del matrimonio[131]. Difatti, il modello prevalente di residenza nella società induista è di tipo patrilocale, per cui la donna con il matrimonio entra a far parte del clan del marito e si trasferisce nella sua famiglia. Simbolicamente la legittimazione all'interno della famiglia acquisita da parte della sposa avviene attraverso lo scambio del cibo, dell'impurità, e dello spazio abitativo[132].
Il dovere della moglie è quello di onorare e rispettare non solo il marito ma anche i suoi parenti, dimostrando obbedienza verso di loro e collaborando nei servizi domestici. D'altro canto, è anche nell'interesse della sposa svolgere il suo ruolo a dovere, sia perché questo è sentito come il suo *dharma*, ma soprattutto per evitare l'emarginazione all'interno della famiglia e ricadere in situazioni che la renderebbero vulnerabile, sia psicologicamente che dal punto di vista economico[133].
In generale si auspica l'armonia familiare in cui ognuno rispetta il suo ruolo e le suocere sono portate ad avere un atteggiamento amorevole verso le nuore, funzionale anche alla luce della cura che la famiglia ha degli anziani. Una madre di famiglia che ha avuto comportamenti duri e irrispettosi rischia di essere lasciata senza alcun aiuto e supporto alla morte del marito.
Nei casi in cui ci sono gravi problemi con il coniuge, o nel caso delle vedove, la presenza della nuora diventa ambigua all'interno della famiglia.
Nel caso si tratti di una casta inferiore è più probabile che la moglie lasci il tetto coniugale mentre è molto più difficile che una donna di alta casta decida di divorziare. Una delle maggiori preoccupazioni che impedisce alle donne di lasciare la famiglia anche in caso di violenze o di risposarsi dopo essere rimaste vedove, è legata alla sorte dei figli:

[131] M. M. Cameron, *On the Edge of the Auspicious: Gender and Caste in Nepal.*
[132] K. Galvin, *Forbidden Red: Widowhood in Urban Nepal,* Washington State University Press, Washington, 2005.
[133] M. M. Cameron, *On the Edge of the Auspicious: Gender and Caste in Nepal.*

unlike upper-caste windows, who are forbidden to remarry if they wish to retain their cast and economic status, lower-cast women remarry when the first husband dies. Still, lower-caste woman who remarry risk losing their children to the first husband's patriline[134]

Nella società nepalese, di tipo patrilineare, i figli sono considerati proprietà del marito e un'eventuale processo di rivendicazione dei diritti di affidamento sarebbe lungo e dispendioso. I figli maschi hanno diritto alla proprietà indipendentemente dal fatto che risiedano con la madre, mentre molto più incerta è la situazione delle figlie femmine.
In generale, se la moglie lascia il marito, i diritti di eredità sono incerti per i figli.

Le gerarchie che regolano la struttura sociale si ripresentano anche nel microcosmo familiare. Il *dharma* di una donna di casta elevata implica l'accettazione di una relazione asimmetrica in cui i privilegi e diritti del marito sono maggiori rispetto alla moglie, il cui lavoro produttivo e riproduttivo diventa fonte di onore e prestigio per l'uomo e per la famiglia:

the dharma of upper-caste women is defined almost exclusively in relation to the husbands. High-caste women say they have no *jatidharma* (duty based on their high caste status and their female gender) beyond serving husbands.[135]

La donna deve dimostrare un atteggiamento coerente al suo ruolo di moglie, essendo affabile e premurosa e dimostrando al marito obbedienza e rispetto. Questa subordinazione si manifesta simbolicamente in vari gesti quotidiani come l'atto di toccare con la testa i piedi del marito (considerati la parte più impura del corpo), o mangiare dopo di lui: «the husband is believed to be, and is ideally treated as, the equivalent of a god by wife»[136].
Seguendo le prescrizioni del *dharma*, attraverso questa condotta la donna acquista merito spirituale e onore sia per se stessa che per la famiglia mentre una trasgressione è considerata peccato. In cambio, il marito deve rendere felice la moglie sia con beni materiali e supporto nel suo lavoro, sia nella sfera dell'intimità.
Come nota Cameron, le relazioni di genere all'interno del matrimonio non sono fisse ma variano a seconda della casta di appartenenza:

[134] *Ivi*, cit. p. 203.
[135] *Ivi*, cit. p. 149.
[136] *Ivi*, cit. p. 144.

Gender is different among the castes. [...] Women of lower caste, because of their jat position and what that has meant historically, materially and ideologically, differ from high-caste women in their labour, in their kinship relations, in their religious practices and in their marital relations.[137]

Nell'analisi dei rapporti di genere, l'antropologa parte da una prospettiva di "gender reification", secondo in cui i concetti di "uomo" e "donna" sono considerati in categorie separate e legittimate culturalmente, dimostrando che la disparità delle relazioni di genere dipende da fattori esterni che hanno a che fare con il concetto di purezza solo secondariamente.

Le donne appartengono ad una casta specifica detta "amaiko jat", contrapposta a quella maschile "lognayko jat", e tale appartenenza deriva dalla condivisione di alcune caratteristiche essenziali legate soprattutto al corpo e alla loro sessualità: «women are in the amaiko jat not because they are impure but because they menstruate, have certain sex organs, give birth and brest feed children»[138].

Le donne sono accomunate dalle stesse funzioni biologiche e il loro sesso le rende impure "per natura", per cui la superiorità delle donne di alta casta rispetto alle intoccabili non è legata al loro maggiore grado di purezza, entrambe sono impure allo stesso modo in quanto donne, ma piuttosto è relativa al loro diverso potere economico e politico. Similmente, il minor prestigio delle donne di casta inferiore non dipende dal loro sesso, ma è la loro appartenenza di casta a determinare uno stato di impurità permanente.

Le donne di casta inferiore sono impure allo stesso modo delle donne di casta superiore nelle funzioni corporee ma la differenza è che questo non si traduce per loro in un minor prestigio nei confronti dell'uomo.

L'assenza di proprietà e potere è l'elemento che parzialmente rimuove l'autorità maschile nei confronti della donna, per cui nelle caste inferiori si assiste ad una maggiore parità tra i sessi e il contribuito economico femminile nella famiglia è maggiormente riconosciuto e apprezzato. Viceversa, le donne di casta superiore sono poste su un piano di inferiorità rispetto al marito, com'è testimoniato dalla mancanza di diritti al lavoro e di eredità o il divieto di risposarsi per le vedove e la mancanza di istruzione.

---

[137] *Ivi*, cit. p. 43.
[138] *Ivi*, cit. p. 42.

Una delle finalità principali del matrimonio è rappresentata dalla procreazione ed è proprio la nascita dei figli che permette la riproduzione dell'ordine sociale.
In particolare, i sistemi patrilineari si caratterizzano per la preferenza nei confronti dei figli maschi, poiché è il sesso maschile che struttura la parentela assicurando la continuità della discendenza. Come scrive Cameron, la nascita di una figlia femmina è contraddistinta da tristezza e paura:

the daughter's birth is marked by sadness and fear – sadness that a son was not born and that the life of the daughter will be difficult, and fear because she is a potential threat to the honor of her father's patriline[139].

Questo passaggio introduce due elementi intrinsecamente legati all'ordine sociale del sistema castale, e rispettivamente la sessualità femminile e il concetto dell'onore.
La sessualità femminile è una preoccupazione centrale per le parentele patrilineari poiché il posto nella gerarchia della purezza viene trasmesso per via biologica.
Lo status sociale dei membri maschi di una casta dipende dalle loro donne, sia sorelle e figlie che danno in matrimonio, sia dalle donne che sposano.
L'impurità femminile è dunque rischiosa perché rappresenta una minaccia di abbassamento di status e per queste ragioni il comportamento sessuale delle donne deve essere controllato e limitato con regole e divieti, sia sul piano normativo che su quello rituale. La contaminazione sessuale maschile invece, non avendo questo tipo di responsabilità, è considerata meno grave. E' sufficiente il bagno rituale per purificare l'uomo da un rapporto sessuale con una donna di bassa casta[140].
All'interno della famiglia estesa il controllo della sessualità si manifesta nel rapporto tra la moglie e i fratelli del marito. Una donna sposata e il cognato maggiore sono considerati reciprocamente impuri e devono mantenere le distanze tra loro.
Al fine di evitare un'eventuale attrazione sessuale è proibito loro di toccarsi, di parlare quando non è necessario e non possono nemmeno essere fotografati insieme.
Con i fratelli minori del marito è invece permessa molta più confidenza: «a younger brother is happy when is older brother marry because he can rightfully expect the new sister-in-law to be as loving and giving to him as his own sisters and mother»[141].

---

[139] *Ivi*, cit. p. 267.
[140] *Ivi*.
[141] *Ivi*, cit. p. 182.

Inoltre, come verrà mostrato in seguito, il controllo della sessualità è alla base delle restrizioni sociali che sono costrette a subire le vedove.

Sul piano assiologico, un principio guida della società è ravvisabile nell'onore.

Secondo l'interpretazione di Abu-Lughod, l'onore è un sistema simbolico e di valori attraverso cui viene concettualizzata ed interpretata l'esperienza[142]. Sinonimo di prestigio, l'onore assume una grande rilevanza perché determina l'agire sociale degli individui.

Seppur ascrittivamente si può godere dell'onore della propria famiglia e casta di appartenenza, esso è un principio attivo che non si eredita alla nascita ma va guadagnato con un determinato comportamento all'interno del gruppo sociale.

Non si tratta infatti di una caratteristica che appartiene ad una casta, ma dipende esclusivamente dalle azioni dei suoi membri e così, come può essere guadagnato, altrettanto può essere perso se non vengono rispettate le sue regole: «individuals must earn the respect on which their positions rest throught the embodiment of their society's moral ideals» [143].

L'onore coinvolge al contempo i singoli individui e i gruppi sociali a cui essi appartengono, la famiglia e la casta e l'azione onorevole di un singolo diventa fonte di onore per tutta la famiglia e viceversa. Per questa interdipendenza, tutti i membri della famiglia devono collaborare per mantenere l'onorabilità e il prestigio, agendo in maniera consona e attenendosi alle regole sociali: «the desire for honor meaningfully directs people in their actions according to an assumed vested interest in the social collective» [144].

In questa prospettiva, chiunque agisce in conformità coi dettami del *dharma* guadagna non solo un merito spirituale, ma anche onore e rispettabilità.

All'interno della famiglia è segno d'onore la buona salute dei suoi membri, il numero di figli, l'armonia familiare o il buon carattere della moglie e dei figli. Questi elementi sono considerati segni di benedizione divina, simbolo di un *karma* positivo.

Le fonti da cui deriva l'onore riguardano principalmente la parentela, la sessualità, e la professione. Alcuni comportamenti sono considerati socialmente onorevoli e ad esempio sono molto apprezzate la generosità, la condivisione e l'atto del dono.

L'azione del dono è essenzialmente simbolica e quello che conta non è la qualità o il valore materiale dell'oggetto donato, quanto il gesto in sé, se fatto senza esitazione

---

[142] L. Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, London, Berkeley, 1988.

[143] *Ivi*, cit. p. 86.

[144] M. M. Cameron, *On the Edge of the Auspicious: Gender and Caste in Nepal*; cit. p.137.

e con sincerità: «neither the quality nor the quantity of the donation is significant to honor; the act of giving is what is morally right and brings honor»[145].

Un altro valore molto stimato è quello dell'umiltà. In alcuni contesti, specialmente in presenza di anziani e persone superiori di status sociale o d'età, bisogna dimostrare rispetto e modestia. Infine, un pericolo per l'onore della famiglia è rappresentato dalla sessualità femminile. Il pudore della donna è infatti essenziale al mantenimento della rispettabilità del marito e della famiglia, per cui essa deve rigorosamente evitare atteggiamenti sessuali indiscreti, fare allusioni o mostrare intimità con degli uomi fuori dal matrimonio.

Il mantenimento dell'onorabilità familiare spesso giustifica azioni di violenza contro le donne. Come riporta Cameron, «wife beating is a common physical threat used against women to control them»[146]. Le cause della violenza domestica sono spesso associate a comportamenti ritenuti inidonei o disonorevoli, più o meno gravi: data l'importanza del cibo e della cottura, piccoli errori mentre si sta cucinando sono considerati offesivi verso il marito, oppure parlare con uomini estranei alla famiglia, spostarsi senza il permesso del marito o anche la presunta pigrizia nel lavoro.

2.2. Vedove e società

> By surrendering herself to be burned on the funeral pyre along with her husband, the highest merit was acquired. This cannot now be secured. Instead, she has to submit to a worse fate, even to a living death…Widowhood is regarded as a condition of reproach and disgrace, and therefore it is one of the bitter calamities that can befall her. The life of Hindoo widow, especially if, as happens in the case of many of them, she falls into this state while still young, is one of extreme wretchedness…Not unfrequentely does she in substance pray "Oh! God and goddesses, let me die; I choose to die rather that to live." Her woes, it has been said, never have been, never can be, fully told.
> B. S. C. Bose, *The Hindoos as they are*

Secondo le credenze tradizionali induiste la vedovanza è l'effetto di un *karma* negativo, la punizione di un peccato, probabilmente commesso nella vita precedente. Essere vedova è una sciagura e un disonore, per la donna e per la famiglia.

145 *Ivi*, cit. p. 139.
146 *Ivi*, cit. p. 171.

La sua vita molto probabilmente sarà segnata da sofferenza, marginalizzazione sociale e isolamento e tutte le pratiche attorno a cui ruotava la sua esistenza e su cui si basava la sua identità, vengono sconvolte con la morte del marito.

Molte vedove poi sono giovanissime anche a causa della larga diffusione della pratica dei matrimoni precoci, soprattutto tra le famiglie di casta alta. Ogni aspetto della loro vita subirà delle restrizioni poiché la loro impurità è intensa e permanente. In casi estremi, che ancora oggi non sono del tutto scomparsi, venivano bruciate vive perché accusate di stregoneria. Separate dalla società, molte cadono in uno stato depressivo per la solitudine[147].

Alla morte del marito, la moglie viene presa dalle altre vedove della famiglia o del vicinato e portata in un lago dove si terrà il rituale che farà di lei una vedova.

Le donne sposate e le ragazze nubili non possono né partecipare né assistere al rito perché è considerato di cattivo auspicio.

Durante il rituale vengono rimossi i simboli del matrimonio. La donna si toglie i bracciali rossi, li rompe e li butta nel lago. Poi rimuove il *sindur* dall'attaccatura dei capelli e il sari rosso viene sostituito con uno bianco. In passato era frequente anche la rasatura del cranio.

Nella simbologia induista il rosso è il colore della vita, della gioia e della fertilità e per questo è associato al matrimonio ed è proibito alle vedove. Una donna sposata a cui si romperessero i bracciali, li sostituirebbe subito perché sono simbolo di buona sorte e di prosperità familiare, mentre i polsi delle vedove rimangono nudi. Generalmente in Nepal solo le donne sposate indossano i bracciali rossi e il rosso è il colore della sposa durante le nozze. Con il matrimonio, il marito ha simbolicamente attivato la sessualità e la capacità riproduttiva della sua sposa; così i simboli della fertilità vengono rimossi alla sua morte e il sesso diventa per la vedova un taboo. Secondo la tradizione le vedove non possono truccarsi, né usare profumi, ornamenti o portare simboli di benedizione, e devono dormire per terra lasciando vuoto il letto matrimoniale.

Il codice d'abbigliamento in questo contesto è simbolo di un determinato status sociale e ha la funzione di rendere distinguibile la donna sposata rispetto alla nubile o alla vedova. Mentre per l'uomo non è previsto alcun codice di abbigliamento specifico in relazione al suo stato matrimoniale.

I vestiti delle vedove *Brahman* sono di colore bianco, a volte con dei ricami scuri in blu, nero e verde. Per le donne di casta inferiore le restrizioni sono molto più

[147] S. Adhikary, M. Uprety, *Perceptions and Practices of Society Towards Single Women in the Context of Nepal*, in "Occasional Papers in Sociology and Anthropology", Vol.11, 2009, p.244-254.

attenuate, e dopo un periodo di lutto è consentito loro l'uso di abiti colorati. Tuttavia, come riporta Lamb, a volte anche le donne intoccabili scelgono di vestire di bianco e seguono le stesse restrizioni delle donne di alta casta, considerando questo atteggiamento più appropriato per una vedova[148]. Questo fenomeno è definito in antropologia con il termine di sanscritizzazione e consiste nell'imitazione da parte dei gruppi appartenenti alle caste più basse degli usi e delle credenze delle caste superiori[149].

Essendo considerate portatrici di cattivo auspicio, spesso le vedove non possono partecipare a rituali e funzioni religiose. Nel caso dei matrimoni, possono solo assistere ma è proibita loro la partecipazione al rito, così come non possono toccare gli sposi, né cucinare o servire del cibo. In alcuni casi, soprattutto se si sposa la figlia femmina, la famiglia può proibire loro di essere presenti durante le nozze, per non portare sventura.

Le ragioni principali che giustificano i divieti e le restrizioni delle vedove sono legate al controllo della loro sessualità, al mantenimento dell'onore familiare e al rispetto verso il marito defunto.

Essendo impura una vedova deve limitarsi a mangiare da sola, il cibo deve essere cotto esclusivamente dalle sue mani e gli altri membri della famiglia non accetteranno più il cibo servito da lei (la rigidità nel seguire tali prescrizioni varia da famiglia a famiglia, ed è più forte per le caste superiori).

Inoltre, le vedove possono mangiare riso solo una volta al giorno e devono evitare tutti quei cibi considerati afrodisiaci (cipolla, aglio, carne, pesce, spinaci, pomodori, lenticchie e altri)[150].

Le restrizioni alimentari sono legate al controllo del loro corpo, ed hanno come obiettivo quello di ridurre la loro presunta libidine e renderle deboli fisicamente:

> these eating rules were originally designed to prevent young widows' bodies from becoming hot and so ruining their character and dharma. Fasting is not for either sin or merit. Doing it doesn't produce merit, nor does doing it make sin. It is simply to weaken the body.[151]

---

[148] S. Lamb, *White Saris and Sweet Mangoes: Aging, Gender and Body in North India*, University of California Press, Berkeley, 2000. (http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft458006c0/)

[149] M. M. Cameron, *On the Edge of the Auspicious: Gender and Caste in Nepal.*

[150] *Ivi.*

[151] S. Lamb, *White Saris and Sweet Mangoes: Aging, Gender and Body in North India*, 2000. (nelle citazioni seguenti manca il numero della pagina perché il testo che ho consultato era in formato elettronico e non riportava le pagine)

La sessualità femminile è considerata più incontrollata e pericolosa rispetto a quella dell'uomo e risulta particolarmente problematica per le vedove in età fertile. Si ritiene infatti che le giovani vedove siano costantemente a rischio di cedere agli istinti sessuali, perdendo così la loro rispettabilità, disonorando la famiglia e la memoria del marito e contaminando il loro corpo con i fluidi corporei di un altro uomo.

Tale credenza è radicata nella preoccupazione per la purezza della discendenza e della casta. Indossando il sari bianco, senza alcun ornamento, essendo dimagrita per le restrizioni alimentari e spesso imbruttita dai capelli corti, una vedova viene così resa sgradevole agli occhi maschili. Queste pratiche sono particolarmente degradanti per le giovani vedove che sono costrette a subire una sorta di invecchiamento prematuro: «windows, like older people, wore white, were expected to cease sexual activity and experienced the cooling and drying of their bodies» [152].

La debolezza fisica, oltre ad essere funzionale al contenimento del desiderio sessuale, ha implicazioni anche nella sfera delle relazioni sociali poiché rende la persona meno energica e meno incline alla socialità. Inoltre, un fisico più asciutto è considerato esteticamente poco attraente.

Normalmente queste pratiche restrittive sono associate all'età più matura della vita e al deperimento del corpo durante l'anzianità. Di norma gli anziani seguono queste usanze liberamente, con l'obiettivo di perdere i loro legami con il mondo terreno e "raffreddare" il corpo per prepararsi al trapasso a miglior vita. I limiti della vedovanza hanno così l'effetto di trasformare l'identità delle giovani vedove, prima che fisiologicamente, socialmente, in quella di una donna anziana[153]. Tra l'altro, le vedove anziane non sono tenute a rispettare le restrizioni con la stessa perentorietà che ci si aspetta dalle più giovani, perché la vecchiaia le rende più innocue e non è necessario un controllo del loro corpo e della loro sessualità. Spesso tuttavia queste pratiche vengono osservate comunque, in segno di devozione al marito e per evitare critiche di disapprovazione.

La seconda ragione per cui le vedove si attengono a queste restrizioni è il mantenimento della rispettabilità personale e del nome della famiglia.

Nella maggior parte dei casi il rispetto delle regole della vedovanza non deriva difatti dalla necessità di controllare le pulsioni sessuali del corpo, ma piuttosto dal desiderio di evitare il disonore. L'accettazione sociale e l'onore della famiglia giocano dunque un ruolo fondamentale nel guidare le scelte individuali ed è per

[152] *Ivi.*
[153] *Ivi.*

paura di essere criticate ed infamate che molte vedove non indossano i sari colorati, rimangono a casa isolate etc.

Le donne rimaste vedove in gioventù, che per tutta la vita si sono attenute alle norme socialmente condivise, guadagnano merito religioso e prestigio sociale per il loro sacrificio e per la perseveranza dimostrata.

Avere una relazione extra-coniugale è considerato estremamente improprio dal punto di vista morale, e in realtà anche le seconde nozze non sono ben viste socialmente. Questa circostanza condiziona fortemente le scelte di molte vedove che per questi motivi decidono di non risposarsi.

Dal punto di vista legale il secondo matrimonio è possibile[154] ma, secondo la visione induista, esso è considerato un peccato e una trasgressione del *dharma*, specialmente per i membri delle caste superiori. Le donne di bassa casta spesso condividono l'idea di rimanere fedeli al primo marito ma, nel caso in cui rimangono vedove da giovani, non subiscono le stesse restrizioni religiose e, soprattutto se non hanno figli, sono incentivate a risposarsi. Questa disparità si presenta anche nel confronto con la vedovanza maschile. Un uomo a cui muore la moglie non è tenuto ad osservare pratiche particolari dopo il periodo di lutto e, se non è anziano, è incoraggiato a prendere una seconda moglie.

L'osservanza delle restrizioni è poi spesso giustificata in nome della devozione al marito defunto. Il rispetto nei confronti del marito è un valore molto forte e rappresenta il dovere principale di una donna sposata. Durante il matrimonio, la sposa recita i mantra e fa voto di essere devota al marito per sempre e di dedicarsi a lui come se fosse il suo dio. Difatti, all'interno della famiglia, la moglie si prende cura del marito, svolgendo il lavoro domestico, cucinando, portandogli l'acqua etc. e anche l'applicazione del *sindur* in fronte e i bracciali rossi rappresentano simbolicamente un auspicio di longevità e benessere per il coniuge:

> a husband is master, lord and must be treated with devotion. There is only one husband/lord in the world. Even though he is dead, he is everything. The sons and wife must live thinking about him. They do this for his blessing. [...] A husband is the woman's guru; he is the highest lord. If a wife worships and serves her husband, then no other dharma is necessary.[155]

[154] L'articolo 3.4 del *Nepal Marriage Bill* del 2011 stabilisce che un matrimonio è legittimo per le vedove che non hanno superato il trentacinquesimo anno di età e che non hanno figli. (www.lawcommission.gov.np)

[155] S. Lamb, *White Saris and Sweet Mangoes: Aging, Gender and Body in North India.*

La devozione al marito è considerata un obbligo morale ed apporta un merito religioso ed un *karma* positivo sia alla moglie che all'intera famiglia: «if a widow remained devoted to her husband then to some extent she could keep her auspicious, life-maintaining powers alive»[156]. Anche la pratica del *Sati*, in cui le donne di alta casta si bruciavano vive nella pira funebre dello sposo, avveniva come simbolo di virtù e devozione.

In generale, nella società induista l'identità sociale di una donna è completamente modificata con il matrimonio. Dopo le nozze, la sposa sarà sempre definita in relazione al marito, diventando la sua metà indissolubile per sempre. Come se fossero un unico corpo, simbolicamente lei sarà sempre parte di lui, anche se è defunto, e questa circostanza le conferisce uno status di impurità permanente.

Alla morte di qualcuno, la condizione di impurità dei familiari termina dopo un periodo di lutto che varia da dieci a trenta giorni dal rito funebre. La vedova invece sarà sempre impura perché il rito nuziale ha creato un legame con il marito che è eterno e indissolubile. Tuttavia questa unione simbiotica non vale per l'uomo e la donna allo stesso modo, poiché è solamente la donna che diventa parte del corpo del marito e non viceversa. Con il matrimonio la sposa assorbe le impurità originate dal corpo del marito, cambia nome e affiliazione, cambia residenza diventando completamente parte di lui: «the woman would be part of her husband's body for life»[157] .

Nel caso della vedovanza maschile l'impurità della morte finirà dopo il periodo di lutto. Tuttavia si crede che lo spirito della moglie rimanga legato al marito (non nel corpo, come avviene per la donna) e continui a girargli intorno. Se l'uomo si risposa, spesso la seconda moglie tiene una foto della consorte defunta, consacrandola ogni giorno con la polvere rossa. In questo modo il suo spirito viene placato, favorendo il benessere del marito e della casa.

Un ultimo fattore che influenza le scelte delle vedove è legato alla percezione sociale nei loro confronti che le considera pericolose, portatrici di malaugurio e attribuisce loro un potere potenzialmente distruttivo. Molte donne sono portate a credere che il marito sia morto a causa loro, sentendosi fallite nel ruolo di moglie e provando un profondo senso di colpevolezza:

---

156 *Ivi.*
157 *Ivi.*

if a virtuous, devoted wife possesses the power to nurture and sustain her husband, then something must have been wrong in the nurturance provided by any woman whose husband died[158].

Secondo i testi sacri hindu, la vedovanza è considerata la più grande punizione per un peccato commesso, seguita da sterilità, cecità e reincarnazione nel corpo di una vacca che lavora nei campi. La conseguenza nelle loro vite è quella di essere stigmatizzate ed escluse dalla società. Il pericolo di trasgredire le norme sociali è racchiuso in vari detti e credenze, che esortano le vedove ad agire in conformità al *dharma* per non incorrere in altre sciagure: «a widow who does not behave properly becomes a vulture in her next life, preying on the dead flesh of cows and other large animals»[159].

Capitolo 3.

3. WHR (WOMEN FOR HUMAN RIGHTS) IN LOTTA PER LA GIUSTIZIA

3.1. Aspetti critici nella vita delle vedove nepalesi

«Single women and their dependants fall under the category of the most marginalized, poorest of the poor, with their voices unheard and their needs - immediate and long-term – unmet»[160].

Nel contesto sociale nepalese le vedove rappresentano uno dei gruppi più vulnerabili poiché la loro condizione le rende particolarmente esposte a varie forme di discriminazione e abusi che spesso le intrappolano in un circolo vizioso di povertà e violenze.

I pregiudizi legati ad una mentalità tradizionale e le dure restrizioni che subiscono in ogni aspetto della loro vita sono la causa principale della loro misera condizione di solitudine ed esclusione sociale. Oltre al dolore causato dal lutto, sono vittime di violenze fisiche e psicologiche[161] sia in famiglia che nel contesto sociale in cui vivono e subiscono critiche e calunnie qualora non si adeguino alle norme di

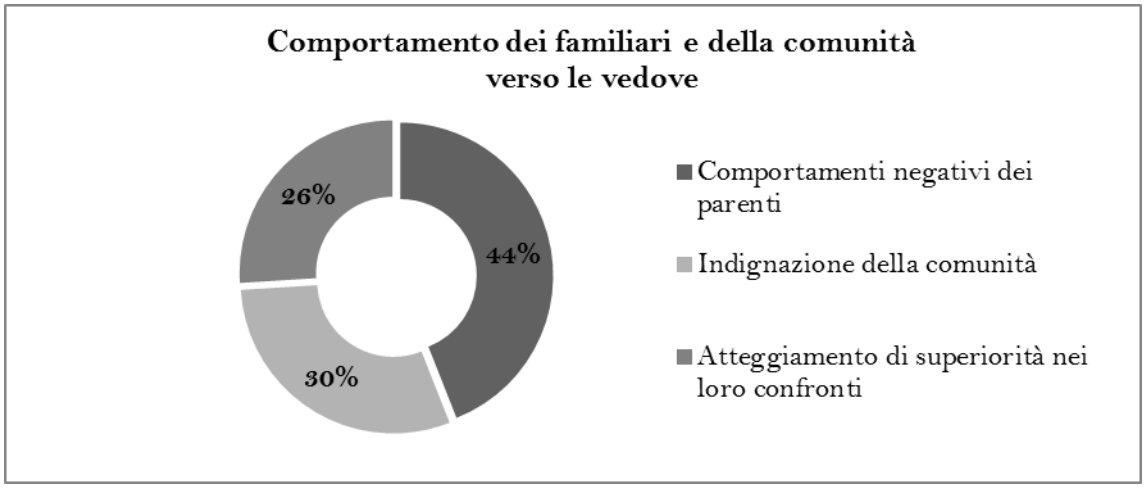
[158] *Ivi.*
[159] *Ivi.*
[160] FWLD (Forum for Women, Law, and Development), *Shadow Report on the 4th & 5th Periodic Report by the Government of Nepal on CEDAW*, Forum for Women, Law, and Development, Kathmandu, 2011; cit. p. 75.
[161] Secondo uno studio condotto da WHR nel 2008, circa l'81% delle single women dichiarava di aver subito varie forme di violenza.

condotta socialmente condivise, che purtroppo non rispettano la loro dignità personale.

Nella tradizione socio-culturale induista la vedovanza non è percepita come uno stadio normale della vita, in cui si incorre con la morte del coniuge, ma piuttosto (nel caso delle donne) è considerata una colpa da espiare e una vergogna.

Considerate portatrici di malasorte e spesso accusate di stregoneria[162], le vedove sono bersaglio delle credenze superstiziose, molto radicate nella cultura locale, e il più delle volte sono ritenute colpevoli delle morti dei mariti.

In particolar modo nelle aree rurali, la loro vita è regolata quasi esclusivamente dalle pratiche tradizionali e dai costumi locali che le emarginano.



Fonte: WHR, The Status of Single Women in Nepal, 2010 (Data Analysis of the membership profile of 41,530 Single Women)

Secondo i dati raccolti nel Censimento del 2011[163], il Nepal conta circa 26 milioni di abitanti di cui il 51.5% è di sesso femminile. Sul totale delle donne sposate di età superiore ai 10 anni, il 6.7% è rappresentato da vedove. Di queste, il 16.5% vive in centri urbani mentre l'83.5% risiede in aree rurali, l'83.7% è di religione induista[164] e solo l'11% è in grado di leggere e scrivere (la media nazionale è del 57.4%).

---

[162] Nel 2004 la Corte Suprema ha sancito che le donne subiscono trattamenti inumani a causa della credenza superstiziosa nella stregoneria. (caso Reshma Thapa vs Government of Nepal, 2004). La pratica della stregoneria è stata dichiarata un crimine con il 12°emendamento del Codice Civile del 2007 all'art. 10B "*If a person accuses another person of a witch or banishes him or her from his or her place of residence on such accusation or excludes him or her from social activities or does any other inhuman or degrading treatment or commits torture or banishes any ill (sick) person from his or her place of residence by rejecting or doing any inhuman or degrading treatment to him or her on the ground that he or she has suffered from any disease, the person shall be liable to the punishment of imprisonment for a term ranging from Three months to Two years or a fine of Five Thousand Rupees to Twenty Five Thousand Rupees or both*" (http://www.lawcommission.gov.np/)

[163] Grazie all'azione di lobby di WHR, il *Central Bureau of Statistics* ha incluso per la prima volta nel Censimento del 2011 la categoria specifica delle vedove.

[164] L'8.64% delle vedove professa il buddismo, il 3% è di religione islamica, il 2.55% Kirati (religione animista diffusa soprattutto nel Nepal orientale), il 1.34% è di religione cristiana e lo 0.77% ha altre credenze religiose.

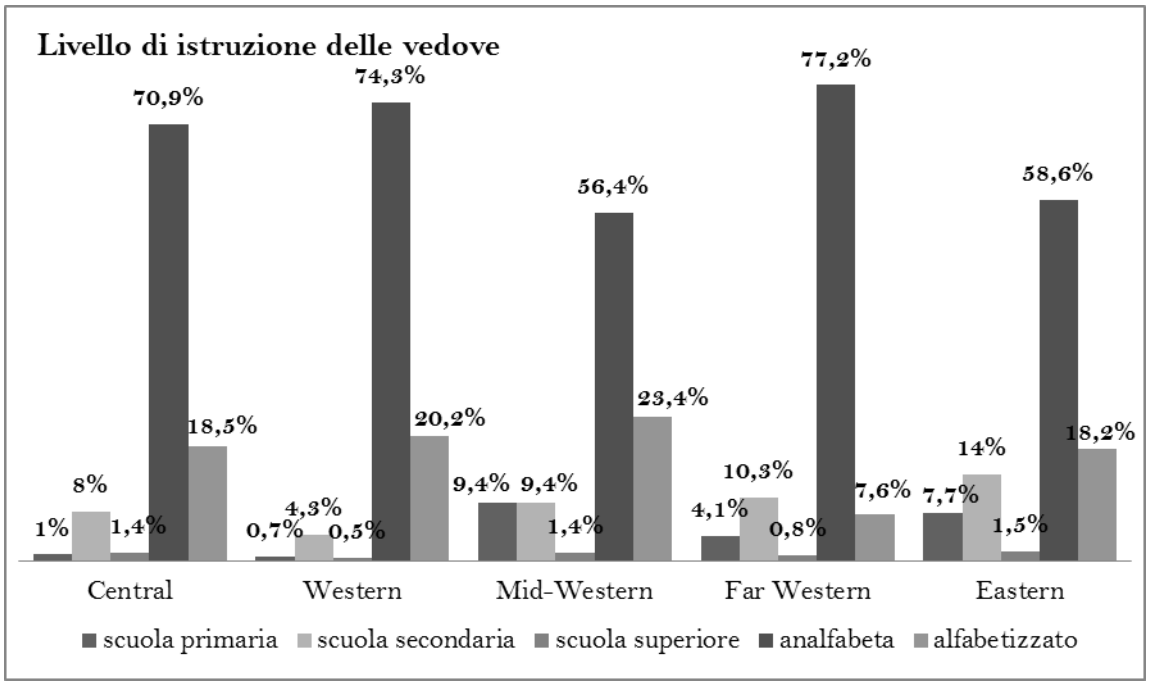
L'analfabetismo è uno dei fattori che rende le vedove particolarmente indifese, limitando la possibilità di godere dei propri diritti e di aspirare a migliori condizioni di vita.

La povertà estrema è il principale ostacolo ad impedire l'accesso all'istruzione, ma nondimeno va considerata la forte disparità di genere e, in particolare, la discriminazione femminile. La preferenza per i figli maschi è radicata nella cultura di tipo patriarcale ed è ulteriormente legittimata dalla religione[165].

I figli maschi hanno infatti la responsabilità del sostentamento della famiglia e del mantenimento dei genitori durante la vecchiaia, cosicché è attribuito loro un maggior valore rispetto alle femmine, nonché un maggior potere e controllo economico.

Il sistema patrilocale e patrilineare penalizza invece le bambine su cui vengono investite meno risorse, poiché sono destinate a lasciare la famiglia con il matrimonio.

I bassi livelli di istruzione femminile ne sono una diretta conseguenza.



Fonte; WHR, The Status of Single Women in Nepal, 2010 (Data Analysis of the membership profile of 41,530 Single Women)

[165] Alcuni rituali induisti possono essere celebrati solo dai figli maschi, come la cremazione durante rito funebre. Tale rituale è considerato indispensabile per l'ascesa dello spirito in paradiso.

Un altro fattore che influisce sul diffuso analfabetismo tra le vedove è rappresentato dalla pratica dei matrimoni precoci[166], molto comune in Nepal, soprattutto nel Terai.

Secondo le statistiche più recenti, la percentuale di vedove che si sono sposate prima di aver compiuto 10 anni è del 5.3%, mentre il 75% si è sposato in un'età compresa tra i 10 e i 19 anni.

Oltre alle conseguenze negative sul piano dell'istruzione, i matrimoni in età prepuberale aumentano il rischio della vedovanza tra le bambine. La condizione delle *Vaikalya* (vedove bambine) è estremamente dura e lesiva dei diritti fondamentali della persona. La discriminazione che colpisce le vedove tacciandole di stregoneria s'intensifica proprio nel caso delle vedove bambine a cui sarà interdetta a vita la partecipazione a rituali e celebrazioni religiose, saranno sottoposte a dure restrizioni e rigidi codici comportamentali.

La conseguenza più lesiva delle discriminazioni riguarda l'abbandono scolastico forzato, il totale isolamento dal resto della comunità e la deprivazione del diritto di ereditare i beni del marito defunto.

Grazie alle proteste di WHR, nel 2012 la Corte Suprema ha dichiarato i maltrattamenti delle vedove bambine una violazione dei diritti umani, affidando al *Ministry of Women, Children and Social Welfare* l'istituzione di commissioni *ad hoc* per garantire l'effettivo sradicamento di questa pratica degradante[167].

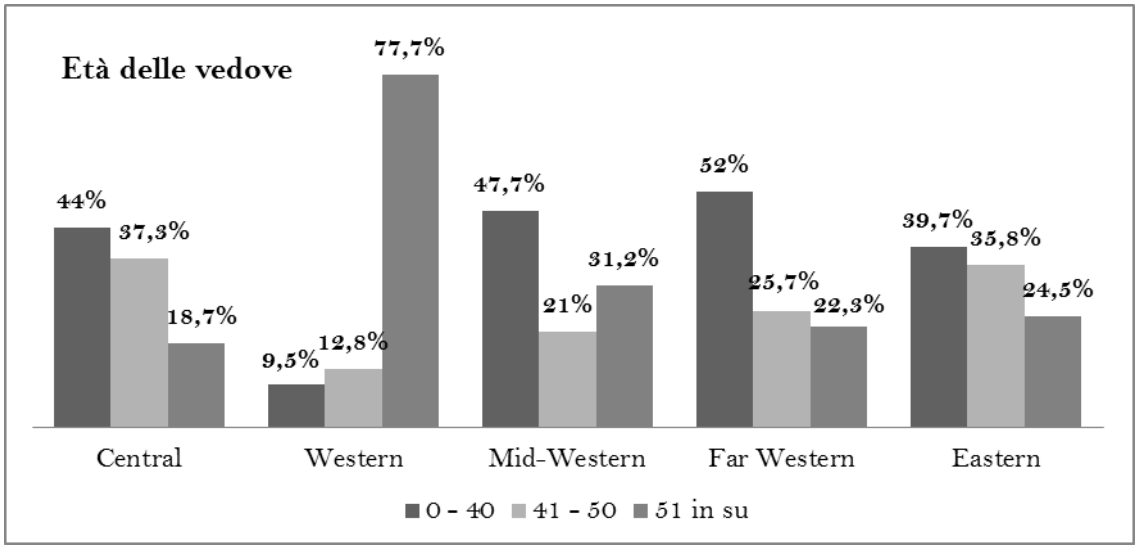
Secondo le statistiche di WHR il 67% delle vedove nepalesi ha un età inferiore ai 35 anni[168].

---

[166] I matrimoni precoci sono dichiarati illegali nel II capitolo del Codice Civile del 1963. Inoltre, secondo l'art.3.2 del Nepal Marriage Bill del 2011 *"no one shall enter into the child marriage. Such a marriage shall be nullified and the parties and a person involved shall be liable for an imprisonment from Three months to One year. The Purohit (Priest) and other accessories shall be liable for a fine of Two Hundred Rupees each"*. Per "child marriage" si intende il matrimonio di una ragazza di età inferiore ai 18 anni e il matrimonio di un ragazzo di età inferiore ai 20 anni. (http://www.lawcommission.gov.np/)

[167] Il Ministero dovrà raccogliere dei dati oggettivi in relazione a questo fenomeno, esaminare la condizione delle vedove bambine ed implementare campagne e programmi di sensibilizzazione sociale.

[168] WHR, *A Journey towards Empowerment & The Status of Single Women in Nepal.*



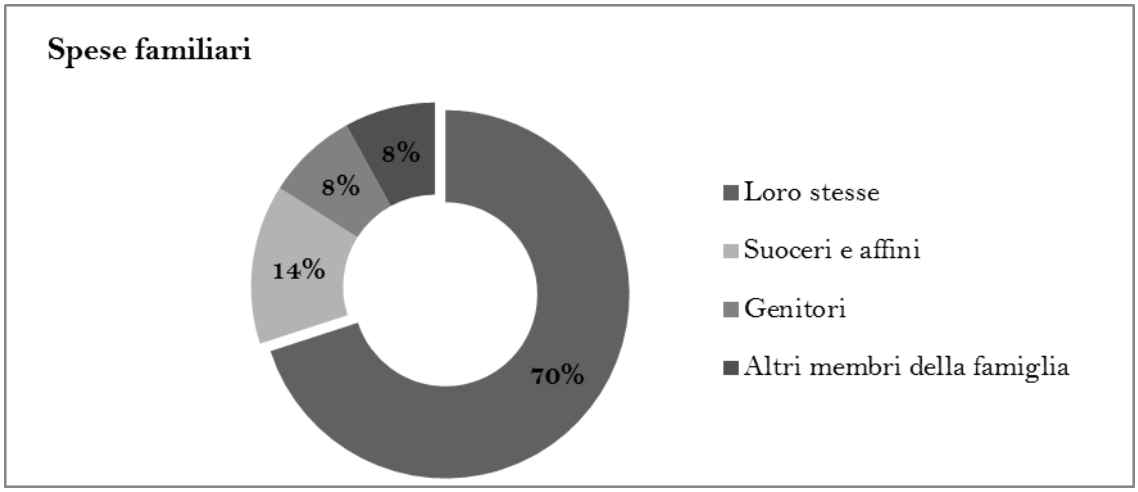
Fonte; WHR, The Status of Single Women in Nepal, 2010 (Data Analysis of the membership profile of 41,530 Single Women)

La loro condizione di vita cambia nelle diverse zone del Paese ed è influenzata da vari fattori quali, ad esempio, le caratteristiche del territorio in cui risiedono, l'età, il tipo di famiglia in cui vivono, la casta di appartenenza e il livello d'istruzione.
I problemi che le accomunano sul piano economico sono ravvisabili principalmente nel limitato accesso e controllo di risorse e proprietà terriere, nonché nel limitato accesso al credito. Tale circostanza le rende fortemente dipendenti dalla famiglia, limitandone la mobilità ed esponendole a soprusi fisici e psicologici. L'indisponibilità economica e la necessità di provvedere al sostentamento dei figli le espone spesso allo sfruttamento sessuale e lavorativo:

All single women faced problems related to extra work burden, exploitation, domestic violence and a sense of loneliness and insecurity [...] illiterate and less educated single women are more prone to enter informal occupation like massage centers, brothels and stone-breaking which are exploitative[169].

Sono quindi costrette ad abbandonare la comunità rurale, alla ricerca di occupazione e migliori opportunità nei centri urbani. Tuttavia, a causa dei bassi livelli d'istruzione e delle limitate competenze professionali, la grande maggioranza di loro finisce ai margini della società in condizioni di povertà estrema.

[169] FWLD, *Shadow Report on the 4th & 5th Periodic Report by the Government of Nepal on CEDAW*, 2011; cit. p. 75.



Fonte: WHR, The Status of Single Women in Nepal, 2010 (Data Analysis of the membership profile of 41,530 Single Women)

Un'ulteriore conseguenza è l'impossibilità di garantire l'istruzione[170] ai propri figli che rischiano di entrare a loro volta nel circolo della povertà e dello sfruttamento del lavoro minorile.

A causa dei dieci anni di conflitto, terminato nel 2006, il numero di vedove è aumentato notevolmente e la loro situazione di afflizione è andata peggiorando. Come riportato in uno studio condotto da WHR nel 2008 sulle donne vittime del conflitto nei distretti di Surkhet e Kathmandu, più del 60% dichiarava di aver subito intimidazioni e minacce dalle parti in conflitto, seguite da violenze fisiche, abusi sessuali e torture. Nel distretto di Surkhet veniva riportato un alto tasso di perdita di proprietà e detenzione arbitraria e il 60% delle donne era costituito da rifugiate interne. Le intervistate riportavano traumi psicologici e crisi d'ansia, seguiti da paura, insicurezza, senso di vendetta e problemi di salute[171].

La disuguaglianza di genere rispetto ai diritti patrimoniali e di successione rappresenta una delle cause principali dello stato di subordinazione e vulnerabilità femminile, che ha fortemente penalizzato le vedove.

Storicamente, solo la dote familiare era riconosciuta come proprietà legittima delle donne. Nel 1976, in seguito alle pressioni internazionali a favore dei diritti femminili, il governo nepalese emanò il 6° emendamento del Codice Civile in cui

[170] Nonostante la scuola pubblica dovrebbe essere gratuita in Nepal fino all'8° grado, nei fatti lo è solo parzialmente e per essere ammessi è necessario il pagamento di una quota di iscrizione o di altre tasse. Inoltre, l'istruzione non è obbligatoria per legge. (FWLD,*Shadow Report on the 4th & 5th Periodic Report by the Government of Nepal on CEDAW*, 2011)

[171] WHR, *A Journey towards Empowerment & The Status of Single Women in Nepal.*

venne inserito per la prima volta un capitolo specifico per la regolamentazione dei diritti di proprietà delle donne[172].

Secondo le nuove misure le figlie femmine potevano godere del diritto di successione, seppur limitatamente. In generale, i diritti di proprietà dipendevano dal loro stato matrimoniale, mentre per gli uomini venivano acquisiti alla nascita.

Le donne nubili potevano ereditare la proprietà dei genitori solo dopo i 35 anni e la loro quota di beni era la metà rispetto a quella dei figli maschi. Qualora si fossero sposate la proprietà doveva essere restituita alla famiglia[173].

Nel caso in cui una donna avesse una proprietà intestata, erano previste varie restrizioni, ad esempio, avrebbe potuto disporre liberamente dei beni mobili e solo della metà dei beni immobili.

Le donne non potevano effettuare transazioni finanziare o stipulare contratti a loro nome e di fatto venivano totalmente escluse dall'accesso al credito. Inoltre, se sposate, non potevano disporre dei beni familiari autonomamente e per aver diritto alla proprietà cointestata era necessario che fossero trascorsi almeno 15 anni di matrimonio[174].

Nel caso di divorzio, il diritto di proprietà non poteva essere reclamato né al marito né alla famiglia di origine e per legge la donna avrebbe perso tutto.

Le vedove senza figli non potevano godere della loro quota di proprietà, né vivere separatamente fino ai 30 anni (veniva fatta eccezione solo nel caso in cui la famiglia negava loro cibo e vestiario).

Nel 1995, anno in cui si tenne la conferenza mondiale di Pechino sui diritti delle donne, la Corte Suprema ha dichiarato incostituzionali[175] le leggi relative alla successione e alla proprietà per le figlie femmine, obbligando il governo ad emanare entro un anno una nuova normativa non discriminatoria verso le donne. Sulla base di queste direttive, il *Ministry of Women and Social Welfare* elaborò una proposta di legge, conosciuta come "Women's Property Rights Bill", per emendare il Codice Civile. Tuttavia, a causa dell'instabilità politica, l'11° emendamento sui diritti di proprietà delle donne fu approvato in Parlamento solo nel 2002.

---

[172] B. Pandey, *Women's Property Right Movement and Achievement of the 11th Amendment of Civil Code*, Friedrich Ebert Stiftung, Kathmandu, 2001.

[173] *Ivi.*

[174] *Ivi.*

[175] L'art. 11 della Costituzione del 1990 affermava il diritto all'uguaglianza e al paragrafo 2 si legge che *"No discrimination shall be made against any citizen in the application of general laws on grounds of religion* (dharma), *race* (varya), *sex* (linga), *caste* (jat), *tribe* (jati) *or ideological conviction* (vaicarik) *or any of these"*. (http://www.lawcommission.gov.np/)

La nuova legge affermava il diritto all'eredità anche per le figlie femmine sin dalla nascita, nonostante rimanesse invariata la clausola secondo cui la proprietà ereditata doveva essere restituita con il matrimonio. La famiglia veniva inoltre obbligata a fornire cibo, abbigliamento, educazione e cure sanitarie anche alle figlie.

Veniva affermato il diritto della moglie a dividere equamente la proprietà familiare a partire dal matrimonio e non era più necessario che avesse compiuto 35 anni o che fossero trascorsi 15 anni di matrimonio.

Fu stabilito inoltre che in caso di divorzio la proprietà sarebbe stata divisa tra i coniugi e veniva affermato il diritto anche per le donne a chiedere il divorzio in caso di una relazione extra-coniugale del partner. Veniva abolita la disposizione che concedeva alle vedove il diritto di vivere separatamente e godere della propria quota dei beni solo dopo i 30 anni e veniva garantito loro il diritto a disporre della propria quota di beni anche nel caso di seconde nozze. Infine venivano inasprite le pene per il reato di violenza sessuale e contro i matrimoni precoci[176].

Nonostante questi provvedimenti per garantire una maggiore uguaglianza tra i sessi, l'11° emendamento del Codice Civile continuava ad includere leggi discriminatorie.

Le figlie femmine erano ancora discriminate in relazione al loro stato matrimoniale sia rispetto all'intestazione di proprietà che al trasferimento di beni immobili ed erano tenute a restituire la propria quota di beni con il matrimonio. Fu stabilito inoltre che le figlie con il matrimonio dovevano restituire alla famiglia anche le proprietà intestate. Questo provvedimento fu ancora più discriminatorio della legge precedente che prevedeva la restituzione solo dell'eredità e non della proprietà intestata[177].

Nel 2005 con il caso *Lily Thapa vs. Government of Nepal*[178], la Corte Suprema ha dichiarato incostituzionale la norma secondo cui le donne nubili, sposate e vedove avevano diritto a disporre liberamente dei beni mobili e del 50% dei beni immobili, mentre era richiesto il permesso dei membri maschi della famiglia per la vendita o il trasferimento di beni immobili superiore al 50%. La decisione della Corte Suprema venne inclusa nel *Gender Equality Act* emanato nel 2006 che dichiarava: «The unmarried girl, married women or a widow living separate may enjoy the movable and immovable property on her own»[179].

---

[176] B. Pandey, *Women's Property Right Movement and Achievement of the 11th Amendment of Civil Code.*
[177] *Ivi.*
[178] WHR, *A Journey towards Empowerment & The Status of Single Women in Nepal.*
[179] Gender equality act 2006 (http://www.lawcommission.gov.np/)

La Costituzione ad interim del 2007 garantiva un eguale diritto di successione sia per gli uomini che per le donne[180].

Nonostante queste disposizioni giuridiche, permangono numerosi ostacoli che impediscono alle vedove il pieno godimento dei loro diritti. Un esempio è la disinformazione, in particolar modo nelle aree rurali. Uno dei problemi più comuni resta legato alle difficili dinamiche familiari e sociali.

Le donne hanno infatti un ridotto potere decisionale all'interno della famiglia e le loro proprietà *de facto* non sempre vengono loro riconosciute, così come spesso non è retribuito né riconosciuto il loro lavoro. I condizionamenti socio-culturali, la condizione di vulnerabilità e la mancanza di supporto familiare sono dunque fattori decisivi che impediscono alle vedove un effettivo miglioramento della propria condizione:

When a single women looks for justice for her rights, often her in-laws and other members of the community feel that she is going against her husband's family. Because of this, and despite the existence of the law, it is prevalent in Nepalese society that obstacles and hindrances prevent aggrieved single women from going to the Court to seek protection.[181]

Il ricorso alla giustizia è inoltre pregiudicato nei casi in cui le donne non dispongono dei documenti necessari, come il certificato di cittadinanza[182]. Com'è testimoniato dall'esperienza di WHR:

Some windows do not even possess an identity card or citizenship certificate, mainly because they are married at an early age and their husband has not acquired the citizenship certificate for them. In addition, after the husband death, the in-laws refuse to acquire the citizenship card for her share of property[183].

Secondo i dati del *South Asia Analysis Group*, nel 2010 in Nepal tra 1 e 2.4 milioni di persone erano sprovviste del certificato di cittadinanza. Le principali cause sono la

---

[180] Interim Constitution of Nepal, 2007, art. 20.4 "*Sons and daughters shall have the equal right to ancestral property.*" (http://www.lawcommission.gov.np/)

[181] WHR, *A Journey towards Empowerment & The Status of Single Women in Nepal*; cit. p. 61.

[182] Secondo l'art. 8 del Nepal Citizenship Act del 2011, il certificato di cittadinanza può essere ottenuto a partire dai 16 anni presentando il certificato di cittadinanza di uno dei genitori o del familiare più prossimo nella sua linea di discendenza (fino al III grado), un documento del Village Development Committee o del Comune che certifica il luogo di nascita, la discendenza e la residenza e il certificato delle proprietà immobiliari a nome proprio o di un familiare o una ricevuta delle tasse sulla casa o il suo nome o dei genitori nella lista dei votanti preparata dalla Commissione Elettorale. (http://www.lawcommission.gov.np/)

[183] WHR, *A Journey towards Empowerment & The Status of Single Women in Nepal*; cit. p. 61.

mancanza degli attestati di proprietà necessari per provare la residenza nel Paese, l'analfabetismo, la mancanza di informazione e la povertà.
Il certificato di cittadinanza è necessario per le transazioni di proprietà, l'impiego regolare, l'ottenimento del passaporto, l'iscrizione scolastica, l'assistenza sanitaria e la riscossione degli assegni di previdenza sociale e delle indennità governative (pensione per vecchiaia, vedovanza, disabilità, vittime del conflitto e rifugiati interni)[184].

Sul piano delle politiche i tentativi del governo di migliorare le condizioni delle vedove si sono spesso rivelati fallimentari. Nell'anno 2009/2010 fu previsto il pagamento di 50,000 rupie nepalesi per chi sposasse una vedova. WHR si è battuta contro questa iniziativa, presentando una petizione alla Corte Suprema che ha sancito la non implementazione di questo provvedimento in quanto umiliante e lesivo del rispetto e della dignità personale:

To encourage widow remarriage, the government should respect the choices of single women and provide healthcare, economic empowerment for women and educational benefits for their children instead cash benefit to the couple[185].

Nel 2008 il governo nepalese ha inserito tra le azioni di previdenza sociale un'indennità di 500 rupie nepalesi per le vedove sopra i 60 anni. Anche in questo caso WHR ha svolto un'azione di protesta e pressione politica per una modifica di questo provvedimento chiedendo alla Corte Suprema di garantire il diritto delle vedove a ricevere tale contributo senza discriminazione di età a partire dalla morte del marito[186]. Dopo tre anni, nel 2009, la Corte Suprema ha affermato il diritto di ricevere un'indennità mensile di vedovanza a prescindere dall'età.
Un'altra legge discriminatoria vietava alle donne sotto i 35 anni la possibilità di ottenere il passaporto senza il consenso dei membri maschi della famiglia. Con il caso *Punnawati*[187] *& others on behalf of Pro Public vs Ministry of Foreing Affair* (Novembre 2006), la Corte Suprema ha dichiarato l'annullamento di questa norma, affermando che la mobilità è un diritto fondamentale[188].

---

[184]Immigration and Refugee Board of Canada, *Nepal: Identity documents in Nepal, including citizenship certificates, birth certificates, driver's licences, and biometric identification cards, and the names of the agencies that issue them*, 31 January 2012. (http://www.refworld.org/docid/4f4f3d4a2.html)
[185] FWLD,*Shadow Report on the 4th & 5th Periodic Report by the Government of Nepal on CEDAW*, 2011; cit. p. 77.
[186] WHR, *A Journey towards Empowerment & The Status of Single Women in Nepal.*
[187] Punnawati Pathak è una vedova, membro di WHR.
[188] WHR, *A Journey towards Empowerment & The Status of Single Women in Nepal.*

Va inoltre evidenziata la scarsa rappresentanza delle donne nelle strutture governative e negli organi decisionali. Nei partiti politici, pochissime donne detengono posizioni che conferiscono loro autorità decisionale.
A partire dal processo di democratizzazione nel 2006, il Parlamento ha adottato il sistema delle quote rosa per una rappresentanza femminile del 33%. Nella prima Assemblea Costituente erano presenti 197 donne, di cui 51 vedove, rappresentanti di vari partiti politici.
Nonostante la ratifica della CEDAW[189], il consenso alla *Beijing Platform for Action*, la diffusione di azioni per l'eliminazione della violenza di genere e il rafforzamento del governo del UNSCR 1325 e 1820, le vedove trovano ancora poco spazio nel processo di implementazione dei diritti delle donne. Il loro ruolo cruciale nella società, nello sviluppo e pacificazione non è stato riconosciuto e in decine di migliaia vivono senza alcun supporto[190].

3.2. Il caso di WHR nella tutela dei diritti delle *single women*

WHR (Women for Human Rights – Single Women Group) fu fondata nel 1994 a Kathmandu da Lily Thapa.

Tutto è iniziato con una serie di riunioni tra amiche a casa di Lily Thapa, rimasta vedova nel 1992.
Ogni settimana, sette amiche vedove si incontravano per darsi reciprocamente forza e superare i momenti difficili condividendo problemi e preoccupazioni.
Col passare del tempo il gruppo è diventato sempre più numeroso. Dopo due anni contava più di cinquanta donne che, stanche di subire soprusi e ingiustizie, decisero di agire iniziando un percorso per la dignità e il rispetto delle vedove nepalesi.
Le difficoltà si presentarono immediatamente. Quando Lily richiese alle partecipanti il certificato di cittadinanza, necessario per la registrazione dell' ONG, in moltissime si rifiutarono poiché temevano la reazione dei loro familiari, che sicuramente non le avrebbero supportate. Nonostante ciò nel 1994 Lily Thapa fondò WHR, associazione a favore dela rivendicazione dei diritti negati, per combattere la mentalità tradizionale che stigmatizza e discrimina le vedove.

[189] Nel 2006 il governo nepalese ha ratificato anche il Protocollo Opzionale della CEDAW, che prevede che in caso di violazione dei diritti tutelati dalla Convenzione, la possibilità delle vittime di avere accesso alla giustizia a livello internazionale, presentando delle denuncie.
[190] WHR, *A Journey towards Empowerment & The Status of Single Women in Nepal.*

I principali obiettivi di WHR erano il miglioramento della condizione delle vedove in ambito legale, sociale ed economico, attraverso azioni di *advocacy*, beneficiando degli strumenti internazionali per la tutela dei diritti umani. Essenziale era anche il supporto psicologico finalizzato al rafforzamento dell'autostima e della fiducia in sé stesse e l'acquisizione delle competenze necessarie alla loro inclusione decisionale.
Bisognava incoraggiare le vedove ad uscire dall'isolamento sociale e condividere le loro esperienze e paure, individuando insieme bisogni e aspirazioni ai fini di elaborare una strategia d'azione. Ogni mese WHR organizzava dei forum come spazi partecipativi di condivisione, a cui venivano invitati esperti sia nell'ambito dello sviluppo che in altri settori.
Il risultato fu un coinvolgimento sempre maggiore delle donne che iniziarono a sentirsi più partecipi e a guadagnare fiducia: «when single women realized they were not alone in how they felt they were able to be less fearful on developing their confidence»[191].
L'obiettivo era la sensibilizzazione, della società e del governo, riguardo ai bisogni e alle difficoltà specifici delle vedove.
A questo scopo furono utilizzati vari strumenti di *advocacy* come la pubblicazione di numerosi articoli e campagne di sensibilizzazione. Furono inoltre organizzati corsi di formazione su questioni di genere per rendere le vedove più consapevoli e più determinate nell'azione di lobbying per i loro diritti.
In linea con gli Obiettivi del Millennio[192], dal 2000 in poi, WHR ha diffuso le sue attività in un territorio sempre più vasto, sia urbano che rurale. A partire da Surkhet, nella regione del Mid-West, nacquero i primi *Single Women Groups* fuori dal territorio di Kathmandu.
Prima di allora non esistevano informazioni sul numero di vedove nel Paese e sulle loro condizioni di vita. Né il governo né altri organi disponevano di dati ufficiali e statistiche prima che WHR iniziasse le proprie ricerche.
Nel 2001 si tenne il primo workshop nazionale organizzato da WHR con la partecipazione di numerose vedove provenienti da 17 distretti delle 5 regioni del Nepal.

---

[191] WHR , *A Journey towards Empowerment & The Status of Single Women in Nepal*, 2010; cit. p. 8.
[192] La Dichiarazione del Millennio delle Nazioni Unite viene firmata nel settembre del 2000 ed impegna gli stati membri dell'ONU a raggiungere entro il 2015 i seguenti obiettivi: 1. Sradicare la povertà estrema e la fame; 2. Rendere universale l'istruzione primaria; 3. Promuovere la parità dei sessi e l'autonomia delle donne; 4. Ridurre la mortalità infantile; 5. Migliorare la salute materna; 6. Combattere l'HIV/AIDS, la malaria e altre malattie; 7. Garantire la sostenibilità ambientale; 8. Sviluppare un partenariato mondiale per lo sviluppo. (http://www.un.org/millenniumgoals/)

L'obiettivo dell'incontro era proprio quello di documentare la loro condizione, individuando differenze e similarità tra le varie regioni e considerando le differenze socio-culturali, economiche e religiose delle partecipanti. Durante il workshop le vedove erano invitate a rompere il silenzio e condividere le loro esperienze personali, creando un'occasione di scambio che rafforzasse la loro autostima. Presero parte al workshop diversi attori istituzionali, i media e varie associazioni locali affinché la società civile e politica potesse essere sensibilizzata sui loro problemi e sulle discriminazioni e ingiustizie che sono costrette a subire quotidianamente[193].

Con la *Kathmandu Declaration*, redatta durante il workshop, WHR decise di sostituire il termine nepalese "bidhuwa" (vedova) con "ekl maila" (*single women*), in considerazione dell'accezione fortemente discriminante del primo termine nel contesto sociale nepalese, assimilabile a sentimenti di vergogna e disprezzo sociale. Nella definizione di single women sono incluse oltre alle vedove, che rappresentano la stragrande maggioranza dei membri (99%), anche le mogli di dispersi, donne divorziate, donne nubili oltre i 35 anni di età e donne separate *de facto* ma non divorziate.

Il workshop fu seguito da un programma di *capacity building* con lo scopo di formare le future leader dei *Single Women Groups* nati sul territorio nazionale. I temi del programma erano incentrati su capacità di leadership, tecniche di comunicazione efficace e sviluppo di competenze organizzative.

Furono attuati una serie di processi partecipati per dimostrare quanto la condizione di esclusione sociale delle vedove fosse legata a pregiudizi consolidatisi storicamente e che fosse possibile un cambiamento, sottolineando l'importanza dell'azione individuale di ciascuno.

Al termine del programma fu inscenato un balletto intitolato "Shakti", in nepalese "forza", che rappresentava la trasformazione di una vedova da vittima indifesa ad agente di cambiamento.

Sulla base delle informazioni ottenute durante le attività proposte (alberi dei problemi e obiettivi[194], brainstorming), venne sviluppato un programma di azione

---

[193] Le storie raccontate in quell'occasione furono pubblicate in un libro dal titolo "Maun Rodan" (Pianto silenzioso) che ottenne una grande attenzione da parte dei media e di varie organizzazioni governative e non governative.

[194] L'albero dei problemi elaborato durante il programma di *capacity building* fu pubblicato dalla Tribhuvan University nel 2003 nella rivista "Hamro Sansar".

della durata di 3 mesi e uno a lungo termine di un anno. Intanto i *Single Women Groups* si diffusero in varie frazioni, villaggi e distretti.

La mancanza di informazioni e dati oggettivi sulle vedove rese necessaria la realizzazione di una ricerca sul campo, quantitativa e qualitativa, che fornisse un quadro oggettivo della loro condizione, identificando i bisogni specifici delle *single women* in ogni distretto e valutando la loro effettiva possibilità di avere accesso alla giustizia, ad opportunità economiche,di microcredito, e formative.

La prima ricerca fu svolta dal novembre 2002 all'aprile 2003 con l'aiuto di *ActionAid Nepal* in 17 distretti. Si rivelò essenziale per il rafforzamento dell'azione di WHR, fornendo i dati necessari su cui basare le strategie d'azione e rivendicazioni di protesta, sia a livello nazionale che internazionale.

I dati raccolti furono presentati alle Nazioni Unite durante la 49° sessione della Commission on the Status of Women (CSW)[195], oltre ad essere distribuiti alle agenzie di governo, corpi diplomatici, organizzazioni nazionali ed internazionali, leader religiosi, comunità sociali e a chiunque fosse interessato.

Venne organizzato un Workshop regionale di cinque giorni in cui fu redatta la *Regional Declaration* che sottolineava il problema delle restrizioni subite dalle vedove relativamente al cibo e all'abbigliamento. Inoltre, vennero individuati alcuni obiettivi principali su cui WHR doveva concentrare i suoi sforzi d'azione e rispettivamente, la necessità di espandere i *Single Women Groups* in altri distretti, identificando di volta in volta problemi specifici in ogni zona, una maggiore pressione agli organi di governo per il cambiamento delle leggi discriminatorie e programmi di sensibilizzazione.

Grazie alla mobilitazione sociale e ai dati forniti al governo, i problemi delle single women furono inseriti nel 10° piano quinquennale del Nepal[196] (2002-2007), con l'allocazione di un budget che diede sostegno e aiuto a molte di loro in 15 distretti.

---

[195] The Commision on the Status of Women è una commissione istituita dal Consiglio Economico e Sociale delle Nazioni Unite nel 1946 con l'obiettivo di elaborare raccomandazioni e report al Consiglio per la promozione dei diritti delle donne nell'ambito politico, economico, sociale , civile ed educativo. Essa rappresenta il principale strumento internazionale dedicato all'elaborazione di politiche che promuovono l'equità di genere e il miglioramento delle condizioni delle donne. La Commissione ha il potere di fare delle raccomandazioni al Consiglio su problemi ritenuti urgenti nell'ambito dei diritti delle donne.(https://www.un.org/womenwatch/daw/csw/)

[196] Nel 10° piano quinquennale (2002-2007) al punto 26.1.5 il governo nepalese si impegna a "*Undertake steps to reform in the existing legal system related to women and set-up legal arrangement and carrying out legal enforcement to stop crimes (against bokshi* [streghe]*, juma, deuki, badi) arising out of superstitions [...] Programs will be developed and coordinated to provide compensation, counseling service, medical treatment, legal advice and rehabilitation and reintegration for the survivors of domestic violence, trafficking and other types of atrocities. In addition, programs, such as, providing security to displaced women like widow, orphans and other children and women victimized due to emerging political conflicts, as well as their rehabilitation and income generating programs based upon community will be initiated*". [sottolineatura aggiunta] (http://www.npc.gov.np/new/uploadedFiles/allFiles/10th_eng.pdf)

Anche il *Ministry for Women, Children and Social Welfare* e varie organizzazioni internazionali e donors, iniziavano ad includere i problemi delle single women nei loro piani d'intervento, fornendo i finanziamenti necessari all'implementazione dei programmi.

Con l'obiettivo di rafforzare i diritti delle single women, WHR creò commissioni per lo studio delle leggi e politiche esistenti, a livello nazionale ed internazionale, valutandone l'impatto sulla loro vita. Vennero assunti degli assistenti legali per l'elaborazione di raccomandazioni per la tutela dei diritti umani.
Durante l'*Access to Justice Workshop*, a cui presero parte policy-makers, avvocati e giudici sia nepalesi che internazionali, furono evidenziante leggi discriminatorie e problematiche trascurate e vennero elaborate nuove politiche e strategie.
In particolare, WHR inviò una petizione alla Corte Suprema per l'annullamento di cinque leggi fortemente discriminatorie. Il verdetto fu a favore della petizione e tali modifiche vennero apportate nell'11° emendamento del Codice Civile del 2002.
Inoltre, veniva portata avanti una continua azione di lobbying per includere i diritti delle *single women* nell'ambito degli strumenti internazionali di tutela dei diritti umani come la CEDAW, la *Beijing Platform for Action* e l'UNSCR 1325[197].
Durante l'*Organizational Development Workshop*, WHR individuò sei aree prioritarie per il rafforzamento dell'associazione: networking, politiche amministrative, politiche finanziarie, *fundraising*, sensibilizzazione e rafforzamento delle competenze dei membri e dello staff per attuare un'azione di *lobbying* per le politiche di sicurezza sociale.
Fu elaborato un nuovo statuto dell'associazione che garantiva l'inclusione dei membri nei processi decisionali, a cui venivano assegnati precisi ruoli e responsabilità. Per garantire un buon funzionamento delle attività, furono forniti dei manuali di supporto allo staff.
A livello distrettuale venivano formate vedove che ricoprivano il ruolo di *Shahayogi Saathis*, attiviste di WHR che si occupavano anche di creare i *Single Women Groups* dove non erano presenti. I temi principali dei training erano relativi a mobilitazione sociale, contabilità e organizzazione di meeting.

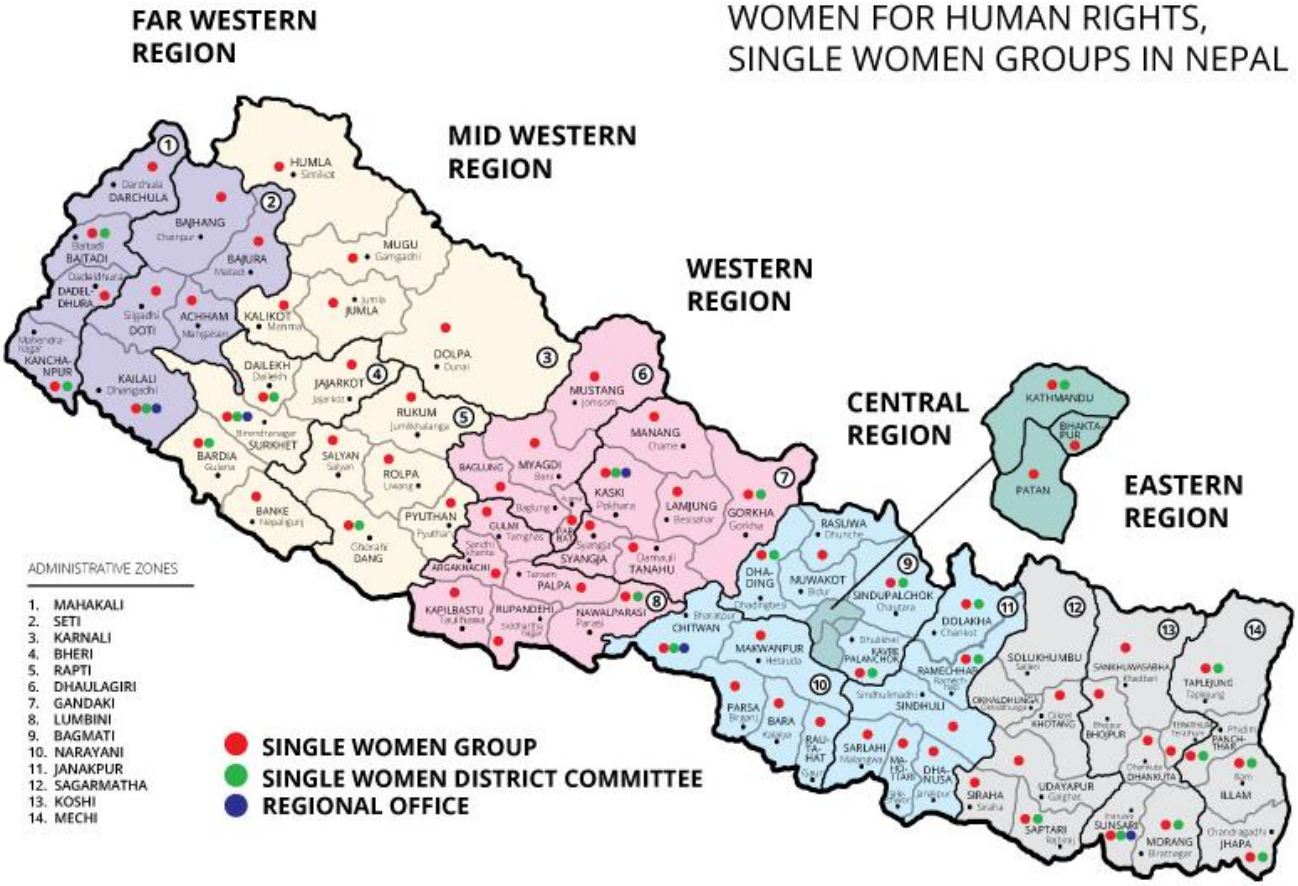
[197] Risoluzione 1325 del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite su "Donne, pace e sicurezza" adottata nel 2000. Gli obiettivi della Risoluzione sono: il riconoscimento del ruolo fondamentale delle donne nella prevenzione e risoluzione dei conflitti, una maggiore partecipazione femminile nei processi di mantenimento della pace e della sicurezza nazionale, l'adozione di una "prospettiva di genere" e la formazione del personale sui diritti delle donne. (http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/1325(2000)

Con la creazione di nuovi *Single Women Groups* in altri distretti si intrapresero nuovi studi e ricerche statistiche su alcuni fenomeni fino ad allora trascurati, come la tratta delle *single women*, le migrazioni interne, i tassi di abbandono scolastico dei figli e l'aumento delle giovani vedove. I risultati furono presentati in uno *Shadow Report* alla Commissione CEDAW nel 2004, documentando anche i casi dei mariti scomparsi.
Con l'aumento del numero di distretti in cui WHR era attiva, furono creati dei comitati distrettuali e un'unità centrale di coordinamento, con una rappresentanza e partecipazione multilivello per un migliore coordinamento e implementazione delle attività a livello rurale e una maggiore autonomia decisionale delle single women.
Venivano inoltre rafforzate le azioni di networking a livello nazionale creando reti di collaborazione con le organizzazioni che si occupavano di politiche femminili per lo sviluppo di politiche più sensibili nei confronti delle *single women* e per dei cambiamenti legislativi.

La lotta alle discriminazioni basate sullo status matrimoniale è alla base delle azioni messe in campo da WHR. Attualmente presente in 73 distretti, con più di 100,000 membri organizzati in 1550 *Single Woman Groups* , ha ridato dignità alle vedove, nuove protagoniste del cambiamento verso la giustizia ed equità sociale.

3.2.1. Organizzazione e livelli di intervento

L'azione di WHR sul territorio è decentrata su più livelli.
I programmi e le strategie vengono elaborati a livello centrale, nella sede di Kathmandu, e successivamente implementati in coordinamento con il livello regionale.
I centri regionali coordinano le azioni nei distretti che, a loro volta, si occupano dell'implementazione delle attività nei villaggi, in cui sono organizzati piccoli gruppi di vedove (*Single Women Groups*) che rappresentano l'anima vibrante di WHR.
WHR, in linea con il gender mainstreaming, mira a promuovere i diritti delle vedove sia a livello nazionale di governo che nella comunità internazionale.



• Livello territoriale

L'azione di WHR nasce con la creazione dei *Single Women Groups* in vari villaggi (VDC) e frazioni (Ward). I membri si riuniscono mensilmente e possono beneficiare di tutte le azioni e programmi promossi da WHR, quali empowerment sociale ed economico, servizi di assistenza psicologica e legale, training e microcredito.

A Kathmandu vengono formate le *Sahayogi Saathis* (attiviste di WHR e leader distrettuali) per dare informazioni alle vedove sui loro diritti e svolgere vari training nelle comunità, portando avanti l'azione di *advocacy* a livello locale.

Ruoli e responsabilità dei *Single Women Groups*[198]

- Creazione di *Single Women Groups* con un proprio comitato esecutivo e mobilitazione sociale contro discriminazioni e violenze sulle *single women*
- Realizzazione di lezioni da parte delle *Sahayogi Saathi* per i membri
- Gestione dell' *Aadhar*, il programma di microcredito per l'*empowerment* economico
- Mobilitazione sociale dei *Single Women Groups* come agenti di cambiamento, svolgendo un'azione di advocacy sul territorio

[198] WHR, *Organizational Overview about WHR, Outcome Oriented Plan 2014 – 2018*, Women for Human Rights, Kathmandu, 2014.

- Livello distrettuale

  I comitati distrettuali sono composti da vedove dei *Single Women Groups* presenti nei vari distretti, formate specificatamente per svolgere al meglio il loro ruolo e responsabilità (training in contabilità, organizzazione di meeting, *capacity building* e leadership). A livello distrettuale i *Single Women Groups* lavorano in stretta collaborazione con enti e stakeholders locali.

  Ruoli e responsabilità dei comitati distrettuali[199]

  - Raccolta e archiviazione dati relativi ai *Single Women Groups* e *capacity building* dei suoi membri.
  - Organizzare e mobilitare i *Single Women Groups* nei villaggi coordinandosi con l'ufficio regionale per garantire la sostenibilità delle azioni intraprese
  - Pianificazione delle attività sulla base dei bisogni delle *single women*, realizzazione e monitoraggio
  - Azione di *advocacy* a livello distrettuale, attivandosi come gruppo di pressione nel distretto attraverso la creazione di network e partnertenariati
  - Sviluppo di comunità per favorire condizioni di vita sostenibili

- Livello regionale

  Il network regionale è composto da 5 uffici decentrati nelle varie regioni (Central, Western, Mid-Western, Far Western e Eastern) che hanno la responsabilità di coordinare e monitorare attività e programmi realizzati nei rispettivi distretti, costituendo un ponte di mediazione tra ufficio centrale e distretti territoriali.

  Ruoli e responsabilità degli uffici regionali[200]

  - Progettazione, implementazione e monitoraggio dei programmi nelle rispettive regioni/distretti in coordinamento con l'ufficio centrale
  - *Advocacy* e sensibilizzazione a livello regionale e distrettuale
  - Azione di *networking* con enti locali per usufruire di maggiori risorse (umane, finanziare e strumentali) e collaborare nella realizzazione delle azioni sul territorio
  - Supporto per il rafforzamento dei comitati distrettuali di *single women*
  - Istituire e rendere operativi SWEG e cooperative di credito per l'*empowerment* economico

[199] *Ivi.*
[200] *Ivi.*

- Intraprendere iniziative per la costruzione dei *Chhahari* in ogni distretto
- Favorire il coordinamento tra l'ufficio centrale e i distretti

- Livello centrale

  L'ufficio centrale svolge un'azione di coordinamento con i centri regionali per un'effettiva implementazione dei programmi e delle attività sul territorio.

  A livello centrale WHR ha svolto un'intensa azione di pressione politica e *advocacy*. Grazie ai suoi sforzi alcune delle leggi maggiormente discriminatorie sono state modificate e i problemi delle single women sono stati inclusi nell'agenda di governo (10° e 11° piano quinquennale e triennale) con una conseguente allocazione di risorse per il loro *empowerment*.

  Nel 2013 il *Ministry of Women, Children and Social Welfare* (MoWCSW) ha istituito un *Emergency Trust Fund* riservato alle single women e WHR è stata nominata membro di alto livello della commissione NAP (National Action Plan) sull'implementazione dell'UNSCR 1325 e 1820.

  Ruoli e responsabilità dell' ufficio centrale[201]

  - Progettazione, implementazione, monitoraggio e supervisione dei programmi a tutti i livelli
  - *Advocacy* e pressione politica per influenzare, contrastare o sostenere provvedimenti legislativi, formulazione di cambiamenti nelle politiche negli ambiti che coinvolgono le *single women*, sia nel contesto nazionale che internazionale
  - Creazione di network e partnertenariati a livello nazionale ed internazionale per un maggior impatto di azione e la generazione di risorse (umane, finanziarie e strumentali)
  - Rafforzare un network a livello internazionale le agenzie delle Nazioni Unite e SANWED
  - Creazione e gestione dei un centro di ricerca su Donne e Sviluppo (*Resource and Knowledge Management Center)*[202]
  - Decentramento amministrativo e rafforzamento degli uffici regionali per garantire una maggiore sostenibilità delle azioni e responsabilità decisionale

[201] *Ivi.*
[202] Attività in fase di progettazione.

- Livello regionale Asia meridionale

  WHR è uno dei membri del SANWED (South Asian Network for Widow's Empowerment in Development), network globale nato nel 2003, composto da associazioni di *empowerment* delle vedove. Obiettivo primario è la gerarchizzaziine delle priorità nell'agenda politica dei problemi legati alla vedovanza, in un contesto di promozione dei diritti umani e di giustizia a livello nazionale, della regione asiatica (SAARC)[203] e internazionale.

  La rete SANWED mira a riconoscere e rivalutare il ruolo delle vedove nella società e nell'economia, considerandole risorsa e capitale sociale fondamentale allo sviluppo, al mantenimento della pace e della democrazia.

  SANWED si occupa della raccolta dati su nel campo, finora trascurato, dei diritti delle vedove. Si condividono esperienze e *best practices* per la promozione e il miglioramento della condizione giuridica, sociale, culturale, religiosa ed economica delle vedove.

  I problemi delle *single women* sono stati inclusi nella Dichiarazione di Colombo durante il 15° Summit del SAARC nel 2008[204].

- Livello internazionale

  Nel sistema internazionale WHR mira ad un ruolo attivo di co-partecipazione e di co-decision-making. Nel 2011 ha ottenuto lo status consultivo all'ECOSOC (Economic and Social Council) che legittima le ONG, in quanto attori di "utilità internazionale", a svolgere un ruolo di partecipazione nella politica internazionale, interagendo con una pluralità di attori politici. Lo status consultivo permette inoltre di accedere a finanziamenti e cofinanziamenti erogati dalle Nazioni Unite. In questo contesto, WHR ha evidenziato la difficile situazione delle *single women* nepalesi presentando i propri Shadow Report alla CEDAW e alla CSW (Commission of Status of Women).

  In occasione dell' *International Conference on Capacity Building of Single Women* del 2005 è stato istituito il *Kathmandu Widows Charter* sulla base degli strumenti di tutela

[203] SAARC (South Asian Association for Regional Cooperation) è un'organizzazione internazionale economica e politica dell'Asia meridionale composta da otto membri (Afghanistan, Bangladesh, Bhutan, India, Maldive, Nepal, Pakistan e Sri Lanka).

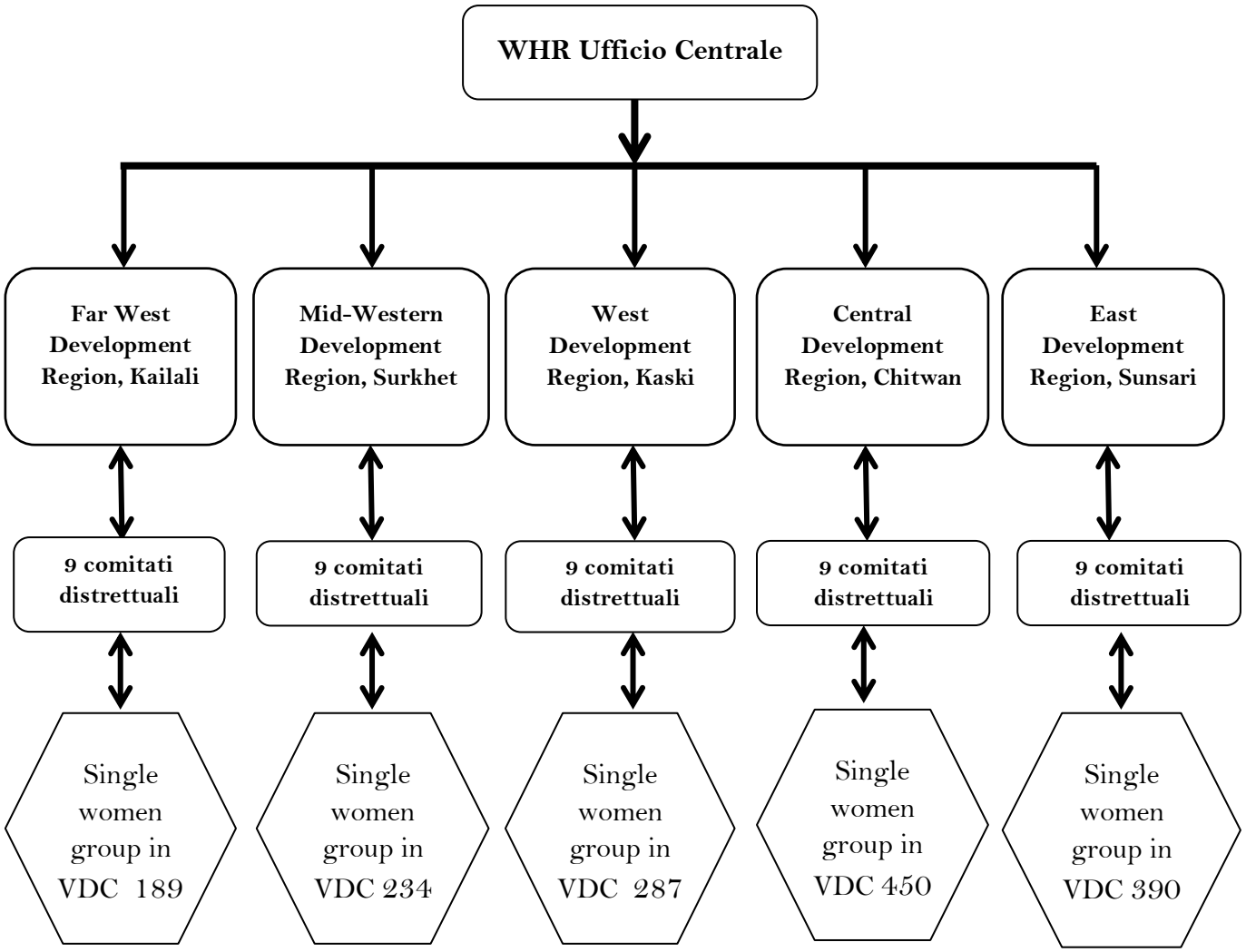
[204] SAARC Colombo Declaration 2008 art.32 *"The Heads of State or Government noted with satisfaction the increased cooperation in the region towards achieving the all important goal of bringing women fully into the mainstream of development, on the basis of gender equality. They called for focused attention on women's economic empowerment and skills development, while addressing key health issues and violence against women. The Leaders directed to work for a regional cooperation for the elimination of all forms of discrimination and abuse against women in general and widows in particular and guarantee their rights to live in the society in a dignified manner".* (http://www.saarc-sec.org/)

internazionale dei diritti umani quali CEDAW, CSW, UNSCR 1325 e *Beijing Platform of Action.*

Durante la conferenza internazionale *Widows voices – Empowered* del 2010 è stato richiesto uno Special Rapporteur[205] delle Nazioni Unite per le vedove e l'inclusione di una tematica specifica sui loro problemi. WHR ha inoltre stabilito un *International Chapter* negli Stati Uniti e in Australia con l'obiettivo di sensibilizzare e apportare dei cambiamenti alle politiche a livello internazionale.

[205] Gli Special Rapporteurs sono degli esperti indipendenti, nominati dalla Commissione per i diritti umani delle Nazioni Unite, affinché riferiscano in merito a specifici abusi sui diritti umani o esaminino il rispetto dei diritti umani in Paesi specifici. (http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/SP/Pages/Welcomepage.aspx)

Gerarchia organizzativa di WHR[206]:



[206] WHR, *Organizational Overview about WHR, Outcome Oriented Plan 2014 – 2018*, Women for Human Rights, Kathmandu, 2014.

3.2.2. Azioni concrete e principali programmi d'azione

L'azione di WHR si basa su cinque punti fondamentali[207] - *empowerment* socio-culturale; *empowerment* economico e mobilitazione; giustizia, diritti umani e pace; governance locale e sviluppo istituzionale e organizzativo - che costituiscono gli elementi di una strategia multidimensionale volta al miglioramento della condizione delle vedove nepalesi.

- Red colour Movement e advocacy

La mobilitazione sociale[208] è una delle strategie messe in atto da WHR a tutti i livelli e si concretizza in un'intensa azione di *advocacy* e *lobbying* per il riconoscimento diritti delle vedove. L'*advocacy* ha l'obiettivo di influenzare le decisioni politiche e l'opinione pubblica a favore del rispetto della dignità della persona, dei diritti umani e della giustizia economica e sociale.

Advocacy is an organised and sustained campaign to get the interest of the marginalised people represented and addressed in public policy, attitudes or practices. It is a deliberate, systematic and organised way of influencing effective implementation of existing policy, change it or formulate alternative policies in favour of targeted area/group issue. The goal of advocacy is to challenge the powerful in favour of the deprived and disadvantaged ones, such as Dalit, ethnic minorities, landless, women, children and older people.[209]

Se l'*advocacy* ha un raggio d'azione più ampio, mirando soprattutto a sensibilizzare la società civile per un cambiamento socio-culturale, l'azione di lobbying è più specificatamente politica e si rivolge al sistema di potere (membri del governo, parlamentari, dirigenti pubblici), proponendosi di influenzarne l'attività decisionale. Un esempio concreto di *advocacy* è il *Red colour movement*, una campagna di sensibilizzazione avviata da WHR nel 2001, contro l'usanza discriminatoria che vieta alle vedove di indossare abiti rossi, accessori colorati e perfino la *tikka*, il segno rosso di benedizione applicato sulla fronte dagli induisti.
Queste pratiche tradizionali rendono infatti le vedove molto fragili psicologicamente, «single women often lose confidence due to ugly self portrait

[207] Strategic and Operational plan 2009-2014, (WHR, *A Journey towards Empowerment & The Status of Single Women in Nepal)*
[208] Secondo l'interpretazione di Germani, il concetto di mobilitazione sociale rimanda ad un meccanismo di transizione che comporta il passaggio da un assetto sociale ad un altro. Tale processo è caratterizzato da un ampliamento della partecipazione alla vita collettiva e la conseguente possibilità di esercitare dei diritti fino ad allora preclusi (G. Germani, *Sociologia della modernizzazione*, Laterza, Bari, 1971)
[209] Y. Luintel, M. Poudel, *Strategies and practices of advocacy: Gender advocacy against trafficking in women in Nepa*l in "Occasional Papers in Sociology and Anthropology", Vol.8, 2003, p.59-76; cit. p. 59.

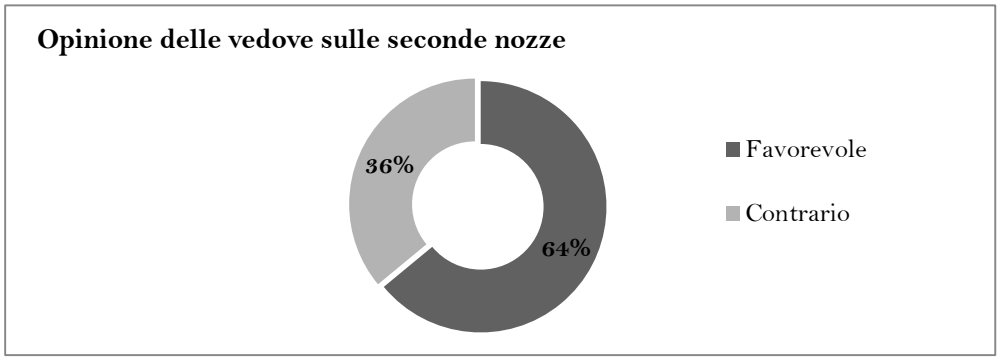
which constantly reminds painful incident of losing husband»[210] e sono come un marchio della loro condizione.
L'uso di indumenti rossi e colorati non solo permette loro di sentirsi socialmente incluse, ma aiuta inoltre a prevenire molestie e discriminazioni. Come riporta una vedova, membro di WHR:

Wearing white colored clothes all the time makes us feel very unhappy because it can be easily distinguish our marital status as being widowed, and this gives an easy excuse for others to tease, sexually abuse and pour unnecessary sympathy on us[211].

Il movimento incoraggia le vedove a non aver paura e a continuare ad usare il rosso, simbolo di gioia e vitalità, sostenendo il diritto inviolabile alla libertà d'espressione.
Durante il primo workshop nazionale organizzato da WHR nel 2001, le partecipanti ricevettero un cartellino di riconoscimento con un nastro rosso. In quell'occasione molte vedove si rifiutarono di indossarlo o lo tolsero quando dovevano essere fotografate, per timore di essere biasimate[212].
Nello stesso anno, durante il Dhasain Festival, una delle celebrazioni più importanti per gli induisti, WHR lanciò una campagna di sensibilizzazione sull'importanza simbolica dei colori nella vita delle persone. Vi parteciparono moltissime vedove con il coinvolgimento delle loro famiglie e dell'intera comunità e tutte ricevettero la *tikka* rossa. Iniziative analoghe furono organizzate in vari distretti del Paese e seguite dai media: «Media campaign influenced 80 years old father-in-law of young single women. He realized that the right of her daughter-in-law has been violated»[213].
Il movimento si opponeva inoltre alla tradizione secondo cui queste, a seguito della morte dei mariti, avrebbero dovuto trascorrere il primo anno di vedovanza chiuse in casa e fu intrapresa un'azione di sensibilizzazione sulla possibilità di risposarsi.
Grazie all'attiva mobilitazione delle *single women*, negli ultimi anni è aumentata considerevolmente l'accettazione sociale e il rispetto delle vedove e sono maggiormente tollerati comportamenti e pratiche generalmente considerati non-tradizionali. Questo lento cambiamento rappresenta per le vedove una grande conquista e permette loro di godere di libertà inviolabili, fino ad allora negate, e riacquistare la dignità.

---

[210] WHR, *A Journey towards Empowerment & The Status of Single Women in Nepal.*
[211] *Ivi*, cit. p. 74
[212] *Ivi.*
[213] *Ivi*, cit. p. 74.



Fonte; WHR, The Status of Single Women in Nepal, 2010 (Data Analysis of the membership profile of 41,530 Single Women)

L'opera di *advocacy* e *lobbying* di WHR viene attuata con una pluralità di azioni, di cui il *Red colour movement* è solo un esempio. Con il supporto di altre associazioni femminili ed enti locali, WHR sostiene regolarmente campagne di sensibilizzazione attraverso workshop, organizzazione di attività interattive e forum, programmi audio-visuali trasmessi dai media, elaborazione di documentari[214], raccolta firme e campagne porta a porta, pubblicazioni, interviste, petizioni, sit-in e marce pacifiche.

Foto : Single Women durante una marcia di protesta organizzata da WHR a Kathmandu

[214] WHR ha realizzato i documentari "Born Again", "WHR at a Glance", "Single Women Stories" e il docu-drama "Single Women", WHR

- Opportunity Fund & Sachetana Youth Club

L'*Opportunity Fund* è stato creato per l'*empowerment* socio-culturale delle *single women*, permettendo a molte di loro di beneficiare di borse di studio per i figli, o per loro stesse, e di godere del diritto all'istruzione.

Foto: Mausami Rai è una bellissima bambina di 11 anni e frequenta la classe IV grazie ad una borsa di studio dell'*Opportunity Fund.* La mamma, Unimila Rai, è membro di WHR dal 2006, da quando suo marito risulta disperso. (Dahran, Eastern Region)

In Nepal anche per frequentare la scuola pubblica primaria è necessario il pagamento di una quota di iscrizione che non sempre le vedove e le famiglie povere possono permettersi. Inoltre, le infrastrutture scolastiche sono spesso carenti e inadeguate, la qualità dell'insegnamento è scarsa e il materiale didattico è insufficiente.

L'*Opportunity Fund* è stato utilizzato per fornire materiale scolastico ed educativo ai bambini vittime del conflitto e per la creazione dei *Sachetana Youth Club* in diverse scuole nepalesi. I *Sachetana* sono centri educativi creati nelle zone rurali, a cui WHR ha fornito postazioni informatiche, librerie e materiale scolastico, svolgendo inoltre un'azione di sensibilizzazione sui diritti umani, questioni di genere e contro la discriminazione delle vedove, finanziando corsi di aggiornamento rivolti agli insegnati. La Shree Chhabi L.S.S. School di Surkhet è una delle scuole che ha beneficiato dei fondi dell'*Opportunity Fund* (2006-2009) per l'acquisto di computer, libri e la creazione di una piccola biblioteca. WHR svolge inoltre un'azione di mediazione tra le vedove in difficoltà economiche e le scuole, pubbliche e private, richiedendo una riduzione dei costi d'iscrizione per i figli. Similmente, delle lettere di raccomandazione vengono fornite anche per l'assistenza sanitaria. Nonostante

l'*Opportunity Fund* sia stato creato principalmente per garantire il diritto allo studio, i fondi sono stati utilizzati in maniera flessibile a seconda delle esigenze, per aiutare donne in situazioni di emergenza o per la costruzione dei *Chhahari.*

Foto: Sachetana Youth Club della Shree Chhabi L.S.S. School di Surkhet, Mid-Western Region

Foto: Una classe della Shree Chhabi L.S.S. School di Surkhet, Mid-Western Region

- Chhahari

  Il termine *Chhahari*, letteralmente "ombra degli alberi", rievoca metaforicamente un luogo di serenità dove chi è stanco e affaticato può trovare ristoro e riprendere le energie prima di continuare il suo percorso. Similmente, il *Chhahari* di WHR rappresenta per le donne vedove, vittime di violenza o bisognose di aiuto, un centro di accoglienza e un riparo sicuro dove possono riabilitarsi in seguito ai traumi subiti e dove poter acquisire i mezzi necessari per la reintegrazione nella società.

A causa del conflitto migliaia di vedove nepalesi con i loro bambini sono rimaste sfollate, senza una casa né supporto di alcun tipo, in una condizione di estrema vulnerabilità.

L'approccio del *Chhahari* è di tipo olistico, centrato sui bisogni della persona, sia a livello psicologico che pratico, mirando allo sviluppo di competenze professionali. È inoltre un approccio inclusivo che coinvolge tutte le *single women* bisognose di un supporto immediato, indipendentemente dal loro background, età, casta di appartenenza e credenze,.

L'*empowerment* economico è un punto essenziale, presupposto per l'inclusione sociale. Uno degli obiettivi a cui puntano i programmi messi in atto da WHR è dunque quello di favorire l'indipendenza economica, al fine di garantire alle vedove migliori condizioni di vita.

Nei *Chhahari* vengono forniti dei training tradizionali (cucito, cucina, allevamento, agricoltura e artigianato) e non tradizionali (estetica, riparazione di cellulari, riparazione di biciclette, assemblaggio di lanterne solari, guida, muratura), scelti sulla base degli interessi delle donne e delle risorse disponibili nelle rispettive comunità.

Attualmente sono stati costruiti dei *Chhahari* in 12 distretti (alcuni già completi e operativi, altri in costruzione) e ciascuno è comprensivo di: uffici di WHR, training rooms, spazi d'accoglienza e l'occorrente per la fornitura dei servizi (cucine, sala con macchine da cucire, orti etc.). Le training rooms dei *Chhahari* sono spesso utilizzate per attività di utilità sociale, come campagne sanitarie per la distribuzione di farmaci e visite gratuite con la collaborazione di medici volontari.

Il piano strategico 2013-2015 del *Chhahari* "for Reconciliation, Rehabilitation and Reintegration of Single Women" prevede le seguenti attività[215]:

- Inchieste sulle *single women* attraverso studi e ricerche
- Identificazione dei bisogni delle *single women* finalizzata all'*empowerment* economico
- Consulenze legali e psicologiche per le *single women* vulnerabili
- Servizi di microimpresa
- Network e collaborazioni con committenti di lavori a domicilio, commercio equo e solidale, organizzazioni nazionali ed internazionali per il marketing d'impresa
- Sviluppo di competenze e leadership
- *Advocacy* e sensibilizzazione di stakeholder locali e policy maker

[215] WHR, *Chhahari, Outcome Oriented Strategic Plan 2013 – 2015*, Women for Human Rights, Kathmandu, 2013.

- Supporto alla riconciliazione familiare e sociale
- Sostenibilità

- Raahat

  Raahat, letteralmente "aiuto", è un programma di supporto psico-sociale, legale ed economico promosso da WHR con l'obiettivo di reintegrare le donne vittime del conflitto e le loro famiglie.

  A tal fine viene svolta un'azione di mediazione tra i Ministeri di governo incaricati e le *single women* per la concessione di compensazioni, pensioni e altri servizi di assistenza sociale.

  Lo staff del *Raahat* ha visitato i campi dei rifugiati, organizzando workshop finalizzati all'identificazione dei loro bisogni e problemi principali per un'elaborazione di strategie d'azione mirate ed efficaci.

  Alle vittime del conflitto viene fornito un kit legale informativo elaborato appositamente, che include: iniziative delle agenzie governative, giustizia transizionale, agenzie internazionali che offrono assistenza e consulenza legale alle vittime del conflitto e alle donne sfollate, misure da adottare in caso di violenza, meccanismi di tutela a livello nazionale ed internazionale ed informazioni sulle attività fornite dal programma *Raahat*.

  WHR fa parte di un network per la giustizia transizionale presente in 10 distretti, guidato dall'*International Centre for Transitional Justice* e *UN Women*, dove varie associazioni svolgono un'azione di *lobbying* per l'implementazione della Commissione per la Verità e la Riconciliazione e altri meccanismi di giustizia post-conflittuale.

  Varie *single women* sono membri sia delle *Local Peace Committee* che delle *Conflict Victim Commitee*.

- Aadhar & SWEG (Single Women Entrepreneurs' Group)

  Aadhar, letteralmente "supporto", è un programma di microfinanza che fornisce dei prestiti con bassi tassi d'interesse e senza alcun effetto collaterale.

  Un elemento che determina il permanere di povertà e disuguaglianza è ravvisabile nell'impossibilità per le famiglie più indigenti di aver accesso al credito, necessario per avviare un'attività produttiva, poiché considerate clienti non solvibili e non redditizi dalle istituzioni formali. I bassi livelli d'istruzione, specialmente nelle aree

rurali, le difficoltà nell'ereditare le proprietà e la mancanza di risorse finanziare, costituiscono per le vedove una trappola di povertà.

Cosciente dell'importanza dell'*empowerment* economico, WHR ha avviato nel 2002 un programma di microfinanza in tutto il territorio nazionale, formando i *Single Women Saving and Credit Groups.*

Questi gruppi sono composti da un numero di membri che varia da 15 a 50 per ogni villaggio e un comitato composto da presidente, tesoriere e segretario. L'attività del comitato, presente in ogni *Single Women Group*, si concretizza nella gestione dei risparmi e nella concessione dei prestiti, dopo una valutazione delle singole richieste. La procedura per avere accesso al credito è chiara e semplice da capire. Il tasso di interesse è del 5% e ogni donna ha un libretto di risparmio.

Essendo un programma di Saving&Credit, il risparmio è un elemento obbligatorio per l'accesso al credito e viene utilizzato per la creazione di fondi di garanzia. L'ammontare mensile dei risparmi depositati varia da un villaggio all'altro, dalle 5 alle 100 rupie nepalesi.

Al programma possono partecipare tutte le donne registrate a WHR, anche se sposate, nonostante l'attenzione sia posta maggiormente sulle vedove. La concessione del credito è assicurata alle donne che puntualmente hanno ripagato i debiti, e ai casi emergenziali. Il prestito erogato deve essere rimborsato entro sei mesi.

Generalmente i crediti ottenuti vengono utilizzati per provvedere all'istruzione dei figli, avviare piccole attività, investire nell'allevamento o nell'agricoltura.

Riuscire a risparmiare, secondo le modalità del microdeposito, permette alle vedove di disporre di una riserva preziosa in caso di emergenza, riducendo dunque la propria vulnerabilità e prevenendo il rischio usura.

A partire dal 2010 WHR ha trasformato il programma in un modello di credito cooperativo cofinanziato dall'ambasciata danese, chiamato "Hamro Aadhar Saving and Credit cooperative society". Il capitale finanziario deriva principalmente dalle quote e dai risparmi dei soci.

SWEG (Single Women Entrepreneurs' Group) è un'impresa sociale fondata da WHR con l'obiettivo di permettere alle vedove, escluse dal mercato del lavoro, di sviluppare capacità e competenze da impiegare in attività generatrici di reddito, attraverso la partecipazione a corsi di formazione professionale. WHR fornisce dei training (cucito, artigianato, cucina etc.) per l'avvio di attività produttive.

I prodotti realizzati nei vari distretti dalle *single women* vengono raccolti e veduti nei mercati locali e in piccoli outlet, come a Kathmandu, assicurando loro un guadagno sicuro e sostenibile.

Lo SWEG fornisce vari tipi di servizi (catering e ristorazione, affitto delle training hall) e prodotti (artigianato locale e sartoria) in forma continuativa sia ad individui che a strutture pubbliche e private (scuole, ostelli, ospedali) ed offre i propri servizi su richiesta, durante celebrazioni religiose e culturali. A livello internazionale i prodotti dello SWEG vengono esportati in Australia, Giappone, Stati Uniti e Canada.

Foto: Single Women durante un training di artigianato in bambù nel villaggio di Hasuliya, Far Western Region

Foto: Nilam Rai è una vedova di Dankuta, Eastern Region. Nel 2012 ha aperto un piccolo ristorante con il figlio dopo aver seguito un training di cucina offerto da WHR

Foto: Single Woman (vedova risposata) impiegata nell'outlet di Kathmandu dove vengono venduti i prodotti del *Single Women Entrepreneurs' Group*

Foto: Attività di apicoltura avviata nel 2012 da tre *Single Women Groups* nella frazione di Jugedha (Dhangadhi, Far Western Region)

Foto: Servizio mensa gestito da tre *single women* nella High Secondary School and National Multiple College di Dharan, Eastern Region

Conclusioni

Nonostante negli ultimi anni siano cresciute scolarizzazione, consapevolezza e mobilità sociale, le vedove hanno continuato a subire discriminazioni ed ingiustizie sul piano socioculturale, economico, politico e legale.

Le difficoltà di accesso alla terra, al credito, ai moderni mezzi di comunicazione e informazione, sono la principale causa delle condizioni di povertà in cui vivono molte di loro. Concentrate in settori a bassa produttività, con pochi mezzi di sussistenza, senza istruzione e supporto familiare, le vedove sono particolarmente vulnerabili e ad alto rischio di essere coinvolte nello sfruttamento sessuale e lavorativo per sopravvivere, con drammatiche conseguenze anche nella vita dei loro bambini.

L'emarginazione in ambito socio-economico è un effetto della disparità di genere caratteristica del sistema patriarcale in cui alle donne è riconosciuta una posizione subordinata a tutti i livelli. In questo contesto le vedove sono trattate come uno scarto inutile a cui non è riconosciuto alcun diritto poiché l'identità e l'esistenza delle donne dipende quasi esclusivamente dalla figura maschile del marito.

La disparità di genere e il controllo sociale si acuisce nel caso delle vedove appartenenti alle caste superiori. La purezza della casta e il mantenimento dell'onore familiare è infatti preservato attraverso un rigido controllo del corpo e della loro sessualità.

Le seconde nozze, nonostante siano legali, tutt'ora sono un tabù, soprattutto per le caste superiori.

Le credenze religiose tradizionali sono state per le vedove causa di condanne, meccanismi di esclusione, disparità di trattamento e dell'impossibilità di avere accesso a risorse materiali e simboliche.

La morte del marito è l'origine di uno stato di impurità permanente che determina una condizione di inferiorità inalienabile. Al dolore e al trauma del lutto, si aggiungono l'ostracismo e gli atteggiamenti negativi da parte della famiglia e della comunità che le ritiene colpevoli di tale morte.

Violenza domestica, matrimoni precoci, prostituzione, tratta e torture legate alla stregoneria rappresentano alcune delle gravi violazioni dei diritti umani che molte vedove in Nepal hanno sofferto.

I dieci anni di conflitto hanno aggravato la situazione. Molte hanno subito traumi psicologici e violenze fisiche, hanno perso le proprietà e spesso hanno dovuto lasciare le comunità di origine.

WHR, associazione composta quasi esclusivamente da vedove, nasce proprio per reagire a questa situazione, per tutelare i loro diritti e valorizzare la loro dignità, permettendo loro di partecipare pienamente alla vita sociale, economica e politica del Paese.

Con le sue attività WHR ha ridato a moltissime vedove nepalesi un supporto concreto e la speranza, aiutandole a diventare indipendenti economicamente, a garantire l'istruzione dei loro figli e riacquistare fiducia e autostima.

I valori promossi da WHR influenzano sempre più la società civile producendo un lento ma costante cambiamento della mentalità tradizionale fortemente lesiva dei diritti fondamentali.

Tuttavia, nonostante i successi ottenuti, resta ancora molta strada da fare.

L'insufficienza di fondi rappresenta un grande ostacolo nel lavoro svolto da WHR.

I lavori di costruzione di alcuni *Chhahari* sono fermi per la mancanza di risorse finanziare, l'*Opportunity Fund* non è sufficiente per garantire l'istruzione ai tutti i bambini che ne avrebbero bisogno e molte vedove, nonostante esprimessero una profonda gratitudine verso WHR, lamentavano il bisogno di un maggior supporto economico. Le vedove più povere a volte non riescono a partecipare ai programmi di microcredito perché non hanno la possibilità di risparmiare nemmeno poche rupie al mese. Escludendo lo staff degli uffici regionali, dell'ufficio centrale e coloro che sono impiegati in specifici progetti, le attiviste di WHR sono tutte volontarie e si dedicano al loro lavoro con impegno e dedizione senza però ricevere alcun compenso economico.

Gli uffici dei comitati distrettuali spesso sono sprovvisti delle attrezzature adeguate, mancano computer, stampanti e l'unico mezzo di comunicazione utilizzato è il telefono, con un conseguente rallentamento delle attività, specialmente nelle zone più remote.

Al fine di ottenere dei risultati importanti nel medio e lungo periodo è decisiva la collaborazione del governo.

La scarsa partecipazione delle donne nepalesi nella sfera politica ha avuto come conseguenza un'inadeguata sensibilità di genere nelle politiche.

È necessario un maggior coinvolgimento delle vedove nei processi decisionali, una maggiore coscienza sociale del problema della vedovanza, dei bisogni e

discriminazioni specificatamente legati al loro status e l'implementazione di politiche e programmi che garantiscano loro un maggior accesso e controllo sulle risorse economiche, l'accesso all'istruzione e a strutture sanitarie di base e la possibilità di vivere dignitosamente.

BIBLIOGRAFIA

ABU-LUGHOD L., *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, London : Berkeley, 1988.

ADHIKARY S., UPRETY M., *Perceptions and Practices of Society Towards Single Women in the Context of Nepal*, in "Occasional Papers in Sociology and Anthropology", Vol.11, 2009, p.244-254. DOI: 10.3126/opsa.v11i0.3039

AMNESTY INTERNATIONAL, *Donne in prima linea: contro le violazioni dei diritti umani*, a cura di Piattelli V., ECP, San Domenico di Fiesole, 1995.

BASNET B., *Women and Peace at Grassroots level in Nepal*, N-Peace Network Paper, Kathmandu, 2011.

BLEIE T., *The decade of violent stabilization in Nepal: an analysis of its historical background and trajectory*, in "Occasional Papers in Sociology and Anthropology", Vol. 10, 2007, p.46-106. DOI: 10.3126/opsa.v10i0.1147

BUSHAW J. M., *Suicide or Sacrifice: An Examination of the* Sati *Ritual in India*, The University of Chicago, Center of Middle Eastern Studies, 2007.

CAMERON M. M., *On the Edge of the Auspocious: Gender and Caste in Nepal*, Mandala Publication, Kathmandu, 2005.

CASSESE A., *I diritti umani oggi*, , GLF editori Laterza, Roma, 2005.

DAS V., *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual*, Oxford University Press, Dehli, 1982.

DEGANI P., *Condizione femminile e Nazioni Unite : recenti sviluppi della politica internazionale per i diritti umani delle donne*, Cleup, Padova, 2010.

DEGANI P., *Diritti umani e violenza contro le donne: recenti sviluppi in materia di tutela internazionale*, Centro di studi e formazione sui diritti della persona e dei popoli, Padova, 2000.

DOUGLAS M., *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*; trad. it. a cura di Vatta A., *Purezza e Pericolo*, Società editrice il Mulino, Bologna, 1993.

DUMONT L., *Homo hierarchicus. Le système de caste et ses implications*; trad. it. a cura di Frigessi D., *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano, 1991.

FALCH Å., *Women's Political Participation and Influence in Post-Conflict Burundi and Nepal*, in *PRIO paper*, May 2010. Disponibile all'indirizzo: http://www.peacewomen.org/assets/file/Resources/Academic/partpol_postconburundinepal_falch_2010.pdf

FRANCAVILLA D., *Il Diritto nell'India Contemporanea. Sistemi tradizionali, modelli occidentali e globalizzazione*, G. Giappichelli Editore, Torino, 2010.

GALVIN K., *Forbidden Red: Widowhood in Urban Nepal*, Washington State University Press, Washington, 2005.

GERMANI G., *Sociologia della modernizzazione*, Laterza, Bari, 1971.

GSEA REPORT, *Unequal Citizens. Gender, Caste and Ethnic Exclusion in Nepal*, DFID – WB, 2006.

HACCHETHU K., *Democracy and Nationalism. Interface between State and Ethnicity in Nepal*, in "Contribution to Nepalese Studies", Vol. 30 n.2, July 2003m p. 217 - 252.

HACHHETHU K., *Nepal Confronts its Hindu Identity*, MIDEA article, 2006. Disponibile all'indirizzo: http://www.uni-bielefeld.de/midea/documentation/harticle5.html

HUTT M., *Himalayan 'people's War': Nepal's Maoist Rebellion*, Hurst & Co Publishers, London, 2004.

KADKI A., SEDDON D., *The People's War in Nepal-Left Perspectives*, Adroit Publishers, New Delhi, 2003.

ICTJ (International Center for Transitional Justice), *From Relief to Reparation: Listening to the Voices of Victims*, International Center for Transitional Justice, Kathmandu, 2011.

IMMIGRATION AND REFUGEE BOARD OF CANADA, *Nepal: Identity documents in Nepal, including citizenship certificates, birth certificates, driver's licences, and biometric identification cards, and the names of the agencies that issue them*, 31 January 2012, Disponibile all'indirizzo: http://www.refworld.org/docid/4f4f3d4a2.html

LAMB S., *White Saris and Sweet Mangoes: Aging, Gender and Body in North India*, University of California Press, Berkeley, 2000. Disponibile all'indirizzo: http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft458006c0/

LOHANI-CHASE R.S. , *Women and Gender in the Maoist People's War in Nepal: Militarism and Dislocation*, Rutgers, The State University of New Jersey, 2008.

LUINTEL Y., *Exclusion, the politics of location and women's property rights debates in Nepal: A discourse analysis of political activism* in "Occasional Papers in Sociology and Anthropology", Vol.7, 2001, p.83-100. DOI: 10.3126/opsa.v7i0.1112.

LUINTEL Y., POUDEL M., *Strategies and practices of advocacy: Gender advocacy against trafficking in women in Nepa*l in "Occasional Papers in Sociology and Anthropology", Vol.8, 2003, p.59-76. DOI: 10.3126/opsa.v8i0.1121.

LUITEL S., *The position of Dalit women in caste system* in "Occasional Papers in Sociology and Anthropology", Vol.8, 2003, p. 77-87. DOI: 10.3126/opsa.v8i0.1122

LUITEL S., *The social world of Nepalese women* in "Occasional Papers in Sociology and Anthropology",Vol.7, 2001, p.101-114. DOI: 10.3126/opsa.v7i0.1113.

MACLEOD-BLUVER C., *Out of the Barrel of a Gun: Maoism and Women's Political Participation in Post-Conflict Nepal* (Thesis), Wesleyan University, April 2011. Disponibile all'indirizzo: http://wesscholar.wesleyan.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1709&context=etd_hon_theses

MAJUPURIA I., *Nepalese Women: A Vivid Account of the Status and Role of Nepalese Women in the Total Spectrum of Life, Religious, Social, Economic, Political, and Legal : Gender Approach to Development, Impact on Gender Relations Under Social, Economic, and Political Dimensions*, Rohit Kumar, Kathmandu, 2007.

MALLA S.P. et. al., *An update of discriminatory laws in Nepal and their impact on women: a review of the current situation and proposals for change*, Forum for Women, Law and Development, Kathmandu, 2006.

MALLA S. P., *Inheritance Rights of Nepali Women: Journey Towards Equality*, Forum for Women, Law and Development : International Women's Rights Action Watch-Asia Pacific, Kathmandu, 2003.

MANANDHAR L. K., BHATTACHAN K.B., *Gender and Democracy in Nepal*, Central Department of Home Science Women's Studies Program, Tribhuvan University in cooperation with Friedrich-Ebert-Stiftung, Kathmandu, 2001.

NAUSSBAUM M. C., *Social Justice and Human Dignity*, trad. it. a cura di Greblo E., *Giustizia sociale e dignità umana: da individui a persone*, Bologna, Il Mulino, 2012.

NUSSBAUM M. C., *Women and human development*, trad. It. a cura di Mafezzoni W., *Diventare persone: donne e universalità dei diritti*, Bologna, Il Mulino, 2011.

OXAAL Z., BADEN S., *Gender and empowerment: definitions, approaches and implication for policy*, BRIDGE (development – gender), Report No 40, October 1997.

OWEN M., *A World of Widows*, Zed Books Ltd, London, 1996.

PANDEY B., *Women's Property Right Movement and Achievement of the 11th Amendment of Civil Code*, Friedrich Ebert Stiftung, Kathmandu, 2001.

PANDEY T. R., *Culture and politics of caste in the Himalayan Kingdom*, in "Occasional Papers in Sociology and Anthropology", Vol.9, 2005, p.63-90. DOI: 10.3126/opsa.v9i0.1136.

PANDEY T.R. et al., *Forms and Patterns of Social Discrimination in Nepal: A Report*, UNESCO, Kathmandu Office, 2006.

PATHAK B., *Politics of People's War and Human Rights in Nepal*, BIMIPA Publications, Kathmandu, 2005.

PRADHAN R., *Ethnicity, caste and a pluralist society*, in *State of Nepal*, Himal Books, Lalitpur, 2002.

RAZAVI S., MILLER C, *From WID to GAD: Conceptual Shifts in the Women and Development Discourse*, in Occasional Paper VOL. 1, UNRIDS Discussion Paper, UNRIDS, February 1995.

REEJAL P. R., *Integration of women in development: case of Nepal*. In *The status of women in Nepal* Vol 1, Background Report Part5, Kathmandu Center for Economic Development and Administration, Tribhuvan University, 1981.

REGMI M. C., *Landownership in Nepal*, University of California Press, Berkeley, 1976.

REGMI M.C., *Preliminary Notes on the Nature of Rana Law and Government*, in "CNAS journal", Vol.2, n. 2, June 1975.

REGMI R., *Ethnicity and identity* in "Occasional Papers in Sociology and Anthropology", Vol. 8, 2003, p.1-11. DOI: 10.3126/opsa.v8i0.1117

ROUTLEDGE RESEARCH IN HUMAN RIGHTS, *Human rights in the Asia-Pacific region: towards institution building*, a cura di Nasu H. et Saul B., Routledge, London – New York, 2011.

RURAL DEVELOPMENT INSTITUTE, *Women's Inheritance Rights to Land and Property in South Asia: A Study of Afghanistan, Bangladesh, India, Nepal, Pakistan, and Sri Lanka*, RDI Report, December 2009.

SEN K. A., *Individual Freedom as a Social Commitment*, trad. it. a cura di Crespi F. e Scarpa C., L*a libertà individuale come impegno sociale*, Laterza, Roma, 1997.

SHAKYA A., *Social Impact of Armed Conflict in Nepal*, Social Inclusion Research Fund (SIRF), 2006.

SHARMA P. R., *Nepali Culture and Society: A Historical Perspective* in "Contributions to Nepalese Studies", Vol. 10, June 1983, p. 1-19. Disponibile all'indirizzo: http://www.thlib.org/static/reprints/contributions/CNAS_10_0102_01.pdf

SUBEDI M., *Caste System: theories and practices in* Nepal in "Himalayan Journal of Sociology and Anthropology", Vol. IV, 2010, p. 134-159.

TAMANG S., *Legalizing State Patriarchy in Nepal* in "Studies in Nepali History and Society", June 2000, p. 127-156..

TAMANG S. , *The politics of conflict and difference or the difference of conflict in politics: the women's movement in Nepal*, in "Feminist Review",Vol.9, 2009, p. 61–80. DOI:10.1057/fr.2008.50.

TARTAGLIA L., *Bandiere rosse sul tetto del mondo: Nepal tra monarchia, guerra di popolo e democrazia*, Ediesse, Roma 2010.

THAPA K. B., *Religion and Law in Nepal*, Brigham Young University Law Review, Vol. 2010 Issue 3, April 2010.

VILLELLAS ARIÑO M., *Nepal: a gender view of the armed conflict and the peace process* in "Quaderns de Costrucció de Pau" n° 4, Escola de Cultura de Pau, June 2008.

WHELPTON J., *A History of Nepal*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

FONTI

FWLD (Forum for Women, Law, and Development), *Shadow Report on the 4th & 5th Periodic Report by the Government of Nepal on CEDAW*, Forum for Women, Law, and Development, Kathmandu, 2011.

NAZIONI UNITE, *CEDAW, la convenzione delle donne : la convenzione delle Nazioni unite per la eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne*, Roma, Dipartimento per l'informazione e l'editoria, 2002.

OHCHR (United Nation Office for the High Commisioner for Human Rights), *Nepal Conflict Report 2012: An analysis of conflict-related violations of international human rights law and international humanitarian law between February 1996 and 21 November 2006*, Ginevra, Ottobre 2012.

WHR (Women for Human Rights), *A Journey towards Empowerment & The Status of Single Women in Nepal*, Women for Human Rights, Kathmandu, 2010.

WHR (Women for Human Rights), *Chhahari, Outcome Oriented Strategic Plan 2013 – 2015*, Women for Human Rights, Kathmandu, 2013.

WHR (Women for Human Rights), *International Conference on Enriching the Journey towards Empowerment of Single Women: 4th - 5th February 2013*, Women for Human Rights, Kathmandu, 2013.

WHR (Women for Human Rights), *International Conference on Widowhood "Widows Voices--Empowered": 24th -25th June 2010*, Women for Human Rights, Kathmandu, 2010.

WHR (Women for Human Rights), *Organizational Overview about WHR, Outcome Oriented Plan 2014 – 2018*, Women for Human Rights, Kathmandu, 2014.

WOMEN COUNT – *Security Council Resolution 1325: Civil Society Monitoring Report, Nepal*, 2010.

SITOGRAFIA

http://www.amnesty.it/Rapporto-Annuale-2010/Nepal

http://www.amnesty.org/en/region/nepal/report-2013

http://www.lawcommission.gov.np/

http://www.npc.gov.np/new/uploadedFiles/allFiles/10th_eng.pdf

http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/SP/Pages/Welcomepage.aspx

http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CAT.aspx

http://www.saarc-sec.org/

http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/1325(2000)

http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/1820(2008)

http://www.un.org/millenniumgoals/

http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/econvention.htm

http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/platform/

http://whr.org.np/