

## **Cristiana Natali**

### *Morte e assenza di pianto rituale: il controllo delle emozioni tra i guerriglieri tamil dello Sri Lanka*

Racconta Jegan, combattente nelle file delle Tigri tamil, al quotidiano srilankese «Sunday Leader»:

[Al Passo dell'Elefante] stavamo combattendo una battaglia molto feroce (...); ho caricato sulle spalle la soldatessa ferita e l'ho trasportata nel luogo in cui venivano curati i feriti. Mentre la trasportavo era ancora viva. Ma nel momento in cui l'ho appoggiata sulla stuoia ha esalato l'ultimo respiro (1 dicembre 2002, p. 8)<sup>1</sup>.

Solo in quel momento il soldato Jegan si accorge che la donna è in realtà la propria sorella minore:

Allora dissi agli ufficiali presenti che quella era mia sorella e chiesi loro di celebrare i riti funebri secondo la regola militare, e tornai a combattere perché c'erano pochi soldati sul campo. Infatti l'incidente mi incoraggiò ancora di più a combattere sino alla fine. E quel giorno conquistammo tutta la zona (ib.).

Questa narrazione, nella quale Jegan, lungi dall'indugiare accanto alla sorella morta o dal partecipare al suo funerale, "torna a combattere", illustra con estrema chiarezza quale sia il repertorio di sentimenti e di comportamenti verso i famigliari e i commilitoni (in questo caso le due figure coincidono) considerato appropriato per un guerrigliero delle Tigri. È l'assunzione di nuovi toni emotivi nella relazione con i parenti – nella forma di un ostentato distacco – a caratterizzare l'appartenenza al movimento: i combattenti non si recano quasi mai nella casa dei genitori, e, quando lo fanno, vi restano per pochissimo tempo e scambiano poche parole. Anche nei confronti dei compagni di lotta, d'altronde, un forte vincolo amicale non si traduce mai, nel caso della morte, in manifestazioni esteriori di profonda disperazione: il combat-

tente accetta la morte del compagno come inevitabile conseguenza di una scelta ponderata di adesione al movimento e reagisce con quella che potremmo definire un’“austerità emotiva” alla perdita dell’amico.

La “retorica del controllo delle emozioni” (Lutz 1990) gioca un ruolo determinante nella rappresentazione del combattente delle Tigri. Nelle pagine che seguono esaminerò le motivazioni che fondano l’assunzione di un tono emotivo di “austerità” da parte dei guerriglieri: da un lato la necessità, comune ad altri movimenti nazionalisti, di recidere i legami con i parenti per sostituirli con quelli stabiliti con i compagni di lotta; dall’altro l’adesione a un ideale “ascetico” che comporta la rinuncia ai paradigmi comportamentali ed emozionali che caratterizzano i membri della società civile. Tale rinuncia interessa in particolare le donne combattenti, le quali esibiscono sul piano della manifestazione della sofferenza – anche in virtù dell’incorporazione di un’immagine androgina – modalità espressive che si discostano profondamente da quelle previste per le donne civili.

Per elaborare l’analisi ho utilizzato come fonti giornali srilankesi, pubblicazioni, filmografia e siti internet delle Tigri, colloqui con tamil residenti in Italia, interviste a combattenti e a civili residenti sia nei territori della guerriglia sia nelle aree sotto controllo governativo. Le interviste sono state raccolte nel corso del lavoro di campo svoltosi nello Sri Lanka tra il luglio 2002 e il gennaio 2003 (cfr. Natali 2004)<sup>2</sup>.

### **Shankar, il prototipo del combattente**

Le Liberation Tigers of Tamil Eelam<sup>3</sup> (LTTE), più note come Tigri tamil, sono un movimento indipendentista presente nello Sri Lanka dal 1976<sup>4</sup>. Nate come un piccolo gruppo, le Tigri si sono affermate soprattutto a partire dal 1983, anno nel quale è scoppiata una vera e propria guerra civile con il governo di Colombo. Dal febbraio 2002 è in corso una tregua e si sono svolti ripetuti colloqui di pace, che per il momento non hanno condotto ad alcun accordo definitivo. Le LTTE – movimento tra le cui istanze programmatiche figurano l’abolizione delle caste, della dote, delle differenze di genere e di status – hanno raggiunto nel corso del conflitto una grande forza organizzativa. Il protrarsi della guerra e l’entità del reclutamento hanno infatti condotto all’istituzione di un esercito dei guerriglieri, che dispone anche di unità navali, nonché alla creazione di vaste aree del territorio poste sotto il controllo – non solo militare ma anche politico e amministrativo – dei separatisti<sup>5</sup>.

Il conflitto ha provocato sino a oggi la morte di 50.000 civili, su una popolazione di 18 milioni di abitanti. I caduti dell'esercito governativo sono 14.000, 12.000 gli scomparsi, 200.000 i feriti e i mutilati, 800.000 gli sfollati (Hyndman 2003). I combattenti che hanno perso la vita nelle fila della guerriglia ammontano a 17.000. I morti delle Tigri (*Maaveerar*, lett. "Grandi eroi") vengono commemorati collettivamente in tutto il mondo<sup>6</sup> il 27 novembre, ricorrenza della morte di Shankar, il primo membro delle LTTE caduto in combattimento. Ed è proprio nella ricostruzione dell'evento fondativo delle celebrazioni che già viene suggerito il modello paradigmatico della relazione tra combattenti e famigliari: in punto di morte il luogotenente Shankar non invoca i genitori o i fratelli, bensì Prabhakaran, il leader del movimento.

Tracciamo la storia della morte di Shankar ricorrendo alla «Voice of Tamil Eelam», giornale della sezione politica delle LTTE. Nel novembre del 1982 il luogotenente si trova a Jaffna, nel Nord dello Sri Lanka, in un'abitazione sospettata di dare ricovero a guerriglieri delle Tigri rimasti feriti nel corso di un assalto a una stazione di polizia. Lo Sri Lankan Army (SLA) circonda l'abitazione e durante il conflitto a fuoco Shankar viene ferito allo stomaco. Nonostante perda molto sangue, riesce a rifugiarsi in una casa di altri combattenti distante due miglia. Qui perde conoscenza. Non essendovi la possibilità di curarlo a Jaffna – "Questi erano i primi giorni della lotta di liberazione, e non vi era possibilità di cure mediche adeguate" (11 novembre 1989) –, i suoi compagni lo trasportano, via mare, in Tamil Nadu (India). Il viaggio richiede un'intera settimana poiché è necessario sfuggire alle ricerche dell'esercito governativo. Giunto in Tamil Nadu, il luogotenente riesce a parlare con Prabhakaran, ma immediatamente dopo le sue condizioni peggiorano. Mentre sopraggiunge la fine Shankar invoca il leader del movimento: "Le sue ultime parole non furono per i genitori o per i parenti. Le sue labbra sussurrarono '*Thambi, Thambi*' [letteralmente 'fratello minore, fratellino', il nome con il quale all'epoca i combattenti chiamavano il leader Prabhakaran]"<sup>7</sup> (ib.).

L'affiorare del nome del leader alle labbra del guerrigliero morente non è solo un elemento agiografico della narrazione della morte prototipica, quella di Shankar. Il combattente in fin di vita che invoca Prabhakaran attraverso l'appropriato termine di parentela è una figura reale della guerra civile: "I soldati governativi ci raccontano di una combattente delle Tigri che avevano catturato al Passo dell'Elefante e che era gravemente ferita. Le sue parole in punto di morte non furono un'invocazione alla madre ma ad '*Annai, Annai*'"<sup>8</sup> («Time Magazine», 16 settembre 1991).

## Lessico familiare e nazionalismo

L'affievolirsi delle relazioni con la famiglia è uno dei tratti peculiari che caratterizzano la rappresentazione della vita del guerrigliero. Il leader Prabhakaran, intervistato sulla sua relazione con i parenti dopo l'ingresso nel movimento, risponde seccamente: "Entrai nella clandestinità e persi ogni contatto con la mia famiglia" («Sunday Magazine», 11-17 marzo 1984). I combattenti vengono descritti come completamente dediti alla causa: le visite ai famigliari sono occasionali e caratterizzate da scambi minimi di informazioni. Racconta la sorella di un soldato caduto in uno degli episodi più sanguinosi della guerra: "Lui non diceva nulla. Non voleva passare spesso per non creare problemi alla famiglia. Veniva, mangiava e andava via subito". La madre di una combattente che serviva nell'Intelligence a Colombo afferma: "Quando veniva a casa chiedeva soltanto: 'Come state?', poi pranzava o cenava e ripartiva subito".

Non si può non rammentare come alla base di questo atteggiamento vi siano ragioni logistiche: in una situazione di guerra civile ogni contatto di un combattente con la propria famiglia mette in pericolo sia l'uno sia l'altra, ed è quindi prudente limitare al massimo le occasioni di incontro. La determinazione con la quale i guerriglieri si attengono alla regola di ostentazione (Shweder 1984) che prevede il distacco dai parenti deve però essere spiegata anche alla luce dei processi innescati da uno scenario nel quale emerge e si afferma il nazionalismo. L'ideologia nazionalista, osserva Peter van der Veer (1996, p. 85), "si avvale del lessico dei legami famigliari per esprimere le lealtà, i diritti e i doveri, così come i sentimenti ambigui che si provano nell'appartenere a una nazione", e come chiarisce Thomas Hylland Eriksen (1993, p. 108), il nazionalismo rappresenta una forma di parentela metaforica:

Nel discorso nazionalistico sono usati frequentemente i termini di parentela (madre-terra, padre della nazione, fratelli e sorelle, e così via), e l'idea di comunità concepita dai nazionalisti può essere paragonata al gruppo familiare. Nonostante le regole di parentela mutino da una società all'altra, ciò che rimane costante è l'idea che esistano obblighi famigliari (...). [Il nazionalismo] è la versione astratta di qualcosa di concreto [la famiglia] che suscita in ogni individuo forti emozioni, e il nazionalismo tenta di trasferire questo potere di suscitare emozioni nell'ambito dello Stato.

Nella «Voice of Tamil Eelam» troviamo applicata in modo rigoroso la terminologia della parentela:

I combattenti uomini e donne vivevano fianco a fianco seguendo una rigida disciplina e lavoravano come fratelli e sorelle nello svolgimento dei loro compiti. (...) La missione è ben definita e il capo li dirige e li guida con intelligenza e dedizione (...), come se fosse uno dei membri della loro famiglia (17 novembre 1989).

I legami che si stabiliscono con i compagni di lotta si traducono in relazioni considerate simili a quelle che si avevano precedentemente nell'ambito familiare. In tal senso è possibile avvicinare il caso dei combattenti delle LTTE a quello di altri guerriglieri delle lotte di liberazione nazionale. Tra le *tegedelti* eritree si parla del Fronte come di una "grande famiglia" (Pedulli 2002, p. 91) e di quello che intercorreva tra i membri dell'organizzazione come di un legame di fratellanza ("Però il guerrigliero non aveva mai fame perché c'era la fratellanza", Zanocco 2002, p. 105). Anche le Tigri utilizzano i termini "fratello" e "sorella" per riferirsi ai compagni d'arme<sup>9</sup>, e la fedeltà ad essi dovuta è superiore a qualsiasi vincolo familiare.

Il passaggio dalla parentela al movimento è sancito dall'assunzione del nome di battaglia in luogo del nome proprio. È interessante notare come per giustificare tale sostituzione non vengano invocate ragioni di sicurezza rispetto al possibile riconoscimento da parte dell'esercito nemico, né motivazioni legate a eventuali ritorsioni sui parenti, bensì l'esigenza o meglio la necessità di recidere i legami con la famiglia. Racconta un ragazzo immigrato in Italia<sup>10</sup>:

Per esempio, se mi chiamo Ravi e devo andare a combattere non tengo il mio nome. È capitato che i miei cugini sono andati in guerra. Infatti c'era un ragazzo qua e suo fratello è andato in guerra, allora lui aveva cambiato nome, allora noi non riuscivamo a scoprire dov'era lui, con che nome era... Poi (...) ha messo una gamba finta (...) e l'hanno rimandato a casa. *E quindi, diciamo, cambiano il nome perché così i parenti non si preoccupano...* Cioè, non è che non si preoccupano, che se per esempio io voglio che mio figlio ritorni indietro vado lì e dico il nome, e allora [lo] posso anche vedere. Il figlio ha questa nostalgia di tornare a casa, allora cambiano il nome. Per esempio mia zia è andata molte volte. Dopo che è ritornato, mio cugino fa: "Ah, sai che io ho visto molte volte la mia mamma? Però non sono mai andato vicino a parlare, perché se andavo a parlare poi avevo la nostalgia di casa... sarei tornato".

Non è solo la rinuncia al nome proprio a sancire simbolicamente l'allontanamento dalla famiglia: al momento dell'ingresso nel movimento a tutti i combattenti, affinché non si facciano catturare vivi dal nemico, viene appesa al collo una fiala di cianuro, divenuta ormai l'emblema dell'appartenenza alle LTTE, tanto da essere annoverata, nei documenti ufficiali, tra gli aspetti che caratterizzano l'organizzazione:

[La fiala di cianuro] è diventata un simbolo, terrificante ed esotico allo stesso tempo. In una situazione di conflitto etnico, essa sembra essere stata un talismano in grado di emozionare tanti tamil, uomini e donne, giovani o vecchi. Ha catturato la loro immaginazione. Le immagini delle Tigri che ostentano la fiala di cianuro al collo sono diventate un ottimo strumento di reclutamento (Roberts 1996, p. 255).

Nella tensione dialettica tra movimento e parentela, la fiala di cianuro riveste un ruolo preciso: essa sostituisce simbolicamente il *thali*, la collana con la quale il marito cinge il collo della sposa al momento del matrimonio. Come scrive l'antropologo norvegese Øivind Fuglerud (1999, p. 142), autore di uno studio sui tamil srilankesi rifugiati in Norvegia, “a Jaffna, ‘portare al collo il cianuro’ implica essere sposati con la causa e l’idea di abbandonare le esigenze della famiglia e della vita domestica a favore dell’Eelam”.

### **L'ascetismo dei combattenti**

Se, come abbiamo visto, il modello relazionale del distacco, anche in termini emotivi, dalla famiglia può essere considerato un tratto che accomuna i combattenti delle LTTE a quelli di altri movimenti nazionalisti, vi è nondimeno nel caso delle Tigri un elemento peculiare che porta al rafforzamento di un'immagine di austerità emotiva: si tratta dell'accostamento tra la figura del guerrigliero – e in particolare della *black tiger*<sup>11</sup> – e quella dell'asceta. Come è noto all'asceta, nella maggior parte delle tradizioni induiste, viene attribuita la capacità di esercitare un controllo sulle proprie emozioni, e quindi di provare indifferenza nei confronti del piacere e del dolore<sup>12</sup>.

L'accostamento tra la figura del combattente e quella dell'asceta ricorre costantemente, in modo più o meno esplicito, sia nella propaganda delle LTTE sia nelle descrizioni che i civili forniscono dei membri dell'organizzazione<sup>13</sup>. Lo stesso Prabhakaran equipara i soldati caduti agli asceti: “Il leader delle LTTE chiede di venerare coloro che

muoiono in battaglia per il Tamil Eelam come *sannyasin* [asceti] che hanno rinunciato ai loro desideri personali e hanno trasceso il loro egoismo” (Chandrakanthan 2000, p. 164).

Il paragone tra combattenti e asceti – che viene peraltro invocato per spiegare il mutamento dei rituali funebri riservati ai caduti delle LTTE<sup>14</sup> – è giustificato innanzitutto sulla base della condotta irreprensibile attribuita ai membri del movimento: l’astensione dal fumo e dall’alcool, vale a dire dai “vizi” diffusi tra la popolazione civile, contraddistingue i guerriglieri anche rispetto ai soldati della parte avversa. Come spiega un civile di Kilinochchi: “Le LTTE sono molto meglio dell’esercito [governativo] perché combattono per la libertà della patria invece che per un salario. Sono molto più disciplinati e obbediscono ai superiori. Non bevono e non fumano”<sup>15</sup>.

I combattenti sono paragonati agli asceti anche perché si ritiene non indulgano a comportamenti sessuali illeciti (rapporti pre- o extramatrimoniali); se si considera inoltre che molti di loro, a motivo della giovane età, non sono sposati, l’immagine che ne risulta è quella di individui che si astengono completamente da pratiche sessuali. Tale astinenza rimanda a un ideale di purezza al quale si conformano sia gli uomini sia le donne del movimento<sup>16</sup>. L’antropologo Peter Schalk (1997b, p. 160), illustrando la trama di un film dedicato alle *black tigers*, i commando suicidi, osserva:

L’eroe del film è rappresentato come un asceta, non attraverso l’uso del termine, ma attraverso il comportamento. Benché sia in età da matrimonio, non vi sono tracce di una fidanzata (...). Non pensa ad avere dei figli. Vivendo nel gruppo delle *black tigers* sembra essersi dedicato solo al sacro scopo [della liberazione del Tamil Eelam].

Per quanto riguarda la componente femminile dell’organizzazione, Radhika Coomaraswamy, della Sri Lanka’s Human Rights Commission, sottolinea che

il modello ideale della donna della guerriglia è per le LTTE quello che rimanda a un’immagine di purezza e verginità (...). Le donne sono descritte come pure, virtuose. Si suppone che a dare loro forza siano la castità e il fatto che hanno sacrificato la loro vita sociale (cit. in Schrijvers 1999, p. 316).

Riflettere sull’influenza che, nella costruzione del profilo emozionale dei membri delle LTTE, ha l’accostamento tra la figura del combattente e quella dell’asceta, non significa affermare che i guerriglieri

siano rappresentati come individui senza emozioni. I combattenti non sarebbero indifferenti alla morte dei compagni, ma la affronterebbero con quel distacco emotivo che trova nell'ideale ascetico un punto di riferimento più o meno esplicitato.

Sia i civili sia i combattenti, infatti, provano dolore (*vedanei*) alla morte di una persona cara. Mentre però i primi possono abbandonarsi alla sofferenza, i combattenti devono dominarla. Spiega un tamil immigrato in Italia:

Puoi essere un combattente che hai perduto tuo fratello, provi lo stesso dolore [di un civile che ha perduto il fratello], ma non lo dimostri perché sei un combattente. In televisione abbiamo visto che durante un'esercitazione è morta una ragazza [una combattente], molti in divisa piangevano, ma scendevano [soltanto] le lacrime, non lo dimostravano in quel modo [come i civili].

E un'altra intervistata chiarisce: “Dentro al cuore piangono ma non lo dimostrano. Promettono [al caduto]: ‘Quello che volevi fare tu lo faccio io, continuiamo noi’. Se piangono non possono continuare”.

Nelle rappresentazioni che i combattenti danno di sé talvolta l'ostentazione del distacco giunge fino alla negazione stessa della sofferenza. L'antropologa Margaret Trawick (1997, p. 165) riporta il colloquio avuto con un membro delle LTTE:

“Avevo due fratelli” – dice Jesse – “Entrambi sono morti nel movimento. Mio fratello minore è morto tre giorni fa”. Mi porge un ritaglio di giornale, un necrologio. La sua calma è simile a quella mostrata dai miei parenti maschi di fronte alla morte. “Mi dispiace” – dico – “Non sei addolorato?”. “No. Il mio cuore è chiuso, bloccato come questo fucile”.

Il processo attraverso il quale il combattente giunge a esercitare un controllo sulle proprie emozioni è, nell'antropologia implicita delle LTTE, tutt'altro che “naturale”. Le Tigri devono costruire il guerrigliero non solo come individuo fisicamente abile alla lotta, ma anche come soggetto emozionale in grado di affrontarla e di proseguirla nonostante la perdita dei compagni. Alla recluta nel corso dell'addestramento vengono dunque fornite le motivazioni che, all'interno del gruppo, sono alla base della valorizzazione sociale dell'accettazione della morte dei compagni:

*Come ti senti quando muore una delle tue compagne?*

*Ayyo! Kavalai! Oh! È doloroso! (La sua voce è come il lamento di una*



ragazza che si imbatte improvvisamente in un uccellino morto). Durante l'addestramento ci insegnano come accettare questa perdita. Quando un'amica cade, ne giunge un'altra a prendere il suo posto. Non possiamo affliggerci a lungo. Se ci affliggiamo, non possiamo combattere. Ci ricordiamo che anche noi moriremo. Noi tutte moriremo e questa è una morte eroica. Ma nonostante tutto è duro. (...) Anche se muoio oggi stesso sono soddisfatta. Quando si muore nel movimento la morte è utile. Se muoio a casa, non c'è nulla di straordinario in questo (p. 171).

Come si evince dalle ultime frasi del colloquio, non solo a quella dei commilitoni, ma anche alla propria morte il combattente viene addestrato a guardare con distacco. Racconta la madre di una *Maaveerar*: “Quando una volta venne a casa [Darshini] disse: ‘Io vado alla guerra. Se muoio non devi piangere per me. Devi mettermi una ghirlanda e mi farai felice’”.

Benché risulti formulata in modo coerente rispetto al tono emotivo previsto per la relazione con i genitori, la richiesta di Darshini alla madre – “non devi piangere per me” – suona in un certo senso paradossale. Il pianto delle madri in occasione delle cerimonie del 27 novembre dedicate ai *Maaveerar*, infatti, non rappresenta soltanto una manifestazione socialmente accettata di espressione del dolore di fronte alla morte: esso è uno dei tasselli indispensabili della composizione del rituale commemorativo. Le donne affrante riverse sulle tombe dei figli sono le protagoniste indiscusse delle immagini ufficiali delle celebrazioni organizzate dalle LTTE, ed è proprio grazie ai video e alle fotografie delle madri in lacrime, diffuse anche attraverso internet, che le Tigri possono mostrare al mondo le sofferenze inflitte ai civili dall'esercito governativo.

### **Donne che piangono**

Non appena i parenti arrivano al cospetto delle tombe dei *Maaveerar*, nel *Tuillam Illam* cominciano a innalzarsi ovunque le grida e i pianti. Sono le donne a manifestare la propria disperazione. Prostrate sulle tombe, con i pugni o con i palmi delle mani percuotono ora la terra sotto la quale giace il corpo del proprio congiunto, ora il petto o il capo. Prorompendo in singhiozzi gridano al defunto “Non posso più incontrarti!”, “Ci hai lasciato!”, “Non posso più vederti!”, “Quando potrò vederti ancora?”. Altre piangono in modo più som-

messo, e si abbracciano reciprocamente per trovare consolazione. Coloro che esternano il proprio dolore in modo più evidente sono le donne anziane, in genere le madri dei caduti. Alcune sono completamente distese sopra la piccola montagna di terra e la colpiscono ripetutamente. Da loro si leva il grido “Sei morto prima di me!”, a sottolineare l’intollerabilità di una morte avvertita come un sovvertimento dell’ordine naturale. Il giorno successivo alla cerimonia, una madre che ha perso la figlia ventunenne che faceva la giornalista di guerra per le LTTE sintetizza in questo modo l’inversione dell’ordine del morire: “Lei avrebbe dovuto versare la sabbia su di noi [genitori], e invece io ho dovuto versarla su di lei”.

Le scene di disperazione nei *Tuillam Illam*, in occasione delle commemorazioni per i caduti delle LTTE, sono una prerogativa femminile. Come sottolinea Jonathan Parry (1994, p. 156, corsivo dell’autore), infatti, tra gli hindu l’espressione del dolore è strutturata in base al genere: “dalle donne *si pretendono* violente manifestazioni di dolore, mentre dagli uomini ci si aspetta che nascondano la loro sofferenza”. L’etnomusicologo Paul Greene, in uno studio su un genere particolare di canti funebri (*oppari*) del Tamil Nadu, sottolinea come la manifestazione pubblica del dolore sia considerata caratteristica delle persone “deboli”:

*L’oppari* è una performance delle emozioni delle donne. A dire il vero durante il funerale alcuni parenti uomini esprimono apertamente la loro sofferenza, ma in interviste effettuate successivamente rilevo che queste manifestazioni sono rifiutate e disprezzate in quanto esibizioni di “debolezza” pubbliche e inappropriate (...). Il figlio del defunto mi spiega: “Al funerale devo essere forte. Un uomo non deve mostrare emozioni o tristezza, neppure al funerale del proprio padre. Le donne piangono ai funerali perché sono deboli. Ma un uomo non deve mostrare debolezza in pubblico”. Poi ammette: “Quando sono solo, allora forse posso esprimere la mia tristezza e piangere” (Greene 1999).

Tra i tamil, così come accade in molte società (cfr. de Martino 1958; Danfort 1982; Palgi, Abramovitch 1984), è dunque alla donna che viene assegnato il compito di svolgere nella sua interezza il modulo del pianto rituale. Eppure nei *Tuillam Illam*, accanto alla donna civile in preda ai singhiozzi, si delinea un’altra figura: quella della combattente, eretta e composta accanto a una tomba o a un cenotafio, oppure impegnata a dare informazioni ai parenti o a scattare fotografie per documentare lo svolgersi della cerimonia. La differenza esistente, sul piano della esternazione della sofferenza, tra donne

combattenti e donne civili, è decisamente più marcata di quella rilevabile tra uomini delle Tigri e uomini che non appartengono alla guerriglia. Più in generale per le donne l'ingresso nel movimento comporta un allontanamento radicale dal ruolo tradizionale che si traduce in un profondo mutamento dell'immagine di sé. Spiega una combattente:

Volevo unirmi al movimento ma non ero sicura di riuscire... Una ragazza è una persona delicata – noi eravamo trattate così. Sapevo che si deve andare nella giungla, che si deve combattere, e che si deve andare da sole di notte. Sapevo di poterlo fare, volevo farlo, ma avevo un dubbio, non ero sicura di riuscire a fare queste cose a causa del modo in cui mi avevano cresciuta a casa mia. Però vedevo i quadri, le ragazze, che facevano tutto. Così ho pensato, se *loro* lo fanno, perché non posso farlo anch'io? (...) Nella nostra società c'è una separazione tra i lavori che fanno gli uomini e quelli che fanno le donne, così fin da piccola una bambina viene educata a... che tu non puoi fare certe cose. La ragazza sente che non può prendere nessuna decisione nel proprio interesse, così ha bisogno che altri lo facciano per lei. Perché lei non è capace. Sai, da quando siamo nel movimento delle LTTE dobbiamo prendere le decisioni da sole (...). Ora ho fiducia in me stessa, non ho bisogno di nessuno. Ora non permetto a nessuno di prendere decisioni sulla mia vita (Alison 2003, pp. 49-50, corsivo dell'autrice).

Il consolidarsi della polarizzazione tra donne combattenti e donne civili va considerata anche alla luce dell'incorporazione, da parte delle guerrigliere, di un'immagine androgina. L'arruolamento delle donne nelle fila del movimento<sup>17</sup> ha richiesto l'acquisizione di abilità legate all'attività bellica, secondo un processo analogo a quello descritto per il caso eritreo: "Il Fronte aveva bisogno di costruire il corpo militare, che è un corpo produttivo, perché deve portare pesi, essere forte e resistente alle marce e alle privazioni, deve reggere un fucile e sparare. Il corpo femminile deve farsi corpo maschile o assimilarsi ad esso" (Dore 2002, p. 75). Leggiamo ad esempio sul «Tamil Guardian»:

Le donne combattenti danno il loro apporto in tutti i settori del movimento di liberazione. Le donne svolgono attività tradizionalmente maschili come guidare veicoli militari pesanti, utilizzare ogni sorta di armi moderne, anche pesanti. Si dedicano inoltre allo spionaggio militare e fanno parte dell'élite della marina e delle forze subacquee (13 marzo 1999).

Un'analisi della filmografia e delle pubblicazioni delle LTTE permette di rilevare come le soldatesse siano sistematicamente rappresentate come efficienti, severe, e spesso più disciplinate dei commilitoni. Anche

negli articoli che compaiono sui giornali tamil e che celebrano le gesta delle *Maaveerar*, sono la competenza bellica e l'assenza di debolezza le qualità che vengono esaltate delle combattenti cadute. Benché rifiutata dai membri delle LTTE (cfr. ad esempio Balasingham 2001), la rappresentazione androgina delle combattenti viene sostenuta dalle esponenti del movimento femminista. Radhika Coomaraswamy osserva come le Tigri celebrino delle combattenti solo le qualità "maschili", negando quelle "femminili" quali lo stabilire reti di relazioni, la gentilezza, la compassione, la tolleranza (cit. in Schrijvers 1999).

Dal punto di vista dell'autorappresentazione è soprattutto l'assenza di paura (*paiam*) a caratterizzare il profilo emozionale delle combattenti e a renderlo simile a quello della componente maschile dell'organizzazione:

*Tu vivi vicina alla morte. Può arrivare oggi o domani. Davvero non hai paura? Se avessi paura, avrei forse abbracciato la lotta? Io sono esattamente come un uomo. Comunque siano i combattenti uomini (annaankal, lett. "fratelli maggiori"), noi siamo come loro. Se fossimo a casa, vivremmo rinchiusi. Ma ora noi siamo come gli uomini, così non abbiamo paura (Trawick 1997, p. 171).*

Per le guerrigliere la fuoriuscita dal ruolo femminile tradizionalmente ascritto si traduce in una spiccata trasformazione esteriore. Le combattenti, a differenza delle donne civili, non portano gioielli e non indossano la *saree*, bensì un'uniforme costituita da casacca e pantaloni. Anche l'acconciatura è diversa: mentre le civili hanno un'unica lunga treccia, le donne delle LTTE, in base a una scelta personale, o sono pettinate con due trecce arrotolate sul capo, oppure hanno i capelli corti. La trasformazione esteriore non è però limitata agli abiti e all'acconciatura: le combattenti, rispetto alle loro coetanee civili, si differenziano anche per l'assenza del *pottu* rosso, il piccolo cerchio disegnato in mezzo alla fronte che contraddistingue le donne sposate:

Di norma le ragazze e le donne hindu portano il *pottu* come simbolo di buono auspicio, usanza che è stata adottata anche da molte donne tamil di religione protestante o cattolica. Le donne sposate portano un *pottu* rosso, simbolo della loro attiva sessualità, che viene rimosso ritualmente nel caso rimangano vedove (Schrijvers 1999, p. 312).

L'assenza del *pottu* rosso sulla fronte delle guerrigliere<sup>18</sup> rimanda a quell'immagine di purezza, che, secondo Coomaraswamy "fa parte della costruzione sociale di ciò che significa essere una donna [combattente] secondo la visione del mondo delle LTTE" (p. 316), una vi-

sione del mondo che all'immagine della combattente contrappone l'icona della donna civile, sessualmente connotata, avvolta negli abiti tradizionali ed esplicita nell'esternazione dei sentimenti. È alla componente femminile della società civile che viene delegata in modo privilegiato la manifestazione di amore, gioia, dolore, risentimento, secondo un paradigma che viene riproposto anche nella giornata commemorativa.

Le immagini ufficiali delle celebrazioni dei *Maaveerar* esaltano questa opposizione di toni emotivi: le donne civili in lacrime, le guerrigliere comprese nel loro ruolo militare. Quando queste figure si incontrano, come nel momento in cui una combattente consola un'anziana madre, la fotografia ci mostra quest'ultima a terra, scossa dai singhiozzi, mentre la combattente è in piedi, le appoggia una mano sulla spalla, e guarda lontano: siamo di fronte a un repertorio di gesti che, nell'ostentare il controllo dell'emozione, travalica completamente le modalità usuali – improntate a un contatto più ravvicinato e alla manifestazione di una maggiore partecipazione emotiva – della relazione prossemica prevista in un'analoga situazione di sofferenza. Se vogliamo attingere alla prospettiva teorica di Lila Abu-Lughod e Catherine Lutz (1990), le due figure della donna distesa piangente sulla tomba e della guerrigliera eretta ed emotivamente controllata, sintetizzano in modo emblematico come le emozioni, intese quali pratiche incorporate, siano analizzabili nel quadro del "discorso" politico elaborato dal movimento delle Tigri. L'austerità emotiva dei combattenti, e in particolare quella delle donne delle LTTE, si rivela effettivamente "un linguaggio per comunicare, non solo necessariamente sulle emozioni, ma su questioni così diverse quali (...) i ruoli di genere o la natura delle persone ideali o devianti" (p. 11). La capacità di controllare il dolore mostrata dalle combattenti riflette infatti sia la riconfigurazione della forma delle relazioni di genere all'interno del movimento, sia la profonda differenza di status dei suoi membri rispetto all'esterno.

Al contempo la figura della combattente in piedi accanto alla tomba, con gli occhi asciutti e lo sguardo lontano, incorpora per il pubblico del discorso emozionale la straordinaria capacità del movimento delle Tigri di costruire soggetti emozionali "altri" rispetto al contesto culturale d'appartenenza. È lecito domandarsi quanto inciderà sull'accettazione sociale delle combattenti – nel caso il conflitto avesse termine e venissero ripristinate le normali condizioni di esistenza – la considerazione che esse non sono dal punto di vista emotivo, come mi spiega una tamil immigrata in Italia, "donne come tutte le altre".

## Note

<sup>1</sup> Dei passi di saggi e articoli dei quali non esiste una versione italiana viene fornita la traduzione.

<sup>2</sup> Ho raccolto le interviste direttamente in inglese, oppure in traduzione simultanea in inglese dal tamil. Nel caso di interviste ai civili spesso ho potuto utilizzare il registratore, mentre per i colloqui con i membri delle LTTE sono dovuta ricorrere, per ragioni di sicurezza, alla sola trascrizione manuale.

<sup>3</sup> Il termine “Tamil Eelam” indica i territori nordorientali dell’isola a maggioranza tamil rivendicati dal movimento. Per la complessa etimologia di “Eelam” cfr. Rogers 1990, p. 114 e Schalk (“*A Short History of the Words ‘lam’ and ‘lavar’*”, www.tamilcanadian.com). Nello Sri Lanka i tamil costituiscono circa il 18 per cento della popolazione, sono in maggioranza induisti e parlano il tamil, lingua dravidica. I singalesi rappresentano circa il 74 per cento della popolazione, sono soprattutto buddhisti e parlano il singalese, lingua della famiglia indoeuropea che ha incorporato prestiti sintattici e lessicali dalle lingue dell’India meridionale. Sulla problematicità dell’utilizzazione di categorie “etniche” per la descrizione della storia del conflitto cfr. Tambiah 1986; Nissan 1997 e Seneviratne, a cura, 1997.

<sup>4</sup> LTTE è il nuovo nome che nel 1976 il leader Prabhakaran assegna al proprio movimento, le Tamil New Tigers (TNT), fondate nel 1972.

<sup>5</sup> Benché si sia scelto di utilizzare per le Tigri il termine “guerriglieri” per uniformità rispetto alla letteratura, occorre precisare che alle LTTE si attaglia l’osservazione di Christopher Clapham (1998, p. 1) relativa all’Eritrean People’s Liberation Front (EPLF): data la sua evoluzione in un esercito convenzionale, osserva lo storico del Corno d’Africa, a rigore l’EPLF “non può più essere descritto nei termini di ‘guerriglia’”. Sul conflitto in Eritrea e sulla struttura dei movimenti di liberazione eritrei si vedano in particolare Markakis 1987; Iyob 1995 e Pool 2002. La scelta della comparazione con il caso eritreo è stata dettata dalla constatazione dell’esistenza di marcate similitudini nella storia e nell’organizzazione dei due movimenti (per le differenze rispetto ad altri contesti cfr. Lan 1985 per il caso della Sierra Leone e Richards 1996 per quello dello Zimbabwe). Tra LTTE ed EPLF esistono ovviamente anche marcate differenze, prima fra tutte l’assenza, nella strategia militare del Fronte, di commando suicidi, presenti invece tra le Tigri.

<sup>6</sup> Cfr. Cheran 2001 per le cerimonie in Canada e Natali 2002 per quelle in Italia. Le celebrazioni del 27 novembre rappresentano il fulcro delle attività organizzate dalle associazioni tamil legate alle LTTE.

<sup>7</sup> Poiché nel frattempo il leader del movimento è ovviamente invecchiato, attualmente il termine utilizzato per designarlo affettuosamente è *annai*, lett. “fratello maggiore”.

<sup>8</sup> Cfr. nota precedente.

<sup>9</sup> Occorre in ogni caso precisare che in entrambi i contesti, sia quello eritreo, sia quello tamil, l’adozione del termine “fratello” per designare un individuo con il quale non si hanno relazioni di parentela è molto diffuso. Tra i tamil “*Thambri*” (fratellino) è un appellativo che viene rivolto a ragazzi anche sconosciuti, ad esempio ai camerieri, purché di età inferiore al locutore.

<sup>10</sup> In questo caso l’intervista è stata realizzata in italiano.

<sup>11</sup> Le *black tigers* sono corpi speciali i cui membri si fanno saltare in aria imbottendosi di esplosivo o guidando mezzi che vanno a schiantarsi contro unità nemiche.

<sup>12</sup> “[Il glorioso Signore disse:] È veramente amico di se stesso colui che da sé ha soggiogato se stesso; ma chi non è consapevole del Sé si trova in conflitto, come un nemico di se stesso. Se un uomo ha soggiogato se stesso ed è in pace, il suo supremo Sé è in perfetto raccoglimento, indifferente a freddo e caldo, piacere e dolore, e così pure a onore e disonore”. “[Il glorioso Signore disse:] Chi non odia creatura alcuna, ma tutte le ama e ne ha compassione, privo di attaccamento e di egoismo, equanime nel dolore e nel piacere, paziente, sempre contento, capace di controllarsi, risoluto, con la mente e l’intelletto fissi su di me, a me teneramente devoto – costui mi è caro. Colui che il mondo non teme e che non teme il mondo, che è libero da moti di gioia e d’insofferenza, di paura e di ansia – costui mi è caro. Colui che nulla si attende, che è puro, esperto, impassibile, senz’affanni, che ha abbandonato ogni iniziativa interessata, a me teneramente devoto – costui mi è caro. Colui che non esulta né odia, che non si rammarica e non

brama, che ha lasciato da parte così il bene come il male, che mi è teneramente devoto – costui mi è caro. Colui che è uguale col nemico e con l'amico, nell'amore e nel disprezzo, nel freddo e nel caldo, nel piacere e nella sofferenza, libero da legami, uguale verso il biasimo e la lode, silenzioso, soddisfatto di qualunque cosa, senza una dimora, con la mente ben salda, pieno di tenera devozione – quest'uomo mi è caro" (*Bhagavad-gita*, VII, 6-7, XII, 13-19).

<sup>13</sup> La connessione tra tradizione guerriera e ascetismo vanta peraltro nel mondo indiano illustri precedenti storici. Peter van der Veer (1996, p. 110) sottolinea come, soprattutto prima del XIX secolo, vari asceti facessero parte degli eserciti (ad esempio nel Rajasthan), benché, come osserva anche Véronique Bouillier (1994), sia evidente il paradosso insito nell'esercizio della violenza da parte di coloro per i quali il voto dell'*ahimsa* [non violenza] rientrava nelle procedure per l'ingresso nella rinuncia.

<sup>14</sup> I *Maaveerar* non vengono cremati come prevede, benché non in modo esclusivo (cfr. Filippi 1996; Piantelli 1996) la religione induista, bensì sepolti in appositi cimiteri, i *Tuillam Illam* (lett. "case del sonno"). Poiché la pratica della sepoltura contraddistingue anche il trattamento del cadavere degli asceti (cfr. Eliade 1954; Kane 1973; Malamoud 1989; Filippi 1996), molti civili e molti parenti dei caduti interpretano in base a questa analogia il mutamento rituale introdotto per i combattenti, nonostante l'organizzazione lo giustifichi in realtà su altre basi (cfr. Natali 2004).

<sup>15</sup> Benché in linea di principio riguardi sia le donne sia gli uomini inquadrati nei ranghi delle LTTE, l'astinenza da fumo e alcool risulta significativa soprattutto per la componente maschile dell'organizzazione. Nella cultura tamil, infatti, le donne di norma non bevono e non fumano: tali comportamenti sono duramente stigmatizzati e addirittura inconcepibili se tenuti in luoghi pubblici.

<sup>16</sup> La concezione che associa i *Maaveerar* alla purezza è strettamente connessa all'interpretazione delle pratiche funebri (cfr. nota 12).

<sup>17</sup> Sino alla fine degli anni Ottanta le donne sono coinvolte sostanzialmente nelle campagne propagandistiche, nell'assistenza medica, nella preparazione del cibo, poi, a causa della diminuzione del numero degli uomini (sia per le morti in combattimento, sia per l'emigrazione), anche le donne cominciano a essere addestrate alla guerra (cfr. Zanocco 2002 per il caso eritreo). La stessa Adele Ann Balasingham, moglie australiana del portavoce delle LTTE, in un articolo del 1990 riferisce dell'inserimento graduale delle donne nelle unità combattenti, testimoniato peraltro dalle statistiche relative ai caduti (nei primi anni di guerra non vi figurano donne). Come è accaduto per altri movimenti di liberazione, anche per le Tigri il tema dell'emancipazione femminile ha rappresentato uno dei capisaldi del programma di rinnovamento sociale. La situazione di subordinazione della donna viene considerata dalle LTTE un aspetto negativo della tradizione che è necessario eliminare. Strettamente connesso al programma di emancipazione femminile vi è il rifiuto della dote: le famiglie povere che non riescono ad accantonare la dote si trovano nell'impossibilità di sposare le figlie, e la condizione di nubilato è una vera e propria condanna economica e sociale. La tradizione dell'elargizione della dote è d'altronde profondamente radicata nella società tamil srilankese (cfr. Goody, Tambiah 1973), e i propugnatori della sua eliminazione sono consapevoli della necessaria gradualità del processo.

<sup>18</sup> Anche le combattenti sposate si astengono dal disegnare il *pottu* rosso sulla fronte.

## Bibliografia

- Abu-Lughod, L., Lutz, C., a cura, 1990, *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge, Maison des Sciences de l'Homme-Cambridge University Press.
- Alison, M., 2003, *Cogs in the Wheel? Women in the Liberation Tigers of Tamil Eelam*, «Civil Wars», vol. 6, n. 4, pp. 37-54.

- Alison, M., 2004, *Women as Agents of Political Violence: Gendering Security*, «Security Dialogues», vol. 35, n. 4, pp. 447-463.
- Balasingham, A. A., 2001, *The Will to Freedom. An Inside View of Tamil Resistance*, London, Fairmax.
- Bouez, S., a cura, 1992, *Ascèse et renoncement en Inde*, Paris, Harmattan.
- Bouillier, V., 1994, «*La violence des non-violents, ou les ascètes au combat*», in D. Vidal, G. Tarabout, E. Meyer, a cura, *Violences et non-violences en Inde*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Collection Purusartha, n. 16, pp. 213-243.
- Chandranathan, A. J. V., 2000, «*Eelam Tamil Nationalism. An Inside View*», in Wilson 2000, pp. 157-175.
- Cheran, R., 2001, *The Sixth Genre: Memory, History and the Tamil Diaspora Imagination*, Colombo, Marga, Monograph Series on Ethnic Reconciliation, VII.
- Clapham, C., a cura, 1998, *African Guerrillas*, Oxford, James Currey.
- Danfort, L. M., 1982, *The Death Rituals of Rural Greece*, Princeton, Princeton University Press.
- de Martino, E., 1958, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre al pianto di Maria*, Torino, Bollati Boringhieri; nuova ed. 2000.
- Dore, G., 2002, *Donne del fronte eritreo: sessualità e gestione del corpo dalla guerra al rientro nella società civile*, «La ricerca folklorica», n. 46, pp. 73-82.
- Eliade, M., 1954, *Le Yoga, immortalité et liberté*, Paris, Payot; trad. it. 1995<sup>2</sup>, *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Milano, Rizzoli.
- EPLF, 1987, *Political Report and National Democratic Programme*, s.l.
- Eriksen, Th. H., 1993, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, London-East Haven (Conn.), Pluto Press.
- Filippi, G. G., 1996, *Mrtyu. Concept of Death in Indian Traditions*, New Delhi, Printworld.
- Fuglerud, Ø., 1999, *Life on the Outside. The Tamil Diaspora and Long Distance Nationalism*, London, Pluto Press.
- Fukui, K., Markakis, J., a cura, 1994, *Ethnicity and Conflict in the Horn of Africa*, London, James Currey.
- Gamage, S., Watson, I. B., a cura, 1997, *Conflict and Community in Contemporary Sri Lanka*, «South Asia» (Special Issue), n. 20.
- Goody, J., Tambiah, S., 1973, *Bridewealth and Dowry*, London, Cambridge University Press; trad. it. 1981, *Ricchezza della sposa e dote*, Milano, Angeli.
- Greene, P., 1999, *Professional Weeping: Music, Affect and Hierarchy in a South Indian Folk Performance Art*, «Ethnomusicology On Line», n. 5.
- Hyndman, J., 2003, *Safe Spaces in Bosnia-Herzegovina, Somalia, Sri Lanka*, «Journal of Refugee Studies», n. 16, pp. 167-185.
- Iyob, R., 1995, *The Eritrean Struggle for Independence. Domination, Resistance, Nationalism 1941-1993*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kane, P. V., 1930-58, *History of Dharmashastra*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, vol. IV.



- Lan, D., 1985, *Guns and Rain. Guerrillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*, London, James Currey.
- Lutz, C., 1990, "Engendered emotion: gender, power, and the rhetoric of emotional control in American discourse", in L. Abu-Lughod, C. Lutz, a cura, *Language and the politics of emotion*, Cambridge, Cambridge University Press-Maison des Sciences de l'Homme, pp. 69-91.
- Lynch, O. M., a cura, 1990, *Divine Passions: the Social Construction of Emotion in India*, Berkeley, University of California Press.
- Malamoud, Ch., 1989, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte; trad. it. 1994, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, Milano, Adelphi.
- Markakis, J., 1987, *National and Class Conflict in the Horn of Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Natali, C., 2002, "Uno spazio scenico per la memoria: la commemorazione dei caduti tamil attraverso la danza", in A. Destro, a cura, *Antropologia dello spazio. Luoghi e riti dei vivi e dei morti*, Bologna, Pàtron, pp. 77-111.
- Natali, C., 2004, *Sabbia sugli dei. Pratiche commemorative tra le Tigri tamil (Sri Lanka)*, Torino, il Segnalibro.
- Nissan, E., 1997, "History in the Making. Anuradhapura and the Sinhala Buddhist Nation", in Seneviratne, a cura, 1997, pp. 23-41.
- Palgi, P., Abramovitch, H., 1984, *Death: A Cross-Cultural Perspective*, «Annual Review of Anthropology», n. 13, pp. 385-417.
- Parry, J. P., 1994, *Death in Benares*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pedulli, L., 2002, *Incontri con donne combattenti dell'Eritrea*, «La ricerca folklorica», n. 46, pp. 83-102.
- Piano, S., a cura, 1994, *Bhagavad-gita (Il canto del glorioso Signore)*, Milano, San Paolo.
- Piantelli, M., 1996, "Alle origini della cremazione: i riti nell'India vedica", in M. Tartari, a cura, *La terra e il fuoco. I riti funebri tra conservazione e distruzione*, Roma, Meltemi, pp. 47-62.
- Pool, D., 2002, *From Guerrillas to Government. The Eritrean People's Liberation Front*, Oxford, James Currey.
- Richards, P., 1996, *Fighting for the Rain Forest: War, Youth and Resources in Sierra Leone*, Oxford, James Currey.
- Roberts, M., 1996, *Filial Devotion in Tamil Culture and the Tiger Cult of Martyrdom*, «Contributions to Indian Sociology», n. 30, 2, pp. 245-272.
- Rogers, J. D., 1990, "Historical Images in the British Period", in Spencer, a cura, 1990, pp. 87-106.
- Schalk, P., 1997a, *Historisation of the Martial Ideology of the Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE)*, «South Asia», n. 20, 2, pp. 35-72.
- Schalk, P., 1997b, *The Revival of Martyr Cults among Ilavar*, «Temenos», n. 33, pp. 151-190.
- Schrijvers, J., 1999, *Fighters, Victims and Survivors: Constructions of Ethnicity, Gender and Refugeeeness among Tamils in Sri Lanka*, «Journal of Refugees Studies», n. 12, 3.

- Seneviratne, H. L., a cura, 1997, *Identity, Consciousness and the Past. Forging of Caste and Community in India and Sri Lanka*, Delhi-Oxford, Oxford University Press.
- Shweder, R. A., 1984, "Anthropology's romantic rebellion against the enlightenment, or there's more to thinking than reason and evidence", in R. A. Shweder, R. LeVine, a cura, *Culture theory. Essays on mind, self and emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 27-66; trad. it. 1997, "La ribellione romantica dell'antropologia nei confronti dell'Illuminismo, o del pensare al di là della ragione e dell'esperienza", in *Mente, Sé, emozioni*, Lecce, Argo, pp. 43-84.
- Spencer, J., 1990b, *Writing Within: Anthropology, Nationalism, and Culture in Sri Lanka*, «Current Anthropology», n. 31, pp. 283-300.
- Spencer, J., a cura, 1990, *Sri Lanka: History and the Roots of Conflict*, London-New York, Routledge.
- Tambiah, S. J., 1986, *Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*, Chicago, Chicago University Press.
- Trawick, M., 1997, "Reasons for Violence: a Preliminary Ethnographic Account of the LTTE", in Gamage, Watson, a cura, 1997, pp. 153-180.
- van der Veer, P., 1996, *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*, Delhi-Oxford, Oxford University Press.
- Wilson, J. A., 2000, *Sri Lankan Tamil Nationalism. Its Origins and Development in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries*, London, Hurst.
- Zanocco, M. E., 2002, "Come un fiume che mi trascina". Un racconto di vita di una donna guerrigliera eritrea, «La ricerca folklorica», n. 46, pp. 103-116.