

university press
letteratura
6

Figure
della complessità
Genere e intercultura

a cura di Liana Borghi
e Clotilde Barbarulli

CUEC

Cooperativa Universitaria Editrice Cagliari

*Anche questa raccolta è dedicata a tutte le Fiorelle,
grandi e piccole
che hanno partecipato ai nostri Laboratori*

LETTERATURA / 6

ISBN: 88-8467-205-8
FIGURE DELLA COMPLESSITÀ
Genere e intercultura

© 2004
CUEC *Cooperativa Universitaria Editrice Cagliari*
prima edizione luglio 2004

Senza il permesso scritto dell'Editore è vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico

Realizzazione editoriale: CUEC
via Is Mirrionis 1, 09123 Cagliari
Tel/Fax 070291077 - 070291201

www.cuec.it
info@cuec.it

Società Italiana delle Letterate: www.societadelleletterate.it
Società Italiana delle Letterate, contatto sezione Toscana: Liana Borghi, e-mail: liborg@unifi.it

In copertina: frattale di Mandelbrot

Stampa: Solter - Cagliari

Grafica e impaginazione: Biplano - Cagliari

Indice

- 9 *Liana Borghi*
Introduzione
1. s/NODI
- 19 *Elena Bougleux*
Molteplicità e semplificazioni: dimensioni complesse dei soggetti ibridi
- 43 *Federica Frabetti*
Bots, Norns, Sims e altre specie. Storie di vita artificiale
- 55 *Giovanna Covi*
Razze a parte: “tremate, tremate le streghe son tornate...”
- 71 *Elena Pulcini*
Il soggetto contaminato: passioni, potere, cura.
2. NARRATIVE DELLA COMPLESSITÀ
- 87 *Liana Borghi*
Come la sabbia del mare: Sarah, Clare, Harry/Harriet, Del/la e i frattali di una auto/biografia
- 103 *Clotilde Barbarulli e Luciana Brandi*
Raccontar(si) tra lingue e culture: l'identità, il caos, una stella...
- 127 *Monica Farnetti*
La complessità del soggetto e della sua rappresentazione: la lezione di Nathalie Sarraute
- 137 *Aglaia Viviani*
Passaggio a Oriente: Sarah Austin, Lucie Duff Gordon, Janet Ross
- 151 *Mariarosa Cutrufelli*
Elisa e lo spirito del Sud

3. RELAZIONI COMPLESSE

- 158 *Lidia Campagnano*
Semplicità/complexità: il labirinto della politica nell'esperienza delle donne
- 165 *Simonetta Spinelli*
Lezioni impreviste
- 173 *Clara Silva*
Comunicazione, relazione, mediazione e dialogo tra culture diverse

4. RACCONTARE/RACCONTARSI

- 187 *Adriana Lorenzi*
Il gioco degli specchi: intreccio di letture e storie personali
- 201 *Lori Chiti*
"Raccontar/si" per immagini
- 207 Le autrici

Introduzione

LIANA BORGHI

Nel suo libro più recente, Gayatri Spivak si chiede come possono gli studi letterari prepararci a una giustizia di genere che copra questioni molteplici¹. Come Spivak, sebbene a modo nostro, in questi saggi assumiamo il ruolo di interpreti tra culture e ci poniamo il problema di intervenire su questioni di genere e intercultura in modo da definire comunità e responsabilità in termini non egemonici.

Non è la prima volta che, cercando di resistere alle cancellazioni e alle appropriazioni culturali, ci posizioniamo come "intellettuali migranti". Nelle cartografie multiculturali studiamo la produzione e riproduzione del genere cogliendone l'intreccio con i suoi "altri" – razza, classe, sessualità e quant'altro conta in determinate situazioni; e dal nostro spazio "tra" stiamo attente ai confini, agli spostamenti, ai transiti, ai mutamenti.

In questa raccolta si intrecciano tre concetti, "genere, complessità, culture", che sono stati il tema della terza edizione del nostro Laboratorio estivo, *Raccontar/si*². Fin dal suo inizio il laboratorio si è impegnato a esplorare forme di interdisciplinarietà legate alla composizione del gruppo organizzatore. La presenza di un'astrofisica tra noi ha creato la necessità di considerare il rapporto tra scienza e altre forme di sapere, e con molta modestia ci siamo interrogate su come negoziare il confine tra letteratura e scienza.

Le nostre esperienze, il sapere che circola, gli avvenimenti di cui abbiamo notizia, la letteratura, il nostro stesso corpo ci impediscono di separare scienza e narrazione. I media insegnano che il pensiero lineare è ormai insostenibile, e proprio noi letterate, che paradossalmente viviamo tra i libri, dovremmo porre attenzione agli ipertesti, oltre che ai testi, perché, come ci avverte Felix Guattari in *Chaosmosis*, "La soggettività informatica si distanzia a gran velocità dalla vecchia linearità di scrittura"³. Comunque sia, ci rendiamo conto che anche nel quotidiano, a livello di immagini e metafore, usiamo cibernetica e teorie dei quanti, e che tra i paradigmi recentemente importati negli studi sociali troviamo le teorie del caos perché questi tropi scientifici non hanno solo una dimensione cognitivo-esi-

stenziale, ma anche una ricaduta socio-politica. Ci siamo quindi domandate come certi concetti scientifici condizionino il modo in cui viene rappresentata l'organizzazione del reale nel quotidiano come nelle arti, sia che si discuta di intercultura e migrazioni, di mediazioni e traduzioni, oppure di teorie, poetica e rappresentazioni della complessità.

Le teorie della complessità – quel vasto campo teorico che interroga l'ordine, il disordine e i sistemi complessi che vivono e operano sull'orlo del caos⁴ – ci danno strumenti per analizzare, o per lo meno assegnare un "ordine disordinato" ai flussi migratori e agli incroci transnazionali e transculturali che fanno parte della nostra cognizione del cambiamento mondiale, e a loro volta emergono in un contesto di guerre tecnologicamente sempre più avanzate, di consolidamento del neo-liberismo, e di quell'insieme di fenomeni etichettati come globalizzazione.

Sono esempi di sistemi complessi in campo sociale, la schiavitù, l'apartheid, la subordinazione femminile da cui nascono i movimenti di rivendicazione dei diritti civili e il femminismo; oppure sistemi (monarchie, totalitarismi, democrazie, imperialismi) che si rovesciano, dissolvono, implodono; oppure specie che scompaiono (non solo i dinosauri) o si trasformano (come alcuni pesci della barriera corallina). Scegliere di indagare il modello della complessità ha significato anche scegliere un modello non teleologico, funzionale al pensiero postmoderno, consono agli esempi di democrazia partecipativa che desideriamo prospettare attraverso i nostri studi inter- e transculturali.

Solo due delle autrici di questo libro si occupano di scienza: Elena Bougleux in quanto astrofisica, Federica Frabetti in quanto informatica. Le altre sono letterate, antropologhe, sociologhe, filosofe, linguiste. Provenienti da luoghi diversi, si occupano di studi interculturali *dichiaratamente* a seconda dei loro interessi personali e politici. Il primo interesse comune è stato quindi lavorare su tematiche e strategie narrative e auto/narrative che raffigurano la complessa interazione dei livelli della soggettività di donne all'incrocio tra culture, spesso in condizioni di grave disagio. Ci dispiace molto che da questa raccolta manchi la relazione introduttiva di Paola Zaccaria al Laboratorio, in stampa altrove, che selezionava "testi disattenti, disorganizzati e destabilizzanti rispetto a forme e generi letterari codificati, testi che svelano nella scrittura stessa il conflitto, l'irrequietezza, l'assenza di certezze, il mutamento incessante" – testi di teoria, poesia, narrativa, scritti e parlati da scrittrici e studiosi di

molti paesi che eleggono contraddizione e ambivalenza a spazio della complessità⁵.

Ma i saggi di Elena Pulcini e Giovanna Covi, contenuti nella sezione iniziale, "S/nodi", affrontano questioni affini al discorso di Zaccaria. Pulcini si inserisce nel dibattito con il suo "soggetto contaminato": un soggetto aperto per la ferita costitutiva prodotta da una sua differenza interna; un soggetto esposto al contagio dell'altro da sé che incrina l'onnipotenza del desiderio e che, facendo riconoscere il proprio bisogno di cura, apre quel circuito di reciprocità capace di investire positivamente anche la sfera pubblica e politica. Giovanna Covi discute, da una posizione costruzionista a partire dalla propria esperienza nel campo delle letterature afro-americana e afro-caraibica, il rapporto complesso tra identità e soggettività insito nel concetto di "razza" e nell'eredità storica che esso porta con sé. Covi sostiene che è necessaria una complessa pratica interdisciplinare per studiare "l'elaborazione sociale del segno biologico nella gestione dei rapporti di potere"; e per capire come indagare sulle specificità del concetto, come tener conto della differenza razziale e sessuale insieme, come tradurre il discorso antirazzista in pratica materiale. Nella sezione sulle "Relazioni complesse", le osservazioni di Covi prendono forma nel racconto di Simonetta Spinelli sull'esperienza di ordinario razzismo nella scuola dove insegna. Covi e Spinelli concludono ambedue che senza amore lo sforzo antirazzista non regge: "apparteniamo ambedue alla mista razza umana", scrive una; "innamoratevi del Sud del mondo", scrive l'altra, non può esserci uno scambio reale con gli studenti stranieri se "non ci innamoriamo un po' della loro cultura, del loro mondo, in definitiva proprio del loro essere diversi". E in una modalità tanto più tecnica, ma incrociata con la sua esperienza personale, anche Clara Silva sceglie comunicazione, relazione, mediazione e dialogo come le quattro parole chiave per risolvere i problemi basilari di una società multi-etnica.

Si può dire che la soggettività di donne all'incrocio tra culture sia il tema che attraversa la maggioranza dei saggi qui raccolti, sia che si tratti di leggere le narrative delle viaggiatrici di Aglaia Viviani e Mariarosa Cutrufo; oppure di dare conto della complessità di esplorare il linguaggio "nella sua anteriorità", mettendo in scena la frammentazione dell'io come fa Natalie Sarraute nel saggio di Monica Farnetti; oppure di raccontare e raccontarsi, come le partecipanti al "gioco degli specchi" condotto da Adriana Lorenzi, o come Lori (Eleonora Chiti Lucchesi), in quanto autri-

ce di due talenti in costante e felice mediazione tra loro nelle tavole dei suoi fumetti. Di soggettività (“a ciascuna il suo raccontarsi”) scrive certo anche Lidia Campagnano spiegando come dalla complessa tensione del desiderio nasca la sua necessità di fare una politica “semplice”.

Ho trascurato, in questa presentazione dei saggi, il lato della nostra ricerca evidenziato all’inizio, rivolto alle figurazioni dell’ipermoderno. Era nato da questo interesse l’invito a Monica Baroni, per i suoi studi sulla contaminazione tra una cultura del visuale e una cultura dell’informazione, all’incrocio tra nuove bio-logie e bio-grafie. Baroni è assente da questa raccolta, ma troverete Federica Frabetti che era venuta a parlarci del suo lavoro sull’intelligenza artificiale, punto di convergenza tra biologia e informatica, e che qui ci spiega come reti neurali, algoritmi genetici, agenti autonomi, automi cellulari facciano parte dei nuovi modi in cui la tecnologia informatica affronta e rappresenta il problema della complessità.

Nonostante questi interventi “hard”, il Laboratorio non era il luogo per impostare un discorso “disciplinare” – tradizionalmente “neutro” nel senso di *non sessuato* – su scienza e letteratura, sebbene conoscessimo le grandi linee del dibattito⁶. Ci interessava però collettivamente e individualmente N. Katherine Hayles⁷, una delle fondatrici della *Society for Literature and Science*, che ci aveva attirato perché è una letterata che lavora sulla complessità. Benché i suoi libri non siano tradotti in italiano, si potranno rintracciare nei saggi che seguono alcuni dei tropi e suggerimenti contenuti nelle sue pubblicazioni. Una breve descrizione del suo percorso può spiegare perché.

All’inizio della sua carriera, nel 1984, Hayles aveva affrontato il tema della connessione del tutto. In *The Cosmic Web*, la rete cosmica del titolo funge da tropo per la *field theory*, nucleo di una rivoluzione concettuale del Novecento secondo la quale, contrariamente all’atomismo newtoniano, tutte le cose sono connesse, anche il linguaggio (Saussure già riconosceva che il significato deriva dallo scambio relazionale tra i segni). Quindi anche la letteratura fa parte della rete cosmica, è “una risposta immaginativa alle complessità e ambiguità implicite nel modello ma raramente riconosciute esplicitamente”⁸. Hayles trova allusioni e metafore relative a questo modello scientifico nella narrativa di alcuni autori: Pirsig, Lawrence, Nabokov, Borges, Pynchon.

Nel saggio seguente, *Chaos Bound* (1990) il tema era il collasso del binomio ordine/disordine nel Novecento. Hayles vi interroga gli scritti di

Henry Adams, Stanislaw Lem, e Doris Lessing muovendosi sul terreno della biforcazione implicita nel considerare il caos o come disordine generativo o come sistema codificato. Le due possibilità si alternano nei capitoli del volume, accostando storia della scienza, matematica e fisica, teorie della comunicazione, *feedback loops*, testi e teorie contemporanee con uno stile non-lineare, di rivoli che biforcandosi si spandono verso quel “letto alluvionale dove le correnti si riuniscono per creare il fenomeno chiamato postmodernismo”⁹. Nella premessa al volume successivo da lei curato, *Chaos and Order* (1991), Hayles discute le teorie del caos che vengono esaminate e applicate da altri autori (in saggi su Prigogine, la *metafiction*, le trame del caos, la poeta H.D. in rotta con i suoi parenti scienziati, i romanzi vittoriani a puntate, Borges e la teoria della biforcazione, Lem, Michel Serres). Hayles riprende il dibattito tra scienza e letteratura, rimproverando gli scienziati di continuare a supporre che esista un linguaggio puramente scientifico e strumentale. Chi fa letteratura sa invece che il linguaggio “dà forma al pensiero mentre lo articola” perché non è inerte ma interattivo¹⁰. Questo implica, afferma l’autrice, che per esempio le teorie del caos (il caos inteso come progenitore e non come antagonista dell’ordine) sono influenzate dalla cultura da cui sono emerse, possono quindi essere considerate “un luogo interno a quella cultura dove sono iscritte le premesse caratteristiche del postmodernismo” – come disordine, non linearità, rumore – tipiche dei sistemi complessi “che da poco articolano una visione del mondo”. Queste teorie hanno profonde affinità con altre articolazioni nei sistemi postmoderni, come il computer che rende possibile interfacciare due sistemi complessi (equazioni differenziali e sistema neurale). Ma il caos che si (de)scrive non può essere altro che un tropo, conclude Hayles (uno strato su altri strati di rappresentazione), e la “caotica” è un campo appena aperto ancora tutto da indagare¹¹. Analizzando le ricadute culturali delle teorie del caos – quelle che nelle rispettive diversità Ihab Hassan chiama “chaotics” e Guattari “chaosmosis” – Hayles ne evidenzia isomorfismi e affinità, *feedback loops* tra culture diverse, geometrie frattali “che sconfiggono predizioni e simmetrie esatte”, accoppiamenti complessi e imprevedibili tra livelli, minuscole fluttuazioni che producono enormi cambiamenti dal molecolare al globale, e simmetrie ricorrenti collegate da strani attrattori, e i tropi più frequentemente usati: il vortice, l’onda, la nuvola, la cascata¹².

In *How We Became Posthuman* (1999), Hayles si chiede invece cosa sia

successo al corpo con l'avvento delle tecnologie informatiche, e consiglia di non pensare in termini di un irresistibile determinismo tecnologico, ma di un negoziato storicamente situato¹³. Il suo lavoro più recente, *Writing Machines* (2002), è sui processi di significazione nei media digitali – diversi dai metodi di scrittura tradizionale, a mano o dattiloscritta – collegati interattivamente a nuove abitudini di consumo, di assunzione ed esperienza corporea che generano nuove testualità¹⁴. La sua attenzione è quindi rivolta verso nuove forme di scrittura oltre gli ipertesti, e al problema di come i processi emergenti di conoscenze auto-organizzate rispondano a tipi di comportamento complesso.

Se Katherine Hayles ci è stata maestra, per quanto di lontano e attraverso la barriera della lingua, Elena Bougleux ha tracciato per noi in modo accessibile le coordinate scientifiche della complessità, anche in questa edizione del Laboratorio. Le sue “istruzioni per l'uso” di sistemi complessi, che troverete nel saggio iniziale di questo volume, ci allertano all'emergere di una evidenza nuova, di un nodo concettuale idoneo a considerare soggetti collocati all'incrocio di numerose reti. Esso ci permette di ricostruire ponti tematici fra discipline, tessere un linguaggio che suggerisca nuove densità di significati, transizioni di fase, fenomeni di e in trasformazione – dinamiche complesse di nomadismi e transiti che necessitano comportamenti complessi, nel senso di molteplici, attenti a condizioni molto diverse di provenienza, sosta, permanenza, ritorno.

Le teorie del caos, ci ricorda Bougleux, spostano l'attenzione dall'oggetto alla relazione tra oggetti, alla *rete*, ai processi di formazione e mantenimento. E quando, parlando del funzionamento del cervello, allude alle informazioni contenute nelle relazioni di struttura, informazioni mai disperse, ma archiviate con la potenzialità di affiorare secondo forme creative di auto-organizzazione, le fa da *pendantif* il saggio sulle scritture migranti in italiano di Clotilde Barbarulli e Luciana Brandi. Possiamo dire infatti che in questi testi scopriamo tracce frattali che ricostruiscono i sistemi dinamici che li hanno generati; oppure che si tratta di vere e proprie narrative frattali che tracciano curve discontinue, ricorsive e autosimili in ogni episodio, riproducendo, in quanto struttura del tutto, un'ossessiva alienazione. Potremmo addirittura parlare di soggetti frattali, autosimili per la storia che narrano, unica e complessiva insieme, non riducibile a elementi semplici, sebbene ogni elemento restituisca le caratteristiche del tutto, all'interno di narrative catturate da argomenti “attrattori” da cui

non riescono ad allontanarsi (esilio, paura, silenzio, nostalgia). In questo senso anche il mio saggio, dove sperimento sulla corrispondenza di formato complesso tra scrittura, sessualità e identità, lavora su geometrie frattali. E possiamo, per concludere, leggere di frattali e arti applicate nel saggio di Lidia Campagnano, e trarre dalla meditazione suscitata dal pizzo a forma di frattale creato dalle mani di una qualche donna del passato, custodito come un'eredità nel museo di Vienna, ispirazione per una politica povera e sostenibile, ma vitale, che “*organizza quel che c'è*”.

Note

¹ Gayatri Chakravorty Spivak, *Death of a Discipline*, Columbia University Press, New York 2003 p. 39; trad. it. *Morte di una disciplina*, Meltemi, Roma, p. 62.

² Il terzo Laboratorio di mediazione interculturale “*Raccontarsi*” si è tenuto a villa Fiorelli, Prato, dal 30 agosto al 6 settembre 2003. Il Laboratorio è organizzato congiuntamente dalla Società Italiana delle Letterate e dall'Associazione Il Giardino dei Ciliegi di Firenze in intesa con l'Università di Firenze e con il sostegno della Regione Toscana (Progetto Portofranco), la Provincia e il Comune di Prato a cui va il ringraziamento delle editrici per il rinnovato e incoraggiante sostegno. La nostra gratitudine va inoltre al gruppo fiorentino della Società Italiana delle Letterate, alle nostre colleghe e amiche che hanno partecipato come organizzatrici, ospiti e docenti, alle studentesse ora-o-non-ancora nostre colleghe che hanno restituito quello che veniva loro offerto, e a una lunga genealogia di scrittrici e saggiiste con le quali continuiamo a dialogare, virtualmente o di persona. E per non dimenticare la realtà delle condizioni material-semiotiche di cui si parla nei testi, ringraziamo nuovamente il personale di Villa Fiorelli che ci ha accolto e confortato. Per una maggiore documentazione sullo svolgimento del Laboratorio, si vedano i nostri siti internet www.unifi.it/gender e <http://xoomer.virgilio.it/raccontarsi/>.

³ Questa citazione, per la quale ringrazio Federica Frabetti, è tratta dal terzo capitolo, “Oralità macchinica ed ecologia virtuale”, della traduzione inglese di *Chaosmosis: an ethico-aesthetic paradigm*, trad. Paul Bains e Julian Pefanis, Indiana University Press, Bloomington 1995, p. 96.

⁴ Sulla teoria del caos, vedi James Gleick, *Chaos: Making a New Science*, Viking, New York 1987; la traduzione italiana è pubblicata da Rizzoli.

⁵ Il nuovo libro di Paola Zaccaria uscirà con Meltemi.

⁶ Cito qui solo due punti italiani di riferimento: il testo di Ezio Raimondi, *Scienza e letteratura*, Einaudi, Torino 1978 e il convegno “Pensare la complessità tra scienze, filosofia e letteratura” organizzato nel 2002 dal gruppo Quinto Alto a Firenze. Per me, che ho una formazione anglofona, sono stati importanti alcuni saggi americani, in particolare quello di George Levine, “One Culture: Science and Literature” in *One Culture. Essays in Science and Literature*, a cura di George Levine con l'assistenza di Alan Rauch, University of

1. S/nodi

Wisconsin Press, Madison 1987, e il primo testo edito dalla Society for Literature and Science (fondata a Berkeley nel 1985) in cui Stephen J. Weininger, uno dei fondatori, ne racconta la storia: “Introduction: The Evolution of Literature and Science As a Discipline”, in *Literature and Science as Modes of Expression*, a cura di Frederick Amrine, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989. Uno dei temi di indagine della SLS è come le idee scientifiche vengano incorporate nei testi letterari, a partire dal famoso dibattito tra Matthew Arnold e T.H. Huxley. Quest’ultimo, secondo Weininger, aveva già capito che l’impulso epistemologico della scienza moderna andava a corrodere le distinzioni tradizionali tra soggetto e oggetto, interno e esterno, il mondo della scienza e quello dell’arte. Altri temi fondamentali di dibattito nella SLS sono lo studio delle somiglianze tra il linguaggio scientifico e quello letterario; le procedure retoriche dell’uno e dell’altro; il ruolo scientifico delle metafore, e il rapporto tra modelli e metafore. In questa raccolta di saggi, oltre a un articolo di N. Katherine Hayles (presidente 1991-93 della SLS) sulla “field theory”, che riprende il tema del suo primo libro, un saggio della letterata inglese Gillian Beer esplorava i potenziali usi metaforici del tropo dell’isola, e la traducibilità dei concetti da un discorso a un altro. L’anno successivo alla pubblicazione di Weininger, Stuart Peterfreund editava un’altra raccolta contenente un lungo articolo di James J. Bono sul ruolo delle metafore nella scienza. Bono non solo insisteva sulla materialità e testualità del linguaggio scientifico, ma si schierava dalla parte di “quel piccolo ma crescente gruppo di teorici che sostiene la natura costitutiva del linguaggio e della metafora” (p. 60) – un gruppo tra cui possiamo annoverare Hayden White e Donna Haraway. Vedi James J. Bono, “Science, Discourse, and Literature. The Role/Rule of Metaphor in Science” in *Literature and Science: Theory and Practice*, a cura di Stuart Peterfreund, Northeastern University Press, Boston 1990. Segnalo anche il saggio di Michael H. Whitworth, *Einstein’s Wake. Relativity, Metaphor, and Modernist Literature*, Oxford University Press, New York/London 2001.

⁷ Vedi di N. Katherine Hayles, *The Cosmic Web: Scientific Field Models and Literary Strategies in the Twentieth Century*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 1984; *Chaos Bound: Orderly Disorder in Contemporary Literature and Science*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 1990; a cura di, *Chaos and Order: Complex Dynamics in Literature and Science*, University of Chicago Press, Chicago 1991; *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago 1999; “Artificial Life and Literary Culture” in *Cyberspace Textuality*, a cura di Marie-Laure Ryan, Indiana University Press, Bloomington 1999; *Writing Machines*, MIT Press, Cambridge, MA. 2002. Hayles ha studiato chimica prima di specializzarsi in Letteratura inglese, disciplina che insegna all’Università di California a Los Angeles continuando la sua indagine sul rapporto tra scienza e letteratura.

⁸ Hayles, *The Cosmic Web*, p. 10.

⁹ Hayles, *Chaos Bound*, p. 25.

¹⁰ Hayles, *Chaos and Order*, p. 5.

¹¹ Hayles, *Chaos and Order*, p. 30.

¹² Hayles, *Chaos and Order*, pp. 7-8.

¹³ Hayles, *How We Became Posthuman*, p. 20.

¹⁴ Hayles, *Writing Machines*, p. 28.

Molteplicità e semplificazioni: dimensioni complesse dei soggetti ibridi

ELENA BOUGLEUX

Come sempre all'inizio di un ragionamento in questi contesti multi-disciplinari, sentiamo l'esigenza di cercare una collocazione di partenza per il nostro discorso, una sorta di necessità di dichiarare una posizione nota, possibilmente riconoscibile, da cui cominciare almeno leggermente legittimati. In questo contesto tale tentativo di collocazione è particolarmente vano, perché quello che ci accingiamo a fare è proprio di camminare lungo un confine, segnando nello stesso tempo due territori, cercando di non cadere mai del tutto all'interno di uno solamente.

Ma se il desiderio di collocazione proprio non si riesce a vincere, allora possiamo tentativamente descrivere il nostro luogo come un percorso figurato che parte dalla definizione di soggetto singolare, inteso come nodo al centro di più reti (da noi analizzato in un discorso precedente), e si dirige ed allarga verso la dimensione collettiva più ampia e inclusiva, quella globale. Il singolare nel nostro senso è pensato come sintesi unica, irripetibile e precaria di una rete di concetti e significati, scelti intenzionalmente o capitati fortuitamente, che in ultima analisi aggregano/constituiscono il soggetto; il globale è inteso come quella dimensione collettiva alla quale si aspira e verso cui si tende inevitabilmente, in quanto le reti composte di nodi singolari vibrano di moti collettivi da cui non è possibile chiamarsi fuori; per cui singolare non deve e non può implicare isolato, e cosmicamente solo.

Osservando questo percorso figurato più da vicino, si manifesta molto presto la nostra propensione per una sua declinazione, a svantaggio delle altre: la dimensione singolare appare maggiormente dotata di margini di libertà, di unicità e di potenziali peculiarità individuali; la singolarità, come descritto in precedenza, sfugge alle mappe e alle identificazioni topologiche; al contrario ogni volta che la dimensione collettiva genera una interconnessione tra singolarità, queste possono percepire l'appartenenza alla rete condivisa come un rischio di scomparsa nell'anonimato, come rischio di una forma di omologazione qualitativa; come scrive

Mauro Ceruti in *Pensare la diversità*, “molte forme di conoscenza sembrano inclini a un indurimento dei loro confini, a un irrigidimento dei criteri appartenenza, a un enfattizzazione delle distanze che separano ciò che è percepito come interno al proprio orizzonte di vita e di conoscenza da ciò che è considerato altro, non controllabile e non assimilabile e quindi pericoloso o letale”¹.

Con la rivendicazione di queste identità fittizie, apparentemente, si attua la negazione – o meglio la pretesa della negazione – della identificazione con la dimensione globale, ed il ritorno alla preferenza di una concezione singolare intesa nel senso più riduttivo che abbiamo descritto. Questo percorso sembra senza via d’uscita, o ancor peggio, con due vie di uscita entrambe non percorribili. Occorre quindi una ristrutturazione del metodo di analisi con cui affrontare questa dinamica, ed è intorno a questa necessità che incontriamo per la prima volta il concetto di complesso: complesso nel senso di complicato, cioè che non può essere spiegato (dispiegato, cioè aperto, privato delle pieghe) o semplificato, ma anche nel senso di cum-plexus, cioè di tessuto insieme, cioè esito di tanti tessuti (di significato), che non si possono separare e districare. Sull’etimologia di complesso ragiona a lungo Michel Serres², del cui lavoro acuto e veramente multidisciplinare mi sono avvalsa più volte, qui e nel seguito. Ma quello che adesso può essere per noi più esemplificativo è il parallelo neuro-biologico a cui ricorre ancora Mauro Ceruti: la struttura nervosa del cervello umano è estremamente complessa, è il risultato cioè di milioni di anni di evoluzione, di trasformazioni e di adattamenti³. L’immensa potenzialità della sua struttura sta nella pressoché infinita capacità di creare connessioni tra i propri componenti – i neuroni – connessioni ogni volta diverse e imprevedibili in risposta a stimoli esterni più differenziati. Analizzato singolarmente, ogni neurone è ragionevolmente simile a tutti gli altri, ed anche le connessioni che lo collegano in reti con il sistema nervoso nel suo complesso – le sinapsi – avvengono tutte in modo molto simile; inoltre ancora, tutti gli esseri umani hanno approssimativamente lo stesso numero di neuroni, e quindi dispongono approssimativamente della stessa quantità di interconnessioni potenziali. Eppure spiegare il meccanismo di un’associazione mentale, seguire il percorso sinaptico di un processo di apprendimento, o prevedere la risposta a un dato stimolo fornita da cervelli diversi è un’impresa impossibile.

Poter prevedere in modo deterministico il comportamento di un siste-

ma costituito di miliardi di componenti come il cervello umano, implicherebbe di adottare una mappa semplificata della rete neurologica, un modello, una visione dis-piegata che, se efficace nella spiegazione di qualche caso, eliminerebbe allo stesso tempo quel grado di complicazione che ci rende tutti diversi e irripetibili, e la correlata capacità che abbiamo di creare risposte a contesti non precedentemente noti e non decodificati; risultato questo del livello di complessità delle nostre radici evolutive biologiche e neurologiche.

Sembra quindi necessario imparare a convivere con un certo grado di imprevedibilità, nei contesti di studio dove si chiama in causa la complessità; termine, questo che a uno sguardo immediato può sembrare sinonimo di caso, portatore di casualità, e che in realtà, vedremo, nasconde una modalità causale diversa, incardinata in una zona d’ombra dei percorsi logici più familiari, e del tutto ricorrente invece in molti risvolti della fenomenologia ordinaria. Complesso è un approccio, un’emergenza che affiora contemporaneamente da tante discipline, incluse quelle scientifiche, dentro cui si delineano le contraddizioni più belle.

Lo scopo di questa introduzione è di suscitare effetti evocativi e creativi in contesti atipici per queste problematiche; il progetto è che intorno a un concetto estraneo, portato da una voce esterna, si possano aggregare significati nuovi e imprevisi, in cui possano affiorare come intorno a un punto di accumulazione nuove emergenze. Questo contesto pare adeguato, perché come scrive Simona Cerrato, “la complessità vive in un contesto multi-disciplinare ed inter-disciplinare, e si nutre dello scambio”⁴.

1. Presupposti epistemologici

L’obiettivo di connettere tematicamente ambiti disciplinari lontani, o di cercare una sintesi fra la dimensione individuale e quella globale nella composizione del soggetto collocato all’incrocio di numerose reti, o il tentativo di descrivere con una mappa semplice le sinapsi del cervello, sono problemi che hanno in comune l’alto numero di componenti di cui sono costituiti: si tratta in ogni caso di sistemi che non è possibile cogliere intuitivamente, con uno solo sguardo, in tutta la loro frammentarietà. A questo disagevole scenario, la razionale mente umana ha opposto in epoche diverse della sua storia risposte metodologiche ed epistemologiche

diverse: e mi riferisco nel seguito alle risposte che provengono dalla storia del pensiero dell'Occidente, senza pretese di completezza, ma solo per ovvia continuità culturale. In epoca recente, intendendo dire con questo i secoli che hanno seguito lo svilupparsi e poi l'affermarsi della Nuova Scienza rinascimentale, la disposizione concettuale vincente su problemi progressivamente più complicati è stata quella basata sulla suddivisione del complicato nei suoi termini costitutivi, cioè in elementi più semplici: più piccoli, o più regolari, o più uniformi. La loro classificazione ed organizzazione avveniva in categorie costruite sul modello della mente classificante, in modo da creare una corrispondenza biunivoca esatta tra conoscibile e conosciuto. Per capire quale sia la posizione di Michel Serres nei confronti di questo approccio di tipo tassonomico è forse sufficiente riportare l'enfasi che egli pone sulla derivazione del termine "classificazione" da *classis*, armata, e sulle ripetute definizioni con cui stigmatizza l'impostazione cartesiana che, improntata sui principi di disgiunzione e di semplificazione, finisce per escludere – persino con l'immaginazione – il "composito"⁵.

La scienza cartesiana, nelle parole di Edgar Morin, "frammenta e suddivide il suo oggetto al punto che l'uomo di sbriciola, le discipline si dissociano, si cercano e sottolineano le antinomie, non le connessioni"⁶. Quello che è necessario ripristinare, secondo Morin, è una relazione dialogica e discorsiva tra causa ed effetto, in un processo conoscitivo in cui non si cerchi a tutti i costi di idealizzare, di razionalizzare, di normalizzare; bisogna cioè "cercare di riunire quello che Cartesio ha separato"⁷.

Questo approccio, che sembra portare con maggiore decisione verso le sensibilità che stiamo indagando, viene individuato da Serres già nel pensiero di Leibnitz, alla cui concezione del mondo viene attribuita una forte unitarietà, quasi olistica, a partire dalla natura dei componenti ultimi della materia, le monadi, identificate come identiche basi costitutive per tutto il creato. Osserva Serres che "ogni punto del sistema leibnitziano viene a costituire il vertice di una rete di corrispondenze, a cui affluiscono nuclei tematici intertraducibili"⁸; il vertice del sistema leibnitziano così descritto sembra avere molto in comune con il nostro soggetto in studio.

D'altra parte la composizione delle grandi unità concettuali, la ri/costruzione dei ponti tematici tra discipline, e la tessitura di un linguaggio nuovo che veicoli insieme suggestioni e significati densi, passa per il riconoscimento reciproco della consistenza e della veridicità delle

ricerche avanzate. Invece, gli scienziati che operano nelle scienze "dure" lasciano la ricerca e l'indagine anche qualitativa intorno a tutte le maggiori domande umane agli scienziati "umanisti", al tempo stesso squalificandone le risposte a priori, in quanto deboli sotto il profilo metodologico: esiste, in questa visione duale, un solo metodo "duro", ed è appunto quello perseguito nelle scienze dure. E così la conoscenza si frammenta, le discipline si separano, le conoscenze si allontanano al punto da sviluppare linguaggi intraducibili, paradossalmente anche in prossimità delle stesse aree problematiche. Quello che Edgar Morin propone nel Metodo è dunque una rifondazione del metodo delle discipline umanistiche, suggerimento che dalla sua posizione di umanista ha più valore di un semplice invito.

Cercando invece una strada critica al metodo adottato delle scienze dure, si osservano dalla metà del Novecento tendenze localmente antiriduzioniste, non sempre coordinate e non necessariamente univoche, che però possiamo identificare come semi per lo sviluppo del tessuto di un approccio complesso (*cum-plexus*, appunto) che si sta diramando sia nei laboratori che nei dipartimenti teorici delle più diverse discipline, "naturali" e "post-naturali": dalla medicina, alla fisica, all'informatica, all'economia, alle biotecnologie. Ancora con Simona Cerrato possiamo dire che "complessivamente [nelle scienze dure] non si tratta di cancellare il riduzionismo, quanto di indagare i suoi limiti"⁹; e questo è possibile abbandonando ogni tentativo di eseguire esperimenti "puri", quelli cioè in cui i fattori accidentali che discostano il risultato dalla previsione della legge teorica sono raccolti tutti insieme, sotto la stessa voce, alla stregua di "errori", e non vengono indagati nella loro natura, nella loro inevitabilità, e come parte costitutiva intrinseca del processo che si sta indagando; ignorare la natura dell'errore ha significato, per tutta la storia della ricerca positiva, il primato del modello sul fenomeno, ed anche, come dice Morin, il moltiplicarsi senza controllo dei modelli disgiunti, pensati per includere di volta in volta errori ad hoc; ma "se le scienze dure abbandonano l'esatto, non possono che avvicinarsi al complesso"¹⁰.

Michael M. Waldrop si spinge ancora più in avanti, ed esorta le scienze dure ad abbandonare la ricerca e lo studio delle configurazioni di equilibrio, cioè di quelle situazioni di stabilità e quiete dei sistemi naturali che tipicamente hanno esistenze lunghe nel tempo (sono cioè quelle più frequenti da reperire in natura, e quindi più indicate per il ruolo di "oggetti

di studio”), per dedicarsi invece al problema delle “evoluzioni aperte”, alle transizioni di fase, a tutti quei fenomeni di trasformazione ed in trasformazione, in cui la validità delle leggi teoriche generali è assai limitata. Qui i termini in cui avvengono le descrizioni sperimentali devono essere continuamente aggiornati, ed ogni fattore esterno di “disturbo” all’esperimento può condurre il risultato molto lontano da quanto inizialmente atteso. Questo tipo di comportamento contiene un alto grado di imprevedibilità, apparentemente di caso; ma un sistema opportunamente scelto può manifestare in questa circostanza un comportamento molto più intrigante, cioè una dinamica complessa. Ancora sul merito, John Holland afferma addirittura che “la stabilità è morte”, e un po’ trascinato da modelli della classicità, a lui abbastanza lontani, sancisce che “è necessario abbandonare Platone per dedicarsi ad Eraclito”¹¹.

Vorrei introdurre, prima di passare alla discussione più dettagliata dei sistemi dinamici, tre elementi concettuali atipici che emergono in contesti scientifici tipici, e che sono leggibili come “fattori di indebolimento” interni dell’approccio deterministico.

Negli ultimi anni dell’Ottocento Henri Poincaré studia le soluzioni di problemi algebrici non lineari, e la sua indagine lo porta a introdurre nella ricerca un parametro descrittivo completamente nuovo: il “grado” di risoluzione di un problema. Al posto della consueta dicotomia tra risolto e non risolto, a cui venivano ricondotte la totalità delle equazioni della fisica matematica (eventualmente con l’inclusione dello scomodo caso di non risolubile), qui si introduce invece una terza modalità di esistenza che descrive l’approssimazione della soluzione in senso integrato, cioè il grado di verità a cui si avvicina il sistema che si sta studiando. La risolubilità esatta non è esclusa dalle possibilità, ma può non essere mai raggiunta, nonostante le equazioni o i metodi risolutivi adottati non siano definibili come “errati”. Esisteranno quindi, in questo nuovo quadro delineato da Poincaré, soluzioni con gradi di verità diversi, che potranno coesistere anche all’interno dello stesso problema: il vero, il parzialmente vero, il quasi del tutto vero, assumono per la prima volta lo stesso statuto epistemologico. La portata concettuale di questa apertura alla possibilità di imprecisione è immensa, ed anche se rimandiamo a un contesto più specialistico la valutazione accurata di questi significati¹², è intuitivo che il ventaglio di esiti compresi nella dicotomia vero-falso scompagina le righe del sapere di fine Ottocento in modo irreversibile.

Altro problema qualitativo è posto qualche decennio più tardi da von Neumann, che ragiona ancora sulla risolubilità delle equazioni non lineari, e che data l’epoca in cui sviluppa il suo lavoro, ha già a disposizione alcuni predecessori dei potenti calcolatori disponibili oggi. La sua familiarità con i nuovi calcolatori è altissima: von Neumann ha incontrato Turing a Princeton, ed ha contribuito alla determinazione del famoso “test di Turing”, che consiste in una modalità formale di verifica dell’attendibilità di risposta di una macchina di calcolo, quando la soluzione non può essere altrimenti verificata, indispensabile quando “la verità” ottenuta come risposta è tutta a carico del meccanismo di calcolo. Von Neumann introduce il concetto di tempo utile per la ricerca di una soluzione: quando la macchina per il calcolo necessita di tempi troppo lunghi per il raggiungimento di un risultato, e quando la velocità di calcolo rallenta troppo nell’avvicinarsi progressivamente alla soluzione, può non essere più conveniente attendere tutto il tempo che sarebbe necessario per avere la soluzione esatta, considerato il minimo grado di miglioramento nell’approssimazione che si potrebbe ulteriormente ottenere¹³. Il calcolo viene quindi volontariamente interrotto, ed in questo atto interviene un parametro prettamente umano di valutazione del grado di esattezza raggiunta, valutata come soddisfacente. Il criterio che entra in questa valutazione di “opportunità della precisione” non ha alcuna connessione tematica con il particolare problema studiato, né ha valore comparativo con altre possibili precisioni del contesto, ma proviene unicamente dalla sfera “personale” dello studioso. Anche di questa problematica, aperta all’arbitrio di una valutazione soggettiva di merito, si percepisce immediatamente la potenza innovativa rispetto alla rigidità metodologica degli approcci descritti all’inizio.

Terzo ed ultimo nodo problematico che poniamo al determinismo metodologico, connesso con entrambi i discorsi precedenti, è legato all’introduzione di ulteriori criteri soggettivi nella valutazione della qualità di un risultato, basati su criteri di “eleganza”, di semplicità, di immediatezza e di prossimità alla soluzione intuitiva. Criteri così arbitrari possono diventare determinanti nella scelta, ad esempio, di quali termini di una soluzione sopprimere, con lo scopo di accelerarne il rilassamento¹⁴, e quindi in ultima analisi possono assumere un ruolo più rilevante dello stesso processo analitico che ha portato alla traduzione del sistema studiato in equazioni. Questa possibilità di intervento “autorale” sulla forma

matematica descrittiva del sistema studiato ha il significato principale di interrompere quel rapporto di necessità che, nella tradizione degli studi della natura, determina il ruolo (passivo) dello studioso di fronte ai suoi risultati.

Nel senso a cui noi interessa per ora, cioè per il ragionamento intorno alla genesi di un sistema complesso, assistiamo con questi esempi a tre casi in cui, all'interno di un discorso deterministico, si instaurano anche relazioni di tipo completamente nuovo tra causa ed effetto: relazioni non lineari, contenenti una modalità dialogica, circolare e in qualche misura riflessiva tra lo studioso e il suo problema.

2. I sistemi dinamici

Una serie di esempi come quelli descritti, mettendo in luce meccanismi di ragionamento atipici eppure ben saldamente presenti in ambiti disciplinari apparentemente solidi, dai quali cioè ci aspetteremmo univocità di esiti, induce a pensare che anche all'interno della più severa argomentazione determinista ci sia lo spazio cognitivo per realizzare esperimenti di metodo clamorosamente diversi. Ci rivolgiamo quindi ancora una volta a un ambito della meccanica per portare nel nostro ragionamento il concetto di sistema dinamico, un particolare tipo cioè di insieme semplice, costituito da elementi e da regole – anche poche – che a un certo momento della sua esistenza comincia a manifestare, senza una ragione esplicita, un comportamento complesso. Notevole osservare che anche i sistemi newtoniani rientrano in questa definizione di sistema dinamico, e che possono quindi sviluppare comportamenti complessi.

Nel senso metaforico per cui a noi serve la definizione di complessità, è centrale dire che complesso significa passibile di biforcazione, cioè di comportamento molteplice. Una piccolissima fluttuazione di un elemento o di una regola, che avvenga anche in una regione periferica del sistema dinamico, può avere ripercussioni enormi su zone centrali (cioè più importanti di quella di origine) e in tempi molto brevi. D'altra parte, la eventuale ripetizione della stessa fluttuazione nello stesso sistema, ma avvenuta in un momento diverso, può risultare del tutto innocua, oppure ancora innescare altri sviluppi divergenti, completamente diversi da quelli del primo caso. A un comportamento imprevedibile del genere si attribui-

sce tipicamente l'epiteto di casuale; naturalmente invece il nostro significato di molteplice, derivato nell'ambito della teoria del caos, ci deve condurre invece verso un esito che non può rimanere schiacciato tra i due estremi ben noti di casuale e di necessario. La dinamica descritta è infatti altra, cioè caotica, ed il senso esatto di questa definizione verrà dettagliatamente esplicitato nel seguito.

Un altro effetto legato alla possibilità di biforcazione si manifesta quando l'osservazione del comportamento di due sistemi dinamici identici avviene per tempi molto lunghi: pur non mutando nulla né delle condizioni di partenza, né delle composizioni dei sistemi, può succedere che i due processi evolutivi si differenzino, e si allontanino anche molto negli sviluppi dinamici. Ad esempio, due tavoli da biliardo su cui si gioca la stessa partita, con le stesse distribuzioni iniziali e la stessa identica sequenza di mosse, dopo un tempo ragionevolmente lungo manifestano prima piccole, e poi progressivamente crescenti disuniformità di comportamento, che sono la rappresentazione dell'effetto provocato su di essi dalle più irrilevanti fluttuazioni del contesto. Le due partite cioè sono risultate ricettive e sensibili a elementi esterni ai sistemi considerati dallo studio, inclusa ad esempio la distribuzione delle posizioni degli spettatori intorno al tavolo da gioco. Questo semplice caso mette in luce contemporaneamente due aspetti distinti e fondanti dei sistemi dinamici: da una parte la tendenza a manifestare biforcazioni, come detto, cioè ad allontanarsi indefinitamente da traiettorie prestabilite in presenza di disturbi alle configurazioni di equilibrio, seppur minimi; dall'altra la loro capacità di sentire le condizioni ambientali, e di trasformare la propria dinamica in funzione di queste ultime. Dal punto di vista della meccanica galileiana, fulcro logico del pensiero determinista, l'inclusione del contesto nel numero delle cause (o più appropriatamente delle forze) da tenere in considerazione in fase di studio comporta una vera e propria rivoluzione concettuale, poiché la capacità di analizzare un comportamento dinamico in senso classico era inscindibilmente legata alla buona definizione del sistema di riferimento in cui questo era definito: un sistema cioè isolato dagli altri, e per questo teatro di una dinamica codificabile e riproducibile. I fattori imprevedibili a cui si apre la strada se improvvisamente risulta necessario includere il contesto, o meglio, se diventano sfumati i confini tra il sistema in studio ed il suo contesto, sono innumerabili e potenzialmente determinanti.

Abbiamo così introdotto l'adattività dei sistemi dinamici, come quel carattere che permette loro di adeguarsi al proprio contesto, registrarne alcune note rilevanti ed includerle fra gli elementi propri, trasformandole in fattori attivi del proprio sviluppo. Su questo aspetto ci soffermiamo con qualche altro esempio, poiché il carattere adattivo è forse il più sorprendente fra quelli che trattiamo in queste pagine. La capacità di sviluppare strutture di adeguamento all'ambiente si ritrova nei contesti più diversi. Luca Cavalli Sforza, in *La sfida della complessità*, prende in considerazione l'utilizzo delle forme evolute del linguaggio, pensato come composto di elementi semplici, sia in senso fonetico che in senso formale, che si aggregano e coordinano per formare il senso del discorso in modo imprevedibile e dettato, appunto, dal contesto¹⁵. Se la scelta delle sequenze di segni e di suoni fosse mediata da un processo razionale e volontario, i risultati comunicativi sarebbero forse analoghi, ma i tempi di elaborazione di un singolo discorso sarebbero immensi. L'adattività del sistema-linguaggio risiede nella sua autonomia organizzativa, cioè nella capacità che a livello di elaborazione, nel cervello, abbiamo di tenere in considerazione contemporaneamente quasi infinite possibilità di aggregazione di senso/suono/segno, in funzione del significato necessario; così come anche è una forma di adattività la capacità di compiere la scelta lessicale formale migliore in funzione dell'argomento da discutere subito dopo, cioè appunto del contesto; e tutto ciò, in tempo utile per proseguire il processo di selezione e continuare il ragionamento. Il meccanismo di selezione è di tipo iterativo, ciò nonostante non è univoco né codificabile, infatti in ogni istante è soggetto a bloccarsi e a interrompersi irreversibilmente.

Il rapporto di causa-effetto tra il senso ed il segno è un esempio di rapporto causale circolare: sono le singole parole dotate di senso a dare senso al linguaggio costruito, ma è dentro al discorso costruito che le singole parole assumono esattamente quel senso che serve nel dato preciso contesto.

In quelli descritti, come nella maggiore parte dei casi, un sistema manifesta aspetti dinamici interessanti quando è composto da molti, moltissimi elementi semplici. Se il fuoco della nostra attenzione si sposta dal componente individuale alla configurazione d'insieme, notiamo che il comportamento collettivo di sistemi composti siffatti non è deducibile o prevedibile a partire dalla conoscenza dei comportamenti dei suoi singoli componenti. Ammettendo anche di conoscere con grande precisione i

componenti individualmente, ed ammettendo anche che tali componenti siano tutti uguali e che obbediscano alle stesse regole, eventualmente anche regole semplici, il puro fatto che il loro numero sia alto fa emergere comportamenti collettivi che non sono ascrivibili ad alcun particolare componente, né previsti in alcun processo causale a priori. I singoli componenti stabiliscono tra loro legami e relazioni strutturali, che finiscono con il determinare la dinamica dell'insieme in modo più rilevante del loro stesso singolo ruolo. Le relazioni di struttura vengono ad assumere così una valenza in sé, di massima importanza, al punto che la nostra attenzione di studiosi si deve spostare in un primo momento dai componenti individuali alla dinamica d'insieme, ma successivamente dalla dimensione collettiva alle relazioni che la determinano, ed allo stesso processo di emergenza dei comportamenti collettivi e d'insieme.

Emergenza nel senso di emersione, di affioramento di una evidenza nuova è il prossimo nodo concettuale su cui ci aggrovigliamo. Nella ricerca sempre più affannosa di una Logica Unica che presiede ai processi, rischiamo di non accorgerci che ci troviamo in presenza di una fenomenologia che ha bisogno di categorie nuove, o forse della caduta del concetto stesso di categoria, per poter essere colta con un atto inclusivo della mente, e non smontata nei suoi elementari perché. Spostare il centro della nostra attenzione dall'oggetto alla relazione tra oggetti significa conferire autorevolezza alla rete, oltre che ai suoi s/nodi, agli spazi-tra, alle dimensioni interstiziali, e cioè a tutte quelle emergenze dimensionali in cui il possibile non è, non solo causalmente, ma neanche topologicamente, precodificato.

Un sistema dinamico, in prossimità di un comportamento del tipo di quelli descritti, contiene infatti nelle sue relazioni di struttura molta più informazione della somma delle informazioni dei suoi componenti, e non può essere né descritto né compreso se viene ridotto alla somma dei elementi semplici. L'emergenza del comportamento collettivo non è solo una metafora concettuale, ma è il manifestarsi esplicito, l'affiorare visibile di questi surplus di informazione, contenuti nelle relazioni di struttura. Se, ad esempio, si vuole ricostruire con una simulazione al calcolatore il volo di uno stormo di uccelli, è necessario scrivere un codice che descriva uno per uno tutti i singoli uccelli, che calcoli poi le loro traiettorie, descriva il tratto di cielo in cui dovranno volare, tenga conto della variazione dei venti, della pressione, e così per tutti gli eventuali contorni ed ostacoli che

il volo potrà incontrare. Procedendo così, il sistema di equazioni che descrive lo stormo sarà complicatissimo e assai difficile da integrare. Succederà che alcuni aspetti del problema, seppur ben noti nella realtà, saranno difficili da tradurre in equazioni, come ad esempio i possibili scontri in volo, o l'insorgere di ostacoli imprevisti. A simulazione avvenuta, con tutte le difficoltà del calcolo superate, il volo dello stormo "vero" resterà comunque a un livello di perfezione ineguagliabile, e il grado di approssimazione della simulazione rimarrà comunque evidente.

Se invece scriviamo un codice in cui un altissimo numero di uccelli semplici sono lasciati "liberi" di interagire tra loro in base a poche regole anch'esse semplici, succederà l'inaspettato: il finto stormo si adatterà perfettamente all'ambiente che attraversa, sarà mantenuto il volo di gruppo, non ci saranno "incidenti", di fronte a un ostacolo lo stormo si dividerà spontaneamente in due flussi, che senza creare scontri si riuniranno armoniosamente appena sarà loro possibile, ad ostacolo superato. Il comportamento collettivo cioè, pur non essendo stato programmato per nessun appartenente allo stormo, emergerà dalle maglie delle relazioni di struttura tra i suoi semplici componenti. Tuttavia, è importante anche dire che nonostante la forte struttura di gruppo che emerge, ogni stormo prodotto della stessa simulazione avrà anche una serie di caratteristiche peculiari proprie, dovute ai margini di libertà dei suoi singoli componenti. Ogni stormo prodotto dalla stessa simulazione infatti volerà in maniera diversa, la sagoma del gruppo avrà delle fluttuazioni morfologiche impreviste, degli scarti di traiettoria, ed anche i tempi di reazione alla comparsa di fattori esterni nuovi saranno diversi in ogni caso. Le semplici regole a cui obbediscono gli uccelli di questo discorso sono solo tre: a ogni elemento viene imposto di volare circa alla stessa distanza dai suoi primi vicini (cioè da quelli più vicini a lui nelle diverse direzioni); di mantenere la velocità media del gruppo, nei margini di un piccolo errore concesso; di evitare gli ostacoli. Infine, tutti gli uccelli sono uguali, anche qui, a meno di un piccolo errore "realistico"¹⁶.

Il significato più interessante che affiora da esempi come questo è che il sistema sembra mostrare una forma di intelligenza sua propria, di autonomia decisionale non prevista e non programmata da chi realizza i codici. L'esempio è impressionante perché la simulazione al computer sono, tra gli artefatti prettamente umani, forse quelli più razionali, ed in particolare sono artefatti che vivono in una dimensione sovra-determi-

nistica come quella che presieduta dalla logica binaria del nucleo di un calcolatore.

Al di là della ragione per cui proprio in questo habitat paradossale si manifesta una emergenza complessa, è forse il caso di citare anche un esempio collocato in un mondo completamente diverso, di analoga emergenza in contesto del tutto naturale. Il comportamento collettivo delle formiche di un grande formicaio rispecchia le stesse modalità comportamentali: i singoli individui sono molto "semplici", non progettano grandi imprese a livello individuale, né ovviamente vivono l'appartenenza a una comunità numerosa in modo consapevole: eppure, nel loro spazio condiviso sono in grado di auto-organizzarsi, e dare vita a comportamenti d'insieme anche evoluti, come il trasporto di pesi enormi, impensabili per un singolo, oppure il trasferimento programmato del formicaio in un'altra zona all'approssimarsi di un pericolo¹⁷.

Entrambi gli esempi comunque ci dischiudono l'accesso a una ulteriore area problematica, cioè quella connessa con la dimensione spaziale-virtuale occupata dai sistemi dinamici, e delle loro evoluzioni: nel caso del volo dello stormo, osserviamo che un ristretto numero di regole a validità prettamente locale è in grado di innescare un effetto – ed inferire quindi un comportamento – di dimensioni globali. Ancora una volta, come nella descrizione precedente, la dimensione globale spazialmente intesa in nessun senso è stata codificata, o descritta, o prevista nella simulazione, e le tre semplici regole del codice hanno valore in intorni piccolissimi: quindi, anche questo allargamento di scala del sistema, cioè l'estensione della peculiarità riconoscibile su spazi ampi – declinati in senso reale come in senso virtuale – costituisce a tutti gli effetti un' emergenza, anche questa messa in atto a partire dalla natura dinamica, adattiva e auto-organizzata del sistema simulato. Nel caso del formicaio, non disponiamo del set di regole locali che muovono i singoli individui, ma osserviamo comunque che i comportamenti organizzati appaiono solo su scala complessiva, mentre ogni singolo individuo lasciato a se stesso non mostra tracce di questa potenzialità.

In questo modo indiretto possiamo quindi introdurre l'ultima caratteristica notevole, sempre restando nei limiti della nostra schematizzazione, del comportamento dei sistemi dinamici, cioè la capacità di sviluppare l'auto-organizzazione. Nelle dimensioni impreviste intorno a cui ci aggiriamo, constatiamo senza dubbi che l'auto-organizzazione non denota l'a-

desione a un progetto, ma insorge spontaneamente dal disordine, e che questo rimane sempre carattere dominante e comunque osservabile sulle piccole scale. La natura di questi aggregati è dimensionalmente duplice, e il loro equilibrio in divenire necessita di entrambi i nodi: quello locale puntiforme discontinuo, e quello globale macrostrutturato inclusivo, in una relazione elastica di continua andata e ritorno dall'uno all'altro polo concettuale.

Una circostanza sperimentale in cui questa dinamica diventa evidente è quella dell'organizzazione dei tessuti cellulari, e di quelli nervosi in particolare: la somma di cento miliardi di cellule nervose nel cervello non costituisce di per sé la struttura della coscienza autoconsapevole. Soffermandoci sul quantitativo, ci sono più connessioni sinaptiche possibili nel cervello che particelle di materia nell'intero universo, e proprio questa sovrabbondanza numerica costituisce il luogo virtuale sia per il realizzarsi dell'emergenza, che per l'impossibilità della ripetizione di un processo associativo in modo identico in due momenti distinti: d'altra parte l'informazione contenuta nelle relazioni di struttura non viene mai dispersa, è invece archiviata in modi più o meno volontariamente accessibili, potenzialmente in grado di affiorare in qualunque nuovo processo di pensiero. Il cervello è il perfetto esempio di sistema il cui funzionamento dipende da, e dimostra sempre, altissimi gradi di auto-organizzazione.

Molto ampia è la letteratura sulle simulazioni al computer di tessuti di tipo biologico costituiti da cellule sintetiche, gli automi cellulari appunto, dai quali con poco addestramento impartito mediante semplici nozioni iniziali, si ottengono comportamenti collettivi fortemente auto-organizzati. La base concettuale su cui sono programmati questi tessuti è relativamente semplice, e si riconduce sempre a un tipico modello di interazione, noto come modello di Ising, bidimensionale oppure tridimensionale, secondo cui ogni automa cellulare risente nel proprio habitat del solo effetto della presenza dei suoi primi vicini, che sono quattro nel caso bidimensionale, e sei in quello tridimensionale¹⁸. Nonostante questi piccoli tassi di interazione, che limitano molto il grado di relazioni di struttura codificate, i modelli di Ising sono in grado di propagare in tutto il tessuto informazioni create dal sistema stesso durante la sua evoluzione, o acquisite dall'esterno in regioni locali e limitate. Ancora una volta, non entriamo nel dettaglio del parametro temporale che sarebbe necessario anche qui esplicitare, perché il tempo utile per la propagazione di un informa-

zione non è un tempo qualsivoglia lungo, e non tutti i tessuti simulati hanno la stessa reattività alla propagazione: l'aspetto saliente è che tutti questi tessuti sistemici, una volta "accesi" nel computer, si comportano come se fossero vivi, diventano autonomi da ulteriori istruzioni esterne, sviluppano ognuno una modalità peculiare per assicurarsi una durata, propagando al loro interno con velocità diverse informazioni diverse, selezionate in base a criteri locali, autonomi e non programmati. I criteri di selezione delle informazioni che vengono iterate localmente o propagate a tutto il sistema, sono esiti a loro volta di processi di emergenza, e sono volti al mantenimento in vita dell'automa per il maggior tempo possibile; è forse a questo punto superfluo dire anche che ogni automa sviluppa strategie di sopravvivenza diverse e singolari.

L'esito tangibile di una simulazione del genere permette di affermare, in ultima analisi, che questa forma di vita artificiale si propaga nel tempo e si autoalimenta, si difende dall'ambiente e si adatta ad esso, insomma inscena in senso metaforico (e solo metaforico?) tutti i caratteri della variegata fenomenologia naturale, che in quanto non classificabili, sono anche del tutto esclusi dai codici usati per descriverla a priori.

Tutti i processi simulati incontrati finora abitano nello spazio virtuale della memoria dei calcolatori, i quali come è noto sono costituiti da processori, regolati nella loro struttura base da una stretta logica binaria, costituita di sequenze di zeri e di uno. Apparentemente può sembrare anomalo e contraddittorio che proprio i calcolatori si prestino a favorire le emergenze complesse: in realtà un calcolatore evoluto, grazie all'altissimo numero dei propri percorsi possibili, sebbene ognuno presieduto da logica binaria, contiene un grado di autonomia decisionale che forse nell'utilizzo standard maggiormente diffuso, resta insospettabile. Un esempio per tutti, la modalità di trasmissione nella rete di un messaggio di posta elettronica comporta la sua suddivisione in pacchetti, appropriatamente piccoli in modo tale da correre più veloci attraverso i nodi che separano i mittenti dai destinatari; tali pacchetti disgiunti seguiranno nella rete strade virtuali diverse, non prevedibili, mai ripetute uguali, selezionate in base a criteri locali e momentanei per minimizzare il rischio che qualche nodo bloccato della rete arresti la trasmissione dell'intero messaggio. Solo alla fine, nel calcolatore ricevente, il messaggio verrà ricomposto e consegnato integro al mittente. Analogo processo, anche se in forme più semplici a causa della maggiore limitatezza dei percorsi possibili, avviene quando si

chiede a un calcolatore di eseguire una qualsiasi istruzione, come l'apertura di un programma: il numero di passi e la loro sequenza sarà ogni volta diversa, fino a che la casistica di sequenze possibili effettivamente sperimentate sarà tale da permettere al calcolatore di scegliere la via non solo più breve, ma anche "ottimizzata", che sarà quindi adottata in modo stabile ed invariato, fino a che nuove condizioni esterne richiederanno una nuova organizzazione e ottimizzazione delle procedure; e così reiterando ogni volta, sempre in cerca della nuova via "ottimale", che in quanto tale non è stata mai né prevista né descritta in alcuna fase della programmazione.

Forse adesso appare leggermente più plausibile affermare che proprio il sovra-deterministico sistema-calcolatore possa presentarsi come un habitat favorevole alla proliferazione dei sistemi complessi: a partire da simulazioni semplici emergono proprio nelle maglie del calcolatore dinamiche dotate del più alto grado di affinità con i sistemi naturali, quelli cioè con i più alti tassi di imprevedibilità¹⁹.

3. Curve frattali negli spazi delle configurazioni

Abbiamo parlato con disinvoltura, nel paragrafo precedente, dell'esistenza delle traiettorie per un sistema dinamico, quando sono comparsi tra le nostre righe quei sistemi che durante la loro evoluzione mostrano biforcazioni: il discorso è parso legittimo perché il concetto di traiettoria, con la sua forte valenza metaforica, non ha reso necessario spiegare immediatamente il senso (un senso) tecnico possibile in cui questo termine polisignificante era stato chiamato in causa. In effetti, oltre al valore evocativo dell'immagine delle traiettorie di un sistema che si biforcano, cioè che si allontanano indefinitamente l'una dall'altra (per andare dove?) diventando progressivamente più diverse, esiste una corrispondenza quasi esatta con effettivi insiemi ordinati di punti disposti in uno spazio, che cerchiamo ora di rendere esplicita nel contesto del nostro discorso. È necessario in primo luogo individuare uno spazio dentro cui si sviluppano le nostre traiettorie, e questo luogo virtuale deve essere abbastanza flessibile e capiente da poter includere ognuna delle caratteristiche multiformi che abbiamo visto possibili per i sistemi dinamici.

Uno spazio del genere è bidimensionale, ed è pensabile come uno spa-

zio cartesiano percorso da due assi cartesiani lineari. I due assi rappresentano la condizione cinematica e quella dinamica del sistema in studio. Ogni punto in uno spazio del genere sarà quindi identificato da due coordinate, riferite ai due assi lineari, cioè da una coppia di numeri, o di informazioni che istante per istante descriveranno in che situazione evolutiva si trova il sistema, e qual è la sua situazione dinamica. In altri termini, discorsivamente, le due informazioni renderanno conto di com'è e di che cosa sta facendo il sistema a un dato istante. Ogni punto in un tale spazio sarà quindi l'immagine di una diversa configurazione del sistema dinamico, una combinazione di informazioni mutevole istante per istante; ed infatti quello che abbiamo descritto è ben noto in geometria analitica come spazio delle configurazioni.

Il parametro temporale non è esplicitamente presente tra le coordinate dello spazio delle configurazioni, ma è intuitiva la sua presenza indiretta: infatti se con il passare del tempo il sistema subisce una trasformazione, cioè cambia struttura, o cambia luogo, o qualunque altra modifica, si sposterà anche il suo punto immagine nello spazio delle configurazioni²⁰. Il nuovo punto immagine potrà trovarsi vicino, oppure accanto, o anche lontanissimo dal punto immagine dell'istante precedente. Ma anche nel caso della più disordinata evoluzione, e quindi nella più ampiamente diffusa distribuzione di punti immagine lontani tra loro – ottenuti con il passare del tempo reale nello spazio reale – possiamo pensare di unirli nella sequenza in cui sono stati "collocati", e di ottenere in questo spazio virtuale una vera "curva".

È chiaro che la natura geometrica di tale curva conterrà informazioni sia di tipo istantaneo che di tipo complessivo del sistema da cui è generata; la forza di questo genere di rappresentazione è tale che, studiandone anche solo le curve, cioè le traiettorie nello spazio delle configurazioni, è possibile inferire le caratteristiche del sistema dinamico che le origina, senza conoscerlo e senza studiarlo direttamente.

Ad esempio, i sistemi classici, che non degenerano mai in comportamenti caotici e che seguono fedelmente le leggi deterministiche della meccanica (assumiamo semplicisticamente che tali sistemi esistano) avranno come traiettorie descrittive delle semplici curve continue, cioè delle sequenze di punti contigui, ordinati sin dalla loro origine per vicinanza. Infatti, se a un sistema classico vengono imposte delle piccole perturbazioni nella fase iniziale della sua evoluzione, tutta la dinamica successiva

ne risentirà nella stessa limitata misura; in termini di traiettorie, i percorsi rappresentativi delle due evoluzioni saranno distinti ma sempre prossimi, cioè sarà sempre possibile determinare una “distanza” dalla traiettoria iniziale da cui, per tutta la durata dell’evoluzione, è ragionevole aspettarsi di trovare la traiettoria modificata.

Questa prevedibilità per intorni è esattamente la nota mancante alle traiettorie dei sistemi dinamici instabili descritti finora. La biforcazione è la visualizzazione in questo spazio virtuale della imprevedibilità di collocazione della traiettoria modificata, a una scala di distanze da quella originaria che deve essere ogni volta ridefinita. Abbiamo però anche detto che non possiamo cadere nella tentazione di pensare come casuale una dinamica che non sia deterministica: ed infatti, un sistema dinamico con i tratti definiti sopra disegnerà nello spazio delle configurazioni, non una sequenza casuale di punti, bensì una curva dalle caratteristiche nuove, chiamata frattale: una curva cioè discontinua in ogni suo punto, ricorsiva e autosimile. Nelle parole di Miguel Virasoro, il frattale è “una struttura su scala globale che presenta una regolarità dettata da una regola locale, e in cui ogni parte riproduce la struttura del tutto”²¹. Possiamo anche seguire al contrario le tracce frattali nello spazio delle configurazioni per risalire ai sistemi dinamici che le hanno generate: qualunque evoluzione dinamica, inclusa quella di un sistema classico, disegna una traiettoria nello spazio delle configurazioni; ma solo i sistemi caotici disegnano traiettorie frattali.

La caratteristica di autosimilarità è quella compresa nella seconda parte della definizione di Virasoro, e rappresenta una vera sintesi paradigmatica del discorso sulla complessità: una curva frattale non può essere semplificata, non può essere ridotta ad elementi semplici, non può essere ingrandita per poterne osservare la struttura fine. Ogni livello della struttura fine, come l’ingrandimento replicato su ogni scala, restituisce iterativamente le caratteristiche integrali del tutto. È necessario secondo me soffermarsi a riflettere su quanto radicata sia, nell’approccio anche intuitivo all’analisi dei processi di pensiero, l’idea della possibilità della semplificazione. In senso tecnico questo approccio coincide con l’assunzione dell’esistenza di una linearità sottintesa, implicita nei processi complicati: studiare un problema comunque complicato, come ad esempio studiare una curva discontinua, è possibile nella misura in cui questa, presa a piccoli tratti, è pensabile e trattabile come una retta. L’autosimilarità è la negazione più forte di questa possibilità di semplificazione, e impone la rinuncia

all’approccio lineare. Come dice Edgar Morin in *Il paradigma perduto*, “i processi naturali non sono lineari in quanto non sono né aggiuntivi né disgiuntivi: essi sono, appunto, complessi”²².

Ma un sistema dinamico complesso non si limita a produrre curve frattali nel virtuale spazio delle configurazioni: la distribuzione dei punti immagine avviene secondo un criterio geometrico che, anche se imprevedibile, di fatto delimita la regione in cui in ogni caso, dopo tempi comunque lunghi, la traiettoria immagine resterà confinata. Esistono cioè delle regioni privilegiate dello spazio delle configurazioni che costringono al proprio interno le traiettorie immagine dei sistemi complessi, anche quando questi sono instabili e caotici: queste regioni speciali da cui le traiettorie non riescono ad allontanarsi sono dette attrattori, e la loro forma dipende dal tipo di caoticità del sistema. Per fare solo un esempio chiaro, l’attrattore di un sistema meccanico classico ma dissipativo, cioè che perde la sua energia con il procedere del tempo, sarà semplicemente un punto nello spazio delle configurazioni. Un sistema del genere è un pendolo le cui oscillazioni si smorzano lentamente fino a smettere del tutto: il punto immagine del sistema in quiete sarà quello corrispondente alla configurazione stabile a cui il sistema privo di energia prima o poi tenderà. Un caso diverso è quello di un sistema dissipativo come quello descritto, ma dotato di una sorgente di energia esterna, che rimpiazza continuamente l’energia perduta: questo avrà come traiettoria una curva ciclica, e come attrattore un ciclo limite, da cui reiterativamente passeranno tutte le configurazioni del ciclo reale. Se il sistema invece è caotico, la forma del suo attrattore sarà ancora una curva, e si tratterà di un’orbita aperta, appartenente alla particolare specie di curve autosimili, ricorsive, a dimensione frazionaria, e cioè esattamente un frattale²³: l’attrattore di un’orbita frattale è detto attrattore strano, il cui esempio è il famosissimo attrattore di Lorenz, che si trova disegnato e simulato in centinaia di pagine in rete, e che svolge il ruolo di protagonista in libri di grafica che sembrano esempi di arte contemporanea astratta²⁴.

Senza entrare in altri tecnicismi, cerchiamo di capire perché un sistema a dinamica caotica disegna nello spazio delle configurazioni un attrattore strano, cioè traccia un’orbita che resta racchiusa in un volume la cui superficie aperta è un frattale, discontinuo e autosimile. Ancora più precisamente, cerchiamo di vedere perché l’orbita non si disperde per sempre in regioni casuali dello spazio delle configurazioni.

La ragione è più semplice di quello che forse ci si aspetta: un sistema che è riuscito a raggiungere una sua forma di equilibrio, cercherà spontaneamente di mantenerla il più a lungo possibile resistendo ai tentativi di condizionamento imposti dall'ambiente, e adattandosi a questo solo nella minima misura in cui è indispensabile. Il sistema dinamico quindi, e più precisamente la sua traiettoria immagine nello spazio delle configurazioni, fluttuerà finché può sul bordo del suo attrattore, percorrendolo come una spoletta tra l'interno e l'esterno, mantenendosi in una regione sub-critica, e rispondendo alle sollecitazioni dell'ambiente con riorganizzazioni locali che seguono la legge dell'elevamento a potenza, cioè tanto più frequenti quanto di meno intense²⁵. Prendiamo un esempio per tutti: se costruiamo un mucchio di sabbia lasciando cadere dall'alto con assoluta regolarità un filino di granelli, il mucchio crescerà in maniera ordinata con forma circa conica, ed ogni granello si sovrapporrà ordinatamente ai precedenti. Procedendo, numerose micro-scosse seguite da piccoli crolli e da aggiustamenti locali, tenderanno a mantenere il mucchio nella configurazione conica meno variata possibile, il più a lungo possibile; le micro-scosse seguiranno la legge dell'elevamento a potenza, cioè saranno frequenti nel tempo se di bassa intensità, e viceversa. Ma ad un certo istante esisterà il granello di sabbia ennesimo, un granello qualunque senza nessuna peculiarità rispetto a tutti i precedenti, che cadendo sugli altri provocherà un crollo maggiore e distruggerà il mucchio di sabbia, riportandolo in una condizione meta stabile. Subito dopo, la crescita potrà riprendere, e proseguirà per un lungo tempo anche senza le micro-scosse di adattamento.

La traiettoria del sistema "mucchio di sabbia" nello spazio delle configurazioni diventa un frattale nel momento del crollo, e mostra una (o più d'una) biforcazione se tentiamo di ripetere in sequenza la caduta dei granelli, e di replicare il crollo del mucchio con lo stesso granello ennesimo. In questo caso l'instabilità ha prodotto la discontinuità del sistema, ma allo stesso tempo ne ha garantito la "sopravvivenza", permettendo al mucchio di sabbia di ricominciare a crescere. Dal punto di vista della costruzione dell'attrattore, questa tendenza alla sopravvivenza può essere pensata come una tendenza del sistema dinamico a non disperdere le proprie caratteristiche su volumi di configurazioni enormi e lontani tra loro, corrispondenti cioè a configurazioni troppo disomogenee; una tendenza quindi a non trasformarsi al punto tale da diventare un altro sistema. La

traiettoria immagine, anche nei casi critici, cercherà di restare confinata in regioni fra loro vicine nello spazio delle configurazioni, e la visualizzazione di questo tentativo consisterà nel percorso limitato che la traiettoria immagine riuscirà a compiere intorno alla regione del proprio attrattore.

4. Conclusioni

Quello che abbiamo messo in luce in questi paragrafi ha alla fine un unico scopo, quello cioè di descrivere la difficoltà del raggiungimento di un equilibrio fra due tendenze evolutive opposte, entrambe ben presenti sia nei contesti biologici, che nei modelli dinamici, nei sistemi naturali come in quelli simulati; da una parte le tendenze all'organizzazione, che permettono l'aggregarsi di strutture di vita, e dall'altra quelle che portando verso il disordine, ne garantiscono la sopravvivenza e l'evoluzione. A noi interessa al di sopra di tutto enfatizzare l'importanza dell'aumento delle connessioni antropiche presenti in questa tensione ciclica; le figure della geometria frattale, oppure le transizioni di fase, permettendo la propagazione delle mutazioni pensabili, generano la rottura delle simmetrie spaziali, provocano l'emergenza della natura auto-organizzata dei sistemi, mantengono attiva la circolarità tra cause ed effetti. Nel seguire le evoluzioni di questi sistemi dinamici, noi percorriamo il margine del caos, non una zona di confine, ma un bordo spesso, poroso e complesso, sospeso fra determinismo e indeterminazione.

Bibliografia

- Bocchi, Gianluca e Mauro Ceruti, a cura di, *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1986.
- Callari Galli, Matilde, Mauro Ceruti e Telmo Pievani, *Pensare la diversità*, Meltemi, Roma 1998.
- Cerrato Simona, a cura di, *Caos e Complessità*, Cuen, Napoli 1996.
- Ford, Ken, Clark Glymour e Patrick J. Hayes, a cura di, *Android Epistemology*, AAAI Press, Menlo Pk., CA 1995.
- Maturana Humberto e Francisco Varela, *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano 1992.

- Monod, Jaques, *Il caso e la necessità: saggio sulla filosofia naturale della biologia Contemporanea*, Mondadori, Milano 1997.
- Morin, Edgar, *Il paradigma perduto: che cos'è la natura umana?* Bompiani, Milano 1974.
- Morin, Edgar, *Il metodo: ordine, disordine, organizzazione*, Feltrinelli, Milano 1983.
- Morin, Edgar, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano 1993.
- Parisi, Giorgio, *Statistical Field Theory*, Addison Wesley, New York 1988.
- Peitgen, Heinz-Otto e Peter Richter, *La bellezza dei frattali*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.
- Poincaré, Henri, *Geometria e caso: scritti di matematica e fisica*, a cura di Claudio Bartocci, Bollati Boringhieri, Torino 1995.
- Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers, *La Nuova Alleanza: metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1999.
- Serres, Michel, *Passaggio a Nord-ovest*, Pratiche, Parma 1984.
- Sylos Labini, Francesco, "La struttura frattale dell'universo osservabile", Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Bologna 1996.
- Turing, Alan M., "Computing Machinery and Intelligence", *Mind* 54 (1950).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadologia, Causa De*, a cura di Giuseppe Tognon, Laterza, Bari 1991.
- Varela, Francisco, *La via di mezzo della conoscenza: le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, Feltrinelli, Milano 1992.
- Waldrop, Morris Mitchell, *Complessità: al confine tra ordine e caos*, Instar, Torino 1996.

Note

- ¹ Mauro Ceruti in Callari Galli *et al.*, *Pensare la diversità*, p. 10 e sgg.
- ² Michel Serres, *Passaggio a Nord Ovest*, p. 26 e sgg.
- ³ Ceruti, p. 14, etc.
- ⁴ Simona Cerrato, *Caos e Complessità*, p. 26 e sgg.
- ⁵ Serres, cit.
- ⁶ Edgar Morin, *Il metodo*, p. 16 e sgg.
- ⁷ Morin, p. 29.
- ⁸ Serres, p. 45 e sgg.
- ⁹ Cerrato, p. 28.
- ¹⁰ Cerrato, p. 32.
- ¹¹ Morris Mitchell Waldrop, *Complessità*, p. 524 e p. 575.

- ¹² È impossibile trattare in questa sede la problematica di Poincaré, ma ampi riferimenti alla ricerca delle soluzioni non esatte sono reperibili nel volume curato da Claudio Bartocci (1995).
- ¹³ L'articolo fondamentale sul test di Alan Turing, "Computing Machinery and Intelligence", *Mind* 54 (1950), pp. 433-57, è stato ristampato in *The World of Mathematics*, a cura di James R. Newmann.
- ¹⁴ Le soluzioni numeriche di equazioni complesse sono ottenute mediante integrazioni, svolte separatamente, dei diversi termini in cui queste sono state scomposte. Può avvenire che tali diversi termini raggiungano la stabilità, cioè si attestino su valori finali attendibili, dopo tempi di integrazione molto diversi; d'altra parte non necessariamente convergono più in fretta ad un valore stabile i termini più importanti del calcolo; quindi dopo aver tradotto in termini matematici tutti i (possibili) aspetti di un sistema da descrivere, si può arrivare alla paradossale situazione di escluderli intenzionalmente dal quadro della soluzione. Vedi Miguel Virasoro in *Caos e Complessità*.
- ¹⁵ Luca Cavalli Sforza in *La sfida della complessità*, curato da Gianluca Bocchi e Mauro Ceruti, 1986.
- ¹⁶ Questa simulazione ed altre analoghe sono l'argomento della ricerca svolta per anni da Stuart Kaufmann al Centro Sperimentale di Santa Fè, vedi Waldrop, p. 47 e sgg.
- ¹⁷ *Science*, aprile 1997.
- ¹⁸ Un'ampia trattazione dei modelli di Ising si può trovare nel volume di Giorgio Parisi, *Statistical field Theory*, 1988.
- ¹⁹ Sarebbe qui opportuno introdurre la questione della generazione e della propagazione dei virus, all'interno dei singoli calcolatori come nella rete. Il tema ci porterebbe lontano dal discorso centrale; basti però dire che nelle maglie innumerevoli – e necessarie – dei sistemi di rete è progressivamente più probabile che si annidi un difetto non visibile, oppure che si verifichi un'anomalia locale, un errore nella ripetizione di una sequenza binaria, che si propaga poi con le stesse modalità e velocità dell'informazione necessaria alla sopravvivenza della struttura. I virus, tipicamente, sono forme modificate di questi piccoli errori iniziali, e la loro efficacia risiede nella capacità *complessa* che dimostrano nello sviluppare strategie di adattamento e di ottimizzazione per auto-mantenersi, imparando dall'ambiente e garantendo a se stessi una durata; tali strategie sono a tutti gli effetti delle *emergenze*. In certi casi i sistemi informatici evoluti sono in grado di auto-curarsi, cioè di distinguere le emergenze *favorevoli* da quelle *dannose*, e quindi di inibire selettivamente lo sviluppo di alcune (*Science*, luglio 2003). Mi sembra interessante notare che l'intervento umano in questo frangente reintroduce un fattore deterministico e quindi debole, in quanto la discriminante favorevole-dannoso viene decisa all'esterno della macchina, una volta per tutte dall'operatore, e non è affatto adattiva. L'efficacia di questi interventi umani a posteriori è infatti per adesso piuttosto limitata. Vedi anche *Android Epistemology*, a cura di Ken Ford, Clark Glymour e Patrick J. Hayes, 1995.
- ²⁰ L'assenza di un asse prettamente temporale è anche la ragione per cui, nello studio dei sistemi dinamici e complessi, è necessario mantenere uno sguardo diacronico, al contrario della classica analisi sincronica propria della meccanica classica. Infatti, la determinazione di una configurazione ad un dato istante risulta essere una conoscenza parziale e non utilizzabile, se non in connessione con la *storia* delle configurazioni che l'hanno preceduta e

che hanno portato al suo essere. Ogni storia dinamica, pensata come sequenza di configurazioni, è univoca e per questo imprevedibile.

²¹ M. Virasoro in Cerrato.

²² Edgar Morin, *Il paradigma perduto*, p. 67.

²³ La dimensione della curva frattale è un numero frazionario. È possibile stabilire la dimensione frattale di varie curve discontinue, come ad esempio il bordo delle nuvole (2,5) o la distribuzione delle galassie nell'universo (1,7). Per una ampia trattazione degli spettri frattali si può consultare Francesco Sylos Labini, 1996.

²⁴ Numerosi esempi di attrattori e frattali sono in Heinz-Otto Peitgen.

²⁵ Per una descrizione accurata del significato della legge dell'elevamento a potenza, vedi Francesco Sylos Labini.

Bots, Norns, Sims e altre specie. Storie di vita artificiale

FEDERICA FRABETTI

Il mio intervento si concentra sull'Artificial Life (AL) o Vita artificiale, intesa sia come disciplina tecnico-scientifica che come discorso culturale, e vista come una delle forme più interessanti con cui le tecnologie informatiche e le biotecnologie affrontano la complessità.

Esistono almeno tre linee interpretative tramite le quali è possibile guardare all'Artificial Life. In primo luogo, l'Artificial Life è uno dei modi con cui i computer rappresentano la complessità computazionale: in altre parole, alcune parti di questa tecnologia, come gli algoritmi genetici, costituiscono una risposta a difficili problemi di calcolo che, con tecniche più tradizionali, non sarebbero risolvibili in un tempo finito.

In secondo luogo l'Artificial Life è un campo disciplinare che tenta di stabilire una relazione tra informatica e biologia molecolare. È possibile sostenere che il discorso biologico all'interno dell'Artificial Life è predominante su quello informatico (Kember 2003); questa prevalenza sarebbe parte di una generale tendenza egemonica del discorso biologico nella tecnoscienza contemporanea (Haraway 1997). Cercherò di mostrare alcune delle complesse negoziazioni tra questi due campi disciplinari presenti nell'Artificial Life. Dal mio punto di vista, questa disciplina è attraversata da due tendenze complementari caratteristiche delle biotecnologie contemporanee: la tendenza alla biologizzazione della tecnologia e la tendenza alla tecnologizzazione della biologia.

In terzo luogo l'Artificial Life è un discorso culturale di grande interesse che ci permette di ripensare il rapporto tra naturalità e artificialità e di riconsiderare la nostra concezione dell'umano. Cercherò di analizzare brevemente il discorso della e sulla Artificial Life che si sviluppa nelle teorie stesse ad essa legate, nelle storie che gli esperti di Artificial Life narrano su di sé, nei pochi lavori critici sull'Artificial Life provenienti in gran parte dagli studi culturali e dal pensiero femminista (Hayles 1999, Kember 2003) e in alcuni prodotti mediatici di tipo evolutivo, come certi computer game.

Un computer che evolve è vivo?

Convenzionalmente, l'Artificial Life ha tre filoni di ricerca: *software* (sviluppo di programmi per computer in grado di evolvere), *hardware* (robotica), *wetware* (sviluppo di componenti di organismi cellulari in provetta). Mi soffermerò per ora sulla produzione di software.

Nel 1994, scrivendo sulla rivista *Artificial Life*, Thomas S. Ray ha affermato che l'intento dell'Artificial Life è "introdurre le forme e i processi *naturali* di vita in un medium *artificiale*"¹. Non a caso lo slogan pubblicitario di *Creatures*, un famoso computer game ispirato all'Artificial Life e progettato da Steve Grand, è: "Put some life into your PC! [Metti un po' di vita nel tuo PC]". Nel 1989 Christopher Langton (al quale si attribuisce la fondazione dell'Artificial Life come disciplina, insieme con la sua ossimorica denominazione) ha precisato che nell'Artificial Life "la 'forma logica' di un organismo può essere separata dal suo substrato materiale" e che l'essere viva (*aliveness*) è una proprietà della prima, non del secondo².

Che cosa significa fare sì che un computer *evolva* forme di vita? Quali assunzioni (e quali conseguenze) sono implicite nel fatto di credere che un programma per computer sia *letteralmente* vivo? Che cosa comporta intendere la vita come una "proprietà formale"? La vita può dunque essere separata dal corpo organico per essere trasportata in un medium artificiale? Che cosa diventano, seguendo questa linea di pensiero, i termini "vivo", "naturale", "artificiale" e – non ultimo per importanza – "umano"?

La biologia molecolare che costituisce il riferimento dell'Artificial Life è concentrata sul gene, inteso come l'unità fondamentale della vita. Il punto di svolta nelle scienze biologiche risale alla scoperta del DNA negli anni Cinquanta (la doppia elica di James Watson e Francis Crick). È importante ricordare che il concetto di "codice genetico", ormai dato per scontato nel discorso biologico e medico e nel nostro stesso parlare della vita, è una metafora che viene dalla teoria dell'informazione (insieme con le metafore ad esso connesse della "trascrizione" del DNA nell'RNA o della "traduzione" dell'RNA in proteine). Le teorie e pratiche della biologia molecolare dagli anni Cinquanta in poi sono state guidate da una ridefinizione della vita come informazione e dalla concezione del genoma come un testo linguistico scritto nel codice del DNA. Edward Yoxen (1981) ha parlato della biologia molecolare come dell'invenzione di un

nuovo linguaggio che riduce la vita al gene e il gene a informazione. In questo modo, non solo è stata abbandonata la precedente concezione della storia naturale basata su elementi di descrizione più olistici (come la specie), ma è stata introdotta la possibilità di *riprogrammare* (e di capitalizzare) la vita: si pensi al Progetto Genoma Umano, guidato dal capitale globale e percepito come un gigantesco progetto di lettura/scrittura. Sarah Franklin (2000) si è spinta oltre delineando una storia della biologia contemporanea in cui la natura è stata biologizzata, la biologia è stata geneticizzata e infine la genetica è diventata strumentale.

L'Artificial Life è una delle discipline che si servono della metafora della vita come informazione per tentare appunto di (ri)programmare la vita. Il punto è: dal momento che la vita è informazione e che i computer elaborano informazione, perché non dovrebbe essere possibile fare evolvere nel computer forme di vita?

La vita e i computer game

Il computer game evolutivo *Tierra* è stato progettato nel 1998 da Thomas Ray basandosi su tecniche di Artificial Life. Se scaricato su un computer e mandato in esecuzione per un certo tempo, *Tierra* evolve rapidamente intere generazioni di "organismi cellulari" sul computer stesso su cui è eseguito. Una volta messo in rete, *Tierra* è stato adottato da un grande numero di appassionati e si è diffuso in tutto il mondo.

Tierra crea un computer virtuale all'interno del computer su cui è installato, proteggendone così codice e memoria. Il codice di questo computer virtuale è progettato in modo da poter evolvere. Ray afferma di evolvere così il software come se fosse un organismo.

Dalla lettura della documentazione di *Tierra* risulta evidente che Ray non fa una chiara distinzione tra organismi naturali e artificiali. In effetti, l'aspetto più interessante della documentazione di *Tierra* è il suo uso coerente di metafore biologiche per parlare di software e di computer (si veda l'analisi condotta da Hayles 1999 a questo proposito). Ray parla della RAM del computer (virtuale) come del *brodo* primordiale nel quale i programmi *vivono* in quanto *creature*. Questi programmi sono algoritmi *auto-replicanti*, progettati cioè per produrre copie di se stessi – copie che a loro volta sono eseguite e producono altre copie. Durante questo processo

di auto-replicazione, si verificano delle *mutazioni*. Le mutazioni genetiche sono tradotte in una forma eseguibile sul computer (si potrebbe dire: il concetto genetico di mutazione è tra-scritto/in-scritto nel computer) come variazioni di bit. Ciò significa che una copia di un algoritmo può non essere perfettamente identica all'originale; ad esempio, un paio di bit che nell'algoritmo "genitore" erano 0, nell'algoritmo "figlio" diventano 1. Questo *switch* di bit avviene in modo casuale (*random*). Cambiare il valore di due bit in un programma è un'operazione significativa: quando il programma sarà seguito, il suo comportamento potrà essere molto diverso da quello dell'algoritmo di partenza. Oltre alle mutazioni, in *Tierra* si possono avere *ricombinazioni*, ossia scambi di segmenti di codice tra algoritmi. Quindi le generazioni di algoritmi che si succedono conoscono delle variazioni dovute a mutazioni e ricombinazioni. Su queste generazioni di algoritmi mutanti, il computer opera una selezione, in modo che alcuni di essi continuino ad essere eseguiti e a replicarsi, altri no. Proseguendo nella metafora, Ray afferma che gli algoritmi competono tra loro per aggiudicarsi tempo di CPU (l'unità di elaborazione centrale del computer) e spazio di memoria (le risorse *vitali* del computer); perciò gli algoritmi più forti (i più adatti a sopravvivere) sono quelli che riescono a replicarsi più in fretta (cioè utilizzando meno cicli di CPU). Ray parla di *Tierra* come di un ecosistema completo governato da leggi evolutive darwiniane, nel quale la CPU è l'analogo del sole, (essendo la risorsa energetica centrale per gli organismi digitali) mentre la memoria corrisponde al cibo e allo spazio vitale (essendo necessaria all'esecuzione dei programmi stessi).

Dove ci porta questa analogia? Gli algoritmi di *Tierra* sono simulazioni di organismi viventi o sono *vivi*? *Tierra* è la simulazione di un ecosistema o è un ecosistema?

Nella sua analisi, Katherine Hayles sostiene che la retorica di Ray (la storia che Ray *racconta* sul proprio codice) rende *naturali* i programmi per computer che costituiscono le creature di *Tierra*; solo il computer (il medium) continua a essere considerato *artificiale*. Seguendo Hayles, potremmo affermare: Ray ci sta dicendo *che il software è naturale ed è vivo perché la vita è software*. Come altri esperti di Alife molto ispirati dalla fantascienza, Ray (1996) sostiene che la biologia dovrebbe studiare tutte le forme di vita, non solo quelle terrestri, e che la soluzione migliore, a questo scopo, sarebbero i viaggi inter-stellari. In mancanza di questi, l'alternativa è sintetizzare la vita in un computer. *Sintetizzare* (non *simulare*) la

vita corrisponde al cosiddetto programma *forte* dell'Artificial Life. Sintetizzare la vita nel computer generando crescenti livelli di complessità e diversificazione comporta quella che Ray ha chiamato una pre-condizione semantica: ridefinire la vita in modo che essa non sia limitata alle sole forme basate sul carbonio ma si estenda anche a possibili forme basate sul silicio. Sarah Kember ha commentato in modo interessante questa reinscrizione: per creare vita artificiale è necessario prima ridefinire come artificiale la vita (Kember 2003).

Si può aprire a questo punto una digressione importante: questa operazione appare parallela a quella compiuta in precedenza dall'Intelligenza Artificiale (disciplina storicamente antecedente all'Artificial Life, e di cui l'Artificial Life costituisce per certi aspetti un sviluppo e per altri un capovolgimento).

L'Intelligenza Artificiale si è sviluppata come campo disciplinare a partire dagli anni Quaranta e ha conosciuto una grande fioritura nel periodo della guerra fredda. Il suo obiettivo era, evidentemente, progettare macchine intelligenti; il suo metodo consisteva nell'estrarre (*astrarre*) alcune caratteristiche *formali* che definivano che cosa è l'intelligenza e nel progettare poi una macchina dotata di tali caratteristiche³. L'Intelligenza Artificiale non si è chiesta (e tuttora in gran parte continua a non chiedersi): e se per avere un'intelligenza dovessimo necessariamente avere anche un corpo? Se non fosse veramente possibile scorporare l'intelligenza (come entità astratta) dal cervello? Se l'intelligenza non fosse *solo una proprietà formale*? In realtà l'Intelligenza Artificiale si è fondata fin dagli inizi sul principio opposto, stabilendo che l'intelligenza è una proprietà formale che può essere esibita da vari sostrati materiali: un cervello può avere proprietà intelligenti, un circuito al silicio può avere proprietà intelligenti, una rete neurale può avere proprietà intelligenti. Possiamo esprimere l'intelligenza come una configurazione di simboli e spostarla (letteralmente: trascriverla) su un diverso supporto materiale. L'intelligenza è forma, non materia. E la forma è più importante della materia.

Questo presupposto ha profonde radici filosofiche: è alla base della separazione razionalistica occidentale tra corpo e mente. Un esperto di robotica come Hans Moravec (1990) è giunto per questa via ad affermare che, dal momento che noi come individui coscienti non siamo che informazione, un giorno potremo scaricare la nostra coscienza in un computer, raggiungendo così l'immortalità. Questo rapporto corpo-mente e forma-

materia è *il* problema che i discorsi dell'Intelligenza Artificiale e dell'Artificial Life devono affrontare. Molta teoria critica, a cominciare dal pensiero femminista, con la sua critica del soggetto razionalista (o umanistico) classico, ha espresso forti perplessità a questo proposito (Hayles 1999, Kember 2003).

Un complesso percorso storico porta dall'Intelligenza Artificiale all'Artificial Life, che è un campo disciplinare più tipico dei tardi anni Ottanta e poi degli anni Novanta, quindi del periodo post-guerra fredda. Possiamo rileggere questo percorso in modi diversi: ad esempio attraverso la teoria dei sistemi complessi e il concetto di autopoiesi, oppure passando per la risoluzione informatica di complessi problemi di calcolo.

Questa seconda via riguarda la risoluzione di alcuni problemi di calcolo non più tramite tecniche tradizionali, bensì tramite tecniche che *evolvono* soluzioni. Supponiamo di avere un problema di calcolo così complesso che il calcolo della/e soluzione/i richieda un tempo infinito (o tanto lungo da essere impraticabile). Supponiamo però di avere a disposizione un sistema semplice per stabilire, dato un numero, se questo numero costituisce una soluzione per il problema. A questo punto, possiamo affrontare il problema in modo alternativo, generando numeri e stabilendo, per ogni numero generato, se esso costituisce una soluzione (questa operazione può essere eseguita in un tempo finito). Anziché generare numeri in modo casuale, un approccio intelligente potrebbe sviluppare una popolazione di soluzioni che, tramite un algoritmo genetico, muti e "migliori", di generazione in generazione, fino a produrre una soluzione (se non ottimale, almeno eccezionalmente buona) per il problema originale (Sangalli 2000).

Il concetto di autopoiesi segue un percorso totalmente diverso. Con estrema sintesi, si può dire che l'Intelligenza Artificiale delle origini studiava sia gli esseri umani che le macchine come sistemi ciberneticici (basati sul principio dell'omeostasi) considerandoli da un punto di vista esterno, neutro: l'osservatore, secondo il protocollo scientifico tradizionale, si considerava esterno al sistema che osservava/descriveva. Ma l'osservatore può a sua volta essere considerato come un sistema. Quindi, a partire dagli anni Sessanta, la cibernetica si è posta il problema di come un sistema sia costituito come tale dall'osservatore, e di come ridefinire i sistemi omeostatici in modo da tenere conto dell'osservatore. Complesse teorie epistemologiche hanno segnato il passaggio dai sistemi *omeostatici* ai sistemi

autopoietici, più rispondenti alla descrizione degli organismi viventi. Un organismo vivente risponde alle sollecitazioni del suo ambiente in modi determinati dalla sua auto-organizzazione interna. Lo scopo di un organismo (e di un sistema auto-poietico) è produrre e riprodurre continuamente l'organizzazione stessa che lo definisce come sistema. Perciò questi sistemi non solo si auto-organizzano, ma si auto-producono (sono autopoietici, appunto). A questo punto diventa possibile tenere conto dell'osservatore, e definirlo come un sistema autopoietico nel quale gli stimoli in arrivo dall'ambiente sollecitano risposte basate sulla sua organizzazione interna (Varela 1980). Questa concezione presenta un impressionante numero di contraddizioni interne e insieme di potenzialità di cui non mi è possibile dare conto qui. Ad ogni modo, la terza fase della cibernetica (che corrisponde allo sviluppo dell'Artificial Life) inizia quando l'auto-organizzazione viene vista non più soltanto come riproduzione della organizzazione interna, ma come la base per l'emergere della capacità del sistema stesso di evolvere (Hayles 1999). L'Artificial Life progetta programmi per computer in grado di evolvere spontaneamente in direzioni che il programmatore non ha anticipato. L'obiettivo dell'Artificial Life è precisamente evolvere la capacità di evolvere.

È ora necessario riconsiderare le assunzioni implicite nel concetto di Artificial Life. Se crediamo che l'universo sia composto essenzialmente di informazione, ha senso dire che queste *creature* sono forme di vita perché *hanno la forma della vita*, che per noi è un codice informativo. Da questo punto di vista, può sembrare che l'Artificial Life compia lo stesso tipo di operazione dell'Intelligenza Artificiale classica. Partire da elementi semplici per sviluppare sistemi complessi è ancora una forma di riduzionismo. Da una concezione dell'intelligenza senza corpo si passa a una concezione della vita senza corpo.

Questa separazione tra materialità e informazione è ciò che Hayles critica, facendo vedere quanto va perduto – e quanta materialità deve essere cancellata – per arrivare all'astrazione. Gli esseri umani non esistono indipendentemente dal loro corpo, sostiene Hayles; anche la nostra esperienza della tecnologia è un'esperienza che coinvolge il corpo (Hayles 1999). Bisogna però sottolineare che non tutti gli esperti di Artificial Life ne hanno una concezione che prescinde dalla materialità. Su questo tema esiste una tensione interna alla disciplina, analoga al dibattito sviluppatosi durante gli anni Sessanta nell'Intelligenza Artificiale.

La distanza che separa i sistemi complessi e dotati di proprietà emergenti sviluppati su computer dagli organismi viventi, è colmata per Hayles tramite le *storie* che esperti come Ray narrano sulla tecnologia, mappando i loro programmi su scenari evolutivi e dunque naturalizzandoli. Queste storie traducono le operazioni eseguite dal software in analoghi biologici.

Artificial Life e nuovi media

Nella sua analisi, Hayles considera tre livelli di narrazione: le descrizioni che gli esperti di Artificial Life producono del proprio codice, le strategie retoriche impiegate per posizionare l'Artificial Life in modo rilevante rispetto allo studio della biologia e infine la più ampia narrazione del nostro possibile divenire postumani.

Lo scenario di immortalità senza corpo tracciato da Moravec (1990) è per Hayles soltanto una delle interpretazioni possibili del nostro divenire postumani. È possibile anche immaginare differenti scenari, in cui il nostro rapporto con le macchine intelligenti non ci conduca alla cancellazione del corpo e alle forme di astrazione tipiche della tradizione razionalistica occidentale.

In modo analogo, nella sua analisi dell'Artificial Life da un punto di vista (cyber)femminista, Sarah Kember (2003) invita il pensiero femminista a un dialogo più aperto con le scienze biologiche. La biologia – osserva Kember – non è monolitica più di quanto non lo sia il pensiero femminista.

Nel suo lavoro Kember dialoga intensamente con Steve Grand, l'autore del gioco di Artificial Life *Creatures* (la cui prima edizione è del 1996). Gli *agents* (ossia gli organismi digitali) che *Creatures* è in grado di evolvere sono più complessi di quelli presenti in altri giochi basati su tecnologie evolutive. Sono dotati di un'estesa rete neurale e di un modello biochimico di base che rappresenta le funzioni digestive, riproduttive e immunitarie. Grand ha così tentato di favorire una maggiore differenziazione tra i suoi *agents*, per meglio rispecchiare l'eterogeneità degli organismi viventi.

Le creature di Grand (le Norn) sono dotate di intelligenza, in grado di apprendere e di comunicare; sono situate in un mondo simulato (Albia); mangiano, si spostano, giocano, e sono in definitiva molto simi-

li ai cuccioli virtuali (*virtual pets*). Una volta nate, è necessario prendersene cura. Quando raggiungono la pubertà possono riprodursi; hanno una certa durata di vita, e una mortalità. Le Norn hanno una loro personalità e interagire con loro non è affatto semplice. Generalmente gli utenti del gioco passano da modalità affettive genitoriali nei confronti delle loro Norn a modalità da allevatori, poi da medici e anche da ingegneri genetici.

Per certi aspetti, *Creatures* ha rappresentato una sfida per il modello classico della relazione tra pubblico e media utilizzato dagli studi culturali di matrice angloamericana.

Una volta appassionati alla prima edizione di *Creatures*, alcuni giocatori hanno hackerato il codice genetico. Manipolando i codici in modi inattesi, hanno creato nuove specie e le hanno condivise tra loro – Internet ha fatto da tramite a uno scambio di Norn a livello mondiale. I giocatori hanno anche condiviso i risultati delle loro manipolazioni con la CyberLife Technology Limited (CTL) che produceva il gioco. CTL ha risposto “aprendo” il software (*open source*), ossia inglobando le modifiche apportate dai giocatori. A questo punto gli utenti si sono trovati in un rapporto molto particolare con i produttori del gioco: sono diventati essi stessi sviluppatori. Su Internet si è costituita una grande comunità virtuale di giocatori di *Creatures*. Esistono innumerevoli siti dove i giocatori “pubblicano” le loro Norn. Si potrebbe dire (con un'affermazione di sapore vagamente sociobiologico) che c'è stata una *co-evoluzione* del gioco e insieme di una comunità di utenti.

Questa situazione è molto interessante, perché propone uno scenario completamente nuovo all'analisi dei media. In questo nuovo scenario, le persone *possono fare evolvere i propri media* (Wakeford 2004). Potremmo dire che l'Artificial Life è uscita dal laboratorio ed è diventata parte di una rete informativa globale che comprende umani e non-umani. In questa rete si sviluppa un gioco dialogico estremamente complesso, nel quale i concetti stessi di artificialità e di autonomia sono rimessi in discussione. È in questo scenario estremamente complesso che dobbiamo ripensare il rapporto tra biologia e informatica, tra natura e cultura, tra umano e postumano.

Bibliografia

- Foucault, Michel, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966; trad. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1985.
- Franklin, Sarah, "Life Itself. Global Nature and the Genetic Imaginary", in Sarah Franklin, Celia Lury e Jackie Stacey, *Global Nature, Global Culture*, Sage, London 2000.
- Haraway, Donna J., "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century" (1985), in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991; trad. it. "Un manifesto per cyborg: scienza, tecnologia e femminismo socialista nel tardo Ventesimo secolo" in D. J. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995.
- Haraway, Donna J., *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan ©_Meets_OncoMouseTM*, Routledge, London 1996; trad. it. *Testimone_Mo-desta@Secondo_Millennio.FemaleMan©_Incontra_OncoTopoTM*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Hayles, Katherine N., *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago-London 1999.
- Kember, Sarah, *Cyberfeminism and Artificial Life*, Routledge, London-New York 2003.
- Langton, Christopher, "Artificial Life", in *Artificial Life*, a cura di Christopher Langton, Addison-Wesley, Redwood City, Ca. 1989.
- Maturana Humberto e Francisco Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 42, D. Reidel, Dordrecht, 1980; trad. it. *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia 1985.
- Moravec, Hans Peter, *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Harvard University Press, Cambridge 1990.
- Ray, Thomas S., "An Approach to the Synthesis of Life", in *The Philosophy of Artificial Life*, a cura di M. A. Boden, Oxford University Press, Oxford 1996.
- Ray, Thomas S., "An Evolutionary Approach to Synthetic Biology: Zen and the Art of Creating Life", *Artificial Life* 1, n. 1/2 (fall 1993/winter1994).
- Sangalli, Arturo, *The Importance of Being Fuzzy and Other Insights from the Border between Math and Computer*, Princeton University Press, Princeton NJ. 1998; trad. it. *L'importanza di essere fuzzy. Matematica e computer*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- Shannon, Claude Elwood, e W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communi-*

cation, University of Illinois Press, Urbana 1949; trad. it. *La teoria matematica delle comunicazioni*, Etas, Milano 1971.

- Turing, Alan M., "Computing Machinery and Intelligence", *Mind* 54 (1950), pp. 433-57.
- Varela, Francisco J., E. Thompson, E. Rosch, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge 1991; trad. it. *La via di mezzo della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1992.
- Wakeford, N. S., "Pushing at the Boundaries of New Media Studies", *New Media & Society* 6, 1 (2004), pp. 130-37.
- Wiener, Norbert, *The Human Use of Human Beings*, Houghton Mifflin, Boston 1950; trad. it. *Introduzione alla cibernetica. L'uso umano degli esseri umani*, Bollati Boringhieri, Torino 1966.

Note

- ¹ Thomas S. Ray, "An Evolutionary Approach to Synthetic Biology: Zen and the Art of Creating Life", *Artificial Life* 1, n. 1/2 (fall 1993/winter1994): 180; corsivi miei
- ² Christopher Langton, "Artificial Life", in *Artificial Life*, a cura di Christopher Langton, Addison-Wesley, Redwood City, Ca., 1989, p.1.
- ³ Alan Turing (1950) suggerì negli anni Cinquanta un celebre test: una macchina è intelligente quando riesce a farsi passare per umana, ossia quando esibisce un comportamento umano; una definizione riduzionistica e per certi versi circolare, e come tale controversa.

Razze a parte: “tremate, tremate le streghe son tornate...”

GIOVANNA COVI

Nel descrivere la visita al cantiere per la perforazione del traforo del Gottardo, Leonardo Zanier scrive:

Prendo in mano una di quelle pietre e chiedo ad un geologo, che segue i lavori, se può descrivermela. Mi dice che quella tratta di galleria presenta una roccia di grande uniformità. Mi fa poi vedere una sorta di targa...: “Questo blocco di roccia è formato da Gneiss della Leventina che è composto da: quarzo, feldspati, plagioclasti, biotite, muscovite. In alcune piccole fessure, ma quasi uniformemente distribuite, si trovano pirite, calcite, dolomite adularia. La struttura variabile può essere: listata, pieghettata, granulata, occhiadina, con noduli di quarzo. La roccia si rivela: dura, compatta, resistente, abrasiva...”

Beata semplicità di un sasso. Che riassume la storia del mondo. Che contiene la descrizione di diluvi e glaciazioni...

Ma allora perché tendiamo a semplificare tutto: tanto da credere di essere od essere costretti a essere solo bosniaci croati ortodossi, oppure solo bosniaci serbi e cattolici, oppure ancora solo bosniaci “turchi” e musulmani? E altri perché solo confederati ticinesi? E altri solo autonomisti friulani? E altri ancora solo afgani talebani? O leghisti padani? Se un sasso può insegnare qualcosa...¹

Cerco di imparare dalla semplicità di questo sasso per pensare alla complessità quale ineludibile macroscopico e microscopico aspetto del mio abitare il mondo, e per esprimere l'identità/soggettività come un amalgama di componenti molteplici e in costante mutamento.

Dalla sua complessa semplicità vorrei imparare a dire l'esorbitante difficoltà di un concetto scomodo quanto inevitabile della diversità umana, quello affidato alla parola *razza*, parola che sembra sempre trasmettere l'idea di *razzismo* insieme a quella di *differenza razziale*. Per questo, dopo secoli di istituzioni schiaviste fondate sulla discriminazione razziale e dopo le persecuzioni razziali nazi-fasciste, la parola *razza* suscita

fastidio e pudore, e viene spesso sostituita con il termine *etnia*. La coppia lessicale *razza-etnia* richiama quella di *Sesso-genere*; entrambe sono facce di una stessa medaglia, caratterizzate da una dualità insostenibile causata dalla necessaria interdipendenza tra essenzialità e nominazione. Vorrei provare a parlare di differenze razziali e sessuali, etniche e di genere, con gli occhi fissi su un blocco di Gneiss della Leventina a ricordarmi che cristalli di quarzo con uguale formula chimica e struttura possono avere colori e forme diverse.

Dalla letteratura afro-americana e afro-caraibica e dalle teorie che di queste culture sanno tenere conto ho imparato a concepire *razza* quale costruzione culturale; così definita, *razza* significa *etnia*, un indicatore di identità e soggettività basato sulla storia, la lingua, la cultura e sul riconoscimento che la realtà discorsiva è situata, posizionata, che il sapere è sempre contestuale. Oggi l'uso del termine *etnia* è molto diffuso: in gastronomia i "piatti esotici" sono ormai divenuti "cibo etnico"; il mondo della moda chiama "etnica" quella gonna che negli anni Sessanta si diceva "folk"; si parla persino di "modello etnico" in riferimento all'identità e alle politiche gay²; le ragazze bionde che escono dal negozio "Le Baobab" delle donne nigeriane di Trento portano "treccine etniche" e mi chiedo se ci sia una relazione con le trecce "alla tirolese" delle loro mamme, quelle che indicavano "disponibilità" se scendevano sulle spalle e "maritata" se raccolte in cima al capo; oggi tutti gli italiani chiamano "gruppi etnici" gli immigrati dal Sud del mondo e mi viene in mente che negli anni Cinquanta gli italiani del nord chiamavano gli immigrati dal Mezzogiorno, i "terroni", "gente di razza scura"; e ancora sento descrivere le popolazioni delle nostre valli come gente "di razza tedesca" o "di razza italiana" mentre percepisco la resistenza a chiamare "gruppo etnico" questi "nostri diversi". Forse allora *razza* non è una parola riservata all'uso razzista della differenza etnica? Naturalmente la realtà è complessa, anche nella nominazione. Gli "stupri etnici" nei campi bosniaci e la "guerra etnica" in Ruanda sono tragedie troppo vive nella nostra memoria per lasciarci credere che *razza* ed *etnia* siano sufficienti a separare il male dal bene. *Etnia* etimologicamente riconduce a *razza* ma anche a *popolo*, termine quantomai incontestabile, quindi a un "noi" che coabita con "gli altri" – il nostro popolo e gli altri popoli, un "noialtri" paradossale che sta in equilibrio tra la convivenza e il conflitto³.

Ma torniamo alla parola scomoda, a *razza* e all'eredità storica che

porta con sé. Alla fabbricazione scientifica delle razze inferiori, tutte eccetto la razza bianca promossa a modello universale e pertanto sinonimo di "razza umana", cioè di non-razza, la modernità ha affidato il compito di difendere culturalmente l'istituzione della schiavitù, per secoli e con notevole successo. In epoca di espansione coloniale, il commercio degli schiavi assume proporzioni tali da richiedere di allargare i traffici oltre le sponde del Mediterraneo e lungo le coste africane, tanto che Cristoforo Colombo traduce la "scoperta delle Indie" in determinazione a riempire i propri vascelli con schiavi Carib e Taino (Arawak). Infatti, fin dal suo primo viaggio ne carica subito 25 sulla caravella che fa ritorno in Europa (erano 27 ma due riescono a fuggire) e programma già di rapirne 4.000 ad Haiti da vendere in vari paesi europei⁴; è anche importante ricordare che a bordo di quella caravella nel viaggio di andata Colombo portava con sé uno schiavo africano. Se l'America inizia con la "scoperta", inizia chiaramente con l'incontro fra tre continenti, Europa, Africa e America. Ed è con la "scoperta" del Nuovo Mondo che comincia per la prima volta nella storia occidentale ad articolarsi la coniugazione della condizione di schiavitù con la razza mora, e con l'espansione coloniale "negro" diventerà presto una figurazione obbligata dello schiavo. L'icona della razza "non bianca" include subito, con variazioni gerarchiche, "indios", africani, e "mulatti". La deportazione degli africani e il genocidio degli amerindi sarebbero impensabili in assenza di una cultura che giustifichi la loro presunta disumanità, e questa deve essere essenziale, inalienabile, quindi legata a caratteristiche biologiche come quelle razziali.

Quando insegno questa storia culturale e l'eredità che ci ha trasmesso, cerco di spiegare il concetto di *razza* come costruzione ricorrendo alle parole di Kwame Anthony Appiah. Questi osserva che la storia della caccia alle streghe non può essere dimenticata per la semplice ragione che ora alle streghe non crediamo più, e argomenta che nella stessa misura non si devono ignorare questioni razziali e razziste, solo perché la postmodernità e il discorso postcoloniale propongono di considerare *razza* in termini non essenzialisti⁵. Il mio impegno è dunque rivolto a capire come fanno queste "streghe" razziali e razziste a viaggiare da un luogo, epoca e lingua all'altra, come si traducono nel loro passaggio dal discorso della docente a quello delle studenti, dal discorso teorico e critico alla parlata quotidiana. Mi accorgo spesso che alla teoria servirebbero una scopa volante e una pozione magica per trasportare concetti ancora troppo metafisici e ideolo-

gici nella politica sociale di tutte le donne e gli uomini e per tradurli in diverse pratiche culturali. Mi pare che ci sia ancora molto lavoro da fare per provare a capire quali parole vogliamo mettere in circolazione per dire le differenze biologiche ed evitarne la traduzione in disparità sociali, per dire l'identità di razza che, pur inessenziale, rimane essenzialmente inevitabile, in qualsiasi regime razzista – dall'apartheid e la segregazione alle forme più sublimi di discriminazione dell'alterità, come per esempio l'uso commerciale de "la razza" iscritta nel corpo di Naomi Campbell. Molto ancora va fatto per imparare a individuare quali ostacoli affrontare e quali differenze esplicitare quando vogliamo tradurre le parole che connotano il razzismo in contesti e momenti storici diversi.

Quest'ultima preoccupazione s'impone in maniera ineludibile a chi traduce in italiano culture moderne anglofone segnate dall'istituzione della schiavitù e si trova quindi a cercare in lingua italiana le parole per dire la gerarchia della piantagione, o l'emarginazione in ghetti fondati su razze definite dal cromatismo della pelle piuttosto che sull'appartenenza alla "razza della sinagoga" contrapposta a quella della cattedrale. Per esempio, visto che oggi in Italia siamo americanizzati al punto da chiamare "neri" i somali e i senegalesi che pur potremmo facilmente imparare a distinguere (così come abbiamo imparato a distinguere gli olandesi dai tedeschi sulle spiagge di Rimini), dovremmo interrogarci sul senso politico della scelta di abbandonare parole come "moro" e "negro" e sul significato che assumono gli appellativi che contraddistinguono la storia degli africani nel Nuovo Mondo quando vengono usati in riferimento alla mobilità e migrazione nell'Europa contemporanea ("nero", "africano", e "negro" significano davvero "black", "African" e "negro"? E "nigger" si traduce con "sporco negro"? E come traduciamo il "nigga" dei giovani d'oggi?).

Ma molto di più ancora rimane da fare se si vuole render conto della differenza sessuale e razziale insieme. Quando penso alla coppia binaria *razza-etnia*, provo lo stesso disagio che provai sul finire degli anni Settanta quando la dicotomia anglosassone *gender-sex* s'impose alla teoria femminista producendo un discorso "di genere" che venne a sostituire per un paio di decenni quello della "differenza sessuale". Avendo il potere di render conto degli aspetti linguistici, storici, sociali e culturali della diversità fra i sessi, *genere* veniva ad assumere un ruolo dominante nel discorso teorico; di *Sesso* si parlò sempre meno perché non restava molto più da dire su un concetto relegato al di fuori della cultura, secondo la logica che da

secoli definiva la natura come dato referenziale e prelinguistico. Allora mi parve un modo per depoliticizzare la cultura delle donne, imponendo al pensiero della differenza sessuale un discorso sostanzialmente asessuato e una griglia eterosessuale⁶. Oggi, pur concedendo che la differenziazione tra *genere* e *Sesso* ha offerto un ottimo strumento di elaborazione teorica, rimango dell'opinione che è utile affidare le nostre riflessioni a concettualizzazioni rivolte a separare il dato essenziale da quello nominale solo se ciò rimane un metodo di analisi strumentale piuttosto che diventare il fondamento dell'elaborazione finale. *Sesso* e *genere* rimangono inscindibili ma l'uno resta legato al desiderio e alla molteplicità, l'altro alle istituzioni e alla dualità. Se il nostro progetto politico all'insegna della complessità è rivolto a privilegiare la pluralità nell'uguaglianza, un pensiero fondato sulle infinite configurazioni del desiderio e manifestazioni della realtà potrebbe essere più adatto di uno costretto entro un parametro dicotomico predefinito. Per tornare all'argomento proposto, è come dire: dal razzismo non si fugge chiamando la *razza*, *etnia*. Quando cerco di pensare al problema della *razza*, mi viene in mente lo slogan femminista, "Tremate, tremate le streghe son tornate", perché il legame tra *razza* e razzismo crea sempre delle streghe, indefinibili e spaventose. Meglio saperle riconoscere che metterle a tacere; potremmo scoprire che hanno qualità e poteri cui vogliamo conferire diritto di cittadinanza e non bruciare sui roghi. C'è il rischio che a parlare di *etnia* e non più di *razza* si rendano invisibili, inominabili e pericolosamente irricognoscibili nelle loro trasformazioni le costruzioni del razzismo, forse allora conviene continuare a parlare di streghe, di razze e di sesso.

Eppure è certo che l'elaborazione di una teoria critica della *razza* e l'accento posto sulla sua irriducibile costruzione politica quale categoria sociale e storica hanno ostacolato il sostegno dato al razzismo da una semplice rispolverata della presunta necessità illuminista di fornire fondamento culturale, biologico e scientifico al concetto. Al tempo stesso, sono stati anche messi in rilievo i limiti di un discorso antirazzista di puro stampo nominalista⁷. È quindi risultato sempre più evidente che per contrastare il razzismo e il sessismo è necessario coniugare azione politica con identità sociale e con una elaborazione teorica capace di trasformarsi in pratica materialista⁸. Questo impone di confrontarsi con una complessità che deriva da definizioni di differenze e diversità capaci di tenere conto dell'elaborazione sociale del segno biologico nella gestione dei rapporti di potere.

Rispetto alla coniugazione di *razza* e *sesto* si tratta di chiedersi, per usare i termini incisivi indicati da Gayatri Spivak, a chi viene concessa libertà di parola in regime di “cromatismo e genitalismo”⁹. Vanno quindi problematizzati sia il rapporto tra *razza* e *gender* che quello tra linguaggio e corpo, tenendo conto delle forze di coercizione e dei processi di *empowerment* che contestualmente li definiscono. È uno sforzo rivolto a posizionare il pensiero in bilico tra le differenze essenziali predefinite dalle sue radici (*roots*, in inglese), da una sua origine o luogo di partenza, e le diversità incontrate lungo le rotte (*routes*, in inglese) di un viaggio che contribuisce al suo costruirsi¹⁰. Gloria Anzaldúa ci ha regalato l’immagine della “frontera,” spazio in cui le trattative tra storia e teoria rimangono sempre aperte costringendoci ad abbracciare un discorso in cui la realtà sociale (la Storia) e la realtà lirica e mitica (le storie) sappiano coesistere e dialogare¹¹. Questo è importantissimo, perché, ce lo ricorda Toni Morrison, “raccontare non è mai stato abbastanza e mai basterà”¹², e perché, come dice Audre Lorde, “la poesia non è un lusso”¹³ per chiunque sia stato messo a tacere e voglia darsi la parola. Obiettivo è quindi quello di costruire un sapere che sappia essere simbolico e semiotico, che sappia in continuazione mettere alla prova quel connubio che inevitabilmente sempre esiste tra figure retoriche e strategie politiche in modo da concedere libertà di espressione a tutti i soggetti che vogliono agire nel politico-culturale. Quando noi femministe parliamo di soggettività piuttosto che di identità intendiamo proprio la liberazione dall’identico, la capacità di esprimere i contrasti e i paradossi che abitano sia l’inconscio che il sociale. Per questo la poesia non è un lusso né per le donne né per le razze non bianche e tantomeno per le donne nere, e l’attenzione al linguaggio e alla rappresentazione non è un’attività del tempo libero riservata alle letterate, ma un’operazione politica e culturale necessaria alla definizione della collettività. Al contrario, cercare di capire quanto la lingua incida sulla realtà materiale è un impegno inevitabile.

Nancy Leys Stepan puntualmente analizza il ruolo delle metafore nella costruzione della conoscenza scientifica de “l’uomo” a partire dall’Illuminismo e sottolinea le conseguenze sociali e morali che derivano dalla confusione tra metafora e realtà. Per esempio, dimostra come nella metà dell’Ottocento, le analogie tra *razza* e *genere* derivate da alcune metafore culturali dominanti abbiano escluso alcune razze e il genere femminile dall’accesso al potere. Furono proprio le analogie tra forma del cranio, ango-

li facciali, sporgenza della mascella e peso del cervello a dimostrare la somiglianza tra il Negro e la Donna. L’inferiorità di queste razze rispetto all’Uomo Bianco fu sostenuta in rapporto a un paragone con le scimmie basato sulla somiglianza della mascella (Francis Galton allo stesso modo spiegava la prossimità dell’irlandese al negro¹⁴), mentre venne censurato il dato relativo alle labbra sottili che avrebbe chiaramente portato all’equazione non voluta tra l’Uomo Bianco, invece del Negro, con la Scimmia. Questo è uno dei numerosi esempi di come la conoscenza scientifica fu basata su metafore, metafore che costruirono le razze attraverso la generazione e il controllo di dati “scientifici”¹⁵ altresì presentati come fatti di natura, sicché “le razze inferiori vennero a rappresentare il tipo femminile della specie umana, e le femmine la razza inferiore del genere”¹⁶.

È interessante anche un’occhiata ai dizionari per mettere a fuoco la complessità del concetto di *razza*. Nel *Dizionario Etimologico della Lingua Italiana* (Zanichelli), troviamo riassunta la disputa che a metà Novecento aveva diviso i linguisti nell’attribuzione dell’origine della parola *razza* a *ratio* anziché *generatio*. Nonostante la seconda ipotesi sia oggi incontestata, le argomentazioni a favore della coincidenza di significato tra *razza* e *ragione* e anche la semplice esistenza di questa seconda ipotesi offrono lo spunto per le nostre considerazioni di partenza. Penso quindi a *razza* come a una parola con due nascite, una biologica e una culturale come l’inscindibile binomio sesso-genere, una legittima l’altra illegittima, e se la prima è segno di costrizione la seconda indica la strada per un glorioso processo di *empowerment* non solo politico ma anche culturale. È la conferma che le categorie identitarie non possono che partecipare all’articolazione di una insolubile e sempre mutevole complessità. Inoltre un semplice confronto tra i dizionari italiani e inglesi aiuta a posare lo sguardo sulla storia della parola e mette subito in evidenza che *razza* è una parola viaggiatrice, transnazionale: mentre i dizionari italiani (Cortelazzo, Devoto-Oli, ed altri) la fanno risalire al Quattrocento col significato di “generazione, discendenza” e sottolineano nell’Ottocento la derivazione dal francese *haraz* (allevamento di cavalli), l’*Oxford English Dictionary*, segnala l’origine di *race* dall’italiano *razza* e attribuisce a John Dryden nel Seicento la prima citazione. L’aggettivo *razziale* invece viene nell’italiano dall’inglese *racial* ed è usato sporadicamente con la grafia *raziale* da geografi ed etnografi per poi venire codificato come *razziale* nel 1934. Sempre nel ventennio fascista si diffonde il termine *razzismo*, parallelamente al fran-

cese *racisme*. Quindi nella lingua italiana contemporanea *razza / razzismo* è fondamentalmente legato alle leggi razziali promulgate da Mussolini, mentre nella lingua inglese *race / racism* è termine nato con gli imperi coloniali – dunque, se in italiano penso “ebreo”, in inglese penso “negro”.

Razza fu presto promossa a concetto filosofico e scientifico e le questioni di razza furono utilizzate a sostegno di politiche razziste, basti ricordare le speculazioni di Kant e Hegel a sostegno della schiavitù degli africani, senza dimenticare che anche l'abolizionista Thomas Jefferson argomentava l'inferiorità razziale del Negro e dell'Americano. La storia di queste discriminazioni esibisce una formidabile raccolta non solo di strumenti di costrizione fisica quali catene, fruste, fucili, navi negriere, linciatori, virus degli invasori, ecc. ma anche una vasta gamma di strumenti lessicali, per esempio in inglese *nigger* e *sambo*, rivolti ad escludere, emarginare, alterizzare intere popolazioni – a trasformarle in razze, appunto. Ma il 1492 non è solo la data della “scoperta” dell'America, è anche quella dell'espulsione degli ebrei dalla Spagna. Anche al di qua dell'Atlantico, questa storia di razzismo raccoglie atti di violenza e prevaricazione accompagnati da una lista di parole atte a rinforzare la politica di esclusione, a cominciare da *ghetto* e *giudeo*. Legata alla persecuzione degli ebrei in Europa, la parola italiana *razza* indica non soltanto la suddivisione degli abitanti della terra secondo diverse generazioni, ma sottolinea anche la *ratio* del progetto di distruzione di una comunità. Le comunità ebraiche subirono la segregazione nei ghetti in nome della conservazione della purezza della razza e poi la distruzione della propria collettività a causa delle leggi razziali nazi-fasciste. Come esprimere in termini efficaci le storie di queste due forme di razzismo, preservandone la specificità e mostrandone le affinità quando inevitabilmente traduciamo, per esempio, dal costruito di *race* fondato sul cromatismo della pelle a quello di *razza* basato sull'appartenenza ad un popolo? E in aggiunta, quale estensione comprende oggi il campo semantico della parola *razzismo* in un'Italia sempre più multi- e inter-etnica che si confronta con altri paesi sempre più multi- e inter-etnici ma con percorsi storico-linguistici differenti? Gli africani e amerindi nelle Americhe così come gli ebrei in Europa hanno vissuto tragedie di proporzioni e durate enormi in virtù dell'assioma che dichiara l'esistenza della “razza pura”; li accomuna la *Rassenideologie* filosoficamente sviluppata da Hegel e politicamente realizzata da Hitler.

Questo mi sembra l'aspetto che ci permette di pensare a questi gruppi

di persone peraltro diversi tra loro, e per questo ritengo che sia importante considerare la storia delle “razze a parte”, provare a riscrivere la storia come storia della razza umana, che è sempre storia di razze miste, invece che di razze diverse. In altri termini, mi sembra buona cosa ripartire dalla caravella che trasporta europei, indios e africani e rappresenta la modernità euro-americana come l'incontro-scontro tra tutte queste popolazioni. Osserviamo allora queste “razze a parte”, considerando il lavoro pionieristico dello storico William Loren Katz sugli Indiani Neri, un lavoro rivolto principalmente a un pubblico giovanile, e la ricerca sulla “razza” condotta da Jack Forbes, uno studioso dei Nativi Americani. Entrambi documentano 3-400 anni, oltre 20 generazioni, di mescolanza razziale molto complessa nelle Americhe, offrendoci studi scientificamente dettagliati rivolti a una radicale decostruzione di qualsiasi idea di “razza pura”. Questa prospettiva travolge il punto di vista eurocentrico secondo cui sono sempre i “bianchi” a rapportarsi agli “altri”: per esempio, agli “Indiani” nell'espansione a Ovest o ai “Negri” nel Profondo Sud – una storiografia che Hollywood ha promosso su scala mondiale attraverso film quali *The Alamo* e *Gone with the Wind*, e che censura qualsiasi interazione degli “altri” tra loro. Quando il dizionario italiano (per esempio il Sabatini-Coletti) definisce *mulatto* come “figlio di genitori di pelle diversa, uno bianco e l'altro nero” partecipa alla stessa censura, poiché il termine indica misto e basta, quindi bianco e nero, ma anche rosso e nero o giallo e rosso o qualsiasi altra combinazione non esclusivamente di altri con i bianchi; anche l'etimologia come sottolinea Forbes non si ferma al Cinquecento e all'influsso spagnolo, ma risale all'origine araba col significato di mescolanza in genere. Nella storicizzazione del razzismo è possibile fare posto anche per la sopravvivenza degli “Indiani” o forse meglio sarebbe dire “americani”, addirittura “razza americana”, il testo discorsivo del razzismo che il colonialismo europeo ha messo fin qui sotto silenzio evidenzia una traccia di complesse mescolanze. Forbes offre un'analisi dettagliata delle numerose parole del razzismo fin dalle primissime colonie: *loro*, *mulatto*, *negro*, *moro*, *moor*, *mestizo*, *Indian*, *black*, *pardo*, *mustee*, *half-breed*, *zambo*, *colored*, etc. Sette ricchissimi capitoli offrono definizioni contestualizzate di questi termini e del loro viaggiare tra le lingue portoghese, spagnola, inglese, francese, olandese e attraverso i decenni fin dalla prima colonizzazione. Per esempio, si capisce che il termine *mulatto* deve sempre essere ridefinito in rapporto al luogo e al tempo e che qualsiasi

generalizzazione apre la porta al razzismo basato sulle caratteristiche universali e pure della *razza*. Forbes non dimentica mai quanto il pensiero femminista variamente da tempo va sottolineando: che la soggettività produce una cartografia in perpetuo divenire. Il suo studio mette in luce una mescolanza complessa di popolazioni, mescolanza che risulta particolarmente evidente oggi in area caraibica e che ci aiuta a pensare il nostro contemporaneo caratterizzato da processi di globalizzazione e da una crescente migrazione.

Proprio il suo lavoro tassonomico, la sua focalizzazione sulla lingua profondamente materialista dimostrano quanto rimanga pericoloso ignorare qualsiasi tipo di diversità – di razza, di genere, di sesso, e di classe, di nazionalità, di pensiero, di religione e di generazione, ecc. – nella comprensione del soggetto contemporaneo. Uno spunto, anche se provocatorio, viene da Walter Benn Michaels, quando osserva che *razza* è diverso da *classe* perché invece che un costrutto sociale è “un *phlogiston* – un errore”¹⁷. Michaels discute i processi di identificazione, la possibilità del *passing* (del “passare per” un’altra persona), in riferimento ai ragazzi bianchi che si “sentono” neri perché fanno musica rap e si vestono come i neri. E qui non posso non citare la complessità lessicale della metamorfosi nel linguaggio giovanile negli Stati Uniti di *nigger* in *nigga* e la diversa connotazione del termine in relazione al colore della pelle di chi lo usa. Michaels sostiene che la sola possibilità del *passing* dimostra l’essenziale invisibilità della razza e afferma che il colore cambia con il *passing* perché la razza da fatto diventa rappresentazione di se stessa. Persino nel regime razzista statunitense esiste questa possibilità, osserva, un regime nel quale basta “una goccia” di sangue per finire “dall’altra parte”. Mentre seguo il suo ragionamento mi chiedo: sarà la magia di una strega? Ma è interessante notare che tale possibilità fa sì che *razza* si collochi nel campo etico. Allora, si chiede Michaels, possiamo dire in termini comparativi che la transessuale compie un atto di *passing*? Può il corpo cambiare sesso e la persona no? E qui introduce la categoria *azione* in rapporto a *identità* e osserva ancora: “l’identità che è irriducibile ad azione è essenziale, non socialmente costruita, e l’identità che coincide con l’azione non è veramente un’identità – si tratta solo del nome di quell’azione – operaio, capitalista”¹⁸. Una persona è un’operaia in virtù di ciò che fa, ma la razza non si può ridurre ad azione: l’identità irriducibile ad azione è essenziale, ma l’identità che coincide con l’azione non è veramente un’identità. E Michaels conclude:

“Se ciò che chiamiamo ‘bianco’ veramente esiste e tu sei bianco [...] tu non puoi fare a meno di essere bianco; e se quella cosa che chiamiamo ‘bianco’ non esiste, allora tu non puoi fare a meno di essere bianco” perché l’essere bianco – la razza – è un errore¹⁹. Questo ragionare puramente logico e astratto francamente mi infastidisce; preferisco il metodo materialista di Forbes, ma riconosco che Michaels mi dà una mano, insieme a Stepan, per capire i limiti di classificazioni metaforiche immutabili.

Per tornare in Europa e soprattutto riprendere un’ottica di genere, rinvio alla ricca e intelligente discussione di Gabriele Griffin con Rosi Braidotti che offre buone argomentazioni per contrastare l’omogeneizzazione dei gruppi e delle categorie di persone, ricordandoci le devastanti discriminazioni tra differenze razziali ed etniche all’interno della bianca Europa. Questo intervento ci ricorda l’importanza di una politica del posizionamento per ridefinire “bianco” all’interno dello spazio geopolitico europeo. Certo è un lavoro necessario e tutto da fare, quello di definirci in quanto razza bianca, ma ritengo che vada fatto con grande attenzione a non adottare l’assunto di razza pura che tanto ha oscurato la storia della modernità. In aggiunta, mi pare che altrettanto lavoro vada programmato per cominciare a chiederci quali rappresentazioni del corpo della donna nera l’Europa ha fin qui prodotto e quali voglia perpetrare per dire la contemporaneità. Presso la biblioteca dell’Istituto Psico-pedagogico “Rosmini” di Trento si trovano delle schede didattiche prodotte nell’Ottocento per insegnare la storia d’Italia alle allieve. Sono disegni molto ben curati che fanno invidia ai numerosi libri di testo mal scritti e frettolosamente impaginati di oggi. Alcune schede sono persino ricche di elementi decorativi e fra questi c’è anche una rappresentazione della Prima Guerra di Indipendenza abbellita da una ghirlanda di “negretti” piumati, nudi e danzanti. Forse da qui dobbiamo partire per cominciare a chiederci come rappresentare le differenze dei corpi che oggi abitano l’Europa, un contesto che come ho già accennato mette in crudele evidenza l’inscindibilità del binomio *razza-etnia*, perché se *razza* rimanda alle leggi razziali nazi-fasciste, *etnia* ricorda gli stupri etnici della disintegrazione della Jugoslavia.

Qui ho offerto solo alcuni spunti per cominciare a chiederci: se *razza/razzismo* deve sempre essere materialisticamente storicizzata, come gestiamo la lingua che descrive tale storicizzazione? Come traduciamo da un contesto ad un altro sia i termini che rappresentano l’irriducibile diver-

sità biologica che quelli che indicano le costruzioni ideologiche funzionali al potere? Stupri etnici, leggi razziali, il razzismo nei Balcani, e quello contro gli immigrati nelle strade di Londra, di Parigi, di Milano, di Vicenza spesso vengono rappresentati con termini che coincidono con quelli conosciuti nel Cinquecento per ridurre africani e indiani in schiavitù nelle colonie. Tradurre e farsi mediatori culturali è un lavoro di estrema cura per i dettagli e attenzione al contesto, ma è anche un lavoro che invita alla creatività, perché le parole “giuste” non si trovano mai e per descrivere quegli aspetti della realtà che sono stati taciuti a volte bisogna ricorrere alla poesia, che non è un lusso. Anche se non basta la poesia per cambiare la realtà, forse ascoltare la voce delle streghe impedisce che si accendano nuovi roghi. Ascoltandole, potremmo scoprire che non sono né streghe né angeli travestiti ma donne come noi. È il primo passo per cominciare a vedere che sulla caravella non ci sono solo i bianchi e che se per la forma del cranio la razza africana ricorda la scimmia, per la forma delle labbra la più vicina alle scimmie è invece la razza bianca; è anche il primo passo per descrivere l’America e l’Europa a partire dal 1492 in termini di razze miste e seguire con l’aiuto di Forbes il percorso segnato dalla parola *negro* quando viene usata dagli esploratori italiani nel primo Cinquecento, dai portoghesi in Brasile a metà Cinquecento, dai Gesuiti a Bahia nel 1549, dagli spagnoli nel XVI e XVII secolo, dai tedeschi nel XVI secolo, o dagli inglesi in Brasile e negli Stati Uniti nell’Ottocento, e poi cercare di capire l’invito di Geneviève Makaping, invito rivolto proprio qui a Prato lo scorso anno, a chiamare *negra* chi come lei dall’Africa è venuta a vivere nel nostro paese. Con lei cerco di capire fino a che punto e in che termini il cosiddetto Terzo Mondo abita il Primo e come vi si rappresenta; con lei e con le scrittrici che per dirsi sia nelle Americhe che in Europa hanno articolato differenza razziale e sessuale insieme, cerco di trovare un modo per rappresentare questi luoghi di incontro e i corpi che hanno ospitato e generato.

Quando insegno la letteratura angloamericana mi piace parlare della Frontiera seguendo il viaggio della ex-schiava Sojourner Truth, che nel 1851 in sella a un cavallo preso a prestito lasciò New York per raggiungere il Michigan, con l’intenzione di “abolizionare” gli stati oltre il fiume Ohio e incitare gli afroamericani ad andarsene a ovest in cerca di libertà²⁰. Mi piace anche mostrare foto dell’Ottocento di tribù indiane che testimoniano la frequente presenza di africani o di tratti africani tra la popolazio-

ne, e ricordare che la cantante Tina Turner e il politico Jessie Jackson non sono “neri” bensì “indiani neri” o forse sono semplicemente dei “veri americani”. Con lo stesso scopo, quando insegno la letteratura inglese mi piace cominciare dalla Londra di Thelma Perkins e ricordare che l’autrice di pelle nera è cresciuta in un orfanotrofio destinato alla conversione al cristianesimo dei bambini ebrei²¹. Insieme alla sorella Isha ha raccontato la storia della sua famiglia nel libro *In Search of Mr McKenzie*, che ricostruisce la distruzione di una famiglia in cui la madre era figlia di un’ebrea rifugiata dalla Russia dei pogrom e il padre un immigrato dai Caraibi nell’Inghilterra degli anni Quaranta. Il testo si apre con la lettera del 1943 con cui il padre chiede che i propri figli vengano accolti nell’istituto, in cui si legge: “Mia moglie è un’Ebreja, io sono un Negro. Le due razze vengono classificate come inferiori da Hitler, e la mia razza è classificata in tal modo da tutti gli altri popoli del mondo, incluso quello inglese”. Isha e Thelma scoprono che mentre il padre è spesso assente perché impegnato nella preparazione della quinta Pan African Conference di Manchester nel 1945, la madre non riusciva a sostenere il peso di quattro figli in mezzo ai bombardamenti tedeschi e l’opposizione della sua famiglia al matrimonio misto, e comincia a soffrire di depressione. Nel 1949 il padre muore. Solo dopo 18 anni le due sorelle si ritrovano e decidono di ricostruire i pezzi di una famiglia lacerata dall’assioma della razza pura.

Concludo invocando una complessità interdisciplinare che sicuramente è un sogno impossibile. Dalla matematica imparo che, tramite equazioni, è possibile viaggiare nel tempo, ma solo quello futuro non quello passato. Dalla storia apprendo che è possibile conoscere il passato attraverso i documenti. La poesia mi insegna da un lato la necessità di mettere parole in bocca ai morti, di non limitarsi a ciò che si può dimostrare “vero” e accedere alla verità anche attraverso ricostruzioni fittizie, perché una voce immaginata è meglio di una silenziosa, e dall’altro il bisogno di dare voce a chi verrà per costruire la visione del mondo che si desidera. Non è certo la mancanza di prove, lasciata a tacere, che garantisce l’oggettività della storia; a *Raccontar(si)* lo scorso anno Joan Anim Addo credo lo abbia bene dimostrato con la sua riscrittura della schiavitù proposta attraverso la figura fittizia di Imoinda, una figura capace di figurare l’esperienza dell’impossibile. Rispetto al futuro, non credo sia lasciando alla metafisica il monopolio della rappresentazione del desiderio che possiamo garantire il processo verso un mondo più giusto. In relazione all’incontro delle diffe-

renze che qui ho cercato di illustrare nella loro complessità, mi sembra utile cominciare a riflettere sull'invito di Gayatri Spivak a considerare la parola *amore* al di là della sua accezione strettamente teologica, perché nelle sue parole sento affinità con un altro slogan femminista per me importante, "il personale è politico", che potrebbe indicarci il modo per immaginare una collettività etica a partire dal personale, che è sempre anche corporeo. Spivak dice:

Bisogna imparare... a concepire la giustizia ecologica in quel mondo impossibile e indiviso che pure dobbiamo sognare... Possiamo cercare di farlo soltanto integrando lo sforzo collettivo con l'amore. Ciò che merita il nome *amore* è uno sforzo che nessuno ancora controlla né deve imporre – è lento, attento alle due parti. Come si conquista l'attenzione del subalterno senza quella coercizione o crisi che cambia la mentalità dell'una e dell'altra parte? Bisogna sforzarsi di andare verso la possibilità di una singolarità etica imprecisabile, e questa non è mai una condizione sostenibile²².

Integrare lo sforzo collettivo con l'amore significa darsi fin da subito gli strumenti per riconoscere che apparteniamo tutti in diversa misura alla mista razza umana piuttosto che accontentarsi di integrare le riflessioni sulla razza con l'articolazione della razza bianca europea. In apparenza è un progetto semplice come un sasso, ma nasconde la complessità dello Gneiss della Leventina e per attuarlo ci sarà bisogno di una potente pozione magica.

Bibliografia

- Andermahr, Sonya, Terry Lovell, Carol Wolkwitz, a cura di, *A Glossary of Feminist Theory*, Arnold, Londra 2000.
- Anim Addo, Joan, *Imoinda*, in *Voci Caraibiche femminili e interculturalità*, a cura di Giovanna Covi, Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, Trento 2003.
- Anzaldúa, Gloria, *Borderland/La Frontera*, Aunt Lute, San Francisco 1985.
- Appiah, Kwame Anthony, "Race", in *Critical Terms for Literary Studies*, a cura di Frank Lentricchia e Thomas McLaughlin, University of Chicago Press, Chicago 1990.
- Frank Lentricchia, "Racisms", in Goldberg.
- Frank Lentricchia e Christopher Newfield, "White Philosophy" in *Identities*, a cura di Kwame A. Appiah e Henry Louis Gates, Chicago University Press, Chicago 1995.
- Covi, Giovanna, a cura di, *Critical Studies on the Feminist Subject*, Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, Trento 1998.
- Forbes, Jack D., *Americans and Native Americans*. University of Illinois, Urbana 1997.
- Friedman, Susan S., *Mappings*, Princeton University Press, Princeton 1998.
- Gates, Henry L., *Race, Writing and Difference*, Chicago University Press, Chicago 1986.
- Goldberg, David Theo, a cura di, *Anatomy of Racism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990.
- Griffin, Gabriele e Rosi Braidotti, "Whiteness and European Situatedness", in *Thinking Differently*, Zed Books, London 2002.
- Goldberg, David T., *Anatomy of Racism*, University of Minnesota, Minneapolis 1990.
- Katz, William Loren, *Black Women of the Old West*, Atheneum-Simon and Schuster, New York 1995.
- Katz, William Loren, *Black Indians*, Ethrac Publications, New York 1986.
- Lorde, Audre, *Sister Outsider*, Crossing Press, Trumansburg 1984.
- McKenzie Mavinga, Isha e Thelma Perkins, *In Search of Mr McKenzie*, The Women's Press, London 1992
- Makaping, Geneviève, *Traiettorie di sguardi*, Rubbettino, Soneria Mannelli, 2001.
- Michaels, Walter Benn, "Autobiography of the Ex-White Men", in *The Futures of American Studies*, Duke University Press, Durham, NC. 2002.
- Morrison, Toni, "Memory, Creation and Writing", *Thought*, 59 (December 1984), pp. 385-90.
- Perkins, Thelma, *Roundabouts*, Mango Publishing, Londra 2002.
- Sollors, Werner, "Ethnicity", in *Critical Terms for Literary Studies*, a cura di Frank Lentricchia e Thomas McLaughlin, University of Chicago Press, Chicago 1990.
- Spivak, Gayatri C., *The Post-Colonial Critic*, Routledge, New York-London 1990.
- Spivak, Gayatri C., Recensione di *Africans and Native Americans*, *boundary2*, 25:2 (1998), pp. 35-53.
- Spivak, Gayatri C., *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Cambridge 1999.
- Stepan, Nancy Leys, "Race and Gender: The Role of Analogy in Science", in Goldberg.

Winant, Howard, *Racial Conditions: Politics, Theory, Comparisons*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1994.

Zanier, Leonardo, "Una semplice pietra di Fado" in *Punta Secca*, Ed. Ulivo, CH-Balerna 2003.

Note

¹ Leonardo Zanier, "Una semplice pietra di Fado" (ellissi tra parentesi mie). Mi ha regalato questa citazione Maria Rosa Mura, che a Trento ha ideato e coordina il progetto sulla letteratura migrante *Il Gioco degli Specchi* e che ama descrivere il suo infaticabile lavoro di mediatrice culturale come un "metter lì qualche piccola pietra".

² Si veda il lemma *Ethnic model* in Sonya Andermahr, Terry Lovell, Carol Wolkwitz, a cura di, *A Glossary of Feminist Theory*, p. 83.

³ Se per popolo intendiamo nazione, risulta chiaro che il passaggio dall'idea di una suddivisione su base biologica a quella della definizione di gruppi su base culturale conserva un livello di complessità ugualmente problematico, perché ciò che queste categorie esprimono sono sempre comunque rapporti di disuguaglianza. Sulla definizione di etnia quale concetto paradossale rinvio a Werner Sollors.

⁴ Vedi Jack Forbes, p. 22.

⁵ Vedi la voce "Race" a cura di Kwame A. Appiah in *Critical Terms for Literary Studies*.

⁶ Ho argomentato in tal senso nel mio saggio in *Critical Studies on the Feminist Subject*.

⁷ Si veda il lavoro di H. L. Gates in tal senso.

⁸ D. T. Goldberg insiste su questa necessità nel suo studio.

⁹ Gayatri Spivak, *The Post-colonial Critic*, p. 62.

¹⁰ Susan S. Friedman usa questi termini che in inglese hanno la stessa pronuncia

¹¹ Vedi Gloria Anzaldúa.

¹² Toni Morrison, "Memory, Creation and Writing", p. 388

¹³ Audre Lorde, *Sister Outsider*.

¹⁴ Nancy L. Stepan, p. 43.

¹⁵ Stepan, p. 51.

¹⁶ Stepan, p. 40.

¹⁷ Walter Benn Michaels, p. 246.

¹⁸ Michaels, p. 245.

¹⁹ Michaels, p. 246.

²⁰ Anche se destinato a un pubblico giovanile, il testo di William Loren Katz, *Black Women of the Old West*, offre una ricca documentazione anche fotografica sulle donne afroamericane nella frontiera.

²¹ *Roundabouts* di Thelma Perkins è un romanzo che bene illustra l'incontro tra razze e generazioni nella Londra contemporanea; con Isha McKenzie Mavinga, Thelma Perkins ha pubblicato la storia della loro ricerca *In Search of Mr McKenzie*, Londra: The Women's Press, 1992.

²² Gayatri Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, p. 383.

Il soggetto contaminato: passioni, potere, cura

ELENA PULCINI

1.

Quello che vorrei fare qui è riprendere solo alcuni spunti di una riflessione che però non è affatto episodica e contingente, in quanto vi ho lavorato qualche mese dello scorso anno, quando ho deciso di raccogliere alcuni dei miei saggi sulla soggettività femminile in un libro dal titolo *Il potere di unire* (ora uscito presso Bollati Boringhieri). Si tratta di un insieme di saggi composti in una quindicina d'anni che ho assunto come punto di partenza e filo conduttore per raccontare un percorso, biografico e concettuale insieme. Mi sento dunque particolarmente in sintonia con la prospettiva di questo nostro incontro che invita, come sempre, a una auto-narrazione.

Nel saggio inedito che apre il libro, ho infatti cercato proprio di "staccarmi da me" – per usare un'espressione foucaultiana – e di osservare con occhio critico e indulgente a un tempo il mio percorso, congedandomi da ciò che non mi appartiene più, valorizzando ciò di cui sono ancora convinta, e provando infine a proporre nuove prospettive, emerse nella mia esperienza e riflessione più recenti.

Questo intreccio tra esperienza e concetto, tra narrazione biografica e rielaborazione teorica ha prodotto un'esperienza per me molto feconda che spero di coronare ulteriormente oggi, affidandomi al vostro sguardo, quale momento ineludibile per la ricostruzione di sé, o anche solo di pezzi di sé.

Devo però premettere che oggi non ho scelto lo stile narrativo, ma ho preferito la scelta più dura e aspra di riflettere su alcuni concetti-chiave, che considero prioritari e imprensindibili per riflettere su quel luogo tuttora sfuggente e prismatico che è il *soggetto femminile*.

Infine vorrei aggiungere, sempre restando in quella zona di confine tra esperienza, concetto e racconto, che i temi di cui parlerò oggi sono stati da me trattati anche nell'ambito del convegno "Metamorfosi", che si è svolto a Firenze in maggio, dove ho coordinato un gruppo di discussione e di lavoro¹.

Quell'esperienza è stata per me molto importante, e allo stesso tempo piuttosto ambivalente. Da un lato è stato per me molto denso e felice il confronto sulle mie problematiche all'interno del gruppo; ho sentito infatti empatia, partecipazione, coinvolgimento, pur nelle espressioni di dissenso che non sono ovviamente mancate. Dall'altro, c'è stato un secondo momento in cui bisognava relazionare davanti al *plenum* sul lavoro di gruppo e lì io sono proprio naufragata; un po' perché non avevo capito bene cosa bisognava fare, un po' perché evidentemente non sono riuscita a sintetizzare in uno schema semplice e riassuntivo la fluidità, la complessità e il carattere emotivamente chiaroscurale dell'incontro.

Sono perciò molto contenta di avere oggi, anche in relazione a questo episodio, una seconda *chance*; infatti quello che vi dirò oggi è anche, in parte, la rielaborazione di quel momento vissuto insieme, dopo aver avuto il tempo, più lento e disteso, di digerirne tutte le sfumature e le implicazioni.

2.

Allora, ciò che vorrei proporre adesso è il concetto di *soggetto contaminato*.

È evidente dunque che si tratta di una riflessione sul soggetto, che, come tutte sappiamo, è appunto uno dei *topoi* della riflessione femminile e femminista: una riflessione sempre *in fieri*, che probabilmente mai si chiuderà, perché essa trae alimento e forza dal suo stesso farsi e dal suo aprirsi a sempre nuove prospettive e interpretazioni.

Quello che voglio dire subito è che sicuramente questa mia riflessione si colloca in un ambito, ormai sterminato, che è quello della *critica del soggetto moderno*; critica che è parte costitutiva anche del pensiero femminista, dalle sue origini fino ad oggi, e che si dirige contro l'idea di un soggetto chiuso, isolato nella propria presunzione di autosufficienza, separato da tutto ciò che pertiene alla sfera corporea ed emotiva.

A questo proposito, i filosofi anglosassoni, critici del paradigma del soggetto liberale moderno (Charles Taylor, ecc.), hanno parlato negli ultimi anni di "self disengaged" o "disembedded": cioè di un Sé svincolato dalla propria corporeità e dalle proprie passioni, che ha origine dalla riflessione cartesiana, e che costituisce il paradigma stesso della modernità, saldamente ancorato ad uno schema dualistico ed oppositivo.

Io mi colloco sicuramente in questa prospettiva critica, anzi la critica del soggetto moderno costituisce uno dei fili conduttori del mio percorso di ricerca. Uno degli esiti di questo percorso è appunto l'elaborazione dell'idea di *soggetto contaminato*: che è, appunto, un soggetto non chiuso sulle proprie certezze, ma *aperto, esposto all'altro, in quanto attraversato, "tagliato"* vorrei dire, usando un termine che riprendo da Roberto Esposito, *da una "ferita" costitutiva*.

Qui faccio riferimento al lessico di un filosofo francese, Georges Bataille, che è stato per me oggetto di vari momenti di riflessione. Da Bataille traggio in particolare questo concetto di "ferita", di *blesure*; che mi sembra un concetto molto eloquente e fecondo e che possiamo poi ulteriormente declinare come *esposizione, sporgenza, apertura dei confini identitari*.

Integrando il lessico bataillano con quello proprio della riflessione femminile e femminista, potrei dire che la *ferita* è prodotta, nel corpo stesso del soggetto, dalla propria *differenza interna*: da quella che propongo di chiamare la *differenza in*.

Penso infatti che il concetto di differenza si possa declinare in almeno due modi: la *differenza da*, che è quella che noi conosciamo meglio, e che usiamo per opporla all'idea neutra del soggetto, affermando il diritto alla costruzione di un'identità "nella differenza"; e la *differenza in*, che è la dimensione interna alla soggettività, una sorta di scarto irricomponibile, un taglio, per l'appunto, una ferita aperta. Quest'ultima, peraltro, rappresenta, a mio avviso, la *conditio sine qua non* della stessa *differenza da*; in quanto solo se riconosciamo lo scarto che internamente ci attraversa possiamo accedere al riconoscimento della(e) differenza(e) esterna(e) che abita(no) l'universo plurale e complesso della nostra esperienza.

È su questa base che, sempre usando un lessico bataillano, propongo l'idea di un soggetto contaminato, esposto al "contagio" con l'altro da sé. Ora, per meglio definire il concetto di *contaminazione*, ritengo in primo luogo necessario differenziarlo immediatamente da quello di "ibridazione" che, come tutte sappiamo, appartiene alla riflessione del femminismo postmoderno.

L'idea di soggetto contaminato mi consente di collocarmi in uno spazio che, indubbiamente, è quello della critica del soggetto moderno, cioè del *self disengaged* di cui parlavo prima; ma che è anche quello di una presa di distanza da alcune posizioni della teoria della soggettività post-

moderna. Mi riferisco in particolare alle due pensatrici più radicali in questo senso, Judith Butler e Donna Haraway, dove centrale è appunto il concetto di “ibridazione”.

Personalmente, sono molto sollecitata da questo tipo di riflessione, la ritengo una riflessione degna di attenzione e di alto livello, in quanto capace, attraverso un approccio essenzialmente decostruttivo, di porre nuove e feconde istanze, tra cui, soprattutto, quella che tende al superamento dei dualismi del pensiero occidentale, responsabili di gerarchie ed esclusioni. Ma allo stesso tempo mi sento in disaccordo, laddove mi pare che il concetto di “ibrido/ibridazione” di fatto finisca per dissolvere l’idea di soggettività, che invece io mi sforzo di mantenere, sia pure rivisitandola con uno sguardo critico-decostruttivo.

Mi sembra insomma che il concetto di “ibrido” rinunci a quelle che per me sono due componenti fondamentali di una possibile idea “altra” di soggettività. Queste due componenti fondamentali sono quelle che, in una prospettiva non distante da quella per esempio di Adriana Cavarero, vorrei definire *l’unicità dell’Io* e *l’interazione Io-altro*. Nel concetto di “ibrido”, che contiene in sé l’idea di flussi, di passaggi, di scomposizioni e frammentazioni, mi pare appunto che si perda l’idea della originalità e della unicità del Sé, intesa come quella dimensione che identifica quel particolare Sé, con la sua storia unica e insostituibile di passioni e ragioni, di gioie e sofferenze, di successi e fallimenti.

Non posso negare che, su questo aspetto, devo molto alla tradizione psicoanalitica. La psicoanalisi, cioè, mi ha consentito e mi consente tuttora di tenere fortemente presente la dimensione di un tessuto *narrativo* del Sé: sia pure di un Sé scomposto, destituito della sua sovranità “cartesiana”, sia pure attraversato da opacità, dimensioni inconsce, pulsioni e passioni.

Insomma la psicoanalisi, per come io la intendo, resta tuttora quella grande dimensione narrativa che valorizzando le patologie, i disagi e la sofferenza del soggetto ne permette, appunto, la decostruzione e insieme la ricostruzione, con la presa di distanza di sé da sé attraverso lo sguardo dell’altro. Un’operazione ricostruttiva che, partendo da un complesso materiale di frammenti, di alternanze di pieni e di vuoti, di fughe e di ritorni, restituisce infine l’immagine di quel particolare Sé, unico e irripetibile, assolutamente originale e diverso da tutti gli altri.

Non ho timore di affermare che la mia è una proposta di forte enfaticizzazione dell’*individualità*. Non del *soggetto*, badate bene, o per lo meno

non del soggetto inteso nel suo paradigma autoreferenziale; bensì di una singolarità che è comunque molteplice al suo interno, costantemente in divenire e mai identificata con se stessa, sebbene sia quella particolare soggettività, con quel nome, con quella storia, e quel tessuto relazionale.

Veniamo così all’altro punto, quello che io chiamo *interazione Io-altro*.

Ho riflettuto molto su quale termine usare a questo proposito, avevo infatti inizialmente adottato l’espressione “dialettica Io-altro”; ma io mi riconosco appunto in quella tradizione del pensiero femminile, che da Carla Lonzi in poi, ha energicamente contestato il concetto stesso di “dialettica”. Questo, infatti, presuppone una ricomposizione sintetica del rapporto Io-altro, un finale riassorbimento dell’altro nell’Io. Per questo ho scelto un termine più neutrale, che è quello di “interazione”, il quale permette che il rapporto Io-altro venga tenuto permanentemente aperto e non venga ricomposto in una sintesi in cui poi, di fatto, l’altro viene risucchiato nella storia del Sé inteso come coscienza egemone.

Tutto questo trova fondamento in quella che ho chiamato la *differenza in*, in quello scarto che permanentemente contesta il soggetto dall’interno nelle sue pretese di autonomia, nelle sue pretese di assolutezza. Anche qui attingo alla tradizione francese, in particolare ad una bellissima espressione di Maurice Blanchot, nel suo piccolo ma intenso testo sulla comunità, *La comunità inconfessabile*, in cui egli usa proprio l’espressione di “principio di contestazione interno”.

La differenza dunque si configura come principio di contestazione interno, come qualcosa che non permette mai al soggetto di ricomporsi nella sua presunzione e illusione di autosufficienza. Ciò non vuol dire, tuttavia, negare quella che vorrei chiamare una *dimora del Sé*, uno spazio che parla di lui, lo racconta, esponendolo agli altri a partire da un contesto che è fatto di quelle mura, di quei mobili, di quei colori ed odori che formano il suo spazio vitale e ne rispecchiano, appunto, l’unicità e l’originalità pur nella molteplicità, pur nell’apertura e nella scomposizione.

In secondo luogo, come ho già accennato, la *differenza in* diventa la matrice indispensabile per il *riconoscimento* (e non uso questo termine a caso!) *della differenza dell’altro*. So bene che qui si entra nel *mare magnum* della teoria della differenza: bene, continuo a tenere fortemente a questo concetto che, lo ripeto, mi pare essere messo in pericolo dall’enfasi posta sull’ibridazione.

Credo inoltre che qualsiasi teoria della differenza, intesa come *differen-*

za da, che non si fondi su un'idea di *differenza in*, di differenza interna, corra un rischio di vuota retorica. Sono perfettamente consapevole di fare affermazioni forti, ma quale luogo è migliore di questo, in cui posso e voglio esporvi alle vostre critiche, alle vostre contestazioni!

Tutti i discorsi sul multiculturalismo, sul pluralismo, sul riconoscimento, che sono oggi di grande attualità nel dibattito filosofico politico, a volte mi irritano profondamente perché rischiano di diventare formule vuote se non sono sostanziate da questo presupposto di fondo: dall'assunto cioè che noi non siamo in grado di riconoscere la differenza dell'altro, dunque non siamo in grado di mettere in atto una dinamica di riconoscimento, se non partiamo dalla consapevolezza della nostra stessa differenza interna; se non partiamo cioè dalla consapevolezza di quello scarto che, appunto, permanentemente ci contesta dall'interno, consentendoci di vedere l'altro. Per dirla con un bisticcio di parole che sono sicura provocherebbe il disappunto di Rosi Braidotti, potrei dire che solo la *differenza in* ci consente di riconoscere l'altro perché ci fa vedere e accettare l'altro nella sua alterità.

Ciò vuol dire anche che l'altro, l'altro concreto ed esterno, si configura come la rammemorazione vivente della differenza interna che attraversa il soggetto. L'altro è sempre e comunque una presenza incarnata, per l'appunto, che ci resiste, che è altro, potremmo dire con Emmanuel Lévinas, proprio e solo in quanto ci "resiste", e non è dunque appropriabile né assimilabile.

Ma, vorrei ribadire, noi siamo in grado di vedere questa resistenza, di misurarci con questa resistenza, solo se sappiamo riconoscere l'alterità come dimensione interna; solo se ci poniamo in una posizione "ospitale", direbbe Derrida, rispetto alla differenza che è dentro di noi e che ci impedisce di adagiarsi nei confini rassicuranti di un'identità statica e definitiva.

3.

Il secondo lemma che propongo alla riflessione per tentare di definire il *soggetto contaminato* è un concetto che costituisce una sorta di ricorrente *leit motiv* nel mio percorso: vale a dire il concetto di *passione*.

Assumo in questo contesto l'idea di "passione" come la dimensione stessa, il luogo stesso in cui si produce quell'apertura, in cui si apre quella

ferita, quel taglio di cui parlavo prima; il luogo insomma in cui si origina quel *desiderio di contaminazione* e di contagio che appunto espone il soggetto alla perdita di sé; dove perdita di sé non vuol dire, si badi bene, oblio di sé, sacrificio, rinuncia, ma apertura dei confini quale condizione essenziale per aprirsi all'altro, o meglio al desiderio dell'altro. *Desiderio dell'altro*, o se volete passione per l'altro, è un'espressione che mi consente di liberare l'idea di alterità e la relazione Io-altro da qualsiasi retorica *altruistica*.

Vorrei fare a questo proposito solo un esempio, che per me è particolarmente significativo. Nel lavorare sul concetto di "dono", che è tra i più inflazionati da questo tipo di retorica, ho provato proprio a fare quest'operazione: ho assunto il dono non come un atto che scaturisce da un atteggiamento caritatevole e oblativo, dettato appunto da un oblio di sé e da una vocazione sacrificale, ma da una pulsione che nasce dalla passione per l'altro; e che quindi, in quanto tale, rispetta profondamente la nostra soggettività e le sue più autentiche esigenze, pur aprendola alla relazionalità e alla reciprocità.

Ma ora non posso fermarmi ulteriormente su questo. Vorrei invece dire qualcosa sulla necessità di decostruire il concetto di "passione", in almeno due direzioni: "passione" infatti vuol dire un'infinità di cose, viene usato in un'infinità di modi. Bisogna allora cominciare a costruire differenziazioni all'interno del lessico della vita emotiva.

Su questo punto, noi siamo ancora fortemente condizionati dai dualismi del pensiero occidentale. Uno di questi dualismi è proprio quello ragione-passione che noi continuiamo a pensare come due blocchi granitici ed opposti. In realtà ci sono tante ragioni e ci sono tante passioni, ci sono molte passioni ragionevoli e molte ragioni appassionate, e il discorso è molto complesso; mi ci sono voluti anni per cominciare a sciogliere qualche nodo all'interno di questa complessità.

Basti solo pensare alla distinzione tra "passione", "desiderio", "sentimento", "emozione", su cui raramente si riflette. Lo stesso pensiero femminista ha molto lavorato sul concetto di "desiderio", trascurando tutto il resto, con un atteggiamento che a me pare quasi di rimozione. Invece uno degli aspetti per me più importanti è stato quello di capire come uno dei problemi inerenti alla costruzione della soggettività femminile fosse legato proprio all'associazione del femminile con quella particolare dimensione emotiva che ho definito il *sentimento*. Il *sentimento* è qualcosa che non

coincide né con la ragione né con la passione; è qualcosa di pacato, di controllato, è qualcosa di duraturo e di gestibile, su cui si fonda tutta la costruzione della soggettività femminile moderna a partire da Rousseau. È ciò a cui si ancora l'immagine del femminile come essenzialmente definita dal materno e dalla cura. Ma su questo tornerò più avanti.

Ora invece vorrei restare sul tema del *desiderio*. Su questo punto, dico subito che ho trovato delle assonanze, per lo meno di partenza, con le riflessioni di Teresa de Lauretis, per esempio in *Soggetti eccentrici*; mentre mi sento in parte in dissonanza dalle posizioni caratterizzate da quella che definirei una visione *euforica* del desiderio. Penso al libro di Lia Cigarini e Ida Dominijanni su *La politica del desiderio* e alle riflessioni di Rosi Braidotti.

La mia impressione è che sul tema del desiderio ci sia una sconcertante convergenza tra voci del femminismo, anche molto diverse tra loro, come sono appunto la prospettiva di Cigarini-Dominijanni da un lato e quella di Braidotti dall'altro. Comune a queste posizioni è una sorta di enfatica valorizzazione del desiderio, che trova evidentemente origine, e trae una sua legittimità, dalla necessità di sottrarre il desiderio femminile al secolare mutismo e alla persistente rimozione a cui è stato a lungo condannato.

Ma questa euforia impedisce, a mio avviso, di cogliere gli *aspetti oscuri e ambivalenti* del desiderio. Il desiderio può infatti essere distruttivo, perché, come di nuovo ci insegna la prospettiva psicanalitica, assunta peraltro da Teresa de Lauretis, esso è intrinsecamente opaco, potenzialmente cieco. Ciò vuol dire che in qualche modo noi non riusciamo facilmente a illuminarne e controllarne la dinamica, e che di conseguenza esso può diventare padrone di noi, sottraendosi alla nostra capacità di gestirlo.

Da questo punto di vista, non è sufficiente neppure la prospettiva foucaultiana. Foucault ci dice, infatti, che i desideri sono prodotti e manipolati dai "discorsi" (medico, politico, economico, e oggi aggiungiamo biotecnologico, informatico, mass-mediale). Ma ciò significa ricondurre tutto ad un fattore esterno, in una sorta di contrapposizione tra il potere dei discorsi e i soggetti. Si finisce così per trascurare l'elemento della *seduzione* – su cui ha posto l'accento un filosofo come Baudrillard – e della complicità dei soggetti con le pratiche discorsive. I "discorsi", in altre parole, non si ergono di fronte a noi come un potere coercitivo esterno ed astratto, ma siamo noi che ci lasciamo manipolare dalle pratiche discorsive in quanto ne subiamo la seduttività, il fascino "sirenico".

Ciò mi consente di fare un riferimento, sia pure breve, perché altrimenti si aprirebbe un capitolo sterminato, al problema della tecnica, del discorso tecnologico e, appunto, delle sue seduzioni. Perché è proprio l'idea di "seduzione" che ci consente di uscire da quella falsa polarizzazione tra demonizzazione/esaltazione della tecnica che ritroviamo anche nell'universo femminista (per esempio se mettiamo a confronto il femminismo italiano con le provocatorie posizioni di Donna Haraway). Il problema, oggi, non è né quello di rifiutare lo sviluppo della tecnica né quello di salutarlo con ottimismo, bensì quello di sottrarsi alle sue seduzioni, e alla presa che essa ha sui nostri più profondi e reconditi desideri, sulle nostre mitologie e fantasie.

La mia tesi dunque è che noi possiamo interrompere la spirale illimitata della tecnica solo laddove interrompiamo la spirale illimitata dei nostri desideri; noi possiamo riassumere potere sulla tecnica laddove noi riassumiamo potere sui nostri desideri.

4.

Si tratta dunque di riflettere sul *nesso tra desiderio e potere*. E veniamo così al terzo concetto di fondo su cui vi invito a riflettere: il concetto di *potere*.

Qui ho trovato estremamente fecondo il pensiero di un filosofo moderno, Spinoza, che ci consente appunto di elaborare l'idea di "potere" in stretta relazione con quello di "desiderio". Spinoza definisce il potere come "potenza", come *vis existendi*, che trova origine e alimento nel desiderio. La potenza di esistere è tale solo in quanto il soggetto desidera, poiché il desiderio è "l'essenza stessa dell'uomo", è lo sforzo di perseverare nel proprio essere. Ma allo stesso tempo, la potenza è anche la capacità di riconoscere l'opacità dei desideri, o meglio del Desiderio, proprio con la *D maiuscola*; di sottrarre il desiderio alla sua cecità, di comprenderne in primo luogo la dinamica.

Ci sarebbe molto da dire su questo, per esempio sottolineando le evidenti convergenze tra il discorso spinoziano e le analisi freudiane nel rilevare le possibili derive distruttive e depotenzianti del desiderio. Ma il punto che vorrei sottolineare è il seguente: acquisire potenza significa sì valorizzare il desiderio in funzione della propria felicità, ma anche comprenderne i percorsi e le dinamiche, sottoporli ad un processo ermeneuti-

co, per liberarli dalla loro opacità, e dunque dalla loro illimitatezza; riconoscendone con indulgenza le ambivalenze, le patologie, i risvolti chiaroscurali, per tornare ad orientarli in modo che essi agiscano da fattore *potenziante* della soggettività, restituendole la sua capacità di porsi attivamente, e non passivamente, rispetto alla propria vita emotiva.

Si potrebbe allora dire che *la potenza emerge quando si incrina l'onnipotenza del desiderio*. La potenza, intesa non come potere-dominio e neppure soltanto come "autonomia" in senso liberale e moderno, ma come sviluppo delle energie positive, come "fioritura" del Sé, potremmo dire con Martha Nussbaum, si configura laddove riusciamo a porci criticamente rispetto all'onnipotenza del desiderio.

Ora, ciò su cui vorrei portare l'attenzione è che la necessità di questo atteggiamento critico riguarda anche le donne. Dal momento in cui esse acquistano cittadinanza, dal momento in cui si fanno soggetti sia nell'ambito della sfera privata che in quello della sfera pubblica, le donne sono *anch'esse* esposte all'illimitatezza e all'onnipotenza del desiderio. L'acquisizione di potenza diventa allora ciò che consente di opporsi, di "resistere", direbbe Foucault, al potere dei discorsi; che vuol dire oggi in particolare opporsi, soprattutto per le donne, al potere tecnologico inteso come potere sulla vita, come *bio-potere*.

Il bio-potere è infatti attualmente una delle più inquietanti configurazioni del potere dei discorsi, in quanto per la prima volta esso si esercita sui corpi e lo fa in maniera pervasiva, globale, capillare, colonizzando la sfera stessa del desiderio, ottenendone la complicità attraverso tecniche persuasive e invisibili di seduzione. Le donne, in quanto soggetti capaci di generare, di dare la vita (perlomeno fino a quando lo strapotere della tecnica non le avrà espropriate di questo!), sono i primi soggetti investiti dal bio-potere, le prime potenziali vittime della sua forza seduttiva, le prime possibili complici della sua vocazione all'illimitatezza.

Allora, potremmo dire, la complicità col bio-potere si spezza quando esso non riesce più a far presa sui desideri delle donne, quando le donne riassumono un rapporto attivo e consapevole verso la loro vita emotiva, sottraendola ad ogni pretesa di sacralità; quando esse, dunque, oppongono la loro potenza alla forza seduttiva ed espropriante del potere del discorso (bio)tecnologico.

5.

Ma quand'è che si incrina l'onnipotenza del desiderio? Che cos'è che mette in discussione l'illimitatezza del desiderio? È qui che entra prepotentemente la *figura dell'altro*.

Ancora una volta Spinoza ci dà un'indicazione preziosa, quando afferma che felicità e virtù, realizzazione di Sé e attenzione all'altro, sono indissociabili. Rovesciando un *topos* della filosofia morale moderna, Spinoza dice addirittura che non è la virtù che è fonte di felicità, ma è la felicità che è fonte di virtù: dove virtù indica appunto la capacità di tener conto dell'altro. Ciò vuol dire che la potenza è quel tipo di potere che coniuga insieme questi due aspetti, è un potere che si forma sì a partire dalla necessità di soddisfare il proprio desiderio di felicità, di dare voce alle proprie aspirazioni, ma che lo fa tenendo conto dei desideri dell'altro.

Sviluppando questa indicazione si potrebbe dire che è la presenza dell'altro, la resistenza dell'altro che ci chiama all'attenzione, al rispetto e alla cura, ciò che può interrompere la spirale di illimitatezza del desiderio. Non si tratta dunque di porre un *limite*, in senso *quantitativo*, ai propri desideri, vale a dire di non incorrere nell'eccesso e nell'esagerazione, di non varcare la soglia di ciò che è eticamente lecito. Perché il limite non può essere che un concetto eminentemente *qualitativo*, che scaturisce non da forme doveristiche di autocontenimento o di adesione alle regole morali, ma dal nostro stesso desiderio di fare attenzione all'altro, soprattutto all'altro in quanto "significativo" e in quanto presenza concreta nel percorso della nostra biografia.

Il limite, vorrei proporre, è dato dalla *passione per l'altro*, dal riconoscimento dell'altro come dimensione ineludibile, costitutiva della propria identità e della propria *chance* di felicità. Il limite, in altri termini – e vengo qui all'ultimo lemma su cui voglio richiamare la vostra attenzione – è dato dalla volontà di *prendersi cura dell'altro*.

Ora, voi sapete bene che sulla "cura" c'è stato un enorme dibattito, che ha avuto origine dal libro di Carol Gilligan, *Con voce di donna*, un libro forse sopravvalutato, ma che evidentemente ha toccato un punto nevralgico. Partendo di qui, la mia proposta è quella di riassumere con forza il concetto di *cura*, curvandolo però in una diversa prospettiva. Premetto subito che questo è un punto nodale su cui sto lavorando da tempo, anche nell'ambito delle mie ricerche sulle trasformazioni del Sé nell'età

globale. Dunque mi limiterò qui a fornire solo alcuni spunti per la discussione, così da cominciare ad aprire (almeno lo spero!) nuove prospettive per una riflessione sulla cura che è evidentemente tutta ancora *in progress*.

Ciò che propongo è di disidentificare il concetto di cura da una certa prospettiva “maternalistica”, in cui in parte ricade anche la riflessione a partire da Gilligan in poi. Vorrei insomma svincolare il concetto di cura da quell’accezione inevitabilmente *altruistica* e oblativa che esso finisce per assumere se resta legato alla dimensione *materna*.

Persino in uno dei migliori libri che ho letto su questi temi, quello di Caterina Botti, mi pare manchi un’apertura verso la possibilità di *disancorare la cura dal materno*: il concetto di cura viene qui sottoposto a critica in modi anche molto perspicui, ma si dà in qualche modo per scontato che si possa parlare di cura solo in quanto legata alla dimensione materna.

Ora, è proprio questo il punto che vorrei contestare, proponendo un’accezione di *cura* che scaturisce intimamente dalla mia nozione di *soggetto contaminato* e che dunque mi permette, in ultima istanza, di ricollegarmi alle premesse iniziali di questa mia riflessione. In questa prospettiva, la cura non è da intendersi come qualcosa che scaturisce dall’attitudine a privilegiare l’altro, peculiare di una psicologia materna, ma come un bisogno stesso del Sé: di un Sé, appunto, esposto alla contaminazione. La cura, in altri termini, è la risposta di un soggetto cosciente della propria *ferita* (per riprendere il lessico bataillano), della propria apertura, della propria vulnerabilità e dipendenza. Mi piace molto, a questo proposito, un termine che traggio da Martha Nussbaum, che è quello di “neediness”, *bisognosità*. Il soggetto ferito è un soggetto bisognoso e cosciente della propria bisognosità e carenza; ed è capace di cura solo in questo senso, cioè *solo a partire dal fatto che si riconosce esso stesso bisognoso di cura*. È qui che si instaura quel circuito di *reciprocità* (su cui mi ero soffermata sopra a proposito del dono), che ci consente di superare ogni dualismo tra egoismo-altruismo, desiderio-cura, Sé-altro, prefigurando un soggetto capace di coniugare insieme aspetti tradizionalmente opposti.

Mi pare, per concludere, che questa prospettiva possa produrre almeno tre conseguenze fondamentali: la prima è quella di considerare il materno non come il “fondamento” dell’attitudine alla cura, ma come una, e soltanto una, delle sue possibili epifanie, liberando le donne da ogni aprioristica identificazione con un ruolo secolare. La seconda è quella di estendere la possibilità della cura anche ai soggetti maschili, laddove essi siano

disposti a riconoscere la loro bisognosità e dipendenza. La terza, *last but not least*, è quella di aprire i confini della cura, tradizionalmente relegata, in virtù della sua identificazione col materno, alla sfera intima e privata; e di concepirla come una pratica *capace di investire anche la sfera pubblica e politica*, la quale, come appare drammaticamente evidente, sembra avere un gran bisogno della disponibilità all’attenzione, della sapienza del legame, delle pratiche di reciprocità.

Bibliografia

- Bataille Georges, *Sur Nietzsche*, in *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1973; trad.it. *Su Nietzsche*, Cappelli, Bologna 1980.
- Benhabib, Seyla, *The Concrete Other and the Generalized Other*, in Sheila Benhabib e Drucilla Cornell, *Feminism as Critique. On the Politics of Gender*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987.
- Blanchot Maurice, *La communauté inavouable*, Minuit, Paris 1983; trad. it. *La comunità inconfessabile*, Feltrinelli, Milano 1984.
- Boccia, Maria Luisa e Grazia Zuffa, *L’eclisse della madre. Fecondazione artificiale, tecniche, fantasie e norme*, Pratiche, Milano 1998.
- Boccia, Maria Luisa, *La differenza politica. Donne e cittadinanza*, Il Saggiatore, Milano 2002.
- Botti, Caterina, *Bioetica ed etica delle donne. Relazioni, affetti e potere*, Zadig, Milano 2000.
- Braidotti, Rosi, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, a cura di Anna Maria Crispino, Donzelli, Roma 1995.
- Braidotti, Rosi, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano 2003.
- Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity*, Routledge, New York-London 1990.
- Cavarero, Adriana, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano 1997.
- Cigarini, Lia, *La politica del desiderio*, Pratiche, Parma 1995.
- De Lauretis, Teresa, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Dominijanni, Ida, “Il desiderio di politica”, in Cigarini.
- Esposito, Roberto, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.
- Foucault, Michel, *La volontà de savoir*, Gallimard, Paris 1976; trad. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.

- Foucault, Michel, *Microfisica del potere*, a cura di Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino, Einaudi, Torino 1977.
- Gilligan, Carol, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1982; trad. it. *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano 1987.
- Godbout, Jacques, *L'esprit du don*, La Découverte, Paris 1992; trad. it. *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.
- Griffin, Gabriele e Braidotti Rosi, a cura di, *Thinking differently. A Reader in European Women's Studies*, Zed Books, London e New York 2002.
- Haraway, Donna J., *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* (1985), Feltrinelli, Milano 1995.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye 1961; trad. it. *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1977.
- Muraro, Luisa, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.
- Nussbaum, Martha, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Pulcini, Elena, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- Pulcini, Elena, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- Spinoza, Benedetto, *Etica* (1677), Utet, Torino 1972.
- Taylor, Charles, *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge MA. 1989; trad. it. *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993.
- Vegetti Finzi, Silvia, *Volere un figlio. La nuova maternità fra natura e scienza*, Mondadori, Milano 1997.

2. Narrative della complessità

Nota

¹ Il Convegno “Metamorfosi. Movimenti Soggetti InterAzioni” (23-24 maggio 2003) prendeva spunto dal volume di Rosi Braidotti, *In Metamorfosi*, (Feltrinelli, Milano 2003) pubblicato nella traduzione di Maria Nadotti. Il titolo del mio seminario era “Ripensare il soggetto: sentire diversamente”.

**Come una spiaggia del mare:
Sarah, Clare, Harry/Harriet, Del/la e i frattali
di una auto/biografia**

LIANA BORGHI

1.

Come già è stato detto, benché i sistemi complessi siano fenomeni comunissimi, non erano stati notati finché un cambiamento di paradigma li ha posti al centro dell'attenzione. Anche i frattali sono forme comuni in natura; sono sistemi complessi che possiedono degli attrattori – cioè dei punti nel ciclo sistemico che sembrano attrarre il sistema stesso. In questo tipo di sistema il disegno è importante tanto quanto “la modalità di concettualizzazione necessaria a far emergere il disegno stesso”, cioè un certo nostro modo di osservare le simmetrie e le autosimilarità ricorrenti, spiega N. Katherine Hayles – specialista del rapporto tra scienza e letteratura. Il passaggio delle configurazioni simmetriche attraverso vari livelli funziona come un meccanismo di accoppiamento che trasmette rapidamente i cambiamenti da una scala dimensionale a un'altra¹.

Attratta da questa considerazione, vorrei evocare una corrispondenza di formato tra campi del sapere molto diversi. Non so se l'esperimento risulterà utile, ma risponde a un mio desiderio di fare emergere disegni plausibili da inaspettati accostamenti di testi che si interrogano su fenomeni caotici e imprevedibili. Mi sento molto piccola pensando a il Grande Attrattore che trascina masse di stelle e materia verso di sé – verso un punto non specificato nell'universo che sembra non avere niente di particolare. Forse, come nel mio caso letterario, il segreto disegno di questa fatale attrazione è il viaggio, e non l'approdo.

Il disegno discorsivo che propongo ora intreccia scrittura, sessualità e identità attraverso un meccanismo di accostamento che definisco auto/biografico nel senso che i quattro personaggi di cui parlerò fanno parte di un mio possibile raccontar/mi, mentre le modalità della loro concettualizzazione poggiano su un dispositivo culturale che possiamo designare con il termine “intercultura”. Vorrei mostrare come certi ragiona-

menti trasmettono la loro complessità da una figura all'altra, con simmetrie ricorrenti che amplificano il disegno.

I miei personaggi sono una casalinga californiana in rivolta (Sarah Boyle); una giovane caraibica di pelle bianca (Clare Savage) che rifiuta di passare per quella che non si sente di essere (cioè bianca ed eterosessuale); il suo eccentrico amico nero transgender Harry/Harriet; e un noto fotografo californiano che da lesbica ha abitato a Firenze, ma ora vaga tra la Svezia e l'Inghilterra, un/a intersessuato/a che un tempo si chiamava Della e ora si chiama Del La Grace Volcano. Il primo testo a cui faccio riferimento è un piccolo racconto di fantascienza degli anni Sessanta scritto da Pamela Zoline, mentre i due romanzi autobiografici di Clare Savage sono pubblicati dalla caraibica Michelle Cliff negli anni Ottanta; l'ultimo testo è una cassetta di 10 minuti, il film più recente di Del La Grace, che mette in scena una flanerie sessuale ed esistenziale sulle orme di Baudelaire.

2.

In una conferenza di una decina di anni fa, Ralph Abraham, direttore dell'Istituto per la matematica visiva², rifletteva su una teoria di Sir William Matthew Flinders Petrie (1853-1942), grande egittologo, il primo a sviluppare una tecnica di scavo, dall'alto in basso, che tenesse conto delle stratificazioni temporali dei reperti. Osservando lo stile dei vasi e dei papiri che man mano emergevano dagli scavi, Petrie notò che era costante nel tempo finché a un dato punto, all'improvviso, si notava un cambiamento paradigmatico nello stile. Pian piano arrivò alla certezza che non fosse una manifestazione casuale, ma una sequenza di otto cicli successivi che duravano secoli e si ripetevano costantemente. Da questo egli trasse una teoria che pubblicò in un piccolo libro, *La rivoluzione della civiltà*, dove sosteneva che tali mutamenti paradigmatici avevano sconvolto interi campi di conoscenza ogni volta che erano avvenuti, ed erano stati permanenti.

Secondo Abraham, una di queste rivoluzioni è avvenuta negli ultimi quarant'anni, quando è emersa la teoria del caos, che sembra confermare la teoria di Petrie sulla trasformazione sociale universale proprio perché in un ventennio le teorie sul caos si sono diffuse quasi per telepatia dalla matematica (1973) alla fisica, all'astronomia, alla chimica, alle scienze biologi-

che, poi alla letteratura intorno al 1991 e in seguito all'antropologia e alla filosofia – ogni volta con grande sorpresa e sconcerto di ricercatori e scienziati coinvolti nella scoperta di sistemi complessi e frattali. Il concetto di caos, lo sappiamo, esisteva già dal tempo della Bibbia e dei greci, ma i greci, che lo includevano nel pantheon degli dei, non avevano un modello per il caos, mentre seimila anni dopo noi ce l'abbiamo: come osserva Abraham, questo significa che “è aumentato il possibile”.

A questo punto, benché già sappiamo che un'immagine con l'attributo dell'auto-somiglianza è un frattale, desidero portarvi su una spiaggia, nel punto dove le onde lambiscono la riva, per guardarla con gli occhi di Ralph Abraham. Traduco, a tratti abbreviando, una pagina di un suo sito:

La spiaggia è un frattale modello. Qui c'è l'oceano e qui c'è la terra, la sabbia, e da un aereo a 10.000 metri di altezza tra i due c'è una linea ben definita. Ma se andiamo a camminare sulla spiaggia vediamo le onde, e poi arriva un'onda e la spiaggia sembra sia quasi tutta acqua. C'è acqua nella sabbia che luccica al sole, anzi sembra che ci sia più acqua che sabbia. E poi l'onda si ritira. Presto l'acqua scola via, e si vede una riga luccicante che si ritira verso l'acqua. L'onda è già tornata nel mare, ed ecco la linea luccicante che la segue. Quello che rimane di qua dalla linea luccicante sembra più sabbia che acqua sebbene sia ancora bagnato. Se ci camminiamo sopra, le orme si riempiono di acqua. Dunque è un misto di sabbia e acqua. Quando guardiamo l'acqua sulla spiaggia, sembra una cosa continua con dei buchi che sono grani di sabbia. E se poi invece ci concentriamo sulla sabbia, è una cosa continua, è terra. E poi c'è l'acqua, piccole tasche di acqua con delle gocce d'acqua.

Ecco il modello del frattale. Non c'è una linea pulita tra l'acqua e la terra. C'è la spiaggia. Ecco il frattale.

Ho preso Abraham come guida perché egli estende la descrizione ad altri campi, per una sorta di analogia che mi sento autorizzata ad adottare rispetto alla letteratura:

Prendiamo l'esempio della psiche umana, e i buoni e cattivi pensieri che uno può avere, consci oppure inconsci, nell'ombra. Possiamo pensare in termini di una polarizzazione, di una dicotomia: buoni di qua, cattivi di là, con una linea ben definita nel mezzo. Ma il paradigma post-caos, post-

moderno decostruisce questo modello e lo vede come un frattale. Prendi un barattolo di tinta bianca e aggiungi una goccia di nero poi mescola. Da 10.000 metri di altezza sembra grigio. Se guardi da vicino vedi il bianco e il nero e non il grigio. Vedi una striatura molto fine nera, e tra 2 striature nere ce ne è una bianca e girando potresti separare nero e bianco. Anche il bene e il male possono essere mescolati nello stesso modo, dopo un millimetro di buono trovi un pensiero cattivo. Non ci sono luci e ombre: è tutto grigio.

Ecco un modello frattale della psiche. Pensa alla co-dipendenza: è fatta di molti strati e sono tutti diversi. Pensa a una personalità multipla. Io sono una personalità multipla. Alle volte sto divinamente, altre volte sono a terra. Tutti noi ci sentiamo come una folla di persone. Guardati allo specchio e sei in riunione. Ora supponi che le tue diverse personalità siano frattali e che sono tutte mescolate ed è difficile stare dentro a una sola. Forse la situazione più sana è che siano tutte mescolate: un millisecondo di una e poi un'altra, e poi viene fuori una personalità intermedia. Ecco una situazione caotica, una forma caotica, una struttura schiumosa nella psiche – forse veramente sana...

Intorno a noi tutto è caotico. È caotico il tappeto. Il suo disegno non ha perfezione matematica. La tinta sul muro ha delle ondulazioni. Sono frattali. La natura ha caos e frattali dappertutto. Se li escludi perché te lo hanno insegnato a scuola, non vedi niente della natura; invece la rivoluzione del caos dà i suoi frutti. Ti permette di vedere quello che veramente vedi in modo da registrare quello che vedi. Così te lo ricordi e ci puoi lavorare sopra. È più reale. La scienza è stata molto disonesta.

I grandi cambiamenti di paradigma sono frequenti. Più frequenti ancora sono quelli medi, e quelli piccoli avvengono praticamente in continuazione. Non esiste progresso culturale lineare. L'evoluzione stessa è un frattale. Ma la rivoluzione in atto è più grande del Rinascimento, dei Trovatori, delle cattedrali gotiche, di Platone. Direi che è la più grande da quando abbiamo perso la dea ed è venuto il patriarcato...

3.

Quando Pamela Zoline scrisse “The Heat Death of the Universe”, nel 1967, penso si rendesse conto che la base scientifica su cui poggiava (la

teoria sulla morte dell'universo per riscaldamento) costituiva un nodo metanarrativo appropriato alla fantascienza sperimentale della New Wave di quegli anni.

Pubblicato infatti su una rivista di fantascienza, il racconto è composto di 54 paragrafi di cui 7 trattano entropia, morte per calore, luce, il dadaismo, l'amore, Herbert Wiener sull'entropia, le tartarughe. Ma Zoline usa come protagonista un soggetto insolito per la fantascienza: una casalinga – le cui azioni domestiche operano *una mise en abîme* del suo ruolo e della socializzazione che è chiamata a riprodurre, evidenziando proprio il fatto che il ruolo svuota questo soggetto donna perché consuma il suo fondo di energia nel chiuso dell'universo domestico.

All'inizio Sarah Boyle è una giovane e vivace casalinga californiana con tre bambini, educata in un buon college, orgogliosa della sua famiglia che la tiene occupata e felice dentro la sua casa. Sarah è ordinata e metodica. Tiene a bada il disordine attraverso l'ordine, la pulizia, le misurazioni (ci sono 819 oggetti muovibili in salotto, e anche i paragrafi del racconto e le citazioni scientifiche sono numerati), le nominazioni. Sarah mette etichette sugli oggetti, nomi a volte veri a volte falsi. Sul suo comò la spazzola dei capelli è etichettata come SPAZZOLA CAPELLI, l'acqua di colonia come COLONIA, la crema per le mani come GATTO. Uno dei suoi oggetti preferiti è una matrioshka, una bambola di legno che si apre su un'altra bambola di legno più piccola ma identica e così via “una lezione di infinito, almeno fino al numero 7”³. Sarah “solo occasionalmente è ossessionata dal Tempo/l'Entropia/il Caos e la Morte”; in passato, quando giocava a baseball, inventava canzoni e se le cantava: la morte del mondo per ghiaccio, la morte del mondo per acqua, la morte del mondo per guerra nucleare⁴.

Sarah è convinta che ci debba essere qualcosa che giustifichi il nostro passaggio su questa terra; ma come si fa a spostare anche di un atomo il corso e la circolazione del mondo? Le sembra che anche un piccolissimo cambiamento potrebbe bastare. Per esempio, dato che una tartaruga vive tanti anni, si potrebbe scrivere sul suo guscio nome, data, magari una parola di speranza, e lasciarla andare libera. Forse questo potrebbe cancellare l'assurdità della situazione mondiale?

Ma comunque sia, le sembra che l'ordine si stia disfacendo, che l'io tenda al non-io. Quando Sarah si scopre una nuova ruga in faccia, la segna sul muro dove tiene conto di tutte le altre, al posto delle Rughe e

intimazioni di Mortalità. Ha certo 32 rughe sulla faccia perché c'è scritto, ma a questo punto non è più sicura di quanti figli ha.

Tra paragrafo e paragrafo si insinua la descrizione scientifica dell'entropia: Inserto Uno: "L'entropia di un sistema è una misura del suo grado di disordine", e non può mai diminuire, solo aumentare o rimanere costante. "L'entropia totale dell'universo, dunque, sta crescendo"⁵. Secondo la seconda legge della termodinamica, "Il mondo morirà, decadrà, andrà alla deriva, finirà male, brucerà, finirà nel disordine"⁶. Più esattamente,

La seconda legge della termodinamica può essere interpretata a significare che l'ENTROPIA è un sistema chiuso che tende verso un massimo e che la sua ENERGIA disponibile tende verso un minimo. Si sostiene che l'universo costituisce un sistema termodinamico chiuso, e se questo fosse vero significherebbe che arriverà il tempo in cui l'universo di "scarica" perché privo di energia da usare. Questo stato viene definito "la morte per calore dell'Universo". Ma non è certo che l'Universo possa essere considerato un sistema chiuso in tal senso⁷.

Il lavoro di casa non è mai finito. Il caos è sempre in agguato pronto ad invadere un'area non protetta, con una giungla piena di pentole sporche e il ruggito di giganti animali di peluche improvvisamente diventati feroci. Terribili occhi di vetro⁸.

Sarah è costantemente in lotta con la polvere, che rientra da tutte le parti, e con la morte. Poco per volta, lascia che ambedue entrino nelle sue fantasie: immagina il cielo di Los Angeles così pieno di detriti da sbiancarsi e riflettere come uno specchio "una terra in fricassea. Tutto diventa sempre più caldo, ogni particella di materia diventa sempre più agitata finché i legami si rompono, la colla non incolla più". Immagina una casa organizzata secondo principi del nichilismo dadaista: le piante che diventano una giungla, l'intonaco che si sfalda, il giardino che sfonda la porta, il pesce rosso che muore, gli uccelli morti che vengono impagliati, il cane e i bimbi che muoiono di fame. Sente il cancro in agguato dentro la scatola di Sugarflakes, e la tartaruga muore. Metafore e significati, arte e letteratura diventano irrilevanti. Le gerarchie non reggono, i valori non tengono, le convezioni si sfaldano, lo spessore culturale si sgretola, i significati diventano arbitrari.

Riesce ancora a tenere a bada il caos, paragrafo dopo paragrafo, e a tenere separati gli elementi dello sfacelo – finché non trova più l'energia. Sarah comincia a piangere, poi inizia a rompere piatti e bicchieri. Mentre la sabbia scende silenziosa nel timer a clessidra, prende le uova e le butta per aria fuori della cucina, come palle da baseball. "Tracciano un arco contro il cielo di primavera. Si alzano in silenzio, esitano allo zenith, poi cominciano a ricadere pian piano nell'aria sottile e pulita"⁹.

Per i testi successivi, ci serve capire che il modello scientifico proposto da Sarah Boyle è controverso. Fin dall'inizio, spiega Katherine Hayles, nelle teorie del caos coesistono due tendenze: da un lato Feigenbaum, Mandelbrot, Shaw, Wilson con frattali, attrattori, rinormalizzazione; dall'altro chi studia l'ordine che emerge dai sistemi caotici (Winfrey, Prigogine, Catherine Stengers, Thom) e il concetto chiave di auto-organizzazione. Ambedue hanno una visione che dalla scienza e dalla tecnica si estende a cultura e società con formulazioni parallele¹⁰.

Ma questa seconda tendenza si domanda perché la complessità viene ad esistere spontaneamente,

...e immagina un mondo che sa rinnovarsi invece di un universo che si va esaurendo, come credevano i teorici della termodinamica nell'Ottocento. In questa visione il disordine non solo non interferisce con i processi di auto-organizzazione, ma li stimola e in un certo senso permette che avvengano.

Prigogine riformula la seconda legge della termodinamica e sostiene che il disordine entropico ha un ruolo costruttivo nella creazione dell'ordine. Contrariamente a quello che un po' dubbiosamente Sarah Boyle crede, Prigogine e Stengers considerano l'entropia un meccanismo che conduce il mondo verso una sempre maggiore complessità, non verso una morte "calda". "Nella loro visione come nella Teogonia di Esiodo, il Caos è progenitore dell'universo, precursore dell'ordine e partner anziché antagonista"¹¹.

L'idea di Prigogine viene sostenuta dalla cultura postmoderna: essa crea un contesto nel quale diventa possibile articolare il nuovo: nuove costruzioni plausibili, convincenti, sostenibili. Dunque, dal caos, un ordine nuovo (magari INC). E nuovi concetti di identità sessuali che si oppongono al binarismo etero/omo, come fa appunto il *queer*.

Nel *queer* – movimento teorico, politico e di opinione radicato nel poststrutturalismo degli anni ottanta – si destabilizzano pretese di identità, si denaturalizzano le strutture di parentela e quelle storicamente prodotte della “bianchezza”. Il *queer* assume un ruolo di mediazione tra il concetto di casa e nazione, tra diaspora e stato, tra locale e globale. Funziona come tropo dominante per un’analisi dell’abiezione del colonialismo (dove individui e comunità sono autorizzati al ripudio di un Altro mostruoso Calibano) e il progetto di in/discrete e multiple alterità¹².

Perciò è con il *queer* in mente che vorrei di nuovo tornare alla porosità della spiaggia di Abraham, per mettere a fuoco lentamente la roccia sul fiume in un’isola caraibica dove Clare e Zoe nel romanzo di Michelle Cliff, *Abeng*, hanno appena fatto il bagno, e stanno appoggiate, una bianca e una nera, ad asciugarsi al sole, nude e improvvisamente coscienti dei loro “nuovi” corpi, quando vengono viste da un passante e si accorgono di essere guardate, osservate nella loro trasgressione. Segue non il copione di Susanna al bagno, ma quello di Diana e Atteone in chiave parodica. Spaventata e confusa, Clare imbraccia il fucile che aveva sottratto per cacciare un cinghiale, spara contro l’intruso... e colpisce la mucca del vicino. Questa tragicomica conclusione dell’episodio è preludio per la cacciata di Clare dal paradiso della sua infanzia: verrà rimandata in città e allontanata da tutto quello che ama – persone, paesaggi, la parte “selvaggia” del suo nome. Mentre le due ragazze si lavano nel fiume (e qui l’immagine dell’acqua sta per il disordine che si assesta in un nuovo ordine), Clare ricorda il misterioso suicidio dello zio Robert, una delle due storie di omofobia, xenofobia e razzismo raccontate nel romanzo, ricordo che a sua volta costituisce un preludio autobiografico e narrativo per il romanzo successivo di Cliff, *No Telephone to Heaven*.

L’incrocio di razza, genere e sessualità è infatti uno dei temi forti di Michelle Cliff, nella sua prima sequenza poetica del 1980, *Claiming an Identity They Taught Me to Despise*, dove appunto rivendica l’identità meticcica e lesbica che le hanno insegnato a disprezzare, come nei due romanzi autobiografici. La protagonista di questi ultimi è, come dicevo, Clare Savage, una giovane donna nata nei Caraibi da una madre nera e da un padre che si dichiara bianco pur essendo anche lui di sangue misto. In *Abeng*, romanzo sulle origini, Clare bambina cresce in Giamaica affidata alla nonna e in compagnia di Zoe, un’amica nera e povera; *No Telephone to Heaven* è invece un romanzo diasporico ambientato in vari paesi – Gia-

maica, Stati Uniti, Inghilterra. I suoi personaggi principali sono Clare e un suo alter-ego transgender, Harry/Harriet, che nell’intreccio ha spesso il compito di riflettere e mettere a fuoco gli interrogativi di Clare sulla complessa sessualità che ambedue vivono nelle spire di società razziste dove l’omologazione è vita. Si tratta, è chiaro, di una vita da pagare a caro prezzo – un prezzo più alto, dal punto di vista etico-politico, sostiene il romanzo, da pagare per quello stato intermedio di mulatta e transgender, leggibile dai benpensanti come sintomo di caotico decadimento che situa i reprobi personaggi “tra” categorie, nel dis-ordine sociale.

Cliff ha detto varie volte che per quanto Clare sia un personaggio parzialmente autobiografico, discende da quella falsa autobiografia intitolata *Jane Eyre*, di Charlotte Bronte (1846). Da qui il ramo genealogico-letterario che porta a Jean Rhys, anche lei caraibica e autrice del famoso *Wide Sargasso Sea* [Grande mare dei Sargassi, 1966]. Il collegamento si nota subito, per le somiglianze nell’ambiente e nell’amicizia tra Antoinette e Tia da un lato, Clare e Zoe dall’altro – usate in ambedue i testi per evidenziare e criticare le fratture causate dall’imperialismo. In una sezione in *No Telephone to Heaven* Clare è tentata di diventare una Jane “eroica”, bionda, piccola e pallida, al suo arrivo in Inghilterra – “Tradita. Lasciata a vagabondare. Solitaria. Orfana di madre”. Ma si riprende subito. Il personaggio che fa per lei è Bertha, la moglie pazza in soffitta, con i capelli scarmigliati e ribelli come i suoi, da Medusa, che suo padre non era mai riuscito a domare¹³.

In un suo saggio, Paula Morgan fa notare altre somiglianze tra le ambientazioni di Rhys e di Cliff, per quel sottofondo di violenza epistemica sempre sul punto di esplodere in un paesaggio caraibico di sottomissione forzata e dominio razziale anche all’interno della popolazione non bianca, gerarchizzata a seconda della melanina nella pelle¹⁴. L’episodio più “caotico” in *No Telephone to Heaven* – dove il giardiniere, Christopher, stermina con il machete l’intera famiglia del suo affezionato datore di lavoro creolo – ricorda la scena della cacciata (da Coulibri, un altro paradiso terrestre) della famiglia Mason, da parte degli ex-schiavi, con Antoinette colpita dal sasso lanciato da Tia, e il pappagallo che diventa un fiore di fuoco nell’incendio della grande casa.

Identità e sessualità sono due dei temi principali anche nel primo romanzo. Cliff ha detto in un’intervista che in *Abeng* Clare non ha un posto, in una società tanto omofobica, dove rivendicare le propria sessua-

lità, ma questa è evidente nel rapporto con Zoe, specie nella scena del bagno a cui accennavo. È la nonna che rispedisce Clare in città in questo testo, e non per la sua trasgressione sessuale ma proprio per aver ucciso (per un errore su cui nessuno indaga) la mucca del vicino. Nella vita reale, ci informa Cliff, è sua madre, Kitty, che la caccia quando scopre che è gay. Ma già le aveva preferito la sorella Jennie, nata scura di pelle, e quindi più somigliante¹⁵.

La mamma in questo testo rappresenta la verità di un'identità razziale che a Clare come a Michelle Cliff hanno insegnato a disprezzare: nera e orgogliosa delle sue origini, lontana dalla posizione del marito che passa per bianco. La nonna, nella finzione come nella realtà, è una donna saggia legata alla tradizione africana di cui racconta le storie e pratica i riti. Possiede l'*ashe*, il potere spirituale di far succedere le cose e rendere giustizia.

La filiazione matriarcale nel romanzo è palese – nella ricerca della madre morta come di una matrilinea di schiave che hanno resistito ai padroni, di una “madre patria” che sia davvero tale, e nel recupero della terra della nonna, ingoiata dalla giungla e poi riconquistata con un progetto rivoluzionario. Ma come sottolinea Françoise Lionnet, la madre biologica, Kitty, per quanto fedele alla sua terra e cultura di origine, è una “madre fallica” che rafforza il fondamento patriarcale del linguaggio e non passa alla figlia l'eredità multiculturale che potrebbe trasmetterle. Il soggetto multiculturale, evidentemente, è sempre posizionato nella contraddizione.

Sempre secondo Lionnet, Cliff – come tanti altri scrittori caraibici – attraverso la poliglossia (dall'inglese colto al vernacolo creolo) che le serve a dare parola all'“alterità repressa del patois”¹⁶, e attraverso l'implicito indirizzarsi a lettori/lettrici di diversa estrazione culturale, tenta il recupero di un'appartenenza perduta. Ma nel suo caso l'appartenenza implica un'autenticità compromessa dal fatto di aver lasciato l'isola e, come Jean Rhys, di non esservi più tornata. Il suo è però anche un progetto archeologico foucaultiano che scava sotto le stratificazioni coloniali, “esplorando la dimensione ibrida del vernacolo, e scavando sotto la superficie linguistica per capire quanto le parole individuali abbiano il potere di richiamare e connotare una matrice dimenticata”¹⁷.

Particolarmente interessante per il nostro contesto scientifico è l'applicazione fatta da Lionnet delle teorie di Trinh T. Minh-Ha, per la quale l'uso della metafora della lingua, in questo caso creola, è un “noise”, un

“rumore” di sottofondo. Ora, nei sistemi complessi, dove la lingua è interattiva e non inerte, il caos è influenzato dalla cultura. Disordine, non linearità, rumore statico hanno importanza: diagnosticano l'interfaccia tra sistemi diversi – dei *feedback loops* tra culture. Per Trinh, il rumore di sottofondo è una interferenza che tenta di emergere dalla lingua egemone nei casi di bilinguismo, ma allo stesso tempo è una “opacità” che impedisce l'appropriazione del testo – strategia spesso usata ormai da scrittori “autoetnografici”, interessati non soltanto a raccontare la propria storia quanto a “ricreare la loro storia etnica e una identità collettiva attraverso la performance del linguaggio”: una metafinzione storiografica che recupera i ritmi dell'oralità¹⁸.

Per Lionnet inserire categorie “devianti” nella cultura egemone è una forma di resistenza che ci permette “di capire le condizioni di possibilità per un cambiamento di paradigma nella cultura coloniale”¹⁹. Cliff mostra il recupero di tradizioni cancellate dal colonialismo, e il ruolo della classe media nel processo di assimilazione. Clare, d'altra parte, vive per motivi peculiarmente fisici una situazione alienata: il colore chiaro della pelle e degli occhi, i capelli non crespi la isolano dalla sua gente. Sono infatti gli occhi verdi e i capelli castani ondulati che la rendono desiderabile e adottabile nella sequenza-sogno del frammento di memoria raccontato nel capitolo “Cioccolata bianca”. Ma l'apparenza non è un “fatto”, tanto meno in Giamaica, dove non ci sono fatti, non ci sono agganci al reale. “I fatti ti si muovono intorno. La magia si muove attraverso di te”, così almeno si insegna ai bambini, ma a pensarci bene un fatto c'è: qualcosa intorno al quale organizzare la percezione del reale. È il rifiuto di riprodursi delle schiave, leggenda che la Storia non racconta²⁰.

Le geometrie frattali di Cliff non contemplanofacili simmetrie – gli accoppiamenti tra livelli di esistenza sono complessi e imprevedibili, minuti spostamenti producono enormi cambiamenti ed effetti a cascata. In *No Telephone to Heaven* ritorna uno dei temi già trattati da lei nelle prime poesie, il *passing* – una strategia che di nuovo collega razza e sessualità. Passare per chi non si è (considerati di essere) è argomento molto discusso negli studi sui/dei neri americani che negli anni Novanta è diventato uno dei nodi complicati della teoria *queer*, grazie al lavoro sul “closet” (il “velo” degli omosessuali) di Eve Sedgwick, quello sull'identità di Diana Fuss, e soprattutto sull'incrocio di razza e sesso in *Bodies That Matter* [Corpi che contano] di Judith Butler.

Problema etico oltre che esistenziale e socio-politico, il *passing* viene naturale a Clare che però crescendo lo rifiuta. Si tratta di un gesto dichiaratamente politico di rifiuto di un privilegio che per Clare significa accettare assimilazione e integrazione (coatte) e cancellare la sua minore e minoritaria cultura di origine. Ho già detto che per il padre di Clare rivendicare la propria bianchezza rappresenta una selezione: cancellati gli antenati neri, si identifica con i colonizzatori bianchi. Il possibile *passing* di Clare, d'altra parte, non è solo razziale ma anche sessuale: può scegliere quando e dove dichiararsi lesbica, ha il privilegio dell'indecidibilità. Dell'indecidibilità sessuale si fregia anche Harry/Harriet che da travestito transgender non nasconde la sua razza come non nasconde i peli sul petto o i suoi seni, e anzi esibisce entrambe le cose godendo, si direbbe, di quella che lui stesso chiama la sua "complessità"²¹, e persino forse della perdita del privilegio maschile – il vero "fatto" che rende reale l'impersonazione femminile.

Il *passing* in questo romanzo apre dunque a strategie di protesta, dissenso, resistenza, a seconda che sia una opzione sospendibile in luoghi protetti, oppure una scelta di vita mascherata da verità come nel caso di Boy Savage, il padre di Clare – una situazione che non ammette deroghe. Nel caso di Harry/Harriet, è una pulsione mascherata da gioco – gioco mortale perché l'omofobia uccide anche e soprattutto in luoghi che la povertà rende violenti e intolleranti, e i/le trans vivono spesso e comunque vite pericolose.

Non ho modo qui di entrare oltre nel testo, ma forse quello che ho detto basta a mostrare come il *passing* funzioni da attrattore tra individuo e società. Da 10.000 metri di altezza, Clare e Harry/Harriet (ammesso che li vediamo) sono due etero – perché etero è la lente culturale attraverso la quale li guardiamo. Ma questa etichetta è come quella sulla crema per le mani di Zoline. La parola GATTO//ETERO è uno strano attrattore che evoca a noi la natura fittizia e arbitraria dell'identità, e le infinite striature del complesso sistema sociale che la sorregge.

L'affermarsi delle teorie *queer* in questi ultimi anni ha reso possibile per tutti noi – attraverso un mutamento paradigmatico di grandezza opinabile – non definirci più in termini di opposizione binaria omo/etero. Ci ha permesso invece di scegliere l'indifferenziata creolizzazione dello spazio identitario, la frontiera dell'ibridità, il nomadismo, radici aeree. Come ricorda Nada Elia, i gesuiti avevano catalogato 128 possibili appartenenze

razziali nelle colonie spagnole, ma ormai le possibili appartenenze razziali sono innumerevoli quanto i posizionamenti sessuali con i quali ci permettiamo di giocare²². Ciò nonostante l'eteronormatività delle istituzioni continua a fissare il prezzo della cittadinanza. Il rifiuto dell'integrazione razziale e sessuale descritto da Cliff rivela i contorni razzisti dei regimi di confine, delle politiche dell'immigrazione, e le ricadute economiche come affettive dell'esclusione.

Ma continua ad esserci, e non possiamo che rallegrarci di questo, chi della diversità fa racconto, gioco, arte. Lascio l'ultima parola alle immagini del film su un soggetto transgender e intersex, flaneur/flaneuse, di Del La Grace Volcano che così descrive *The passionate spectator* (2003),

è una meditazione di dieci minuti sui vissuti urbani e i contemporanei attraversamenti di confine. Filmato in Super8 in estate, senza prove o destinazione definitiva, costruito su un frammento dal "Poeta della vita moderna" di Baudelaire, vuol sottrarre il concetto di "flaneur" alla presa di defunti uomini bianchi per restituirlo all'abbraccio del *queer* in technicolor.

Bibliografia

- Cliff, Michelle, *Claiming an Identity They Taught Me to Despise*, Persephone P., Watertown, MA. 1980.
- Cliff, Michelle, *Abeng*, Crossing Press, Trumansburg N.Y. 1984.
- Cliff, Michelle, *No Telephone to Heaven*, Plume/Penguin, New York 1987.
- Elia, Nada, "A Man Who Wants to Be a Woman": Queerness as/and Healing Practices in Michelle Cliff's *No Telephone to Heaven*, *Callaloo* 23, 1, 2000.
- Haraway, Donna J., *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©Meets_OncoMouse™*, Routledge, London 1996.
- Hayles, Katherine N., a cura di, *Chaos and Order: Complex Dynamics in Literature and Science*, University of Chicago Press, Chicago, IL. 1991.
- Jagose, Annamarie, *Queer Theory: An Introduction*, New York University Press, New York 1996.
- Lefanu, Sarah, *In the Chinks of the World Machine. Feminism & Science Fiction*, The Women's Press, London 1988.
- Lionnet, Françoise, "Of Mangoes and Maroons: Language, History, and the

- Multicultural Subject of Michelle Cliff's *Abeng*". *Del/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography*, a cura di Sidonie Smith and Julia Watson, University of Minnesota Press, Minneapolis 1992.
- Morgan, Paula E., "Dark and Unfathomable Beyond Control: Women Writing the Deviant Male" in *Centre of Remembrance. Memory and Caribbean Women's Literature*, a cura di Joan Anim-Addo, Mango Publishing, London 2002.
- Sethuraman, Ramchandran, "Evidence-cum-Witness: Subaltern History, Violence, and the (De)Formation of Nation in Michelle Cliff's *No Telephone to Heaven*", *Modern Fiction Studies*, 43, 1, Spring 1997.
- Smith, Sidonie, "Memory, Narrative, and the Discourses of Identity in *Abeng* and *No Telephone to Heaven*", in *Postcolonialism & Autobiography: Michelle Cliff, David Dabydeen, Opal Palmer Adisa*, a cura di Alfred Hornung e Ernstpeter Ruhe, Rodopi, Amsterdam 1998.
- Somerville, Siobhan, *Queering the Color Line. Race and Invention of Homosexuality in American Culture*, Duke University Press, Durham 2000.
- Zoline, Pamela, "The Heat Death of the Universe" (1967), *The Heat Death of the Universe and Other Stories*, McPherson & Co., Kingston, N.Y. 1988.

Note

- ¹ N. Katherine Hayles, Introduzione a *Chaos and Order: Complex Dynamics in Literature and Science*, p. 8 e p. 10.
- ² Vedi il sito <http://www.visual-chaos.org/complexity/>. Ho già dato le coordinate di un mio percorso di lettura nell'introduzione a questo volume.
- ³ Pamela Zoline, p. 17.
- ⁴ Zoline, p. 21 e 24.
- ⁵ Zoline, p. 16.
- ⁶ La frase è della scrittrice di fantascienza Rhoda Lerman, citata da Sarah Lefanu, p. 95.
- ⁷ Zoline, p. 18.
- ⁸ Zoline, p. 22.
- ⁹ Zoline, p. 28.
- ¹⁰ Hayles, *Chaos and Order*, p.12; è interessante confrontare le sue osservazioni con le tavole sinottiche di Donna Haraway sui cambiamenti di paradigma nel ventesimo secolo. Vedi l'appendice nella versione originale del suo libro *Modest_Witness*.
- ¹¹ N. Katherine Hayles, *Chaos Bound*, pp. 9-10.
- ¹² Non ho modo qui di approfondire la questione, ma vedi innanzitutto di Siobhan Somerville, *Queering the Color Line* e sul queer in generale, Annamarie Jagose, *Queer Theory: An Introduction*, ma anche il saggio di Marco Pustianaz, "Teoria gay e lesbica" in *Teoria della letteratura. Prospettive dagli Stati Uniti* a cura di Donatella Izzo, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1996, e il mio saggio, "Insegnare il queer: marginalità, resistenza, trasgressione",

- in *Proposizioni. Otia Labronica '97. Atti del convegno di studi*, a cura di Gigi Manaroda e Massimo Piccione, Edifir, Firenze 2000.
- ¹³ Michelle Cliff, *No Telephone*, p. 116.
- ¹⁴ Paula E. Morgan, p. 256.
- ¹⁵ Françoise Lionnet, p. 340.
- ¹⁶ Varie interviste a Michelle Cliff di trovano in internet. Vedi in particolare quella Jim Clawson, "Revisioning Our History" (2002).
- ¹⁷ Lionnet, p. 329.
- ¹⁸ Lionnet, p. 334 e p. 336.
- ¹⁹ Lionnet, p. 341.
- ²⁰ Michelle Cliff, *No Telephone*, pp. 92-93.
- ²¹ Michelle Cliff, *No Telephone*, p. 128.
- ²² Nada Elia, p. 363.

Raccontar(si) tra lingue e culture: l'identità, il caos, una stella...

CLOTILDE BARBARULLI & LUCIANA BRANDI

Se – come dice Toni Maraini – ognuna/o è l'altra/o di qualcuna/o, “c'è sempre qualcosa di noi... nelle storie altrui. E viceversa”¹: le storie ci aprono così alla coscienza di questo mondo, e in particolare le scritture migranti² – nel senso di un'esperienza nomadica che attraversa i sensi del linguaggio – ci aprono a un mondo di cui non siamo le sole abitanti. Ascoltare/leggere le altre, per ascoltare/leggere noi stesse, che siamo anche l'insieme di tutte le storie lette, sentite, amate, raccontate.

Nelle scritture migranti in italiano, che attraverseremo, l'inquietudine dell'*essere altrove* è una tematica di grande intensità, insieme alla ricerca – specie per le più giovani – del non sentirsi ‘diversa’ nel Paese d'arrivo: la scrittrice italo-malgascia Fitahianamalala Rakotobe Andriamaro rievoca quando, vergognandosi del suo nome, a Modena difficile a pronunciarsi, decide di mentire avvertendo, durante l'appello a scuola, che di solito la chiamano “Mina”, “pochi fonemi accessibili ad ogni italiano”³. Al problema del nome come uno “scioglilingua”, si aggiunge la “negritudine”, per cui spera di risvegliarsi bianca al mattino per “magia”. Nassera Chorha⁴, nata a Marsiglia, di seconda generazione migratoria da genitori Saharawi, si accorge di essere “nera” solo quando una compagna le rifiuta una bambola a causa del colore della pelle: a casa, si guarderà a lungo nello specchio, pensando a ‘sbiancarsi’ con la candeggina, e meravigliandosi che il padre, “bello e bianco”, avesse potuto sposare la madre “così nera”: “Solo ora – dirà poi nella maturità – so che non potrò mai vergognarmi abbastanza per essermi vergognata di lei”.

Anche Rakotobe comprende – da adulta – come cercasse allora di “rientrare nei canoni delle norma⁵ per quanto concerneva il nome, la casa, gli abiti e tutto ciò a cui l'infanzia e l'adolescenza possono aggrapparsi per colpire e umiliare”. La nostra identità è anche “le cose di cui ci vestiamo, le parole che usiamo, la gestualità che esprimiamo. Ma soprattutto è la possibilità che lo sguardo degli altri sappia riconoscerci”⁶.

È difficile vivere in luoghi estranei quando si è piccole, e la confusione delle lingue/identità può creare sradicamento: così Abbebù, figlia “di

Noritù Faissà e dell'unico uomo bianco che viveva a Ghidami", quando con la sorellina va ad abitare dagli zii, si trova in una babele di lingue: italiano dagli zii, arabo e inglese a scuola, mentre l'oromo resta il loro linguaggio segreto. "Pian piano le altre lingue prendevano il sopravvento sull'Oromo; Vieni, come, tahali, ricordavano cottu! A questa confusione io reagii parlandole tutte insieme [...] Terù reagì chiudendosi in un mutismo"⁷. Spiega Jarmila Očkayová:

Parlare la lingua materna è come trovarsi la tavola già apparecchiata, il cibo bell'e pronto che ti portano dalla cucina di un ristorante. Adottare una lingua nuova, invece, è come doversi cucinare quella stessa pietanza da soli. Fai la spesa, imbratti la cucina, stai attento a ogni ingrediente. Poi, quando mangi, sei più consapevole di quello che hai sul piatto⁸.

Emerge qui un'idea di lingua che si lega alla realtà di riferimento non solo perché ogni parola 'nomina' il reale – e così facendo, lo rende percepibile/conoscibile alla persona – ma anche perché costruisce lo spazio cognitivo in cui si sedimenta la storia dell'individuo e del gruppo, in un gioco di reciprocità ove si forma l'identità del sé. È una lingua che vive della e nella intersoggettività, che si fa ancoraggio corporeo col mondo, che connette le singolarità entro relazioni che rinviano di continuo alle memorie personali e sociali, è una lingua che si/ci nutre della storia e dei saperi che in quella storia si producono attraverso il parlato e lo scritto: è la "tavola già apparecchiata" di Jarmila.

Da adulte, la lontananza fa male perché si è sopraffatte dai ricordi: "Patria è il caldo che sento dentro – dice Olinda nella narrativa della scrittrice brasiliana Christiana de Caldas Brito⁹ – quando qualcuno dimostra interesse per quello che io racconta. Non ho patria e sono sola quando gente non ha curiosità di migna vida".

Dalla nostalgia si può passare a un senso radicale di solitudine per la perdita sia di un luogo di riconoscimento, sia di catene di senso, in rapporto a un passato e a un futuro aperto e dicibile. La protagonista di *Linea B* – racconta ancora Christiana de Caldas Brito¹⁰ – avverte il divario profondo fra le parole che si usano al lavoro e la "parola di dentro", mentre sente ripetere le varie stazioni e si chiede: "Che fare con le parole sepolte che non riesco a dimenticare, che di notte cantano come cicale, parole impazzite che odorano di mango?". Mentre la gente sale e scende, "le

parole di dentro" l'assalgono "come lampi, accordi musicali improvvisi", ma non c'è possibilità di dialogo e di scambio, e alla sua fermata scende "senza parole"¹¹.

Quando il mondo in cui si è sradicati appare contrassegnato dalla *inconoscibilità*¹², e il linguaggio dell'altro non corrisponde al linguaggio interiorizzato nell'attribuire significato a sé e al mondo, un divario si rivela fra le parole sepolte all'interno della persona e il dicibile: "Qui non so parlare il nome mio. Quando dico Ana de Jesus le persone mi corregge e dice un altro nome che non è il mio. Ana diventa Anna, Jesus diventa Gesù"¹³.

Il linguaggio dunque ha un forte potere di organizzazione cognitiva in quanto influenza il modo in cui il cervello percepisce ed elabora l'informazione, ma la lingua è anche quel mondo di suoni e di movimenti che mette il proprio corpo in sintonia/dissintonia col mondo. Ecco allora la lingua sperimentata in alcuni racconti di Christiana de Caldas Brito: non solo la sintassi viene a contaminarsi nell'incontro tra due lingue, il portoghese e l'italiano, ma anche la fonetica, giacché è proprio nella 'fisicità' acustico-motoria della lingua che si cerca una primordiale espressività "Se le mie parole tengono un ritmo, e se tu capisci il ritmo, perché non posso sbagliare le parole?"¹⁴.

I contesti discorsivi, trasmettendo attraverso i simboli la conoscenza in essi contenuta, tendono a plasmare la percezione del reale di uomini e donne. Ogni discorso, da un lato mette a disposizione delle risposte per interpretare il mondo, dall'altro si fonda socialmente su pratiche di approvazione, perciò vi possono essere tra tutte le risposte possibili solo alcune legittimate e legittimanti. Quando si entra in una modalità discorsiva diversa, emergono modi differenti di dare significato al reale, di conseguenza si viene a creare una continua tensione fra i significati in competizione, che spinge a riposizionarsi, ma i significati alternativi devono sorgere ed essere approvati in qualche modo nel contesto interpersonale condiviso. Ne *La triste storia di Sylvinha con la ypsilon*, la protagonista, nonostante tanti sogni, conduce una vita grigia, soffocata dall'ambiente e dalla madre. Un giorno decide di impiccare il suo cuore e solo allora troverà il consenso materno e smetterà di sognare. Alla fine si libera anche della "y" contenuta nel suo nome: "Silvinha? Sta bene, grazie. Continua a vendere calzini nel negozio di Seu Nagib e a dormire con i piedi ghiacciati. Senza cuore, ovviamente. E senza la Ypsilon".

Nella fluidità delle parole, nelle immagini visionarie, questi e altri testi

di De Caldas Brito mettono in risalto il frantumarsi dell'Io con la difficoltà di adeguare le risorse interne di tipo cognitivo e affettivo alla nuova realtà: in *Tum tum tum* la metafora del cuore che batte, abbandonato sulla strada e che nessuno/a vuole raccogliere, allude sia all'aridità dei nativi, incapaci di accogliere, di ascoltare l'altro/a, sia alla mutilazione dei sentimenti per chi emigra, nello sgretolarsi del tessuto sociale. È la disperazione che si traduce in violenza, come nel caso di Azzurra che, venuta in Italia, nello "stivale azzurro", si perde in una sua follia e vede azzurro ovunque: alla fine ammazza il compagno, un corpo "azzurro" con un coltello "azzurro". Alina alla psicanalista spiega che è "stanca di pensare... di guardare e... di usare le parole che sono grosse grosse e incombono", raccontando in modo concitato ricordi del Paese di provenienza, sogni e paure dell'oggi: al suo monologo si sovrappone quello della dottoressa che – sempre più turbata dall'infelicità della paziente che fa emergere anche la propria solitudine – finisce per condividere quel rumore "di enormi ali PFUM PFUM PFUM" che attraversa i monologhi di Alina: "le sento sì le sento pumf pumf no è PFUM PFUM. Sì, vada avanti Ali...". Così l'identità delle due donne, accomunate da infelicità e smarrimento del sé, come allude il titolo "Ali Alina Alice", finisce per confondersi.

L'essere-immersa in un altrove – dove, prendendo spunto da Zambra, si può dire che avviene la metamorfosi profonda dello spazio e del tempo, che, "nelle loro risonanze interiori si fanno categorie inquietanti e stranianti, portatrici di angoscia e di silenzio, di solitudine e di estraneità"¹⁵ – determina derive patologiche anche nel racconto di Fitahianamala Rakotobe Andriamaro: la protagonista avverte una "incrinatura" alla fine della giornata, e si accorge di non cogliere più nelle persone "un tratto del volto, un lineamento, un profilo rivelatore": è travolta da una immaginazione schizofrenica, per cui

come un ipnotico frattale, tornava alla mia retina la ridondante, monotona registrazione di sopracciglia depilate e rossetti corallo", avendo perso "il potenziale del termine 'individuo'. Le persone non erano più tali, né una folla. Erano un'unica, immensa spaventosa figura che mi aveva inglobato. Ho visto la mia immagine¹⁶.

Il frattale qui evocato vuole significare la percezione visiva di un corpo globale indistinto, di cui si possono cogliere i particolari solo scrutando

con attenzione e lucidità, all'interno delle singole forme che si ripetono a grandezze diverse come le "sopracciglia" e i "rossetti".

Anche Sara, la protagonista del racconto *La Stella del Nord* della scrittrice brasiliana Rosete de Sà¹⁷, si sgretola progressivamente, perdendo i contorni di cose e persone, insieme all'iniziale sicurezza nella Stella del Nord che la difendeva dal cadere nel pozzo¹⁸. In un raccontar(si) onirico, Sara spiega di trovare nel sonno il "miglior rifugio", quando comincia

a fluttuare tra le pareti bianche della mia camera e con l'ombra del mio corpo spengo le ombre incandescenti della Stella del Nord, della candela che notte dopo notte mi aiuta a dormire l'ultimo sonno, l'ultimo transitorio stato tramite il quale mi perdo. Fino a risultare estranea, una Sara anonima.

Sulla domanda chiave "Sara, Sara dove stai andando?", la voce narrante abbandona l'Io e transita verso un tu/lei che segna ormai l'"eterno spostamento" verso il quale Sara è incitata: "Sara, Sara dove stai andando?". Nell'intreccio fra un Io narrante e uno sdoppiamento di voce che interroga, aumenta la tensione narrativa dello smarrimento di Sara che si sente "sola in mezzo alla moltitudine di esiliati nella loro terra": lasciando la terra natale non bisogna voltarsi indietro, per via delle Gorgoni, le ricorda la voce, e lei, "nuvola esile", è ormai pronta per il "viaggio senza ritorno", per trovare la pace senza più passato, "nelle acque fugaci che bagnano [...] la pancia arrotondata, le labbra semiaperte".

In una pièce teatrale di Valentina Acava Mmaka¹⁹, la protagonista, Farida, all'alba, dopo essersi truccata, si mette a scrivere a macchina e racconta del suo desiderio di scrivere storie:

Scrivo per ricordare da dove vengo [...] Scrivo per le donne come me che vivono là e non sanno l'altrove [...] Scrivo per tessere la trama della memoria sfilacciata che non ci contempla. Ci castiga il non sapere chi eravamo, perché se non sai il prima, è più difficile costruire l'adesso... Scrivo per non sentirmi estranea ma semplicemente straniera [...] Scrivo... Io... Donna Immigrata.

Ma quando il giorno inizia, si avvia per uscire e si dice il "lavoro sporco" che deve fare, sentendosi "l'incubo di se stessa". Si rivela così una

forma di dissociazione psicotica della donna fra il suo desiderio di scrivere/raccontare/analizzare, e la vita di prostituzione che è costretta a fare: “Drasla devi cercarti clienti, hanno detto [...] devi guadagnare un milione se non vuoi finire male!”

Quando il processo identitario attraversa una persona che ha non solo due lingue, due culture, ma anche due corpi, la complessità implode con maggiore violenza: Fernanda Fariás de Albuquerque, nata in Brasile, poi in Spagna e Italia, narra nel libro *Princesa*²⁰ la sua transessualità e la lotta per costruirsi come soggetto, manipolando il proprio corpo perché corrisponda all'identità che si è scelta: è la storia di un corpo di donna che vuole emergere da un corpo di uomo, con l'aiuto degli ormoni e sotto le mani delle bombadeiras brasiliane: “Ebbi un'esitazione” racconta guardando il silicone liquido con cui stavano per *bombarle* i fianchi, “Ho paura. Severina. Come paura? Se vuoi diventare una donna prima c'è il dolore”. Questo progetto di donna si trova rinchiuso in un carcere maschile, come il suo corpo: lì – nonostante le violenze – viene incoraggiata a scrivere da un pastore sardo che le insegna la lingua, e scrive in un ibrido di portoghese vernacolare, sardo, italiano di strada. Dopo lo scalpore del libro, Fernanda scompare e torna sulla strada, di nuovo il carcere, poi in Brasile dove si suicida. In lei, come in altri/e migranti, la prigionia è realtà e metafora di una condizione marginale, spesso illegale, in cui la ricerca di una nuova identità (in questo caso, anche sessuale) rischia di essere soffocata dall'egemonia delle più forti identità riconosciute dalla società.

Anche nei racconti orali raccolti in quelle forme di prigionia che sono i Centri di permanenza temporanea per immigrati²¹ – “un confine tra nevrosi e psicosi”²² – la frammentazione diventa drammatica proprio per le paure e lo spaesamento che suscitano: così Yudmilla, moldava di 21 anni, dagli “occhi azzurri, spaventati”, non sa bene dove sia la città in cui si trova, anzi lo spazio e il tempo non hanno senso per lei, sono confusi, perché esistono solo nella dimensione del suo vissuto da incubo, dunque tutto si confonde senza più confini temporali chiari, senza più geografia. Gianna, ucraina di 22 anni, conosce bene l'italiano, è fidanzata con un italiano, e non riesce ad accettare di essere considerata una clandestina, ma “in questo Centro di cura dell'identità, quando l'identità viene smarrita da coloro che dovrebbero averla, glielo ricordano, e in fondo lei dovrebbe ringraziarli”.

Il polpastrello 5.423 vorrebbe dire ai poliziotti “del misterioso segreto di ogni identità racchiuso nelle linee” di ogni dito, e spiegare l'assurdità di “usare noi, polpastrelli che rappresentano l'unicità di ogni essere umano, proprio per accomunarci in un'indifferenziata discriminazione”, ma capisce l'inutilità di tale discorso a chi è solo pronto a insultare e picchiare. Con tale intensità visionaria e ironica, de Caldas Brito risponde all'ingiustizia della legge Bossi-Fini contro gli immigrati, raccontando²³ dei polpastrelli, che, staccatisi dai loro “padroni”, pur non capendo il senso delle impronte digitali richieste solo per loro (“Non avevano polpastrelli pure gli onorevoli?”), decidono di presentarsi tutti insieme in questura, in semila, per poi essere rimandati indietro – dopo ore e ore di attesa – da funzionari accaldati ed esasperati. I polpastrelli si affrettano a tornare, preoccupati: “Cosa poteva essere successo all'Italia senza di loro nelle fabbriche, negli ospedali, nelle famiglie, nei ristoranti, nei mercati” ecc.?

Se all'emigrazione si aggiunge il dover fuggire per la guerra, la vicenda identitaria individuale si dilata, perché l'evento bellico destabilizza nel profondo²⁴. Dubravka Ugresić narra²⁵ del lacerante paradosso di ritrovarsi a parlare una lingua, che non esiste più²⁶, il serbocroato, ad Amsterdam. Il linguaggio di un gruppo di profughi diventa così un insieme di suoni cui si mescolano parole dell'inglese e dell'olandese: non si parla più la lingua, la si balbetta, con forme di schizofrenia. È un balbettio che parla dei tentativi di cancellare con quella lingua anche pezzi di memoria. Ogni aspetto del senso di Sé ha diverse origini, ma tutte s'incontrano nella lingua e nelle narrazioni attraverso cui il Sé si struttura/si esprime. Se il rapporto con l'essere va pensato come il rapporto con la lingua che ci troviamo a parlare, e che al tempo stesso “ci” parla condizionando le nostre possibilità di esperienza del mondo, la rappresentazione, che donne (e uomini) dell'ex Jugoslavia costruiscono di sé, sembra dare l'idea di “un tessuto che si è strappato in pezzi inattesi e dolorosi”²⁷.

Lidia Campagnano narra ugualmente di donne che, avendo vissuto l'esperienza di distruzione della cittadinanza jugoslava con l'imposizione di un'altra appartenenza: slovena, serba, croata, ecc., non possono più abitare “in pace nessuna appartenenza”²⁸. La scrittrice Merima Hamulic Trbojevic esprime proprio la lacerazione della forzata appartenenza, lei che si credeva e si sentiva cittadina del mondo, e lo spaesamento nel dover andar via: “Fuggiaschi, emigranti, sventurati, persi nel tempo e nello spazio, in cerca dell'impossibile, persone per le quali i giorni passano senza

fine, perché i giorni sono anni quando la solitudine ti tiene la mano sulla spalla²⁹. Quale lingua contro la guerra, si chiede la poeta Amâl al-Jubûrî in Irak: “Perché nasce una poesia quando la lingua, dopo la guerra si lancia in una contesa di voci inadeguate? Le domande sono formulate in una lingua che non riesce a contenerle?”³⁰

Se, come dice Simone Weil, “il supremo prestigio della nazione è connesso all’evocazione della guerra”³¹, è ‘naturale’ che nella creazione di nuove appartenenze come nella ex Jugoslavia, la violenza sia lo strumento privilegiato. Rada Iveković ha posto in rilievo come nell’ex-Jugoslavia le persone si siano sentite private della propria vecchia identità culturale e della cittadinanza, e tale privazione risulta pesante sia sul piano simbolico che materiale, in un paese in cui tutti vivevano mescolati da sempre³². Con la guerra, che nega ogni spazio per l’incontro e la contaminazione, viene così distrutta la *geografia intima*, fatta di strade, di vie che collegano i luoghi delle amicizie, delle famiglie, del lavoro. Su differenze sapientemente coltivate e strumentalizzate si costruisce così un’ideologia per affermare identità fisse e immutabili, in nome di una irriducibile alterità³³.

Proprio per questo, Jadranka Hodzic, giornalista di Radio Sarajevo, si suicida nel 1996, in riva all’Adriatico, di fronte alla sua città. “Abbandonare il luogo maledetto, il proprio passato, i resti della propria vita, il naufragio”³⁴, fa implodere il dolore per un ideale infranto, il sogno di un altrove. I suoi scritti narrano dell’angoscia dell’esule, del suo non appartenere a nessun luogo, della ‘colpa’ di chi se ne è andato lasciandosi alle spalle la violenza quotidiana: “qui pensi a loro, là; il giorno ti fa impazzire e la notte non ti fa dormire, perché lo sai che qui sei straniero”. La guerra jugoslava ha segnato un ‘tempo globale’, dal quale è impossibile fuggire: racconta così di un lui musulmano e una lei croata, si sono incontrati a Rimini e si sono innamorati, ma fanno di essere condannati a essere per sempre erranti: “capisci che in realtà non appartieni più a nessuno, nemmeno a te stesso, la tua vita è uscita dal binario, sei colpevole senza avere delle colpe”³⁵.

L’emigrante emigra con la propria storia, con le proprie tradizioni, lingua, modi di sentire, e trova nel paese d’accoglienza – dove esiste solo per eccesso (Sayad) – un altro paradigma. Si può così generare la frattura interna ed esterna di un ordine – che diventa, in varie forme, intollerabile, determinando nella persona uno stato conflittuale. La lettura del mondo è infatti determinata dalle interpretazioni acquisite da una società

e trasmesse alle nuove generazioni: perciò non possiamo pensare che attraverso gli schemi concettuali della tradizione (le “lastre di pietra” di Virginia Woolf). Le varie forme di spaesamento nei testi esaminati nascono dalla tendenza a mantenere un equilibrio tra l’Io e il mondo, con esiti diversi. Nella ricerca della costanza perduta, entrano in gioco tutte le conoscenze accumulate per assorbire il problema all’interno del paradigma. Se il tentativo riesce, alla fine di un percorso di ricerca straordinaria si reinterpreterà la realtà con altre coordinate. Ma non si rompe “di colpo con un passato... sono... necessari parole e concetti per rompere con alte parole e concetti, e sono spesso le vecchie parole a essere inserite nel protocollo della rottura, per tutto il tempo che dura la ricerca delle nuove”³⁶: un processo fatto di continue biforcazioni procederà fino al punto in cui divergeranno così da produrre un differente senso, il momento dell’esplosione, la nascita di una nuova stella, come dice metaforicamente Očkayová. È proprio per questo processo che l’esplosione è imprevedibile in quanto è la donna/l’uomo che vive l’equilibrio e lo squilibrio, a scegliere – tra una pluralità di possibili risposte – il modo per raggiungere il nuovo equilibrio. Il processo di costruzione dell’identità appare dunque segnato da un corpo a corpo fra tradizioni.

Rosana Crispim da Costa che cerca la sua “identità” mettendo ordine fra i vari suoi “ritratti”, scrive: “Oggi mi sveglio presto;/ faccio le valigie del passato/ e le spedisco senza indirizzo,/ rifaccio le stanze della mia vita/ dipingendo una casa senza confini”³⁷.

Fin dagli anni Ottanta, il pensiero femminista³⁸ ha messo in risalto – da Irigaray a Trinh Minh-Ha a De Lauretis e altre studiose – l’aspetto molteplice, interrotto e temporale dell’identità femminile con varie, note, figurazioni, sulle quali non ci soffermiamo. Giovanna Covi ci propone la rappresentazione prismatica dell’esistenza – prendendo spunto da Kincaid – per un’identità fluida, temporale, e relazionale: è la negoziazione contingente di un’identità che è consapevole del ruolo di performance e che continua – come la Poesia Immigrata di Adrienne Rich – a “cercare ciò che potrebbe altrimenti essere”. Toni Maraini, spiegando la sua assunzione della condizione di migrante – “l’ultima utopia” in un mondo che si chiude – si riferisce alla parola/concetto “al-ghorba” propria della filosofia islamica, come “metafora della separazione e dell’attraversamento delle cose del mondo [...] Di cammino interiore. Parabola dell’esistenza”³⁹.

Luisa Passerini sottolinea che il tema dell’identità multipla può inclu-

dere l'essere europei, l'essere nati in Africa, l'essere di genere maschile e di origine ebraica e così via, con la consapevolezza però "che tutte queste determinazioni non sono accatastate alla rinfusa in una semplice esaltazione della molteplicità indifferenziata – essere *tra l'altro* europeo – ma che esse conducono a essere *tra gli altri*": sono processi in cui è cruciale il rapporto fra singolo, collettività e contesto socio-politico. Auspica che le future identità siano "identità dell'ironia", nel senso che accettino di "oscillare, spostarsi, modificarsi" senza basarsi "su irrigidimenti ed esclusioni"⁴⁰.

Emigrare – spiega Clementina Sandra Ammendola – è "come far passare un'anima/da un corpo all'altro, ma/ l'identità, la cultura/ la libertà, l'assenza,/con che mezzi si possono contenere?"⁴¹

Poiché il terreno del 'familiare' è spinto oggi a ridisegnarsi continuamente, bisogna "ormai di cercare di costruire [...] un linguaggio che parli di transizioni, una scrittura che diventi spazio di narrazione e di costruzione di una identità i cui margini continuano a spostarsi"⁴². La narrazione aiuta a circoscrivere – senza chiuderli – i confini del proprio sé: "La scrittura non è solo un processo di costante traduzione, ma anche di successivi adattamenti a diverse realtà culturali"⁴³. Anche in psicanalisi, Schaffer parla dell'io narrante come elemento che permette di costruire l'identità personale tramite la sua storia, una storia possibile in quel momento, in quel contesto⁴⁴.

Così la narrazione si fa luogo in cui l'identità cerca e costruisce la propria permanenza temporale nell'intreccio attraverso l'azione narrata. "Lo straordinario è che la morte trasformi in libri le persone che porta con sé" – racconta de Caldas Brito – "E poi si diverte a leggere le vite alle quali ha messo fine": la sua casa è formata da corridoi di libri, "veri e propri labirinti di vite trasformate"⁴⁵.

Ogni donna, ogni uomo, si muove tra due poli, da un lato la necessità di garantirsi la permanenza nel tempo – legata alla nozione di identità come *idem*, un sé riconoscibile come medesimo lungo l'asse del tempo – e dall'altro la "concordanza discordante" (Ricoeur) che deriva dalla costruzione dell'intreccio dell'azione, connessa a un Sé variante con gli eventi. Tra questi due estremi, l'identità narrativa esercita una funzione mediatrice attraverso le variazioni immaginative alle quali il racconto sottopone l'identità di ogni figura narrata: così, nell'intreccio fra vita e manoscritto, la protagonista di *Se avete occhi per leggere, ascoltate*, cerca di strappare alla

morte un po' di vita dicendole: "Ti prometto che oserò di più con le parole, proverò uno stile rivoluzionario, farò pazzie nei giorni che mi restano pur di arricchire il mio manoscritto". Attraverso la narrazione, viene dunque a svilupparsi un concetto di identità dinamica poiché è proprio il racconto che concilia due categorie apparentemente contrarie: identità e diversità. La storia narrata possiede dunque un'identità dinamica che le figure narrate condividono.

Nella diaspora della mondializzazione dunque il sé si struttura in modo diverso rispetto alle 'piattaforme identitarie' precedenti legate alla patria, alla religione, al sangue. La differente costruzione che si profila, quella che possiamo chiamare l'identità-relazione a radici multiple come antagonista del consumatore globale senza storia, è anche una forma di resistenza alle spinte verso un nuovo arroccamento identitario, proprio dell'epoca della emigrazione e della globalizzazione. Questi io fluidi si ancorano ai flussi culturali mondiali, dove lo stato nazionale è solo la 'località' in cui avvengono intersezioni e biforcazioni continue, e sono catturati da 'attrattori' differenti, scaturiti da bisogni e desideri differenti.

Il confronto/scontro fra tradizioni culturali dà vita a quello che Glissant chiama creolizzazione⁴⁶, nel senso di "movimento perpetuo d'interpenetrabilità culturale e linguistica che ci impedisce di cristallizzarci". *L'identità-relazione a radici multiple* costituisce il valore teorico della contaminazione: infatti, attraverso il contatto, non solo si possono modificare le rispettive piattaforme identitarie di origine, ma si può dar vita a schemi concettuali diversi. Elementi culturali lontani ed eterogenei si possono così mettere in relazione, creando "micro e macroclimi" di intrecci culturali e linguistici imprevedibili. Si ha così un nuovo mondo da praticare. Tuttavia – in questa transizione – alcune 'civiltà' si scambiano ancora, metaforicamente e non solo, "guerre senza pietà" per l'egemonia, invece di perseguire uno sviluppo 'umano', che comprenda anche il rispetto dei diritti e delle differenze biologiche e culturali.

Perciò per Márcia Theóphilo un cambiamento sarà possibile solo quando gli occidentali capiranno che l'infanzia, gli indios vanno rispettati, così come le piante, che non sono solo un ornamento, ma "esseri viventi sacri" e così come tutto quello che "appartiene al mondo emotivo che non è inserito nel sistema economico e che il potere ignora"⁴⁷. Anche il mondo evocato da Valentina Acava Mmaka, il continente africano che è la nostra memoria remota, da riascoltare – "La nota smarrita/ narra storie

ancestrali/ l'amplesso degli aromi speziati [...] L'ottava nota/ è la voce che guida/ l'incredulo viandante/ custode di una nuova storia" – trova il limite nel sogno illusorio del progresso, nelle speculazioni che distruggono l'ambiente, e nelle "identità ammutolite/ dalla guerra/ dalle ferite della miseria/ identità sottratte agli inetti/ che non hanno diritto a un nome"⁴⁸.

"Nel palazzo labirintico di tutte le storie del mondo"⁴⁹ ci inoltriamo cercando le parole per guardare al polimorfismo del reale. E in questo percorso – che ha cercato di mettere in luce la complessità del rapporto Io-mondo in scritture migranti – torna ad emergere l'importanza della narrazione che *ferma* i vari passaggi: tuttavia, nell'intrecciare le varie componenti della propria identità, rimane sempre uno scarto, o meglio un movimento nel tradursi in lingue diverse, che è proprio dello stare sulla frontiera (Anzaldúa).

Come spiega Paola Zaccaria per Eva Hoffman – che solo dopo un difficile percorso capisce di poter essere "la somma" dei vari linguaggi – è "la lingua che dice del soggetto in divenire, è la scrittura che crea chi scrive"⁵⁰.

Abbebù, quando viene portata dal padre a Torino (1969), lasciando sia la madre oromo sia l'Etiopia, diviene solo "Maria Viarengo": non le crea problema la lingua italiana già imparata per l'imposizione nelle scuole delle colonie africane, ma le resta la 'ferita' della madre e "l'impotenza di una lingua dimenticata Oromo Imbecu" ("Ero diversa dai bambini che nascevano a Ghidami. Ero due... Lo sarò sempre?"⁵¹). Perciò nella sua autobiografia – con un linguaggio ibridato da oromo e piemontese – cerca di ritrovare la sua identità complessa che il padre aveva cercato di annullare.

Helga Schneider ci ricorda la lacerazione – attraversata da molte scrittrici tedesche – per cui, dopo Auschwitz, chi riuscirà a parlare e scrivere "quella lingua della madre che è divenuta lingua della morte"⁵² non può più usare il tedesco profanato dal nazismo⁵³, cui la madre ha aderito abbandonando i figli piccoli per far parte della organizzazione di Heinrich Himmler nei campi di Ravensbruck e Birkenau. La lingua tedesca non può essere più "la tavola già apparecchiata" di Jarmila perché è per lei troppo legata alla madre, una "SS nazista mai pentita"⁵⁴ corresponsabile negli esperimenti medici su giovani ebrei; e ricorda troppo le parole "che uscivano dalle gole dei nazisti con ordini assassini"⁵⁵. Non si può raccontare quell'orrore con quella lingua⁵⁶. Perciò non ingaggia un corpo

a corpo con il tedesco per purificarlo dalla barbarie nazista, come ad esempio fa Anna Seghers, ma si rivolge all'italiano, perché quella memoria, quel dolore, quell'angoscia possono essere espressi solo con una lingua diversa.

Nel delinearsi di soggettività multistratificata, appare diverso il percorso di Barbara Serdakowski (dalla Polonia al Canada, al Marocco, all'Italia): imparerà le varie lingue dei contesti in cui si trova a vivere, dato che il passaggio è frutto di una scelta, senza traumi. S'interroga su dove *siano* le 'radici': penetrando diverse culture, l'io può essere più ricco o più solo. Lei vuole stare con i suoi "brandelli d'identità sconvolta, rimasti appesi come ramoscelli di salice piangente che uno si ritrova addosso senza sapere come". Decide così di stare nella *non appartenenza*: "È quello che mi ricordo da bambina, è in quello che m'immedesimo, è quello che traspare, è quella la mia identità. L'identità non ha patria [...] Senza patria non rappresento più nulla, sono solo me stessa [...] in terra straniera"⁵⁷. Vivendo ora in Italia, scrive in italiano, ma lo sente insufficiente, e preferisce lasciar affiorare nella sonorità della sua poesia le varie lingue che l'abitano: "E sento formicolare su di me parole dalle mille falangi", come intarsi "di un viaggio personale che si fonde e si confonde, attinge a tante sorgenti" rivisitate. Emerge così la rappresentazione stratificata del Sé nel processo di significazione poetica:

"Ya sabia que no se puede regresar una vez que se parte/Già sapevo che non si può tornare indietro una volta che si parte/Y por eso, hasta solo per eso, eternamente escribo/E per quello, anche solo per quello, eternamente scrivo/Tracce e penombre di grafie[...]/Within the fissures and creases of skin/ Tra fessure e pieghe di pelle/ Tam wlasnie ja pisze/È proprio dove io scrivo"⁵⁸.

Non con questa leggerezza, pur se venata di malinconia⁵⁹ – figura di identità fluida, di "identità dell'ironia" (Passerini) – ma con percorso tormentato, anche Jarmila Očkayová arriva a guardare al mondo con consapevolezza, lingue, culture e appartenenze multiple.

Nel libro *L'essenziale è invisibile agli occhi* – una scrittura densa di introspezione, di metafore, di motivi fiabeschi e riferimenti onirici – l'autrice narra di cosa vuol dire cambiare lingua: per esprimere il suo disagio nell'essere in un altro paese rievoca la metafora del sogno in cui si vede

gabbiano abbattuto da una grandine di parole: ogni brandello diventa un altro gabbiano e si sente “moltiplicata in tutti quei volatili che avevano il mio corpo, i miei occhi e i miei pensieri”, alla fine torna ad essere un gabbiano unico e cerca di sfiorare le stelle che però le sfuggono: si sente fragile e “clandestina ladra di spazi altrui su un palcoscenico allestito per una recita che non era la mia”⁶⁰.

A Bologna, a scuola e con gli amici, nelle manifestazioni e nelle riunioni, era “sempre dietro alle parole” fra passato e presente, nel tentativo di far coincidere il dicibile con il detto, di “rendere visibile la sostanza delle cose”, timorosa di restare ai margini: “Potere essere parte di qualcosa diventò un’ossessione”, finché le numerose letture la fecero riconciliare con la propria diversità: “*Bisogna avere un caos dentro di sé per generare una stella*”⁶¹. Se in Rakotobe abbiamo visto l’immagine del frattale che annulla ogni tratto identitario, qui assistiamo – attraverso l’evocazione della stella – al collocarsi in una dimensione identitaria aperta, relazionale, fra culture e lingue.

Se tutte le lingue del mondo sono in movimento per la grande diaspora di popoli che migrano, e quel movimento mette in moto anche la lingua-identità di tutte/i, allora queste identità fluide mettono in crisi proprio il concetto di gerarchia, tra paesi, popoli, culture, generi, classi, individui. In questo sta, a nostro parere, la natura della *stella* che la distingue dalle precedenti interpretazioni del mondo: sembra contribuire alla creazione di un *soggetto eccentrico*⁶², anche se non sappiamo cosa altro si produrrà, perché il confronto fra Io e mondo non è mai concluso.

Questa stella⁶³ sembra alludere anche “al sogno nuovo” comunista legato al corso dubcekiano, comunque agli ideali di una società diversa, in cui coabitano anche lingue e culture, pur nelle differenze e ci sembra – per usare un’immagine de “Il piccolo principe” citato da Očhakyová – una stella che ride. Se per Jung – e l’autrice ha dichiarato l’importanza per lei di tale pensiero – i simboli onirici del processo d’individuazione⁶⁴ sono le “immagini di natura archetipica” che si presentano in sogno descrivendo la formazione di un nuovo centro della personalità, Očhakyová, convinta che la complessità supera “la possibilità dei dizionari”, sembra rivolgersi ai simboli per colmare il solco fra coscienza e inconscio, fra pensiero e sentire, affinché la pagina diventi “un cuore, vivo, pulsante”⁶⁵, e veicoli le emozioni della trasformazione. È il tempo dell’amore, che “sintonizza il suo ritmo vitale col ritmo circadiano della terra, diventa una bussola interio-

re”: viene in mente Maria Zambrano quando parla della necessità di ritrovare l’amicizia perduta con il “sapere dell’anima” a mediare tra ragione e sentire dell’esperienza. Dunque la diversità e il cambiamento vanno accolti con un cuore che ‘pensa’: Agata nel sogno può parlare al “bambino girasole”, che pure non capisce il suo linguaggio, perché – in quel momento – è come se nelle loro menti si fossero “fuse tutte le lingue del mondo, creando un lessico nuovo e più potente di tutti i lessici conosciuti”: il cielo stellato ora non mostra più “una matassa aggrovigliata”. Agata ha ora un nuovo mondo da praticare e, come i protagonisti delle fiabe, alla fine del percorso di individuazione di Sé, accetterà, nomade della parola e della vita, la propria sfaccettata identità, fatta di transizioni⁶⁶ e identificazioni successive.

Queste figure della complessità evidenziano dunque – nella narrazione – come il concetto di ‘multiculturalismo’ deve superare la retorica e valorizzare le differenze e non occultare il rischio di omologazione⁶⁷. Sono scritture fra l’autobiografico e il visionario, di r/esistenza che, mettendo in luce il cambiamento, evidenziando un transito di saperi, lingue, generi. La letteratura, scriveva Calvino, può definire l’atteggiamento migliore per trovare la via d’uscita nella complessità del reale, “anche se questa via d’uscita non sarà altro che il passaggio da un labirinto all’altro”⁶⁸. Il senso di spaesamento che si accompagna ai mutati scenari, il fatto che né i legami sociali né i riferimenti culturali possono più essere dati per scontati, producono – attraversando la corporeità e la materialità del vivere – ansia e incertezza con esiti diversi: da un lato l’insistenza in forma retorica su feticistiche piattaforme identitarie; dall’altra l’accettazione delle regole del capitalismo globale senza possibilità di sostenere un’alterità alle logiche omologanti della mondializzazione.

Ma – anche se viviamo l’incontro planetario fra le culture “come un caos”⁶⁹ in quanto ci si sente senza riferimenti – il caos “è bello quando se ne concepiscono tutti gli elementi come ugualmente necessari”⁷⁰: la dimensione erratica, che è dei sistemi deterministici a variabile multipla, diventa così la dimensione del “Mondo-tutto”, che è una “dismisura”. Nel mondo-caos di oggi non è più pensabile la centralità di una cultura sulle altre. Occorre – ed è la *poetica del caos* – sottolineare l’incontro “conflittuale e magnifico delle lingue”, che permetta di vedere l’imprevedibilità come positiva, perché “nella mia relazione con l’altro, con gli altri..., con la totalità mondo, cambio scambiando, restando me stesso, senza diluirmi”⁷¹.

Se ogni dis/locazione è dolorosa sia “dal lato affettivo sia da quello epistemologico”, ed “è fare teoria sulla propria pelle”, tuttavia nella relazione tra narrazione, senso e desiderio, nel ridisegnare “la mappa dei confini tra corpi e discorsi, identità e comunità” si costituisce la soggettività multipla, in divenire, capace “di agire e pensare in modo eccentrico”, attraverso “una pratica cognitiva” che “non è solo personale e politica ma anche testuale”⁷².

Le “identità dell’ironia”, le soggettività migranti che scrivono adottando la lingua italiana, in un divenire linguistico e immaginativo fra invenzioni, prestiti e accostamenti, possono far sì che “la complessità di questo laboratorio multietnico in cui si sta trasformando l’Europa e l’Italia non venga vissuto come una frammentazione e quindi pericolo, ma [...] occasione di crescita culturale e umana”⁷³: “La creolizzazione di un’intera nazione può essere...una grande sinfonia con decine e decine di strumenti. Un’orchestra di parole” in quello spazio culturale e politico che è “granuloso e poroso” (Serres), fatto di passaggi e transizioni. “Un mondo, non dove tutti siamo uguali, ma dove ognuno apporta, propone, regala la propria diversità”, sottolinea Caterina Brianda⁷⁴.

L’artista coreana Kim Sooja – che racconta di aver avuto fin dall’infanzia “una vita mobile, in cui si facevano e disfacevano case e bagagli” – nelle sue video performance indaga i fenomeni del nomadismo⁷⁵. E ci offre l’immagine della “donna ago”: il corpo è fermo tra chi guarda il video e chi passa nella strada, e fa da “barometro mentre intreccia e cuce” differenti “nazioni, razze, culture, società”. Vengono in mente i colori di tutte quelle tele, composte da frammenti, che gruppi di donne del Sud usano mandare alle Conferenze internazionali, per parlare del loro lavoro, dei desideri, delle violenze e della r/esistenza⁷⁶. Ecco – al termine di questo viaggio in testi migranti, dove la scrittura parla del soggetto eccentrico, in divenire – possiamo dire che oggi l’immagine di una possibile identificazione ci viene proprio dal video di Kim Sooja: una trapunta di tessuti diversi che, nei loro variegati colori, si possono cucire e ricucire, crocevia⁷⁷ del mondo, per un suo diverso essere e divenire.

Bibliografia

- AA.VV., *Mosaici d’inchostro*, Fara, Santarcangelo di Romagna 1996.
- AA.VV. “Globalizzazione e identità”, *L’ospite ingrato, Annuario del Centro studi Franco Fortini*, 3/2000.
- AA.VV., “Gli equivoci del multiculturalismo”, *Aut Aut* 312, 2002.
- Althusser, Louis, *Per Marx*, Roma, Ed. Riuniti 1974.
- Anzaldúa, Gloria, *Terre di confine/La frontera*, Palomar, Bari 2000.
- Argento, Francesco, Alberto Melandri e Paolo Trabucco, a cura di, *Parole di sabbia*, Il Grappolo, S. Eustachio 2002.
- Barbarulli, Clotilde, “L’immaginario nell’erranza delle parole: scritture migranti in lingua italiana”, in *Visioni insostenibili. Genere e intercultura*, a cura di Clotilde Barbarulli e Liana Borghi, Cagliari, CUEC 2003.
- Barbarulli, Clotilde e Liana Borghi, a cura di, *Visioni insostenibili*.
- Barbarulli, Clotilde e Luciana Brandi, “Appartenenze, resistenze e transiti: nel riflesso inquietante dello spazio domestico”, in *La perturbante. Das Unheimliche nella scrittura delle donne*, a cura di Eleonora Chiti, Monica Farnetti e Uta Treder, Morlacchi, Perugia 2003.
- Baudrillard, Jean, “Sull’identità”, *Il Manifesto*, 22.5.2002.
- Bauman, Zygmunt, *Intervista sull’identità*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Bidussa, David, “La maschera della modernità”, *Il Manifesto*, 21.11.2001.
- Borghi, Liana e Rita Svandrlík, a cura di, *S/Oggetti immaginari*, Quattro Venti, Urbino 1996.
- Borgna, Eugenio, *L’arcipelago delle emozioni*, Feltrinelli, Milano 2001.
- Botta, Anna, Monica Farnetti e Giorgio Rimondi, a cura di, *Le eccentriche. Scrittrici del Novecento*, Tre Lune, Mantova 2003.
- Braidotti, Rosi, *Nuovi soggetti nomadi*, Sossella, Roma 2002.
- Bregola, Davide, a cura di, *Da qui verso casa*, Ediz. Interculturali, Roma 2002.
- Calabrese, Rita, “Lingua della madre, lingua degli assassini: Anna Seghers e Cordelia Edvardson”, in *S/Oggetti immaginari*, a cura di Liana Borghi e Rita Svandrlík, Quattro Venti, Urbino 1996.
- Calvino, Italo, *Una pietra sopra*, Einaudi, Torino, 1980.
- Campagnano, Lidia, *Gli anni del disordine 1989-1995*, La Tartaruga, Milano 1996.
- Campagnano, Lidia, “Tante patrie, nessuna città”, *Lapis*, 17, 1993.
- Camilotti, Silvia, “Tre voci di scrittrici migranti: Nassera Chohra, Jarmila Očkayova, Christiana De Caldas Brito”, Tesi di Laurea, Università di Ca’ Foscari 2002-2003.
- Chohra, Nassera, *Volevo diventare bianca, e/o*, Roma 1993.
- Covi, Giovanna, “Pensiero di genere e intercultura”, relazione presentata a Il Gioco degli Specchi, Trento, 26.2.2002.

- Da Costa, Rosana Crispim, *Il mio corpo traduce molte lingue*, Fara, Santarcangelo di Romagna 1998.
- Dazza Basagoitia, Gladys, "Autoritratto fra il serio e il faceto", in *Mosaici d'inchiostro*.
- Dazza Basagoitia, Gladys, "Altra lingua", in *Parole oltre i confini*, a cura di Roberta Sangiorgi e Alessandro Ramberti, Fara, Santarcangelo di Romagna 1999.
- De Caldas Brito, Christiana, *Amanda Olinda Azzurra e le altre*, Lilith, Roma 1998.
- De Caldas Brito, Christiana, "L'equilibrista", in *Destini sospesi di volti in cammino*, a cura di Roberta Sangiorgi e Alessandro Ramberti, Fara, Santarcangelo di Romagna 1998.
- De Caldas Brito, Christiana, "Il mendicante", in *Parole di sabbia*, a cura di Francesco Argento, Alberto Melandri e Paolo Trabucco, Il Grappolo, Salerno 2002.
- De Caldas Brito, Christiana, "Io polpastrello 5423", in *Diaspore europee e lettere migranti*, a cura di Armando Gnisci e Nora Moll, Ediz. Interculturali, Roma 2002.
- De Caldas Brito, Christiana, "Frontiere", *L'Unità*, 17 agosto 2002.
- De Caldas Brito, Christiana, "Linea B", in *Parole di sabbia*, a cura di Francesco Argento, Alberto Melandri e Paolo Trabucco, Il Grappolo, Salerno 2002.
- De Sà, Rosete, "La Stella del Nord", in *Le voci dell'arcobaleno*, a cura di Alessandro Ramberti e Roberta Sangiorgi, Fara, Santarcangelo di Romagna 1995.
- De Sà, Rosete, "L'altro oceano", in *Mosaici d'inchiostro*.
- De Sà, Rosete, *Indagini in stato di quiete*, Fara, Santarcangelo di Romagna 1998.
- Di Cesare, Donatella, "La lingua madre parlò la lingua della morte", *Il Manifesto*, 26.8. 2003.
- Drakulić, Slavenska, *Come se io non ci fossi*, Rizzoli, Milano 2000.
- Farias de Albuquerque, Fernanda e Maurizio Jannelli, *Princesa*, Sensibili alle foglie, Roma 1994.
- Farnetti, Monica, "I luoghi di Marguerite Duras", in *Visioni insostenibili*.
- Glissant, Édouard, *Poetica del diverso*, Meltemi, Roma 1998.
- Gnisci, Armando e Nora Moll, a cura di, *Diaspore europee & lettere migranti*, Ediz. Interculturali, Roma 2002.
- Hamulic Trbojevic, Merima, *Sarajevo oltre lo specchio*, Sensibili alle foglie, Roma 1995.
- Heller, Agnes, *Dove siamo a casa*, Angeli, Milano 1999.
- Hodzic, Jadranka, "L'altra parte dell'Adriatico", in *Mosaici d'inchiostro*.
- Hoffman, Eva, *Come si dice*, Donzelli, Roma 1996.
- Jedloski, Paolo, *Storie comuni*, Bruno Mondadori, Milano 2000.

- Jung, Carl G., *Psicologia e alchimia, Opere, XII*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- Ivekovič, Rada, *Autopsia dei Blacani*, Cortina, Milano 1999.
- Ivekovič, Rada, *La balcanizzazione della ragione*, manifestolibri, Roma 1999.
- Maalouf, Amin, *L'identità*, Bompiani, Milano 2002.
- Maraini, Dacia, *La nave per Kobe*, Rizzoli, Milano 2001.
- Maraini, Toni, *Ultimo tè a Marrakesh e nuovi racconti*, Lavoro, Roma 2000.
- Mmaka, Valentina Acava, "Io...Donna...Immigrata", *Kumá/Teatro*, 3, gennaio 2002.
- Mmaka, Valentina Acava, *L'ottava nota*, Prospettive, Roma 2002.
- Očkayová, Jarmila, *Lessenziale è invisibile agli occhi*, Baldini Castoldi, Milano 1997.
- Očkayová, Jarmila, *Requiem per tre padri*, Baldini Castoldi, Milano 1998.
- Očkayová, Jarmila, "Al di là della parola", *Kumá/poetica*, 2, 2001.
- Očkayová, Jarmila, "L'impegno di vivere", in *Da qui verso casa*, a cura di Davide Bregola, Ediz. Interculturali, Roma 2002.
- Passerini, Luisa, *Memoria e utopia, Il primato dell'intersoggettività*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Portelli, Alessandro, "Le origini della letteratura afroitaliana e l'esempio afroamericano", in *L'ospite ingrato, Annuario del Centro Studi Franco Fortini*, 3/2000.
- Ramberti Alessandro e Roberta Sangiorgi, a cura di, *Le voci dell'arcobaleno*, Fara, Santarcangelo di Romagna 1995.
- Rakotobe Andriamaro, Fitahianamalala, "Viaggio nella norma", in *Destini sospesi di volti in cammino*, a cura di Roberta Sangiorgi e Alessandro Ramberti, Fara, Santarcangelo di Romagna 1998.
- Rakotobe Andriamaro, Fitahianamalala, "Chiamatemi Mina", in *Parole oltre i confini*, a cura di Roberta Sangiorgi e Alessandro Ramberti, Fara, Santarcangelo di Romagna 1999.
- Ricoeur, Paul, *Tempo e racconto*, Jaca Book, Milano 1987.
- Ricoeur, Paul, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.
- Russotto, Margara, *Épica minima/Epica minima*, in *Incontro e dialogo fra culture*, Fondazione Il Fiore, Firenze 2003.
- Sangiorgi, Roberta e Alessandro Ramberti, *Destini sospesi di volti in cammino*, Fara, Santarcangelo di Romagna 1998.
- Sangiorgi, Roberta e Alessandro Ramberti, a cura di, *Parole oltre confini*, Fara, Santarcangelo di Romagna 1999.
- Sayad, Abdelmalek, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Cortina, Milano 2002.
- Schafer, Roy, *Rinarrare una vita: narrazione e dialogo in psicoanalisi*, Fioriti, Roma 1999.
- Schneider, Helga, *Lasciami andare madre*, Adelphi, Milano 2001.

Schneider, Helga, "Il coraggio di tagliare le lungaggini", in *Da qui verso casa*, a cura di Davide Bregola, Ediz. Interculturali, Roma 2002.

Schneider, Helga, "Helga schneider: la scrittura come testimonianza" (intervista di Maria Cristina Mauceci), *Kumál/Critica*, 6/2003.

Serdakowski, Barbara, "Col maglione verde", *Kumál/Narrativa*, 4/2002.

Serdakowski, Barbara, "La Patria è terra straniera", *Kumál/poetica*, 5/2002.

Serres, Michel, "La gioiosa macchina della cultura", *Le monde diplomatique/Il Manifesto*, settembre 2001.

Sossi, Federica, *Autobiografie negate. Immigrati nei lager del presente*, manifestolibri, Roma 2002.

Steiner, George, *Linguaggio e silenzio*, Rizzoli, Milano 1972.

Theóphilo, Márcia, "Márcia Theóphilo: figlia della Foresta Amazzonica" (intervista di Valentina Acava Mmaka), *Alice*, 18.2.2002.

Theóphilo, Márcia, *Kupahúba*, Tallone, Alpignano 2000.

Todorova, Maria, *Immaginando i Balcani*, Argo, Lecce 2002.

Ugresič, Dubravka, "Zagreb-Amsterdam-New York", *Cross Currents*, 11, 1992.

Viarengo, Maria, "Andiamo a spasso?", *Linea d'ombra*, novembre 1991.

Weil, Simone, *La prima radice*, SE, Milano 1990.

Zaccaria, Paola, *Mappe senza frontiera*, Palomar, Bari 1991.

Zambrano, Maria, *I beati*, Feltrinelli, Milano 1992.

Note

- ¹ Toni Maraini, *Ultimo tè a Marrakesh*, p. 90.
- ² L'espressione non intende indicare alcuna etichetta che ghetizza, ma si riferisce a *scrittura tra lingue e culture*: vedi Clotilde Barbarulli, "L'immaginario nell'erranza delle parole: scritture migranti in lingua italiana", in Barbarulli e Borghi.
- ³ Fitahianamalala Rakotobe Andriamaro, "Chiamatemi Mina", in Sangiorgi e Ramberti.
- ⁴ Nasser Chorra, *Volevo diventare bianca*.
- ⁵ Dacia Maraini racconta che da piccola, vivendo in Giappone, non voleva parlare né inglese né italiano: "Volevo essere come tutti gli altri, una giapponese a tutti gli effetti" (*La nave per Kobe*, p. 63).
- ⁶ David Bidussa, "La maschera della modernità".
- ⁷ Maria Viarengo, "Andiamo a spasso?".
- ⁸ Jarmila Očkayová, *L'essenziale è invisibile agli occhi*, p. 54.
- ⁹ Ci si riferisce ai racconti in *Amanda Olinda Azzurra e le altre*.
- ¹⁰ Christiana De Caldas Brito, "Linea B".
- ¹¹ L'autrice presta sempre molta attenzione alle parole, così il mendicante-poeta chiede in elemosina "parole che mi aprano gli occhi". Tutte le parole raccolte dai passanti la notte "si animavano" e "risplendevano": "Le più audaci riuscivano persino ad entrare nei sogni del poeta" ("Il mendicante", in *Parole di sabbia*).

- ¹² Eugenio Borgna, *L'arcipelago delle emozioni*.
- ¹³ Christiana De Caldas Brito, "Ana de Jesus", in *Amanda Olinda Azzurra e le altre*, p. 33.
- ¹⁴ Christiana De Caldas Brito, "Ana de Jesus", in *Amanda Olinda Azzurra e le altre*, p. 33.
- ¹⁵ Eugenio Borgna, *L'arcipelago delle emozioni*, p. 72.
- ¹⁶ Fitahianamalala Rakotobe Andriamaro "Viaggio nella norma", in *Destini sospesi*, pp. 211-212. Anche Očkayová nella fase iniziale di spaesamento, racconta di un sogno in cui si vede circondata da tanti volti che fanno "un volto unico" senza più tratti specifici.
- ¹⁷ Roseta de Sà, "La Stella del Nord" in *Le voci dell'arcobaleno*.
- ¹⁸ Per l'immagine del 'pozzo', ricorrente nelle scritture femminili, ci limitiamo a ricordare lo scambio epistolare fra Natalia Ginzburg e Alba de Céspedes, in *TutteStorie*, 6/7, 1992.
- ¹⁹ Nasce a Roma, trascorre l'adolescenza nel SudAfrica, è impegnata in un percorso di pace e scrive anche narrativa per l'infanzia. Qui ci si riferisce alla stesura di "Io... Donna... Immigrata", pubblicata parzialmente in *Kumál/Teatro*.
- ²⁰ Scritto con Maurizio Jannelli che 'normalizza' la scrittura originale ibrida, riferendosi ad un italiano standard. Roma, Sensibili alle foglie, 1994. Cfr. Portelli, "Le origini della letteratura afroitaliana e l'esempio afroamericano", in *L'ospite ingrato. Annuario del Centro studi Franco Fortini*.
- ²¹ Federica Sossi, *Autobiografie negate. Immigrati nei lager del presente*.
- ²² Bauman, *Intervista sull'identità*, parla di "assenza di identità" quando ci si trova al di fuori di quello spazio sociale, in cui l'identità viene costruita dal soggetto.
- ²³ Christiana De Caldas Brito, "Io, polpastrello 5.423" in *Diaspore europee*.
- ²⁴ La violenza sessuale in particolare, progettata come arma di guerra, negli stupri etnici ad es. della exJugoslavia, opera uno scardinamento totale nell'identità, per la ferita intima, profonda che implica. Vedi Slavenska Drakulič, *Come se io non ci fossi*.
- ²⁵ In "Zagreb-Amsterdam-New York".
- ²⁶ Il serbocroato è stata la lingua scritta e letteraria dei serbi, croati, bosniaci e montenegrini, ma ora vive il caos, perché dalla fine degli anni '80 quel corpo lingua viene bandito, mutilato. Vedi Rada Iveković, *La balcanizzazione della ragione*, pp. 93 e 147.
- ²⁷ Vedi Maria Todorova, *Immaginando i Balcani*, p. 93.
- ²⁸ Vedi "Tante patrie, nessuna città".
- ²⁹ *Sarajevo oltre lo specchio*, p. 45.
- ³⁰ Vedi "In morte dello spirito della guerra", in *Guerra*, Cd a cura di Anna Santoro, 2002.
- ³¹ Simone Weil, *La prima radice*, p. 129.
- ³² *La balcanizzazione della ragione*. Vedi anche Bauman, *Intervista sull'identità*.
- ³³ Simulare il caso degli appelli alla civiltà occidentale degli USA dopo l'11 settembre, per creare un 'noi' ed un 'lo' e l'adesione fanatica ad es. di una Oriana Fallaci.
- ³⁴ Iveković, *Autopsia dei Balcani*, p. 182.
- ³⁵ "L'altra parte dell'Adriatico", in *Mosaici d'inchiostro*. Per questa immagine di erranza, viene in mente – anche per letture di Edda Melon e Monica Farnetti (Monica Farnetti, "I luoghi di Marguerite Duras", in *Visioni insostenibili*) – la figura della mendicante laotiana che attraversa la narrativa di Marguerite Duras: il dolore dell'essere altrove può diventare un peregrinare che non ha fine.
- ³⁶ Althusser, *Per Marx*, p. 19.
- ³⁷ "Rinascere", in *Il mio corpo traduce molte lingue*, p. 59.

³⁸ Fra i numerosi scritti sul tema, ricordiamo Giovanna Covi, "Pensiero di genere e intercultura", Trento, 26 febbraio 2002. Il teorizzare, in varie forme, il passaggio all'identità fluida, non elude le ingiustizie e le lacerazioni che attraversano corpi di donne e di uomini migranti, ma esprime una passione politica per la trasformazione del mondo.

³⁹ Toni Maraini, *Ultimo tè a Marrakesh e altri racconti*, p. 93.

⁴⁰ Luisa Passerini, *Memoria e utopia. Il primato dell'intersoggettività*, p. 116. L'operatrice turistica cilena Soledad Gomez vive a Roma, e, nel raccontarsi, parla proprio di vivere "oscillando tra due terre entrambe importanti" ("Dolenti oscillazioni", *Marea*, 2, 1999).

⁴¹ Clementina Sandra Ammendola, "Per fare teoria", in *Mosaici d'inchiostro*, p. 30.

⁴² Barbarulli, Clotilde e Luciana Brandi, "Appartenenze, resistenze e transiti: nel riflesso inquietante dello spazio domestico", in *La perturbante*, p. 168.

⁴³ Braidotti, Rosi, *Nuovi soggetti nomadi*, p. 34.

⁴⁴ Vedi Roy Schafer, *Rinarrare una vita: narrazione e dialogo in psicoanalisi*.

⁴⁵ De Caldas Brito, "Se avete occhi per leggere ascoltate", in *Amanda Olinda Azzurra e le altre*, p.50.

⁴⁶ Glissant, *Poetiche del diverso*, p. 100.

⁴⁷ Poeta e antropologa nata in Brasile che vive Roma dal 1971: "Olocausto degli alberi", in *Kupabùba*.

⁴⁸ Valentina Acava Mmaka, *Lottava nota*.

⁴⁹ Jedloski, Paolo, *Storie comuni*, p. 155.

⁵⁰ Paola Zaccaria, *Mappe senza frontiera*, p. 254.

⁵¹ Maria Viarengo, "Andiamo a spasso?".

⁵² Donatella Di Cesare, "La lingua madre parlò la lingua della morte", *Il Manifesto* 26 agosto 2003.

⁵³ Vedi Rita Calabrese, "Lingua della madre, lingua degli assassini", in *S/Oggetti immaginari*.

⁵⁴ "Helga Schneider: la scrittura come testimonianza", *Kumá*, 6/2003.

⁵⁵ Anna Seghers, *Transito*, p. 31.

⁵⁶ George Steiner (*Linguaggio e silenzio*, p. 123 e 13) non riesce a pensare al linguaggio come se nulla fosse successo dopo Auschwitz e mette in rilievo come nel nazismo per dodici anni l'impensabile fu messo per iscritto, rubricato, schedato: "è certamente vero che le lingue hanno grandi riserve di vita, ma vi è un punto di rottura".

⁵⁷ Nata in Polonia, Serdakowski a due anni si trasferisce nel Marocco, poi in Canada, ora in Italia. Dal francese scritto, è passata, nel 1999, anche all'italiano. La citazione è tratta da "La Patria è terra straniera".

⁵⁸ "Scrivo", poesia letta al Festival di scrittori migranti di Lucca, 2003.

⁵⁹ Nel racconto "Niente da dire" (vedi "L'altrove", inediti 2003), Serdakowski dice, fra amarezza ed ironia, dei "piccoli dolori" dell'essere straniera, per l'impossibilità di condividere con altri i ricordi del passato.

⁶⁰ E c'è da contrastare anche la nostalgia, come aveva spiegato in una lettera ai nonni restati in Bratislavia, attraverso la fiaba degli "oliamondo" che soffrono la "nostalgia" e il "dolore del ritorno", perdendo e riacquistando, a singhiozzo, la memoria, mentre percorrono con le loro erbe medicinali una galleria che collega due paesi "diversi".

⁶¹ Očhkayová, *L'essenziale è invisibile agli occhi*, p. 127; il corsivo è mio. L'immagine della

stella, citata anche da un autore amato, quale Nietzsche ("bisogna avere ancora un caos dentro di sé per partorire una stella danzante"), appartiene alla scena della rinascita e del rinnovamento, in senso junghiano.

⁶² Vedi De Lauretis in *Soggetti eccentrici*. Očhkayová (in Botta, Farnetti e Rimondi) dice di essere "radicata ed eccentrica" anche in quanto scrittrice straniera.

⁶³ Per l'immagine va tenuto presente anche il sogno legato allo stemma del suo paese, il leone con "una stella rossa a cinque punte" sulla testa: per le vicende ed i sentimenti legati alla Cecoslovacchia, fra Dubcek e l'invasione russa, vedi *Requiem per tre padri*.

⁶⁴ Nell'intervista all'Unità del 23 maggio 1997, l'autrice dice: "in questa storia esiste l'individuazione di sé", e di aver ereditato dal realismo magico dei classici slovacchi l'attenzione ai simboli ed ai mondi onirici ("Al di là della parola").

⁶⁵ In Bregola, *Da qui verso casa*, p. 71.

⁶⁶ Anche Mărgara Russotto (da Palermo, al Venezuela agli Usa) evidenzia nella scelta dei titoli delle sue raccolte poetiche (in spagnolo ed italiano) un percorso simile: dall'iniziale divario tra le due lingue ("Restos del viaje"/ Scorie del viaggio) ad una ricercata sovrapposizione dell'italiano ("Viola d'amore") fino alla coincidenza armonica: "Épica minima/Epica minima".

⁶⁷ Vedi *Aut Aut* 312, 2002, dedicato a "Gli equivoci del multiculturalismo".

⁶⁸ Italo Calvino, "La sfida al labirinto", in *Una pietra sopra*, p. 96. E' interessante ricordare che per Calvino l'esistente nell'opera letteraria acquista un senso non fisso, si cristallizza in una forma, un ipercristallo, un modello complesso che contiene ordine e disordine, e diventa stile e sostanza.

⁶⁹ Očhkayová (in Botta, Farnetti e Rimondi) sostiene che oggi, nella letteratura come nella vita, siamo in un labirinto dove troviamo caos e ci sentiamo abbandonati, mentre le nostre identità traballano.

⁷⁰ *Poetica del diverso*, p. 57.

⁷¹ *Poetica del diverso*, p. 82.

⁷² De Lauretis, *Soggetti eccentrici*, p. 48.

⁷³ Očhkayová, "L'impegno di vivere", in Bregola, pp. 60-61. "Un'ibridazione che non sia né assimilazione né rifiuto ma una lente d'ingrandimento per vedere meglio [...] Una lente per tutti, per chi arriva e per chi lo accoglie".

⁷⁴ "Un mundo donde quepan muchos mundos", *Kumá*, 7, 2003.

⁷⁵ *Il Manifesto*, 11 aprile 2003.

⁷⁶ Vedi Lidia Campagnano, *Gli anni del disordine, 1989-1995*.

⁷⁷ Anzaldúa, *Terre di confine/La frontera*, p. 256.

La complessità del soggetto e della sua rappresentazione: la lezione di Nathalie Sarraute

MONICA FARNETTI

Mi diverte pensare che dare conto della “complessità” di Nathalie Sarraute tutto sommato sia semplice. Che sia sufficiente, per esempio, riconoscere come i suoi romanzi si sottraggano a quella presunta legge formulata da Genette secondo la quale ogni romanzo sarebbe l’espansione di una singola frase o addirittura di un verbo (nel caso dell’*Odissea*: “Ulisse torna a casa”, o della *Ricerca del tempo perduto*: “Marcel diventa scrittore”)¹. Niente di simile ci permettono infatti opere come *Vous les entendez?*, *disent le imbéciles* o *L’usage de la parole*. Nessuna semplificazione, nessuna scomposizione ai minimi termini, nessun “minimo termine” forse è possibile operare o individuare per lei, così decisa a sventare in un sol tratto tutte le convenzioni e le false certezze su cui da sempre ed essenzialmente si regge l’edificio della letteratura: vale a dire che l’io, ovvero il “soggetto”, sia qualcosa (qualcuno) di definito o almeno definibile, che sia rappresentabile, e che il linguaggio lo esprima e lo faccia consistere nella sua verità.

È noto infatti come Nathalie Sarraute sia colei che ha innovato, a partire dal suo libro di esordio, *Tropismi* (1939), le vicende del romanzo europeo, imponendo alla critica e ai suoi compagni di scuola (Butor, Simon, Robbe-Grillet...) la formula e la pratica del “nouveau roman”². È noto anche come il contributo di Nathalie Sarraute figuri come una sorta di novità nell’innovazione, avendo ella posto alla base di tutto l’unità poetica, e filosofica, del “tropismo”, solidale con l’intuizione dell’insidia dei “luoghi comuni” e con la sostituzione dell’esperienza creativa della “sotto-conversazione” a quella banale e frusta della conversazione. Si tratta adesso di verificare come tutto ciò abbia a che fare con la questione della complessità, e già che ci siamo anche di domandarci, a dispetto di tutta la critica che simili interrogativi tende a scoraggiare e a spegnere³, se su questa idea di complessità Nathalie Sarraute abbia lasciato un segno della sua differenza sessuale: ovvero se sia una donna che valga la pena di interpellare nella nostra prospettiva di genere, e che abbia qualcosa da dirci, di sé e di noi, utile ad arricchire la pratica politica del raccontarsi.

Ricordiamo innanzitutto cosa si intenda, in merito a Nathalie Sarraute, rispettivamente per “luogo comune”, “sottoconversazione” e “tropismo”, concetti tutti afferenti al linguaggio e che si riscontrano a monte del suo complesso “narrare”. Acquisita in primo luogo l’opera narrativa della Sarraute come un lungo accanirsi sulla forma romanzo in quanto forma per eccellenza della rappresentazione della vita; accettata a un tempo la sua diffidenza nei confronti del romanzo ottocentesco, inteso come inganno, o *tromp-l’oeil*, che lavora piuttosto contro che non a favore della ricerca di verità; compreso infine come con la contestazione del romanzo nella sua essenza ella intenda colpire il punto più vulnerabile del romanzo stesso, vale a dire il personaggio e il suo uso della parola, ecco enuclearsi ordinatamente i concetti in questione.

Il “luogo comune”, intanto, ovvero il parlare corrente che degrada chiunque, per la comodità della comunicazione e la necessità di incontrarsi con gli altri (si parla non per nulla di luogo *comune*), si pieghi a quel sistema di convenzioni estremamente semplificato che è il linguaggio. Il quale è colpevole di fissare e forzare in grossolane unità di misura (le parole, appunto) la materia imperscrutabile e incontenibile di cui si compone ogni soggetto, assai meno unitario, intero e contornabile di quanto non presuma il bel pronome “io”. Di qui il passaggio – e siamo al secondo concetto – dalla conversazione come scambio di luoghi comuni alla “sottoconversazione” come incontro e mistione della materia dei singoli “io”, ciascuno dei quali rivela al cospetto dell’altro il proprio patrimonio di “elisir vischiosi”, misteriosi, gocciolanti e viventi che si scoprono una volta “sollevat[a] la pietra del luogo comune”⁴. E di qui anche l’approdo alla nozione nevralgica di tropismo: con la quale, ricorrendo a un termine della biologia vegetale dove il termine indica l’impulso tramite cui una pianta reagisce a una causa esterna, Nathalie Sarraute significa il movimento – reattivo, relazionale – che prepara ciascuna delle nostre parole e dei nostri atti, e in cui sostanzialmente consistiamo come soggetti⁵.

Si vuol dire non per caso che l’opera romanzesca di Nathalie Sarraute è un’esplorazione del linguaggio nella sua anteriorità, o “auroralità”: esplorazione delle sensazioni, delle idee, dei pensieri di cui il linguaggio *andra a comporsi* colti nel loro momento sorgivo, quando, non ancora autonomi (non “comuni”) né passibili di essere messi in parole, essi sono ancora attaccati alla soggettività tramite molteplici radici invisibili e tenaci. È, in altri termini, la ricognizione del luogo in cui la coscienza si affaccia sul-

l’inconscio, e i derivati di questo cominciano a diventare empiricamente osservabili prima che il linguaggio li pietrifici. È, infine, la rappresentazione degli stati psichici, minuti e contingenti, che ci costituiscono, dei sussulti minimi della nostra coscienza, delle nostre pulsioni, sensazioni e visioni allo stato nascente⁶.

Fin qui tuttavia niente di nuovo per chi abbia conoscenza di questa scrittrice, salvo dover riscontrare già a questo stadio introduttivo del discorso che la riguarda un discreto livello di complessità. Complessità che si acuisce lentamente nel corso della carriera di Nathalie Sarraute fino ad essere messa espressamente a tema nell’anno – il 1989 – di *Tu non ti ami*: “romanzo” (sia detto *faute-de-mieux*) dove la complessità è nominata in prima pagina, e si lascia individuare senz’altro come la chiave di lettura del testo.

– “Voi non vi amate”. Ma come? come è possibile? Voi non vi amate? Chi non ama chi?

– Tu, ovviamente, te stesso... era un voi di cortesia, un voi che non si rivolgeva ad altri che a te.

– A me? Io soltanto? Non a tutti voi che siete me... e siamo così in tanti... “una personalità complessa”... come tutte le altre... Allora chi deve amare chi in tutto ciò?

– Ma te l’hanno detto: Tu non ti ami. Tu... Tu che ti sei fatto vedere da loro, tu che ti sei esposto, mettendoti a disposizione... sei andato verso di loro... come se non fossi solamente una delle nostre incarnazioni possibili, una delle nostre virtualità... ti sei separato da noi, ti sei fatto avanti come nostro unico rappresentante... hai detto “io”...⁷

Tu non ti ami, che corona per la Sarraute cinquant’anni di lavoro sull’idea di soggetto e sulla sua rappresentazione, è infatti la messa in scena di una “identità”, per così dire, intesa come assemblaggio di parti sconosciute le une alle altre, delle quali si odono le voci – che si confessano, litigano, ricordano, immaginano, discutono – come un coro che risuona nella mente di chi legge. L’autrice rappresenta così, come voci che coabitano costrette a trattare in seduta perpetua, il soggetto quale lei lo intende, composto di tante “personalità” che per un istante primeggiano e poi diventano secondarie man mano che un’altra, a spese delle rivali, conquista la parola e diviene egemone. La “personalità”, lungi dal delinearsi

come entità intera, ben definibile e identica a se stessa, si palesa dunque piuttosto come armata o popolazione mal assortita di “persone”, come cittadella vuota e assediata da voci che si rifiutano di amalgamarsi per formare un soggetto o almeno, romanzescamente, un personaggio.

Sono in questione, palesemente quanto più non si potrebbe, la cosiddetta “identità” personale e individuale, l’integrità dell’essere e la sua costituzione, l’ingannevole unicità e unità di ogni io e la responsabilità che su tutte queste circostanze ha il linguaggio che le nomina. Folla di figuranti in assenza di una coscienza centrale, le voci che si misurano insieme in un dramma ad alta tensione e in un confronto semicomico e a tratti esilarante fanno saltare infatti ogni coerenza e proprietà di linguaggio, provocando inceppi, ripensamenti ed effetti paradossali in concomitanza di frasi e modi di dire giustappunto assai comuni. Chi si compone di molti io o sé non può infatti concedersi il lusso dell’esser “solo” (e potrà ammettere al massimo “La sera tardi, soli tra noi, ci consultiamo...”) né dell’essere “fuori di sé” (ché piuttosto sarà un “Eravamo fuori di noi...”), non può vantare “rispetto di sé” né viceversa prendersela “con se stesso”, non può usare espressioni come “casa mia”, “questo non fa per me”, “i miei” (nel senso di: famigliari) e simili, e non può mettersi “nei panni altrui” per il semplice motivo che i panni altrui già li indossa⁸. E così via.

Ma tutto ciò, si potrà obiettare, psicologia e psicoanalisi conoscono da tempo. A partire almeno dal testo fondatore della disciplina, i *Principi di psicologia* di William James (1890), dove è detto esplicitamente come la “coscienza” si riferisca a una “brulicante molteplicità di oggetti e relazioni”, e come siano vari “sé” a personificare il processo chiamato “individuo”⁹. Per non parlare di Freud e dei suoi *Studi sull’isteria* (1895), compiuta messa in crisi dello statuto unitario della coscienza e scoperta della natura molteplice del soggetto, diviso e sospinto da forze contrarie e irriducibili alla “semplice” autopercezione di sé come “identità”¹⁰. La scoperta dell’inconscio, l’elogio della scissione, la definizione di perturbante e quant’altro la psicoanalisi freudiana ha messo a fuoco nel corso del suo svolgimento demoliscono quindi definitivamente l’illusione del soggetto cosciente, e consegnano al Novecento quell’“io” che ne diviene la principale occupazione.

E se occorre riscontrare come la psicoanalisi abbia già lavorato sulle stesse problematiche messe al centro dalla Sarraute, altrettanto si dovrà fare per quanto riguarda una specifica area della letteratura europea, vale a

dire quella che, fra Otto e Novecento, inaugura e sviluppa la “tecnica” insieme una e bina del monologo interiore e del flusso di coscienza. Da Joyce e dal suo *Ulisse* (1922), o meglio ancora dal di lui riconosciuto maestro, il Dujardin dei *Lauri senza fronde* (1887)¹¹, o dalla Dorothy Richardson di *Pointed Roofs* (“Tetti aguzzi”, o qualcosa di simile, 1915) fino alla Woolf di *Mrs Dalloway* (1925) e de *Le onde* (1931), ecco ricostruita all’interno della storia del romanzo la “genealogia”, promiscua ma efficace, che predispone l’installazione di chi legge nel pensiero e nell’inconscio del personaggio, e la possibilità di riscontrarvi da vicino la scomposizione dell’io in più voci, di ogni vita in molte vite, di ogni coscienza in una trama di risposnde e relazioni. “Non c’è divisione – dirà non a caso Bernard, una delle sei voci monologanti de *Le onde* – tra me e loro. Mentre parlavo sentivo ‘Sono te. Questa differenza cui diamo tanta importanza, questa identità che accarezziamo tanto febbrilmente, è stata superata’”¹².

Tornando a questo punto alla Sarraute, cercheremo di capire in che modo, stanti questi precedenti fra letteratura e psicoanalisi, il suo contributo si distingua e sia importante. Considereremo innanzitutto quanto profondamente ella presenti come acquisito ed elaborato il dato magmatico e molteplice dell’identità personale, con quale spezzatura e disincanto la sospenda fra coscienza e inconscio e la corredi di tutte le sue tipiche negazioni, negoziazioni e bugie, come acutamente dimostri che ogni identificazione passa attraverso molte e penose disidentificazioni. In parallelo, e osservando il passaggio da lei operato dalla tecnica del monologo a quella del dialogo, constateremo come anziché semplicemente descrivere ella drammatizzi la situazione di scissione, eludendo l’illusoria vocazione a cogliere simile stato in modo indiretto e la difficoltà di verbalizzarlo senza tradirlo. E ancora parallelamente, e per finire, rileveremo quanto la consapevolezza della natura del proprio mezzo espressivo, vale a dire il linguaggio, non le venga mai meno, e al contrario sia posta ad ogni istante sotto accusa: prova ne sia quell’“io” collocato al centro (e sia pure un centro assai mobile) del romanzo che non dimentica di essere sostanzialmente un pronome, una “persona” che si costituisce come tale perché è (nel) linguaggio, perché parla e perché appunto dice “io” – che espandendosi e debordando come deve e come altrimenti non può finisce per appropriarsi di tutta la gamma dei pronomi. Si è parlato infatti, per questo “io”, di “molti io in agguato” che sono altrettanti “me in disordine”, “un noi instabile” e “un voi tutti che siete me” (mentre tutti sono sottoposti all’eponi-

mo rimprovero “*Tu non ti ami*”), nonché di una sorta di “maelstrom di *io* e di *noi*”¹³.

È a questo punto che l’efficace messa in scena della “soggettività” da parte della Sarraute si rivela preziosa nella direzione degli studi di genere, mentre sprigiona a un tempo la propria indiscutibile potenzialità politica. La produzione di Nathalie Sarraute, e in particolare il romanzo *Tu non ti ami*, vengono riconosciuti infatti da Monique Wittig come il principale punto di riferimento della propria opera, la lezione senza la quale Wittig non avrebbe potuto fare dei pronomi il campo privilegiato dei propri esperimenti e della letteratura il luogo della lotta fra ciò che il linguaggio può dare e ciò che il testo vuol dire: specificamente quella soggettività originale, ogni volta nuova e desiderosa di nuove parole, palpitante di una vita che sfugge alle categorie sessuali dentro le quali il linguaggio è imprigionato, che sappiamo essere al centro dell’impegno dell’autrice de *L’Opponax* (1964), de *Les guerrillères* (1969), de *Le corps lesbien* (1973) e di *The Straight Mind* (1992) – una raccolta di saggi, quest’ultima, molti dei quali onorano per l’appunto la Sarraute¹⁴.

Così questa signora data troppo presto in pasto agli accademici di Francia e istituzionalizzata, allo stesso modo della Yourcenar, come grande matrona della letteratura francese del Novecento; questa donna che si considera femminista ma non più che emancipazionista, che si è dichiarata estranea al femminismo degli anni Settanta e che per tutta la vita ha temuto come un anatema la categoria dell’*écriture féminine*¹⁵, si ritrova al centro del dibattito politico degli studi di genere, e addirittura responsabile di alcuni passaggi nevralgici. Mentre come segno distintivo della sua libertà femminile io non mancherei di rilevare anche la disinvoltura con cui fa a pezzi la tradizione nella quale pure non manca di riconoscersi¹⁶, con cui esce dal canone e vive lo scarto innovando simultaneamente sotto molti profili la storia del romanzo, con cui chiama a raccolta e parodizza (in *Tu non ti ami* particolarmente) i vari generi letterari. E trovo altresì significativo il suo aver messo al centro del romanzo che più evidenzia la frammentazione dell’io il tema dell’amore, e di averlo espressamente indicato come ciò che tiene insieme: ciò che solo e soltanto, come per strade diverse confermano due pensatrici quali Maria Luisa Wandruszka e Elena Pulcini, può far stare nel disunito e mettere insieme i frammenti¹⁷.

E concludo riandando in qualche modo alle origini della letteratura che illustra la scissione dell’io, vale a dire a quel famoso romanzo di R. L.

Stevenson, *Dr Jeckill e Mr Hyde* (1886), accusato alla sua uscita di “infangare l’immagine dell’uomo, di distruggere l’unità della persona e, con essa, il fondamento della responsabilità”¹⁸. Al che l’autore, quasi evocando la futura scrittrice di *Tu non ti ami*, profeticamente rispose:

Sono certamente meritevole di critica per aver mostrato l’anima umana abitata da due persone, poiché non sono stato capace di mostrarla abitata da molte. Tuttavia non dispero che qualcun altro, con mezzi diversi dai miei, possa riuscirci in futuro.

Bibliografia

- Autour de Nathalie Sarraute*, textes réunis par Sabine Raffy, (“Annales Littéraires de l’Université de Besançon – Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle”). Les Bells Lettres, Paris 1995
- Barthes, Roland, *Frammenti di un discorso amoroso* [1977], Einaudi, Torino 1979.
- Biagini, Enza, “Le ‘jeunes filles rangées’: Simone de Beauvoir, Marguerite Yourcenar, Nathalie Sarraute”, in *Le Eccentriche. Scrittrici del Novecento*, a cura di Anna Botta, Monica Farnetti, Giorgio Rimondi, Tre Lune, Mantova 2003.
- Dostoevskij, Fëdor, *Ricordi dal sottosuolo* [1864], Rizzoli, Milano 1975.
- Dujardin, Edouard, *I lauri senza fronde* [1887], Einaudi, Torino 1975.
- Freud, Sigmund, *Studi sull’isteria* [1895], in *Studi sull’isteria e altri scritti*, Opere IV, Boringhieri, Torino 1967.
- Genette, Gérard, *Figure III* [1972], Einaudi, Torino 1976.
- James, William, *Il flusso di coscienza. I principi di psicologia Capitoli IX e X*, a cura di Lucia Demartis, Bruno Mondadori, Milano 1998.
- Jefferson, Ann, *Nathalie Sarraute: Fiction and Theory. Questions of Difference*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Joyce, James, *Ulisse* [1922], Mondadori, Milano 1984.
- Minogue, Valérie, “Le cheval de Troie. A propos de ‘Tu ne t’aimes pas’”, in *Nathalie Sarraute*, pp. 151-61.
- Nathalie Sarraute*, numero monografico della *Revue de Sciences Humaines*, 1990-1, 217.
- Nathalie Sarraute ou le texte du for intérieur*, numero monografico de *L’Esprit Créateur*, XXXVI, 2, Summer 1996.
- Pulcini, Elena, *Il potere di unire*, Boringhieri, Torino 2003.

- Richardson, Dorothy M., *Pointed Roofs* [1915], in *Pilgrimage 1*, Virago, London 1979.
- Robbe-Grillet, Alain, *Pour un nouveau roman*, Minuit, Paris 1961.
- Sarraute, Nathalie, *L'ère du supçon*, Gallimard, Paris 1956.
- Sarraute, Nathalie, *Ritratto d'ignoto* [1956] – *Tropismi* [1939] – *Conversazione e sottoconversazione* [1956], Feltrinelli, Milano 1965.
- Sarraute, Nathalie, *Vous les entendez?* [1972], Gallimard, Paris 1976.
- Sarraute, Nathalie, *“disent les imbéciles”* [1976], Gallimard, Paris 1978.
- Sarraute, Nathalie, *L'usage de la parole* [1980], Gallimard, Paris 1983.
- Sartre, Jean-Paul, prefazione [1956] a Nathalie Sarraute, *Ritratto d'ignoto – Tropismi – Conversazione e sottoconversazione*.
- Stevenson, Robert Louis, *Lo strano caso del dottor Jekyll e del signor Hyde* [1886], Rizzoli, Milano 1974.
- Wandruszka, Maria Luisa, *Mettere insieme i frammenti*, Carocci, Roma 2002.
- Wittig, Monique, *The Straight Mind and other Essays*, Beacon Press, Boston 1992.
- Wittig, Monique, “Avatars”, in *Nathalie Sarraute ou le texte du for intérieur*.
- Woolf, Virginia, *La signora Dalloway* [1925], Mondadori, Milano 1979.
- Woolf, Virginia, *Le onde* [1931], Rizzoli, Milano 1979.

Note

¹ Vedi Gérard Genette, *Figure III*, p. 78.

² Per “nouveau roman” si intende come è noto la produzione degli anni Cinquanta di un gruppo di autori francesi (fra cui quelli citati sono i più significativi) che hanno modificato l'idea e la forma tradizionale di romanzo. Il “nuovo” romanzo prevede infatti l'abolizione della psicologia introspettiva e analitica dei personaggi a favore della registrazione del loro flusso di coscienza, registrazione microscopica e allo stesso tempo operata da uno sguardo esterno, neutro e impersonale. Il presupposto è che sentimenti e stati d'animo non siano dentro al personaggio ma fuori di lui, appoggiati sulle circostanze e sulle cose, anche immaginate o ricordate, di cui si trova in presenza. La conseguenza, una scrittura in cui alla narrazione vera e propria subentra la descrizione, meticolosa e talvolta ossessiva, mirata per quanto possibile all'oggettività. È considerato il manifesto del “nouveau roman” il volume di Alain Robbe-Grillet, *Pour un nouveau roman*.

³ Non ci soccorre infatti, che io sappia, alcuna lettura di genere dell'opera di Nathalie Sarraute. Nemmeno Ann Jefferson, nel suo libro dal promettente titolo: *Nathalie Sarraute: Fiction and Theory. Questions of Difference*, fornisce al riguardo un adeguato supporto.

⁴ Jean-Paul Sartre, prefazione a Nathalie Sarraute, *Ritratto d'ignoto – Tropismi*, p. 11.

⁵ Enza Biagini, “Le ‘jeunes filles rangées’: Simone de Beauvoir, Marguerite Yourcenar, Nathalie Sarraute”, pp. 187-90.

⁶ Su questi aspetti si diffondono tutti gli studi su Nathalie Sarraute, fra i quali mi limito a

segnalare i tre volumi collettivi *Nathalie Sarraute, Autour de Nathalie Sarraute* e *Nathalie Sarraute ou le texte du for intérieur*.

⁷ Nathalie Sarraute, *Tu non ti ami*, p. 3.

⁸ Ho citato da Nathalie Sarraute, *Tu non ti ami*, pp. 67 e 41, e ho fatto riferimento indiretto ivi, rispettivamente alle pp. 178, 131, 167, 137, 39, 77.

⁹ William James, *Il flusso di coscienza. I principi di psicologia Capitoli IX e X*.

¹⁰ Sigmund Freud, *Studi sull'isteria*.

¹¹ Vedi James Joyce, *Ulisse*, e Edouard Dujardin, *I lauri senza fronde*, romanzo per il quale l'autore fu espressamente citato da Joyce come suo precursore. In questa prospettiva a ritroso andrà menzionato peraltro anche il Dostoevskij dei *Ricordi dal sottosuolo* (1864), romanzo che inscena lo sprofondamento del protagonista in una zona di sé in cui nessun io esiste ancora, annullato da una dimensione non individuale e non sociale denominata appunto “sottosuolo”.

¹² Virginia Woolf, *Le onde*, p. 238 (traduzione da me ritoccata).

¹³ Valérie Minogue, “Le cheval de Troie. A propos de ‘Tu ne t'aimes pas’”, p. 155.

¹⁴ Vedi Monique Wittig, *The Straight Mind*, particolarmente ai saggi “The Point of View: Universal or Particular?”, e “The Site of Action”.

¹⁵ Vedi il quinto capitolo, intitolato “Sexual indifference”, di Ann Jefferson, *Nathalie Sarraute*, pp. 96-115.

¹⁶ Esemplici in proposito i saggi raccolti in Nathalie Sarraute, *L'ère du supçon*.

¹⁷ Vedi Maria Luisa Wandruszka, *Mettere insieme i frammenti*, e Elena Pulcini, *Il potere di unire*. Si noterà qui in extremis, giacché l'indicazione risuona quantomeno nel vocabolario, come *Tu non ti ami* possa leggersi come parodia e letteralizzazione dei *Frammenti di un discorso amoroso* di Roland Barthes.

¹⁸ Il caso del romanzo di Stevenson è ricordato da Monique Wittig in “Avatars”, p. 113.

Passaggio a Oriente: Sarah Austin, Lucie Duff Gordon, Janet Ross

AGLAIA VIVIANI

Nel suo più celebre ritratto, un dipinto di Henry Phillips del 1851 ammirato perfino da Watts, Lady Lucie Duff Gordon (nata Austin) potrebbe apparire come una qualunque matrona vittoriana *comme il faut*, se non che i suoi occhi grigio-verdi eludono lo spettatore. Anzi, la donna sembra assorta nella contemplazione di un orizzonte visibile per lei sola. A un lobo diafano spicca l'orecchino di rubini che, richiamando i colori dello scialle fiorito sulle spalle, costituisce il fulcro della tela; le occhiaie scure della donna risultano in secondo piano.

Il profilo greco di Lady Duff Gordon mostra infatti a un esame più attento i primi segni della tubercolosi che un decennio più tardi l'avrebbe spinta in Sudafrica e poi in Egitto. Quando posava per Phillips, Lucie era convalescente da una grave polmonite. Era sopravvissuta, ma le era caduta gran parte dei capelli, i restanti erano ingrigiti, aveva perso il colorito: "Alexander non tralascia un'occasione per farmi notare che ho perduto tutta la mia bellezza", annotava la scrittrice. La malattia quindi contribuisce a porre Lucie fuori dagli schemi canonici femminili, in quanto la sua bellezza svanisce; presto dovrà uscire dalla casa maritale e viaggiare da sola. Il ritratto di Phillips, che sembra già presagire tutto questo, è conservato alla National Portrait Gallery di Londra, accanto a quello delle sorelle Brontë. Scelta particolarmente felice: Lady Duff Gordon preferiva le Brontë perfino a Jane Austen.

Dato che è una sovversiva genealogia al femminile a fornire il filo rosso che unisce queste pagine, vale la pena menzionare come la madre di Lucie si collocasse all'epoca, in quanto a gusti letterari, al polo diametralmente opposto rispetto alla figlia. Sarah Austin (nata Taylor) in vecchiaia aveva infatti abbandonato le convinzioni "Radical" nelle quali era cresciuta in favore di posizioni assai più conservatrici, e così si sfogava in una lettera all'amico Guizot: "Scrivere una storia gradevole, commovente e al tempo stesso divertente sembra essere l'ultima cosa alla quale pensano oggi giorno le romanzieri!".

Nella lista nera di Sarah figuravano, oltre alle Brontë, Elizabeth

Gaskell e Mrs. Marsh. “Dove, oh! Dove mai è finito lo spirito gentile e conciliatorio che dettò *Il vicario di Wakefield?*”, si chiedeva Mrs. Austin, esasperata. Anche nei confronti delle idee di Thomas Paine e Robert Owen le opinioni di Lady Duff Gordon (che si dedicava alla scolarizzazione degli operai e dei loro figli) differivano completamente da quelle della madre¹.

Eppure si trattava della stessa Sarah Austin, l'intellettuale *bluestocking* maritata a un giurista geniale ma depresso, la quale con i proventi delle proprie traduzioni e dei propri articoli era riuscita a mantenere la famiglia. La cugina di Harriet Martineau e amica intima di Jeremy Bentham, Sydney Smith, Alexis de Tocqueville, di James e John Stuart Mill, con i quali conversava da pari a pari. La viaggiatrice che aveva vissuto in quattro nazioni e che a Malta si era schierata e adoperata a favore degli arabi, scagliandosi decisamente contro l'atteggiamento ottuso dei coloni inglesi. La donna che in una notte di tempesta a Boulogne, in Francia, si era gettata impavida fra i flutti per salvare dall'annegamento alcune prigioniere inglesi la cui nave era naufragata sugli scogli, scrivendo poi un' irata lettera ai giornali in cui chiamava le detenute “sorelle”. La scrittrice di larghe vedute che aveva intrattenuto per anni una disinibita relazione epistolare clandestina con il bisessuale principe di Pückler Muskau. La madre che aveva dato da leggere a Lucie appena adolescente *Le mille e una notte*, il *Robinson Crusoe*, il *Don Quixote* e Shakespeare in edizione integrale, incoraggiando la figlia all'indipendenza economica e intellettuale: “Mia madre non risponde mai ‘Non lo so’ o ‘Non farmi domande’”, si era vantata una volta la piccola Austin².

Sarah si era trovata per nascita immersa in ambiente di “Dissenters” (i Taylor di Norwich erano unitariani) e “Radicals” attivi fra l'altro nel movimento antischiavista. I Southey e gli Aikin erano frequentatori abituali della famiglia di Sarah, la madre Susannah Taylor (nata Cook) una delle persone più vicine alla poeta Anna Laetitia Barbauld. Sarah Taylor soggiornò ripetutamente a casa di Mrs. Barbauld, la quale nel 1814 scrisse un poemetto per celebrare il fidanzamento della sua pupilla con John Austin. In obbedienza alle teorie malthusiane, Sarah e John ebbero una sola figlia, Lucie (poi Lady Duff Gordon).

Nella sua dimora londinese Sarah tenne il primo dei *salons* che sarebbero diventati celebri in tutta Europa. Oltre a patrioti italiani espatriati per sfuggire al carcere e alla fucilazione, alcuni dei più assidui presso gli

Austin erano le sorelle Berry, Lord Gladstone, Macaulay, Sir James Stephen, Tennyson, Thackeray e Carlyle. Janet Duff Gordon, la ribelle primogenita di Lucie nata nel 1842, a cinque anni mostrò apertamente di detestare Carlyle, il quale in sua presenza aveva chiamato Lady Duff Gordon “pallone gonfiato” e rifiutato la mancia a un pover'uomo che gli aveva raccolto il cappello, con le tronfie parole “Grazie, buonuomo. Può dire di avere raccolto il cappello di Thomas Carlyle”. Anche Tennyson era assai antipatico alla bambina, perché costringeva tutti ad ascoltarlo immobili in silenzio per ore, mentre declamava i suoi versi. Inoltre durante una passeggiata il poeta ordinò alla bambina di riallacciargli una scarpa, e lei rispose furibonda “Allacciatela da solo!”. Inutile dire che Tennyson andò immediatamente a lamentarsi con i Duff Gordon delle cattive maniere di Janet³.

Nel vendicativo *Friendship* così Ouida riferisce l'atteggiamento orgoglioso di Janet (Joan Challoner, nata Perth-Douglas, nel romanzo in oggetto) rispetto alla sua infanzia in un *milieu* intellettualmente privilegiato:

C'erano ben pochi uomini in Inghilterra, Francia a Germania che ella non chiamasse “il caro vecchio Tizio” o “il caro vecchio Caio” [...] più devoto a lei di ogni altra creatura sulla faccia della terra. [...] Se per tutti gli altri i nomi di Tizio, Caio e Sempronio, evocavano a seconda del caso sgrandezza, reverenza o adorazione, per lei erano solo “quella cara vecchia creatura”. Non erano forse accidentalmente inciampati sul suo alfabeto, trent'anni prima, mentre giocava su uno stuoino ai piedi della nonna? [...] Esagerazioni a parte, aveva importanti parenti e connessioni e non lo dimenticava mai, né lasciava che altri lo dimenticassero⁴.

Uno degli ospiti preferiti dalla piccola Janet era, al contrario, Alexander Kinglake, in onore del quale era stato dato il nome Eothen a un pony. La bambina si accoccolava in grembo alla madre, ed entrambe ascoltavano con attenzione i suoi racconti di viaggio in Oriente.

Di fatto l'Oriente era già entrato in casa Duff Gordon in tutta la sua realtà nella persona di Hassan el Bakkeet, soprannominato Hatty: un bambino proveniente dalla Nubia che era stato cacciato di casa dal suo padrone perché stava perdendo la vista. In una notte del 1845, di ritorno da una festa da Charles Dickens, i Duff Gordon l'avevano trovato semiasiderato davanti al loro portone.

Lucie gli procurò i medici migliori e gli affidò la cura di Janet, trattandolo come un figlio e occupandosi di lui personalmente durante gli accessi di tisi che uccisero Hatty pochi anni dopo. Il fatto che una Lady facesse accudire la propria figlia da un bambino nero destò non poco scandalo nell'alta società londinese. Faceva eccezione Caroline Norton, ("l'amica più vicina a questa donna dalla mente maschile," ne scriverà Meredith)⁵, non a caso ostracizzata da quegli stessi benpensanti, la quale ritrasse con grande tenerezza la piccola Janet in braccio alla sua insolita governante.

Hatty era talmente parte della famiglia che, quando Lucie partorì un figlio, il ragazzino annunciò trionfale a tutti i visitatori "Abbiamo avuto un maschio". Inoltre, quando una cameriera di Lucie rimase incinta "avendo omesso la precauzione del matrimonio", Hatty, commosso, si congratulò con Lady Duff Gordon per la sua umanità anticonformista: ella aveva infatti riunito la servitù al completo e minacciato il licenziamento in tronco per chiunque avesse mancato di rispetto alla cameriera in questione⁶. Definire Lady Duff Gordon "anticonformista" non rende però appieno l'idea della sua atipicità nel contesto dell'Inghilterra vittoriana.

Cresciuta in un ambiente di adulti, con John Stuart Mill come compagno di giochi, Lucie Austin (o "Toodie") aveva ricevuto per volere della madre un'eccellente istruzione, pari a quella impartita all'epoca ai maschi. Fin da piccola aveva studiato latino, greco, francese, italiano, tedesco, filosofia, e conosceva alla perfezione la letteratura inglese.

Adolescente, aveva intrecciato una relazione con una coetanea, Alice Spring-Rice, detta "Dofò", alla quale soleva scrivere chiamandola "mogliettina" e firmandosi "tuo marito Roger Austin"⁷. Le rispettive famiglie erano precipitosamente intervenute a separare le due fanciulle, ma anche a distanza di anni Lucie non era riuscita a dimenticare Alice: "Vorrei che mi pensassi spesso e che almeno ogni tanto mi scrivessi [...] ti voglio più bene che a tutti i miei amici" le confidò in una lettera ancora nel 1846, quando entrambe erano già sposate⁸.

A diciassette anni, per uno strano scherzo del destino, Lucie conobbe allo stesso party sia la trentenne Caroline Norton, sia Sir Alexander Duff Gordon, e il giovane baronetto la seguì presso i North. Janet Shuttleworth, poi Lady Kay-Shuttleworth, uno dei cardini del mondo affettivo di Lucie per tutta la vita, era infatti figlia di primo letto di Mrs. North (madre della futura viaggiatrice e pittrice Marianne North e di colei che sarebbe diventata la moglie di John Addington Symonds). Lucie sposò

Alexander nel 1840, e iniziò di lì a poco la propria carriera di traduttrice con *The Amber Witch*, opera consona al suo interesse per la stregoneria.

Tuttavia, in special modo dalle carte inedite conservate nel fondo Waterfield del British Institute of Florence, si evince come il maschile occupi un posto secondario nella vita sia di Sarah Austin, sia di Lucie Duff Gordon e successivamente di sua figlia Janet, Mrs. Ross. Al contrario gli uomini, sono sovente degli spiacevoli ostacoli: così la pensa Sarah Austin quando vorrebbe accorrere al capezzale della figlia gravemente ammalata di polmonite, e deve invece restare ad accudire il coniuge perpetuamente moribondo. A volte i mariti sono altresì visti come irresponsabili distruttori. Quando Sir Alexander azzoppa Celia, la cavalla favorita della moglie che dovrà essere per questo abbattuta, Lady Duff Gordon scrive a Kinglake:

Alexander l'ha fatta cavalcare al galoppo. [...] Gli avevo detto che lui era troppo pesante per quell'andatura, ma non mi ha voluto credere. Non riesco a consolarmi della perdita di Celia; era diventata per me una vera amica e una fedele compagna in tante cavalcate solitarie che mi manca il cuore di farla abbattere. Non ho mai provato tanta ira nei confronti di Alexander in tutta la vita⁹.

L'importanza dei cavalli rispetto ai mariti viene sottolineata nuovamente da Janet Duff Gordon, provetta cavallerizza già a tre anni, la quale durante il suo lungo soggiorno egiziano confidò a William Thayer di non aver mai amato nessun uomo più del suo cavallo.

Secondo Ouida, Janet addirittura proclamava a destra e a manca che il marito, il ricco e placido Henry Ross, le risultava da sempre odioso; ma può darsi che questa affermazione della scrittrice anglo-francese fosse lievemente esagerata¹⁰. Certo è che il matrimonio (dichiaratamente senza amore, e a seguito di una conoscenza breve e superficiale) della giovanissima e assai bella Janet Duff Gordon con l'oscuro banchiere più vecchio di lei di venticinque anni colpì l'aristocrazia londinese come un fulmine a ciel sereno.

Ouida, nel romanzo già citato (scritto con l'intento di danneggiare la reputazione di Mrs. Ross, ma che ottiene in realtà l'effetto di presentarcela in maniera viva, convincente e affascinante come nessun altro documento) così riassume la situazione con il suo stile pungente:

Tutti si erano chiesti perché mai una giovane avvenente e ben nata come Joan Perth-Douglas avesse dovuto sposare uno sconosciuto Mr. Challoner. [...] C'erano un paio di persone che conoscevano il motivo, il motivo vero, ma [...] per tutta la vita Lady Joan era stata provvista di amici discreti. E tuttavia anche il più discreto degli amici, come una nave stipata all'eccesso, ogni tanto si lasciava sfuggire qualcosa. [...] Così, qualunque ne fosse la ragione, i Challoner vivevano fuori dall'Inghilterra. [Dall'Egitto] ella aveva portato con sé in Italia la certezza di poter giocare a poker con tutti e dieci i comandamenti, fintanto che si faceva scudo del nome e della compiacenza di Mrs Challoner¹¹.

I sette anni egiziani di Janet Ross sono avvolti dal mistero. Fonti disperate e autorevoli menzionano una misteriosa vita sregolata e bizzarra, cavalcate nel deserto, sigaro, amicizie maschili con cui andava a caccia, frequenti visite agli harem.

Comunque sia, Mr. Ross non fece mai un mistero del suo amore per l'Egitto (che lasciò a malincuore a causa del cattivo andamento degli affari del marito) e della felicità di quegli anni. Amò quasi subito anche Firenze e la campagna circostante, dove visse fino alla morte nella villa di Poggio Gherardo. I contadini toscani divennero la sua gente; ne apprezzava l'arguzia e il buonsenso, si trovava a casa fra loro anziché nei salotti londinesi. Per i suoi dipendenti fu una datrice di lavoro ben poco convenzionale. Le "eccentricità" di Janet Ross (come far curare i suoi contadini dai migliori luminari fiorentini), nonché la sua condotta, le valsero spesso gli appellativi di bizzarra ("queer") e mascolina. Due appellativi che ricorrono come un *refrain* anche nelle descrizioni di sua nonna Sarah e di sua madre Lucie.

Riguardo a Lady Duff Gordon, George Meredith osservò nella prefazione a *Letters from Egypt* richiestagli da Janet Ross:

Quale donna non ha denigratori, se non le importa di offendere le convenzioni, se è un passo avanti rispetto ai suoi tempi e non esita a chiamare le cose con il loro nome? Sapeva apprezzare il loro disappunto nel vederla darsi arie maschiline, parlare come un uomo e preferire compagnie maschili. Era fatta così. E per di più fumava il sigaro¹².

Sempre Meredith, in *Evan Harrington*, descrive Lady Duff Gordon (ovvero Lady Jocelyn vista dalla contessa *parvenue* Louise de Saldar de

Sancorvo) come "la più estremista fra i radicali [...] una bella donna, sì, ma del tutto carente di attrattive davvero femminee"; nello stesso romanzo Meredith menziona di Lady Jocelyn l'intelligenza "mascolina" e "la stessa franchezza della figlia, gli stessi occhi diretti, lo stesso passo deciso"¹³. Quanto all'amica del cuore di Lucie, Caroline Norton, Meredith ne fa la controversa protagonista di *Diana of The Crossways*. La *persona* di Caroline è in questo romanzo Diana Antonia Merion, Mrs. Warwick, sposatasi avventatamente. Un'intellettuale guardata con sospetto in società anche prima della sua "caduta," in quanto "l'intelligenza è un attributo dei prescelti luogotenenti inviati da Satana"¹⁴. Il fatto stesso che una donna si avochi il diritto alla parola la de-femminilizza:

Era una novità in Inghilterra, dove [...] gli uomini sono gli arguti oratori, e le donne – dal punto di vista della conversazione – belle schiave circasse. Lo sono, o sanno che dovrebbero esserlo. [...] la libertà che ella si concedeva nel parlare metteva a dura prova chi la volesse difendere, in un paese come il nostro¹⁵.

A porre Lady Duff Gordon definitivamente al di fuori della morale vittoriana fu, appunto, la tisi. Dopo il primo sbocco di sangue, nel 1861 la scrittrice dovette infatti lasciare la famiglia e partire da sola verso il Capo di Buona Speranza.

A differenza di molte altre viaggiatrici vittoriane, le quali come Marianne North anelavano alla solitudine e si interessavano più alla flora che agli indigeni ("neri ingrati"), Lucie Duff Gordon ricercava assiduamente il contatto con costoro. Commentando un contemporaneo resoconto di viaggio, la scrittrice ne individuava il limite proprio nell'importanza preponderante data al paesaggio, mentre la gente era guardata superficialmente senza essere davvero *vista*: "è abbastanza veritiero, fin dove si spinge, ma presenta il consueto difetto: le persone (a lei come alla maggior parte degli europei) non le appaiono reali, ma solo parte del paesaggio"¹⁶. Così ella individua il limite della maggior parte dei resoconti di viaggio da Cook in poi:

È curioso notare come – al contrario di quelli moderni – gli antichi libri di viaggio menzionino i nativi di terre esotiche con un tono ben più naturale, e con un ben maggior desiderio di discernerne i singoli caratteri. [...]

In qualche centinaio d'anni ci *siamo* civilizzati *al punto da* vedere i forestieri solo come fantocci, anziché esseri umani?¹⁷

Inoltre, contrariamente allo spirito missionario vittoriano, caratterizzato dall' "improving," (ossia "miglioramento") cui il viaggio offriva nuovi orizzonti entro i quali "migliorare" la vita dei nativi (si legga: cancellarne la cultura, le tradizioni, la religione), Lady Duff Gordon non desiderava affatto omologare la diversità degli arabi: "non voglio assolutamente migliorare l'umanità o aiutare la civilizzazione ad espandersi. Anzi, proprio il contrario" scriveva alla figlia pochi mesi prima di morire¹⁸.

In Sudafrica la scrittrice venne in contatto con l'Islam, una religione e una cultura che le apparve immediatamente caratterizzata dalla delicatezza di sentimenti e dal rispetto verso gli altri. Specie se piccoli, specie se poveri, specie se diversi. "Cos'ho incontrato in tutto ciò che è arabo: nient'altro che buona educazione e gentilezza"¹⁹. Per la sua apertura incorse sovente nella diffidenza dei coloni inglesi e olandesi. Nell'aprile 1862, recatasi alla moschea durante il Ramadan, chiese spiegazioni sulla cerimonia in corso a un Mollah:

In pochi minuti mi sono trovata con un Mollah che mi porgeva una sedia, e un altro che mi offriva una tazza di tè, insomma nel bel mezzo di una soirée Malay. Parlavano ben poco inglese, ma come al solito supplivano con la loro ottima educazione e intelligenza. [...] Naturalmente si crede che mi abbiano avvelenata. La vedova di un uomo di chiesa mi ha detto con grande serietà che suo marito morì *tre anni* dopo aver bevuto una tazza di caffè avvelenata da un Malay²⁰.

La scrittrice in Sudafrica si avvicinò sempre di più all'Islam, affascinata:

Ieri sono rimasta seduta [...] per più di un'ora nella polvere rovente del cimitero mussulmano. Seppellivano il macellaio capo, ed era una scena strana e poetica [...] intorno a me sedeva una folla di uomini scuri dal volto severo; cantavano 'Allah il Allah' su un'aria monotona e melodica al tempo stesso, con voci stupende. Il canto sembrava gonfiarsi e poi sparire, come il vento fra gli alberi. [...] C'erano ottanta o cento uomini. [...] Mi tenevo a distanza, e mi sedevo solo quando lo facevano anche loro. Ma un uomo è venuto da me dicendo: 'Sei la benvenuta!' così mi sono avvicina-

ta. [...] Tutto il gruppo faceva meno rumore nel muoversi e nel parlare di due uomini inglesi²¹.

Anche in Egitto, un bambino che canta lo *Zikr* (i novantanove attributi di Dio) accoglierà Lady Duff Gordon al suo arrivo, regalandole "la melodia più bella e commovente che avessi mai sentito". Incantata dalla religiosità dei suoi servitori, nel 1863 scriveva dal Sudafrica:

La devozione dei mussulmani è profondamente diversa da come gli europei la immaginano; è fatta di emozioni tenere, è molto più sentimentale di quanto crediamo – ed è incredibilmente forte. Quando stavo molto male ho sentito fuori dalla mia porta Omar pregare 'O Dio mio, falla stare meglio. O Dio mio, fai che ella dorma,' con altrettanta naturalezza che se noi ci augurassimo la buona notte²².

In Egitto la scrittrice rimase colpita dal notare come le diverse religioni possano essere un punto di incontro, anziché di divisione: "Qui accadono cose curiose, quanto a religione," raccontava a Tom Taylor, "ci sono Mussulmani a pregare sulla tomba di *Mar Girgis* (San Giorgio); venerano e fanno festa vicino all'albero e al pozzo dove riposarono *Sittina Mariam* (Maria) e *Seyidna Issa* (Gesù) durante la fuga in Egitto. Per non parlare dei miracoli, nuovi e di origine ibrida"²³.

Molto spesso, con i medicinali che si faceva spedire dall'Inghilterra, Lady Duff Gordon riusciva a operare guarigioni che per i nativi acquistavano un alone miracoloso; se falliva, veniva comunque apprezzato il suo intento. Quando Mohammed, il fratello minore dello Sheykh Yussuf cadde gravemente malato, incapace di aiutarlo la scrittrice lo cullò baciandolo sulla fronte. Questo suo atto, inaudito da parte di ogni altra occidentale, commosse i presenti:

Mentre baciavo il fanciullo, un *mollah* molto vecchio e pio ha detto *Bismillah* (in nome di Dio), annuendo in segno di approvazione, e il vecchio padre dello Sheykh Mohammed [...] mi ha ringraziato con effusione, pregando affinché i miei figli possano sempre trovare aiuto e gentilezza²⁴.

Per quanto riguarda la condizione della donna, l'incontro con l'Islam (una regola composta soprattutto di interessanti eccezioni) offrì inoltre

alla scrittrice spunti di riflessione su diverse identità possibili: nel 1863 in Egitto Lucie venne a conoscenza di una misteriosa comunità di 40 donne che vivevano da sole e recitavano il corano tutti i giorni (“intendo interrogare l’Alim [...] su questa stranezza”).

L’anno successivo incontrò una colta donna chiamata “el Haggeh” (La Pellegrina, quasi a prefigurare una delle *personae* adottate da Karen Blixen nei suoi racconti). Costei, di stirpe beduina, vestiva da uomo ma si ornava di splendidi gioielli femminili, e viaggiava completamente sola sul suo dromedario: “Nessuno sembrava sorpreso”, scriveva Lucie, attonita e come senza fiato per la scoperta,

Nessuno la fissava; e quando ho chiesto se ciò era considerato *decente* il nostro capitano [arabo] si è mostrato sorpreso: “Perché non dovrebbe? Se non desidera sposarsi, può vivere da sola. Se preferisce sposarsi, cosa cambia? Non conosce uomo, ed è libera”. [...] Ha fatto colazione sul battello dei Mouniers, [...] e per quanto ho potuto comprendere esprimeva le sue opinioni con grande libertà. [...] Mi sembra la cosa più strana che abbia mai visto²⁵.

La donna ossessionava Lucie, che continuava a chiedere notizie su di lei vedendola come una sorta di suo “doppio”. Come un’anima gemella cresciuta sotto un diverso cielo:

Ho svolto ulteriori ricerche sulla donna beduina: è più matura di ciò che sembra, dato che ha viaggiato costantemente per dieci anni. È ricca e molto rispettata, e viene ricevuta nelle migliori famiglie, dove di giorno siede e parla con gli uomini, e la sera dorme nell’*hareem*. [...] Appena avrò imparato a parlare l’arabo devo cercarla e trovarla. [...] Ci sono molte cose riguardo alle donne, riguardo all’*hareem*, che sono abbastanza barbara da ritenere estremamente positive e razionali²⁶.

Ancora settimane dopo, Lady Duff Gordon continuava a pensare alla misteriosa Pellegrina: “Ho chiesto a Mustafa notizie sulla giovane araba, [...] e siamo rimasti d’accordo che se tornerà deve offrirle ospitalità da parte mia”. Nello stesso anno la scrittrice incontrò anche una fanciulla sedicenne *en travesti*: “suo padre non ha figli maschi, ed è infermo, così [...] ella veste e agisce come un uomo”.

Lady Duff Gordon prese a frequentare gli harem, dove le donne la intrattenevano intrigandola con i loro racconti. Subito Lucie si preoccupò di sfatare uno stereotipo da benpensante occidentale, ossia che harem equivalesse a bordello: “Qui si usa la parola *hareem* come in tedesco si userebbe *Frauenzimmer*, e a indicare una donna rispettabile”²⁷. L’harem si presentò alla scrittrice come un luogo al femminile caratterizzato dall’esclusione degli uomini e viceversa dalla condivisione fra donne, anche della maternità, quasi sempre senza le gelosie e rivalità che uno sguardo occidentale potrebbe aspettarsi: “La mia graziosa vicina,” racconta, “una donnina bella e divertente [...] ho osservato che non si cura affatto del *Pasha*, dal quale ha avuto un figlio, mentre al contrario ama appassionatamente “la sua signora,” come la chiama in modo educato”²⁸.

Poco a poco i parametri di riferimento si rovesciano. L’Egitto diventa nelle lettere di Lady Duff Gordon la pietra di paragone per le buone maniere e la gentilezza d’animo; l’Europa viene definita “selvaggia” e “incivile”.

Nel 1863 la scrittrice effettua l’ultimo e disastroso soggiorno estivo in Europa. Lei e il marito sono talmente estraniati da non dividere nemmeno più la camera da letto. In Francia la salute di Lucie peggiora nettamente, non fa che sputare sangue. I medici dubitano che sopravviverà. Sir Alexander riparte per Londra, abbandonando la consorte apparentemente in fin di vita fra le braccia della misteriosa cameriera-dama di compagnia che l’ha accompagnata in Sudafrica e in Egitto, Sally Naldrett. Lady Duff Gordon, caparbia, insiste a imbarcarsi da Marsiglia malgrado il consiglio contrario dei medici. Sostiene che l’aria del “suo” Egitto la farà stare meglio. E infatti ha ragione.

Poi scrive sprezzante, da Luxor: “È una fortuna vivere in un paese abitato da persone veramente benedicate, ed essere accolti con gentilezza dopo la selvaggia inciviltà della Francia”²⁹. Progressivamente Lady Duff Gordon e Sally Naldrett operano una scelta di trans-culturalità, e si definiscono “completamente arabe”.

A mio avviso, se la costruzione discorsiva dell’Oriente, la sua codificazione da parte degli “occidentali” di cui parla Edward Said avesse tenuto conto delle testimonianze delle molte donne viaggiatrici, forse i confini dentro di noi e intorno a noi sarebbero oggi posizionati diversamente. Invece purtroppo la codificazione dell’Oriente come “altro” (e quindi diverso, inferiore, peggiore, un luogo da sottomettere e una minacciosa

cultura da cancellare) per antonomasia rispetto all'Occidente è avvenuta ad opera del patriarcato.

Da vera "Radical," Lady Duff Gordon ritiene infatti legittimo estendere gli ideali nei quali è stata cresciuta agli egiziani. Non capisce perché i suoi connazionali considerino il diritto alla vita, alla libertà e alla giustizia come proprietà esclusivamente occidentali. La scrittrice, al contrario, prende nettamente posizione a favore degli oppressi: "il mio cuore è con gli arabi", quasi grida, e lo testimonia quotidianamente. "Questa terra e questa gente sono pieni di sentimenti teneri e affettuosi, quando non glieli hanno fatti sputare a calci", denuncia.

È questo che fa prendere nettamente posizione a Lucie, facendole compiere il passo decisivo verso l'"indigenizzazione". In una lettera a Sarah Austin simile a un urlo disperato ma indomito, la scrittrice sceglie di posizionarsi non da europea che scruta i nativi dall'alto in basso, bensì dalla tipica posizione seduta "all'araba" nella loro stessa polvere: "Penserai che sono una completa ribelle, ma [...] la pietà diventa passione quando *siedi fra la gente*, come faccio io, e vedi tutto; non posso certo perdonare coloro i quali, fra i cristiani e gli europei, aiutano a spezzare questi giunchi feriti"³⁰.

In questo modo Lady Duff Gordon rivendica ciò che in termini di critica femminista post-coloniale potremmo definire la propria "indigenizzazione". Sara Mills descrive infatti l'indigenizzazione ("going native") come il processo mediante il quale i viaggiatori europei adottavano abiti e abitudini proprie di un paese colonizzato, e "si allineavano potenzialmente con quella cultura"³¹.

Sally Naldrett è senza ombra di dubbio la persona più vicina a Lady Duff Gordon negli anni dal 1861 al 1864. Le sue lettere traboccano di elogi per la graziosa trentenne che rifiuta tutte le proposte di matrimonio (e non sono poche) ricevute dai coloni inglesi, olandesi, e da numerosi possidenti arabi in quel lasso di tempo. Tuttavia quando Sally, la vigilia di Natale 1864, dà alla luce il figlio del cuoco Omar (dopo aver nascosto a tutti tranne all'interessato la sua gravidanza), la tollerante e illuminata Lucie non si dà pace finché non l'ha espulsa dalla "Maison de France" e dall'Egitto. Malgrado il fatto che Omar, benché sposato, grazie alla propria religione potrebbe tenere Sally come seconda moglie. Commenta Gordon Waterfield: "Lucie si arrabbiò, si arrabbiò ben più di quanto sarebbe lecito attendersi data la sua natura anticonformista, pronta al perdono". Il mistero è tanto più fitto se si considera il precedente della cameriera rimasta incinta al tempo di Hatty.

Secondo me, per dirla con Karen Blixen, "dove si legge una storia incisa più a fondo che sulla pagina meglio stampata del più prezioso libro? Sulla pagina bianca"³².

Lady Duff Gordon muore al Cairo il 14 luglio 1869. Durante un'escursione nella Valle dei Re era rimasta come stregata da un dipinto raffigurante la morte secondo la concezione degli antichi egizi: "Il volto della dea Amenti, Athor, o Ecate, è incantevole mentre dà il benvenuto al sovrano nel suo regno. La morte non è mai stata dipinta così bella", aveva scritto, attonita. La morte, a immaginarla come una bella donna che – radiosa – l'attendeva, non poteva certo spaventarla.

Bibliografia

N.B. Alla base delle mie ricerche sta il *Fondo Waterfield* del British Institute of Florence che di nuovo ringrazio.

Borghi, Liana, Nicoletta Livi Bacci, Uta Treder, a cura di, *Viaggio e scrittura. Le straniere nell'Italia dell'Ottocento*, Libreria delle donne, Firenze/CIRVI, Torino 1988.

Duff Gordon, Lady Lucie (Lucie Austin), *Letters from the Cape* [1864], Oxford University Press, London 1927.

Duff Gordon, Lady Lucie (Lucie Austin), *Letters from Egypt* [1865], con introduzioni di Katherine Frank, Janet Ross, e nota biografica di George Meredith, Virago, London 1997.

Frank, Katherine, *Lucie Duff Gordon*, Hamish Hamilton, London 1994.

Meredith, George, *Evan Harrington* [1861], Constable, London 1904.

Meredith, George, *Diana of The Crossways*, Chapman & Hall, London 1889.

Mills, Sara, *Discourses of Difference. An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism*, Routledge, London 1991.

Ouida (Marie-Louise De La Ramée), *Friendship*, 2 Voll., Tauschnitz, Leipzig 1878.

Ross, Janet (Janet Duff Gordon), *Three Generations of English Women. Memoirs and Correspondence of Susannah Taylor, Sarah Austin, and Lady Duff Gordon*, Fisher Unwin, London 1893.

Said, Edward, *Orientalism. Western Conceptions of The Orient* [1978], Penguin, London 1995.

Viviani, Aglaia, "My Heart is With The Arabs'. Lucie Duff Gordon's *Letters from Egypt*", *Al-Raida*, Vol.101, 2003.

Viviani, Aglaia, *“Il mio cuore è con gli arabi”*. Lucie Duff Gordon e Janet Ross. Due viaggiatrici inglesi fra Otto e Novecento, Tracce, Pescara 2004.
Waterfield, Gordon, *Lucie Duff Gordon*, Dutton, London 1937.

Note

- ¹ Janet Ross, *Three Generations of English Women*, p. 293. Dove non diversamente specificato, tutte le traduzioni sono mie.
- ² Gordon Waterfield, *Lucie Duff Gordon*, p. 46.
- ³ Katherine Frank, *Lucie Duff Gordon*, p. 143.
- ⁴ Ouida, *Friendship*, pp. 79-81.
- ⁵ George Meredith, introduzione a Lucie Duff Gordon, *Letters from Egypt*, p. xxiii.
- ⁶ Janet Ross, *Three Generations of English Women*, p. 452.
- ⁷ Katherine Frank, *Lucie Duff Gordon*, p. 60.
- ⁸ Gordon Waterfield, *Lucie Duff Gordon*, p. 99.
- ⁹ Wakefield, p. 136.
- ¹⁰ Ouida, *Friendship*, p. 71.
- ¹¹ Ouida, p. 71.
- ¹² George Meredith, nota biografica su Lady Duff Gordon in *Letters from Egypt*, p. xxii.
- ¹³ George Meredith, *Evan Harrington*, pp. 146 e 161.
- ¹⁴ George Meredith, *Diana of The Crossways*, p. 3.
- ¹⁵ George Meredith, *Diana of The Crossways*, p. 6.
- ¹⁶ Lucie Duff Gordon, *Letters from Egypt*, p. 108.
- ¹⁷ Lucie Duff Gordon, *Letters from Egypt*, p. 112.
- ¹⁸ Katherine Frank, *Lucie Duff Gordon*, p. 320.
- ¹⁹ Lucie Duff Gordon, *Letters from Egypt*, p. 37.
- ²⁰ Lucie Duff Gordon, *Letters from The Cape*, pp. 139-40.
- ²¹ Lucie Duff Gordon, *Letters from The Cape*, pp. 41-42.
- ²² Lucie Duff Gordon, *Letters from The Cape*, p. 52.
- ²³ Lucie Duff Gordon, *Letters from Egypt*, pp. 57 e 55.
- ²⁴ Lucie Duff Gordon, *Letters from Egypt*, p. 110.
- ²⁵ Lucie Duff Gordon, *Letters from Egypt*, p. 96.
- ²⁶ Lucie Duff Gordon, *Letters from Egypt*, p. 98.
- ²⁷ Lucie Duff Gordon, *Letters from Egypt*, pp. 29 e 112.
- ²⁸ Lucie Duff Gordon, *Letters from Egypt*, p. 363.
- ²⁹ Lucie Duff Gordon, *Letters from Egypt*, p. 72.
- ³⁰ Lucie Duff Gordon, *Letters from Egypt*, p. 240.
- ³¹ Sara Mills, *Discourses of Difference*, p. 98.
- ³² Isak Dinesen, “The Blank Page”, p. 100.

Elisa e lo spirito del sud

MARIA ROSA CUTRUFELLI

In un libro famoso, *La terrazza proibita*, la scrittrice marocchina che amo di più, Fatima Mernissi, racconta di sua cugina Shama che intratteneva le donne recluse nell'harem con spettacoli in cui teatralizzava la vita delle prime femministe arabe, vissute intorno alla seconda metà dell'ottocento. Il problema, ironizza la Mernissi, è che queste femministe nella vita “non avevano fatto molto più che scrivere, dato che anche loro erano recluse nell'harem” e questo significava “che non c'era molta azione da mettere in scena”. Ma quello che affascinava la piccola Fatima e le altre donne era che le femministe rappresentate su quel familiare e improvvisato palcoscenico dalla cugina Shama, avevano lasciato testi scritti in molte lingue. “Pensate”, commenta la Mernissi, “una donna ostaggio in un harem che impara le lingue straniere!” È un po' come “sviluppare delle ali che permettono di volare in un'altra cultura, anche se la frontiera resta e il guardiano pure”. Un gesto che equivale all'apertura di una finestra in un muro cieco¹.

Anche per me, donna mediterranea, la scrittura e il femminismo sono stati e continuano a essere questo: una finestra in un muro altrimenti cieco. Nel passato, tuttavia, questa finestra mi mostrava paesaggi diversi, a seconda dell'occhio con cui guardavo il mondo: credevo, a quei tempi, di possedere due sguardi e lo ‘sguardo femminista’ talvolta mi sembrava separato e non coincidente con quello della narratrice. Insomma, ero alquanto strabica e ho dovuto faticare non poco prima di capire che potevo e anzi dovevo guardare da quella finestra senza costringermi a volgere gli occhi in due opposte direzioni. Dopo aver perso quel fastidioso strabismo, ho anche e finalmente compreso (in modo non indolore) di essere ora e per sempre una donna mediterranea, cioè una donna del Sud, perché il Mediterraneo, per noi europei, è lo spirito stesso del Sud.

Così ho cominciato a cercare – e trovare – la mia storia in altre storie di donne che si sono raccontate situandosi proprio sul ‘confine’ meridionale. Confine, come io lo intendo, non è la linea che separa e distingue ma, viceversa, il ‘termine comune’, il ‘margine’ di più territori. Un punto di confluenza, insomma, il luogo dove si confrontano culture ed esperien-

ze differenti. Il margine – territorio politico per eccellenza in tempi di ambigue simbiosi tra locale e globale – consente, a chi lo abita, un punto di vista multidirezionale: l'unico in grado di interrogare (e interpretare) la realtà dell'oggi.

Elisa Chimenti è una delle prime donne a scrivere da questo margine. Una scrittura moderna, dunque. Così moderna che ha dovuto attendere a lungo per essere di nuovo scoperta. È amata. Con quell'amore tenace e ricco di misteriose risposdenze di cui (talvolta) le donne sono capaci. Ad alcune donne infatti si deve la 'rinascita' di questa scrittrice nata nel 1883 a Napoli ("città andalusa smarrita in Italia", la definisce la stessa Chimenti), trasmigrata l'anno successivo a Tunisi e qualche tempo dopo, definitivamente, a Tangeri, città multiculturale, "regina del Mediterraneo, che ha sempre saputo attirare lo straniero col suo fascino e rimanergli fedele, più o meno"².

Il punto di partenza si situa proprio qui. È a partire dal fascino di questa città cosmopolita, "non puramente araba né puramente berbera", luogo di sutura fra cultura musulmana, ebraica e cristiana, che comincia il singolare viaggio di alcune femministe italiane alla scoperta di Elisa Chimenti e della sua opera. "Il personaggio mi affascinò subito. Del resto, anch'io sono una donna migrante, una donna che ha vissuto in contesti multiculturali..."³, racconta Emanuela Benini, che da allora si è fatta organizzatrice e anima della ricerca attorno a questa scrittrice dalla vita misteriosa che seppe, a sua volta, calarsi nella realtà quotidiana di donne diverse da lei per storia e cultura e farsene attenta, amorosa biografa e narratrice. Nata da questa affinità intuita e dall'incontro immaginario fra due donne che hanno vissuto entrambe, seppure in forme ed epoche differenti, l'esperienza del 'nomadismo culturale', il progetto di ricerca ha coagulato attorno a sé le più diverse energie femminili e molte curiosità solidali da una parte e dall'altra del Mediterraneo. Scrive Anissa Benzakour Chami:

Ci sono vari modi per avvicinarsi all'opera complessa della Chimenti. Alcuni sarebbero tentati di catalogarla nella letteratura coloniale. Sarebbero avventati. Per aver vissuto vicino agli ambienti marocchini, la Chimenti ha potuto ancorare la sua scrittura nel *terroir*, analizzando, con un che di soggettivo, l'anima e i valori del Marocco profondo⁴.

Chi è dunque in realtà Elisa Chimenti? Questa straordinaria 'italiana di Tangeri' è la figlia primogenita di un medico napoletano, fuggito da Napoli probabilmente dopo un duello, uomo di idee aperte e garibaldino convinto. La madre discende da una rivoluzionaria parigina e dal viceré di Sardegna Azzouni. Una radice sarda a cui stranamente Elisa sembra tenere molto, forse perché (spiega Emanuela Benini) "una forte transculturalità ha bisogno di forti radici", non importa se reali o fantasticate. Oltre a due fratelli (di cui uno figlio naturale del padre, accolto amorevolmente in famiglia), Elisa ha quattro sorelle con cui vive in un'atmosfera da *Piccole donne*, di grande solidarietà. Ma è soprattutto il padre a influenzarla culturalmente, a fare di lei un vero e proprio 'camaleonte culturale', come ama definirsi.

Medico personale del sultano Moulay Hassan, il dottor Chimenti non si limitava a curare i potenti *caid*, ma apriva il suo ambulatorio alla povera gente e compiva avventurosi viaggi nel *ri*, accolto con rispetto dai berberi. Ma, scrive Benini, "per curare le donne aveva bisogno di un'intermediaria, e l'intermediaria fu Elisa"⁵.

Da questi viaggi nelle montagne dietro Tangeri, così come dalla frequentazione della colonia cosmopolita di *petits blancs*, in gran parte rifugiati politici, poveri ma colti e istruiti, Elisa ricaverà tutta la sua istruzione (più informale che regolare) e il materiale per alcuni dei suoi primi libri: *Eves marocaines*, *Legendes marocaines*, *Petits blancs marocaines*...

Per raccontare, la Chimenti usa essenzialmente il francese (all'inizio anche il tedesco, catturata dalla melodiosità di questa lingua, che sembra piegarsi naturalmente alla scansione poetica). Scrive in francese, ma insegnerà per tutta la sua vita molte altre lingue: spagnolo, inglese e arabo letterario, oltre, naturalmente, all'italiano, nella scuola aperta da lei e da sua madre a Tangeri (scuola da cui poi vennero cacciate, in epoca fascista). La lingua è per Elisa la chiave d'accesso alle culture 'altre'. È attraverso il ritmo del linguaggio che questa scrittrice culturalmente nomade riesce a entrare nell'anima segreta di mondi in apparenza molto distanti l'uno dall'altro. Tanto agì su di lei il fascino della lingua che si inventò un metodo tutto suo di insegnamento, basato sull'inflessione ritmica e sulla mimica. La lingua è dunque, per quest'esule poliglotta, strumento conoscitivo delle esperienze 'altre'. Ma, nelle sue opere, il terreno privilegiato d'indagine e il tema portante della narrazione è la vita delle donne, quella delle rifugiate russe come quella delle arabe chiuse nell'harem o delle berbere

sulle montagne marocchine. Narrate, tutte, attraverso lo sguardo complice e partecipe dell'irrequieta Elisa.

Non ho alcun timore e decido di uscire. Cosa farei, mio Dio, tutto il giorno in una casa angusta, tra un padre che si annoia e una Dauia afflitta, che invoca i Geni? Ma dove andare? Alla farmacia Sorbier mi annoierei, è meno interessante al mattino che di sera, nell'ora in cui si riuniscono gli amici del farmacista. In visita? Non ci dovrebbero essere oggi né tè né ricevimenti. Rinchiuse nelle Legazioni, le mogli dei diplomatici aspettano le notizie sbalorditive e contraddittorie che riporteranno loro i cavalieri mokhàsnia, felici di avere un pretesto per passeggiare in città, invece di rimanere sempre seduti davanti alla porta dei Consolati, 'come cani', dicono⁶.

È nell'esperienza delle altre donne che Elisa si specchia e cerca la via per affermare un concetto di libertà femminile. Non facile, ai suoi tempi. Era più facile, forse, rigettare le vesti femminili e assumere un pensiero e un'identità maschile, come fece Isabelle Eberhardt, altra affascinante figura di 'nomade culturale', giunta in Nord Africa più o meno nello stesso periodo.

Ma Isabelle veniva da terre fredde (Russia, Germania, Svizzera...), terre che non conoscono il mito e la forza della Grande Madre mediterranea. Forse è anche per questo – per il suo essere mediterranea – che Elisa sceglie una strada diversa, nella letteratura e nella vita.

Nella vita, Elisa ha, come Isabelle, amori appassionati e avventure a cui non si nega. Ma mentre Isabelle si macera (e si esibisce) in un romanticismo maledetto, Elisa vive in maniera discreta e con gioiosa concretezza le sue passioni (a parte il matrimonio, durato un sol giorno, con un nobile tedesco di origine polacca, che cercò di strangolarla poco dopo le nozze). Questa gioia concreta, che fa da sottofondo musicale anche agli inevitabili dolori dell'esistenza, insieme alla rivelazione della forza nascosta nell'animo femminile, si ritrovano in tutti i suoi scritti, e in particolare nell'unico romanzo, *Au coeur du harem*, pubblicato nel 1953, che narra di donne fiere benché infelici. È in questo romanzo che Lalla Sakina, moglie di un uomo che si crede importante, dice a chi le chiede perché finge, davanti a suo marito, di non capire francese e spagnolo: "È bene che il marito, che a volte diviene l'avversario, ignori di quali armi la moglie potrebbe un giorno servirsi contro di lui". Ed è sempre in questo roman-

zo, che evita qualsiasi trappola folcloristica per arrivare davvero al cuore di una condizione femminile, che Kheira l'Algerina, trascurata dal marito, quando costui si ammala dice, con più sollievo e triste ironia che cinismo: "Meglio piangere uno sposo morto piuttosto che uno sposo vivo"⁷.

Mai sottomettersi, mai fidarsi ciecamente di un uomo: questo dicono le donne raccontate da Elisa Chimenti. Donne arabe, donne berbere, donne migranti: è di loro che la 'napoletana di Tangeri' parla più che di sé. Ma ne parla a partire dalla propria esperienza, mettendo così in gioco anche se stessa. E i suoi racconti, le sue raccolte di leggende, le storie di viaggio risultano, alla fine, più autobiografie collettive che reportage.

Anche in questo, moderna. Scrittrice dell'oggi. Perché oggi l'autobiografia non è più, semplicemente, un genere letterario 'minore'. Oggi l'autobiografia è, se accettiamo la suggestiva definizione di Raymond Carver, "la storia dei poveri". O, meglio, la storia di chi vive al 'margine'. Dunque, (ancora) delle donne. Delle donne che hanno trasformato il margine da luogo di esclusione a luogo di reinvenzione della realtà. La lingua gioca un ruolo importante in questa reinvenzione. L'italiana Elisa Chimenti scriveva in francese. In francese scrive, oggi, anche l'algerina Aicha Boubaci e dice:

Mia madre mi ha rivelato la mia lingua, e a un tempo la discendenza e la musica. Io vivo e parlo l'arabo e scrivo in francese, perché è una lingua che mi accompagna nella scrittura del mio mondo interiore da molto tempo. L'ho affilata e adattata al mio percorso di intellettuale... Sono sicura che scrivendo in francese, una lingua che non è quella di mia madre, non tradisco la mia terra, né i miei né la mia lingua, perché io vivo 'dentro' questa lingua⁸.

Il fatto è che, oggi come ieri, il percorso migratorio è un percorso di scambio: scambio incessante di beni e di idee, di bevande e di piante, di religioni e di lingue, di amori e di violenze. E proprio nell'inevitabilità dello scambio, che non può mai essere semplicemente unidirezionale, sta la ricchezza, la fertilità, la capacità trasformativa dei movimenti migratori.

Wafa' al'-Amrani è una poetessa marocchina, che qualche anno fa ha partecipato a un convegno in Sicilia. "Sono venuta qua", ha detto in quell'occasione, "con le aspettative di chi ritorna in una terra che è stata araba e si aspetta di trovare un luogo, un'atmosfera che porti il segno di questa

memoria. Ho scoperto invece qualcosa di più profondo...”⁹. E cioè che l’esperienza di vita delle donne, sulle diverse sponde mediterranee, ha molti punti di contatto e convergenze inaspettate: abbiamo un passato, oltre che un presente, comune.

Bibliografia

- Benzakour Chami, Anissa, “Elisa Chimenti vista dal Marocco”, in *Al cuore dell’harem*.
- Bouabaci, Aicha, “Il dovere della poesia”, *Tuttetorie*, marzo 1995.
- Chimenti, Elisa, *Al cuore dell’harem*, e/o, Roma 2000.
- Chimenti, Elisa, “Città e montagna”, *Tuttetorie*, settembre/ottobre 2000.
- Corrao, Francesca, “Il corpo, torre di emozioni”, *Tuttetorie*, settembre/novembre 1999.
- Cutrufelli, Maria Rosa, “Elisa Chimenti vista dall’Italia”, in *Al cuore dell’harem*.
- Mernissi, Fatima, *La terrazza proibita*, Giunti-Astrea, Firenze 1996.

Note

- ¹ Fatima Mernissi, *La terrazza proibita*, p. 122.
- ² Maria Rosa Cutrufelli, “Elisa Chimenti vista dall’Italia”, in *Al cuore dell’harem*, p. 275.
- ³ Cutrufelli, “Elisa Chimenti”, p. 276.
- ⁴ Anissa Benzakour Chami, “Elisa Chimenti vista dal Marocco”, in *Al cuore dell’harem*, p. 273.
- ⁵ Cutrufelli, “Elisa Chimenti”, p. 276.
- ⁶ Elisa Chimenti, “Città e montagna”, *Tuttetorie*, settembre/ottobre 2000.
- ⁷ Chimenti, *Al cuore dell’harem*, p. 21.
- ⁸ Aicha Bouabaci, “Il dovere della poesia”, *Tuttetorie*, marzo 1995.
- ⁹ Francesca Corrao, “Il corpo, torre di emozioni”, *Tuttetorie*, settembre/novembre 1999.

3. Relazioni complesse

Semplicità/complessità: il labirinto della politica nell'esperienza delle donne

LIDIA CAMPAGNANO

Questo mio contributo doveva intitolarsi “elogio della semplicità politica”, per introdurre una provocazione critica nei confronti del tema della complessità, tema che sul terreno della politica ha avuto, negli anni Ottanta, una sorte tutt'altro che brillante: è servito, infatti, a giustificare una conciliazione con l'esistente, un abbandono della volontà critica, un appannamento delle differenze politiche profonde (quelle radicate nell'etica e nella storia) che ha prodotto un notevole appiattimento, una cecità che ancora fa frutti avvelenati. Ancora oggi, quando nei talk show qualcuno dice che la situazione è “complessa” (per esempio per quanto riguarda la situazione israelo-palestinese) possiamo scommettere che quel qualcuno non ha voglia di esporsi e di prendere posizione, di dire un no.

Ma voglio incominciare prendendo spunto da ciò che ha detto di me Liana Borghi: che io non posso fare a meno della politica. È vero, lo dice la mia biografia. Non è vero, lo dice una parte di me. Non è vero, posso vivere, eccome, senza fare politica. Una parte di me lo desidera, e a volte produce un vuoto di politica dove vanno a collocarsi attimi di felicità e dove si configura la mia identificazione con quel modo di essere donne che parla dell'esclusione dalla politica e anche dell'accudimento alla vita in sé e per sé che le donne hanno conosciuto bene e tuttora conoscono o riconoscono.

E nella tensione (si può chiamare complessità?) tra l'uno e l'altro modo di sentire si colloca, precisamente, la mia necessità di scrittura.

Non solo la scrittura, in verità: questa tensione interna infatti può spingere e ha spinto molte donne simili a me verso un naturale abbandono o posizionamento ai bordi, rispetto alla politica. Ma questo a me non è accaduto, al contrario: come ha ben capito Liana, è vero che in qualsiasi ambito, che sia letterario, filosofico o di altro genere, è lì che solleva fatalmente un'istanza sempre direttamente politica. Come se, in teoria e in pratica, l'altalena tra pieno e vuoto di politica si traducesse in una aspirazione che provo a chiamare così: *voglio una politica semplice*.

Che cosa significa questo?

La politica “semplice” inizia ai miei occhi con la capacità di dire “no”. E questo no primario e nudo si è configurato in quest’ultimo decennio soprattutto come no alle guerre.

Voglio ricollegarmi al mio contributo dello scorso anno, “Irak, Jugoslavia, Palestina, tre ferite nel tempo e nello spazio” all’auspicio che sapessimo potare e diradare il nostro giardino lussureggiante di idee e di parole per dire un no radicale alla distruzione dell’Altro, del Simile e della nostra stessa memoria (in Palestina scaricata addosso ad altri, i palestinesi, ai quali non appartiene). Ora il no è rivolto a ciò che è già accaduto, alla produzione continua di lande ingrigite là dove esistevano paesi e società (complesse, appunto). No alle guerre senza dopoguerra, senza ricostruzione, senza lutto e rinascita. Il no elementare a questa desertificazione mi appare necessario a sgomberare il campo per la crescita dell’immaginazione politica alternativa alla guerra, immaginazione altrimenti impossibile da coltivare, soffocata. È infatti impossibile, se il campo mentale è ingombro di opere di adattamento alla distruzione, se un no semplice non lo libera, pensare la complessità politica, scoprire l’arte dell’imprimere volontà politiche attente alle metamorfosi in atto, delicate nei confronti delle transizioni in atto, non distruttive, non prometeiche, non fondate sulla potenza.

E c’è qualcosa, nell’esperienza e soprattutto nella memoria femminile, che può far pensare alle donne come dotate di una risorsa specifica nel dire quel no.

Da un lato si tratta di una memoria negativa: a partire dalla generazione che mi precede, una donna ha ben presente il ricordo del bombardamento, quel colpire anonimo dal cielo i corpi per lei tutt’altro che anonimi per mandarli in pezzi tra le macerie mentre lei, l’addetta alla sopravvivenza a tutti i costi, cerca rifugio per sé e per i suoi, se possibile, fin nelle viscere della terra. E ha ben presente l’immagine del soldato che apre la porta di casa con un calcio, ha cioè un vissuto molto diretto, direi intimo, del significato della parola occupazione. E per giunta, come non proiettare l’esperienza dello stupro, l’aggressione sadica diretta all’intimità del corpo, sulla tortura che viene esercitata perennemente sul nemico? Non la sanno più lunga di chiunque, le donne, sulla tortura?

Il rifiuto per la distruzione dell’abitazione, per la sua invasione, per la tortura, radica in una memoria femminile ancor più arcaica: la memoria del compito di accudimento dei corpi vivi solo perché vivi, la delega ricevuta a costruire e garantire, in mezzo alla dis-misura e quindi alla violenza della storia, l’oasi di una misura del vivere realizzata sulla base della semplice sopravvivenza, del mantenimento in vita, della relazione affettiva primaria. Sulla base di questo compito, ingiusto, foriero di esclusione sociale, sono nate altre violenze e una grande oppressione e costrizione. Ma ne sono scaturite anche alcune arti (ne riparleremo), alcuni piaceri, alcune sensibilità specifiche. Non sono state certo le donne, sono stati poeti e artisti a cantare quell’oasi, quella consolante misura del vivere, quella bellezza apparentemente senza scopo, senza eccesso di senso, senza agitazione e senza avidità, ma resta nella memoria femminile la traccia di un valore assegnato da sempre e per sempre a quella cura gratuita dei corpi vivi solo perché vivi. E resta traccia del dolore, sempre rinnovato nella storia, di vedere quel lavoro calpestato, bombardato, invaso, distrutto. E quella traccia può essere risvegliata e civilizzata. Quel dolore può essere una fonte del semplice No. E di una poesia del vivere, di una poesia della politica, direi, questa volta cantata anche dalle donne, liberata dal suo legame con un destino immobile complementare al movimento pieno di volontà (altrui) della storia.

Ma come si intreccia, questa possibile memoria antica, con memorie più recenti, con la vicenda dell’emancipazione, per cominciare?

A ciascuna il suo raccontarsi: il motivo per cui una donna come me, candidata per collocazione geografica e sociale all’emancipazione diventava, nell’adolescenza, comunista (cioè lanciata verso un’emancipazione molto ambiziosa) aveva qualcosa a che vedere con la trasmissione (materna) della memoria più antica: essere comunista significava accogliere la promessa di scioglimento, un giorno, del *caos sanguinolento della storia e della politica* in un mondo nuovo nel quale il lavoro sarebbe stato condiviso tra uomini e donne e non sfruttato, umanizzante, simile all’arte, e i rapporti sarebbero stati egualitari, e si sarebbe sciolto, nel vissuto interiore come nella realtà, quello sporco groviglio morale che ha nome senso di colpa e che attraversa da cima a fondo la nostra cultura, senso di colpa così pervasivo e nebuloso da impedire la percezione delle responsabilità. Inoltre, con l’estinzione dello Stato, la politica si sarebbe ridotta ai minimi termini, sarebbe diventata un’arte povera tra le altre capacità umane rela-

tive al saper vivere. Nel frattempo (nel processo di emancipazione diretto a quel fine) la politica pareva già lasciarsi invadere dagli echi delle altre arti, di quelle altre capacità, e con ciò pareva perdere la sua spocchia e farsi più aperta alla partecipazione, più democratica, cioè più accessibile anche alle donne. Contemporaneamente anche l'accumulazione culturale sembrava offrirsi, su questa strada avviata al futuro, quasi liberata dal suo marchio elitario, di classe. Dalla sua propria spocchia.

Emancipazione significa *riscatto* dalla schiavitù (sono gli schiavi, ricordo, ad emanciparsi). Riscatto dal destino assegnato. È in questo suo significato originario che assume un valore molto alto per le donne. Ma le donne di questa seconda metà del secolo hanno anche vissuto una sorta di svolta radicale, un trauma, sulla strada dell'emancipazione: la caduta d'orizzonte nel quale era stata iscritta. L'emancipazione significava l'uscita da casa, non solo dalla casa reale, ma anche dal chiuso della casa simbolica, per accedere al mondo. Ma l'emancipazione ha incominciato a incontrare sul suo cammino, dopo la Grande Caduta del Muro, una quantità di muri che l'hanno resa labirintica. Muri che hanno proibito l'elaborazione di questa nuova appartenenza al mondo, hanno interdetto l'elaborazione di una nuova idea di umanità conseguente all'emancipazione: e infatti questo compito non fa più battere il cuore a nessuno, per lo meno in questa nostra parte del mondo: è un ideale morto. La sua morte riduce l'emancipazione a poca cosa, quasi a un semplice "andare in fabbrica", a un neutro inseguimento di un reddito, senza aspirazioni d'altro.

È forse alla luce di quel trauma che si può leggere l'esperienza delle donne più giovani: intraprendere un cammino sembra oggi per loro la cosa più libera e più facile, ma il cammino si interrompe continuamente, nella scuola, nel lavoro, nei progetti relativi all'abitare (dove, con chi, come, a quale prezzo). Apparentemente spetta al singolo soggetto ogni decisione, nella realtà ogni decisione è presa nel labirinto delle *opportunità*, le quali sono eterodirette e regolate da un mercato mutevole e convulso che ingombra totalmente l'orizzonte con il proprio gigantesco corpo illeggibile e amorfo, ingombra e cancella l'oltre, l'altrove, e cioè le dimensioni del progettare (proiettare) e del trascendere. Apparentemente l'emancipazione non si è mai così ampiamente dispiegata, nella realtà le manca l'ossigeno perché tutta la capacità di *tensione per, tensione verso* che essa promette è assorbita dallo sforzo di afferrare ogni opportunità che il destino (di nuovo) offre.

È difficile chiamare ancora emancipazione tutto questo, ma si fa. E nel farlo è come se si negassero gli sbarramenti incontrati, il trauma vissuto. Trauma che investe anche il terreno, scoperto dal femminismo, della liberazione, di quell'autoeducazione sentimentale e sessuale che ha voluto produrre nuove libertà di viverci come donne anche nelle relazioni primarie, nella costruzione di sé come soggetti sensibili e come corpi. Ripenso allo slancio fiducioso con il quale la mia generazione si è data a questo processo di trasformazione di sé prima di tutto, un sé che doveva trascinare anche l'altro, e all'oggi. Perché anche le figure che le donne hanno ideato e abbigliato per se stesse oggi sono state portate, per così dire, tutte al mercato, e con ciò sono state separate dalla loro radice liberatoria per essere selezionate e omologate in funzione del mercato, in relazione alla loro spendibilità economica, e non in relazione con altri corpi e altre figure. È sotto i nostri occhi il festeggiamento di queste nuove funzioni del corpo-immagine, e persino del corpo interno, delle sue parti manipolate all'interno dalla chirurgia estetica, e degli organi riproduttivi anch'essi sottoposti a violente manipolazioni e sperimentazioni nei laboratori della procreazione assistita su domanda delle stesse donne. Intanto, un grande silenzio avvolge di nuovo la sessualità come modalità, civilizzabile all'infinito, di vivere le relazioni tra i sessi. Anche la liberazione ha incontrato i suoi muri.

Traumi, negazione di traumi... invito a leggere il significato di queste parole nell'articolo, molto bello, scritto da Mary Nicotra su *Donne in viaggio* a proposito del trauma e del suo diniego. Ci sono psicoanaliste al lavoro sull'argomento. Penso in termini di trauma e di suo diniego anche all'emancipazione come pura avventura, quasi come accesso agli sport estremi: avventura aperta dalle guerre, che offrono nuovi e emozionanti oggetti di conoscenza, occasioni di viaggio là dove la semplice vacanza non è consentita (ci pensate, una vacanza in Irak?) e molte nuove carriere, dalle carriere militari a quelle giornalistiche alle carriere di cooperazione, di *peace-keeping*, persino di direzione e promozione dell'emancipazione femminile altrui. Quante donne, fra noi, hanno trovato lavoro "al seguito delle truppe"?

Sanare un trauma è possibile solo ricordando e rivivendo, ricucendo una storia che lo comprenda per superarlo. E dunque, sanare un trauma politico è forse davvero un lavoro complesso, che però continua a cercare qualcosa che somigli alla semplicità, all'accessibile della semplicità, perché

continua a necessitare di un campo di esperienza sufficientemente liberato da muri, voragini e macerie di senso. Può esistere una metafora, una figura, un frattale che permetta di rendere visibile una ricerca politica in questa direzione, e che renda desiderabile e degna questa ricerca?

Ogni risposta affrettata sarebbe di scarso interesse. Preferisco concludere offrendo al lavoro dei prossimi giorni un'immagine.

Vi consiglio un viaggio e una visita: a Vienna, al Museo di arti applicate, uno dei musei più intelligenti e affascinanti che mi sia capitato di perlustrare. Contiene, tra l'altro, una collezione di pizzi che abbraccia qualcosa come cinque secoli. Arte finissima, maggiore/minore, che collega il pieno al vuoto, la dimensione domestica con le dimensioni religiose e le dimensioni del potere, vista la destinazione di quei lavori a un altare o alla veste dell'aristocrazia. Nulla è arbitrario, i motivi dei pizzi infatti sono predeterminati e ricorrenti, ciò che la merlettaia fa è di combinarli, riprodurli, farli ricorrere e rincorrere come meglio crede, creando e cancellando tessuto, confondendo ogni sguardo troppo puntiglioso con una specie di bruma di sogno. La creatività, cioè il desiderio, il pensiero, la fatica della donna che li ha prodotti, si rivela nel silenzio evocativo di un'opera che ha un'apparenza effimera eppure si è trasmessa nei secoli, ci è stata consegnata in eredità. E tutto questo a partire da un semplice, semplicissimo filo: di seta, di lino, di cotone. Filo prodotto dalla necessaria attività della coltivazione, poi dalla filatura, dal lavaggio... Il capolavoro nasce dalla materia a disposizione, e dalle abilità a disposizione, nasce da *quel che c'è, organizzazione quel che c'è*. Come la politica povera a cui penso.

Il pizzo che un museo trasforma in punto di meditazione. Può essere questo, per noi, un frattale?

Bibliografia

Lidia Campagnano, "Irak, Jugoslavia, Palestina, tre ferite nel tempo e nello spazio" in *Visioni insostenibili: genere e intercultura*, a cura di Clotilde Barbarullu e Liana Borghi, CUEC, Cagliari 2003.

Mary Nicotra, "Trauma e diniego. Quando è come se non fosse successo nulla, in Iraq ma non solo". *DonneInViaggio* n. 31, Luglio 2003 (*on line*).

Lezioni impreviste

SIMONETTA SPINELLI

Racconta semplicemente quello che fai – mi dice Liana, invitandomi a Villa Fiorelli. Io non so bene cosa faccio nella mia scuola. Mi riesce difficile restituire il senso di un'esperienza che si costruisce, con errori a ripetizione, giorno per giorno e in cui non è chiaro il confine tra chi impara e chi insegna, e chi dovrebbe insegnare cosa. Fino ad ora sembra che quella che ha imparato, con una notevole fatica, sia stata io, e che la mia attività consista nel prendere lezioni impreviste.

Costruire un progetto educativo **con** – prima che **per** – gli studenti stranieri che si iscrivono in una scuola italiana deve fare i conti con il portato di esperienze, di vita e culturali, attraverso le quali si strutturano, parallelamente, conoscenze e pregiudizi. Pur combattuto a parole e nelle intenzioni, il razzismo riaffiora attraverso stereotipi e preconcetti che veicolano, in ogni cultura, il senso di appartenenza e interiorizzano come estraneo, potenzialmente ostile, tutto ciò che esula dai costumi, dalle abitudini, dal comune sentire della maggioranza in un determinato contesto sociale. In quest'ottica, affermare che non si è razzisti non ha significato. Perché vuol dire assumere un fideistico apriori che può essere smentito ogni volta che un'esperienza non nota costringe a rimettere in discussione l'equilibrio acquisito e a riaffrontare l'ambiguo rapporto tra curiosità e timore prodotto da ciò che eccede il rassicurante schema mentale di riferimento. Si può solo onestamente dire: faccio ogni tentativo possibile per destrutturare una marea di idee preconcrete che mi sono state inculcate, fin dalla nascita, dalla cultura in cui sono inserita, e di cui a volte nemmeno mi accorgo. E sperare in bene. Cioè assumere su di sé un perenne, ragionevole dubbio. Il che significa scegliere di vivere come sulle sabbie mobili, in una posizione scomodissima, e rischiare in ogni momento di fare la stessa figura da imbecille del razzista medio. Per giunta senza averlo voluto.

La scuola italiana, di qualunque indirizzo, non ammette dubbi. Si assume come non razzista per statuto. E si comporta di conseguenza: riassume nel piano dell'offerta formativa (POF) – anche le scuole fanno pubbli-

cità, altrimenti come campano – il dettato costituzionale, istituiscono un'apposita figura, responsabile per l'educazione multi o interculturale (termine utilizzato come intercambiabile), e il gioco è fatto. E se non fosse ridicolo e deprimente, sembrerebbe quasi un gioco colto: la scuola italiana, ferma ai primi del Novecento, o giù di lì, ha fatto un salto nella modernità scoprendo la performatività del linguaggio.

Resta da capire perchè questa scuola così aperta abbia sentito l'esigenza di confrontarsi con un progetto di educazione multiculturale solo dopo l'arrivo nei nostri istituti dei figli dei lavoratori migranti, e come ogni singola realtà scolastica vi possa rispondere in concreto, utilizzando tra l'altro – ma non è il problema principale – finanziamenti perennemente al ribasso. Problema che si era già presentato, e continua a presentarsi, per altre iniziative antidiscriminatorie come i progetti per i diversamente abili, per la parità di trattamento tra donne e uomini, per il sostegno e il recupero ecc.

L'inserimento dei figli dei migranti è meno indolore nella scuola elementare, sia per la maggiore disponibilità delle maestre all'accoglienza di bambine e bambini che, considerata la fascia di età, ispirano tenerezza, senso di protezione, sia per la predisposizione di una scolaresca, non ancora difesa e caricata da sovrastrutture culturali, a lasciarsi coinvolgere in un processo educativo in cui la dimensione ludica e affettiva è la spinta predominante e la socializzazione non è ancora impedita dall'insorgere di meccanismi di difesa più o meno indotti. Diversa è la situazione quando in gioco è l'approccio educativo riferito a una popolazione adolescente, gravata dai problemi tipici dell'età, in particolare le spinte alla ribellione, passaggio inevitabile e necessario verso l'autonomia, l'insorgere di tensioni sessuali, il riferimento potente al gruppo dei pari e agli stereotipi di cui il gruppo stesso è portatore.

Nella scuola superiore, soprattutto nel biennio di passaggio, la comunicazione tra docenti e studenti – o tra studenti e studenti – opera su due livelli che spesso entrano in contraddizione. Da una parte la dichiarazione di principio statutaria, che santifica ruoli, programmi, rapporti e li sottrae alla verifica, dall'altra la pratica quotidiana che costantemente li smentisce. Ragazze e ragazzi, con maggiore o minore consapevolezza, recepiscono questo doppio messaggio che inneggia alla democrazia e impone l'adeguamento ai modelli culturali maggioritari, parla di integrazione e sottintende omologazione, disserta sulle diversità come arricchimento e lancia

messaggi che sottolineano come le stesse diversità siano pericolose e disgreganti, quindi da eliminare nel più breve tempo possibile. E reagiscono a modo loro. Alla rapidità con cui il doppio messaggio viene recepito dagli studenti di ambo i sessi, provenienti dai paesi di emigrazione, non corrisponde analoga prontezza di riflessi nei docenti, nemmeno dei più democratici e attenti, confusi a volte proprio dalla loro buona volontà, dalla loro ansia di risolvere una situazione che non può essere risolta ma deve essere costruita insieme. E che può avere esiti imprevedibili, non necessariamente scontati né immediatamente accettabili, perché le risposte di adolescenti, che vivono sulla loro pelle la condizione di stranieri, sono in funzione dei messaggi, palesi e sotterranei, che ricevono da un contesto generale e non dallo specifico atto di buona volontà di singoli docenti, di cui spesso colgono, se non razionalmente certo intuitivamente, la nota stonata.

Per fare un esempio, io sono stata ridotta ad un anno di silenzio e di meditazioni sulle mie stupidaggini da buone intenzioni da un ragazzino di quattordici anni, cittadino italiano e nato in Italia, figlio di genitori emigrati dall'Eritrea ma di origini libanesi, che alla domanda "tu da dove vieni?" ha risposto con tranquilla fulminea sicurezza "Da casa mia". Ha cioè risposto, senza rifletterci, non al mio tentativo maldestro di dimostrare interesse nei suoi confronti, ma a quello che vi ha letto dietro, cioè un paternalismo di stampo occidentale che non teneva conto della sua realtà (una famiglia integrata), dei suoi desideri: essere considerato alla stregua degli altri senza essere riportato, dalla banalità della mia domanda, alla dimensione di chi è fuori, straniero. Il mio ricollocarlo nel filo di passaggi storicamente e sociologicamente determinati, nella ricerca intellettuale di dare significato ad ogni cultura di provenienza, in nome di principi democratici preconfezionati, ha colluso pesantemente con il desiderio del ragazzo di sentirsi titolare di sé in una realtà socio-culturale che considera sua. Senza volerlo, per pura stupidità, io l'ho ridotto a oggetto di indagine antropologica, l'ho ricondotto al margine.

In un'ottica meno singolare, la realtà dell'istituto in cui lavoro è paradigmatica se si paragonano sforzi e esiti. Insegno in un istituto tecnico industriale, tradizionalmente frequentato da maschi che solo in tempi molto recenti, e malvolentieri, ha digerito l'ingresso delle ragazze in un feudo considerato esclusivo, che serve una cosiddetta "utenza" disseminata in quartieri popolari, alcuni dei quali a gravi livelli di degrado ambien-

tale, e in piccoli centri periferici a nord di Roma. Negli ultimi cinque anni la popolazione scolastica del biennio (fascia di età 14-17 anni) composta da studenti figli di lavoratori migranti si è triplicata, passando dal 5,5% al 12,6%. Un'alta percentuale di ragazze e ragazzi, in particolare nelle classi prime, è appena arrivata in Italia per i ricongiungimenti familiari e ha una scarsissima conoscenza della lingua italiana. Per facilitare il loro inserimento, la scuola ha predisposto un corso di lingua pomeridiano che, in un primo tempo, è stato gestito con metodi tradizionali (lezioni frontali basate su grammatica, ortografia, sintassi), e successivamente, vista la scarsità delle presenze e dei risultati, utilizzando strumenti informatici, programmi modulari sperimentali e lezioni meno strutturate e formali che lasciavano spazio alla creatività e alla libertà di espressione delle/gli studenti, compresenza di due insegnanti per gestire i diversi livelli di conoscenza dell'italiano.

I risultati del secondo esperimento sono stati contraddittori. Il clima meno formale e l'utilizzo dei giochi linguistici su supporto informatico ha favorito indubbiamente i processi di apprendimento ed ha, soprattutto, facilitato la socializzazione degli studenti di diversa provenienza sia tra loro che con i docenti. Ad esempio, durante le lezioni pomeridiane, le ragazze e i ragazzi hanno, sia pure con estrema cautela, iniziato a dare informazioni sui loro paesi di origine, dei quali mai parlano durante le ore curricolari con i compagni italiani. Tra di loro si è instaurato un clima di complicità e competizione molto diverso dagli atteggiamenti riscontrati in classe o nella pausa di ricreazione. Senza la presenza dei compagni italiani, gli studenti stranieri si vivono come gruppo, indipendentemente dalla loro provenienza, là dove nella realtà sociale collettiva dell'istituto si ridividono. Chi può (in genere gli studenti europei, bianchi) si mimetizza con la massa e prende distanze dagli altri, come se non li frequentasse, e a volte arriva perfino ad ignorare gli stessi docenti del corso pomeridiano. Come se ognuno, quando si trova con gli altri nel corso di lingua, riuscisse a vedersi con i propri occhi e, quando è insieme a tutti gli studenti della scuola, si vedesse solo attraverso la rappresentazione di se stesso che gli è rimandata dalla maggioranza della popolazione scolastica, con le sue dinamiche di accettazione, di rifiuto, di indifferenza, e evitasse vicinanze che sottolineano una condizione minoritaria vissuta come perdente.

Non a caso molti studenti stranieri hanno rifiutato fin dall'inizio di partecipare al corso di lingua, con l'ovvia conseguenza dell'aumento degli

abbandoni scolastici, e la frequenza media dei partecipanti, malgrado il clima di partecipazione, a volte di entusiasmo, ha registrato un calo progressivo nel tempo. Tali risultati non sembrano solo addebitabili a problemi di pendolarismo (la maggior parte degli studenti stranieri abitano in zone extra-urbane), ad incapacità dei docenti, a insofferenza adolescenziale verso il prolungamento dell'orario scolastico, che pure potrebbero avere il loro peso.

L'ostacolo principale sembra derivare dal fatto che, malgrado le dichiarazioni di principio, le/gli studenti stranieri non sono accolti nella scuola, sono subiti. Rappresentano un problema che secondo la maggior parte dei docenti doveva essere risolto prima della loro iscrizione nella scuola secondaria, con corsi appositi per l'acculturazione linguistica preventiva. La loro rappresentazione nella popolazione scolastica è connotata al negativo: sono gli stranieri, quelli che vengono da fuori, omologati e omologabili tra loro, malgrado provengano da una moltitudine di paesi sparsi tra l'Europa dell'est, l'Asia, l'America Latina e l'Africa; non sono portatori di una cultura e di una lingua (spesso più lingue) altra, sono solo quelli che non parlano italiano e non conoscono la nostra letteratura. Ciò che patiscono, che siano capaci o no di razionalizzarlo, è la mancanza di curiosità intellettuale nei loro confronti. Alla quale rispondono e sulla quale strutturano le loro difese.

Gli studenti stranieri a volte non sanno leggere l'italiano, ma sanno leggere le nostre reazioni. Non a caso frequenza ai corsi pomeridiani e risultati sono direttamente proporzionali al grado di coinvolgimento personale o di interessamento che verso tali strumenti di supporto riservano i docenti del loro consiglio di classe. Se su cento docenti dell'istituto solo tre, di cui una sola del biennio, sono disponibili a insegnare nei corsi pomeridiani di lingua, il messaggio univoco – *arrangiatevi* – è immediatamente compreso. Se il politicamente scorretto imperversa nei discorsi e nelle barzellette di docenti e studenti, come negli stadi, la dichiarazione di accoglienza va – ovviamente – a farsi benedire. E l'unico insegnamento che realmente si trasmette è che, per farsi accettare, gli studenti stranieri devono diventare più italiani degli italiani, mimetizzarsi, cambiare pelle o, di contro, adeguarsi agli stereotipi, positivi o negativi, già iscritti nella cultura di chi li dovrebbe educare senza pregiudizi.

Su queste scelte molto incide l'ampiezza e la struttura del gruppo sociale di provenienza, la possibilità o meno di riferirsi a una comunità nume-

rosa e coesa, o la rappresentazione di se stessi che la popolazione scolastica rimanda alle ragazze e ai ragazzi stranieri. Gli studenti provenienti dall'est europeo si integrano facilmente e imparano prestissimo l'italiano perché la discriminazione, sia pure sotterranea, poco segna le loro vite. Sono bianchi, in gran parte biondi e con gli occhi azzurri, considerati attraenti sia dalle ragazze che dai ragazzi italiani, quindi facilmente ammessi a processi di socializzazione allargata. Gli studenti filippini hanno il vantaggio di essere numerosi, di avere alle spalle una forte comunità di riferimento, di essere in maggioranza cattolici in un paese cattolico. Sono difesi dall'appartenenza a un gruppo sociale coeso, stanziato da molto tempo sul territorio, e dallo stereotipo positivo che l'italiano medio, ormai abituato alla loro presenza, ha costruito su di loro: sono piccoli, quindi considerati pacifici, servizievoli, andranno a fare le colf o gli accompagnatori di anziani. Come dire che sono trasparenti. Ma la trasparenza, che li nega, nello stesso tempo paradossalmente li difende: sono figurazioni dello straniero rassicurante (sottomesso) che non suscita timore e quindi non risveglia ostilità. Non a caso occasionali episodi di insofferenza da parte loro vengono vissuti più con assoluto stupore che con rabbia.

Le maggiori difficoltà sono a carico delle ragazze e dei ragazzi sudamericani o africani, provenienti dai paesi più vari, impossibilitati ad utilizzare strategie mimetiche per il colore della pelle e la più recente provenienza, privi del sostegno di comunità organizzate di riferimento. Per loro, stranieri immediatamente visibili, spesso con permessi di soggiorno precari, con situazioni familiari ed economiche drammatiche, l'adeguamento a stereotipi negativi è a volte l'unico mezzo per farsi riconoscere e rispettare da una popolazione scolastica che li isola e dalla quale per risposta volutamente si isolano, accorrandosi, dove possono, per aree linguistiche. Fenomeno che, per gli studenti sudamericani in particolare, rallenta il processo di apprendimento della lingua italiana e, di conseguenza, l'acquisizione dei prerequisiti richiesti per affrontare i programmi scolastici.

In definitiva, quanto più gli studenti stranieri si sentono accettati, considerati, non separati dalla collettività dei coetanei, tanto più rispondono agli stimoli che vengono loro proposti. Quanto più si sentono isolati, considerati a parte, estranei al corpo sociale, tanto più rispondono con sopportazione, rifiuto, atteggiamenti di ribellione. In quest'ottica, anche il corso di lingua italiana, pur rappresentando uno strumento di sostegno che può aiutarli negli studi, proprio perché isolato gesto di buona volontà

e non scelta condivisa e generalizzata, li isola, li ghettizza nella condizione di diversi che tentano con ogni mezzo di superare. Li aiuta da un lato, li inferiorizza dall'altro.

Lo stesso problema si è presentato, puntualmente, nel corso di un altro progetto sopportato ma non condiviso dal corpo insegnante, che consisteva nel far raccogliere agli studenti stranieri storie o leggende della loro tradizione popolare per farne una raccolta antologica, su supporto sia cartaceo che informatico, da utilizzare nel biennio come testo sussidiario. Il lavoro prevedeva l'aiuto sul piano operativo (costruzione del testo grafico e del testo multimediale) degli studenti del triennio di Informatica, e coinvolgeva nella ricerca dei testi tutti gli studenti stranieri, o con un genitore italiano e uno straniero, della scuola. Su 73 studenti stranieri, solo 13 hanno aderito all'iniziativa. In particolare nessuno studente con solo la madre o il padre stranieri ha partecipato al lavoro, come rivendicando una titolarità di appartenenza e il rifiuto di essere in qualche modo equiparato agli stranieri. Al contrario un'iniziativa concordata da quattro classi, per l'approfondimento della questione afghana, condotta da esperte di una ONG che lavorano con le donne afghane, ma preparata dalle docenti di lettere delle classi interessate, è stata seguita con molto interesse dagli studenti.

I diversi esiti dei due progetti sono significativi. Là dove c'è una generale distanza dall'argomento (non ci sono studenti afghani nella scuola) e non c'è un coinvolgimento diretto che crea separazione fra i ragazzi, si sviluppa un interesse. Di fronte all'Afghanistan tutti sono stranieri. E l'argomento, sia pure indotto dall'alto, si riferisce ad un'attualità della quale docenti e studenti hanno necessità, desiderio di approfondimento. Nell'ignoranza comune, più o meno generalizzata, non c'è disparità. E non c'è patimento. Il patimento di chi si sente spinto a parlare della sua storia, della sua vita, e sa che la sua storia e la sua vita cadono nel vuoto di un disinteresse quasi generalizzato.

Una ragazza filippina appena giunta in Italia, al posto della leggenda popolare o della storia ha portato una descrizione geografica, paesaggistica, faunistica del suo paese. Mentre le spiegavo che non aveva capito cosa doveva fare, improvvisamente sono ammutolita accorgendomi che aveva capito benissimo. Perché la maggior parte di noi ignora che viene da un posto dove ci sono fiori che sembrano farfalle e si mangiano frutta a grappoli chiamati *lanzones*.

Una mia alunna rumena, alla quale chiedevo un'opinione sulla costituzione di un settore della biblioteca scolastica di libri di autori del suo paese in lingua originale, mi ha risposto con infinita gentilezza che forse sarebbe stato più interessante far arrivare opere di autori rumeni tradotti "per permettere agli Italiani di conoscerli". E un suo giovanissimo connazionale al quale domandavo perché mai in tre avessero portato tutti la leggenda di Dracula per la raccolta antologica, mi ha risposto ridendo "perché voi della Romania conoscete soltanto Dracula".

Diversi anni fa, un mediatore culturale tunisino, invitato a parlare in un istituto professionale, disse alle ragazze "Innamoratevi del Sud del mondo". Questo è il punto. Noi pretendiamo che ragazze e ragazzi stranieri si innamorino della nostra cultura, delle nostre città, dei nostri usi. Come fosse una cosa ovvia. Ma non può esserci uno scambio reale, dentro e fuori dalla scuola, se oltre a seguire un imperativo etico, una peraltro faticosa buona volontà, non ci innamoriamo un po' della loro cultura, del loro mondo, in definitiva proprio del loro essere diversi.

Comunicazione, relazione, mediazione e dialogo tra culture diverse

CLARA SILVA

1. *Premessa*

Il fenomeno dell'immigrazione così come la sempre più accentuata globalizzazione del mercato e delle informazioni reclamano nuove forme di relazione tra popoli e culture che si distanzino da quei modelli di dominio, di sopraffazione, di assoggettamento di una cultura o di un gruppo sugli altri, che hanno caratterizzato le epoche passate e che ancora oggi non accennano a tramontare.

A differenza del passato, in cui gli spostamenti di persone o gruppi riguardavano aree ben precise, l'immigrazione attuale coinvolge tutti i continenti e la maggior parte delle nazioni che si collocano o come paese di emigrazione o come meta per coloro che emigrano o ancora come paese allo stesso tempo di emigrazione e di immigrazione.

Questi aspetti rendono l'immigrazione attuale un fenomeno del tutto inedito, che comporta la convivenza nel medesimo territorio di persone nate e cresciute in contesti culturali differenti. In questo modo l'incontro con l'alterità, che fino a pochi anni era appannaggio di antropologi e di viaggiatori, è diventata un'esperienza alla portata di tutti. Ecco che allora diventa urgente la costruzione di un nuovo modello di relazione, da mettere in atto in tutti quei contesti della vita sociale dove ogni giorno soggetti appartenenti a culture diverse sperimentano le problematiche connesse alla multiculturalità. Un modello di relazione fondato sui valori del dialogo, della reciprocità e del rispetto, capace di agire anche sul piano cognitivo, e che si traduce in pratica nell'impegno di ciascuno individuo.

Questo breve saggio intende contribuire alla riflessione su alcune parole chiave ricorrenti nel dibattito sull'immigrazione e sulla società multietnica. I concetti su cui ci soffermeremo senza nessuna pretesa di esaustività sono quelli di comunicazione, di relazione, di mediazione e di dialogo.

2. La comunicazione interculturale

“Comunicare” etimologicamente significa “mettere in comune” e da qui si evince che la comunicazione non è mai unidirezionale, ma comporta la partecipazione di entrambi gli interlocutori, i quali condividono determinati significati talora modificandoli.

Gli studi sulla comunicazione umana hanno progressivamente ampliato il quadro degli aspetti che entrano in gioco in una comunicazione interpersonale, sottolineando il ruolo importante della dimensione non verbale e pure di alcuni elementi di quella verbale, come le pause, il tono e le sfumature retoriche. In rapporto ai contesti multiculturali, poi, si parla sempre di più di comunicazione interculturale e la nozione di comunicazione viene così associata all'aggettivo “interculturale”, che, a sua volta, evoca immagini di popoli diversi, di rappresentazioni simboliche non comuni, di stili di vita estranei.

La cultura, come hanno messo in luce le recenti prospettive antropologiche e socio-linguistiche, assume un ruolo fondamentale nella relazione comunicativa, influenzando la natura e la forma della comunicazione stessa. Una ricerca da noi effettuata sui problemi relazionali e di comunicazione tra scuola e famiglie provenienti da culture diverse ci ha permesso di verificare infatti che l'interpretazione che ciascun interlocutore dà del comportamento dell'altro è decisamente influenzata dalla rappresentazione che ciascun membro ha della cultura dell'altro¹.

La presenza di più culture che interagiscono nel medesimo contesto rende pertanto la comunicazione più complessa, non solo per la mancanza di un codice comunicativo comune, ma soprattutto a causa di pregiudizi e diffidenza, spesso accompagnati da una rappresentazione stereotipata di coloro che provengono da altri contesti culturali e che non parlano la lingua degli autoctoni. Tale rappresentazione è all'origine di una visione superficiale o semplificatoria delle relazioni interculturali, che alimenta un modello di interazione fondato sul predominio di un gruppo su un altro, anche sul piano della comunicazione linguistica. Per fortuna, anche se solo a livello teorico, oggi sta venendo meno l'idea che, in una comunicazione tra persone appartenenti a culture diverse, colui che viene da fuori debba adeguarsi, cercando di imparare più in fretta i codici comunicativi del nativo. I recenti studi sulla comunicazione interculturale cercano così di spostare l'asse di riferimento comunicativo dal parlante nativo al contesto comunicativo visto nella sua complessità.

In questa prospettiva diventa possibile costruire una capacità comunicativa condivisibile senza tuttavia sopprimere le proprie specificità linguistico-culturali. Una capacità comunicativa costruita a partire da una rielaborazione delle reciproche competenze comunicative e delle rappresentazioni che ognuno possiede dell'altro, di modo che lo scambio arricchisca entrambi i soggetti in relazione. La conoscenza della lingua italiana rappresenta indubbiamente per l'immigrato il primo strumento per tentare di allacciare una relazione con l'autoctono, ma la capacità di scambiare messaggi non è sufficiente a far nascere una relazione produttrice di senso. Quest'ultima esige la creazione di un terreno comune, attraverso l'impegno di entrambi i partner. Ciò anche perché la relazione in contesti interculturali avviene su un terreno contaminato da diffidenze, stereotipi e pregiudizi; finché permangono questi elementi non nasce la predisposizione a conoscersi e a comprendersi reciprocamente.

Oggi la difficoltà di comunicare non è presente solo nei contesti interculturali ma un fenomeno assai diffuso anche là dove gli interlocutori appartengono allo stesso *milieu* culturale. Come ha messo in luce Carlo Fratini, essa è dovuta primariamente a un'incapacità di ascoltare in una società in cui si tende a privilegiare l'apparenza e il farsi notare piuttosto che a concentrarsi sull'ascolto². Nella società in cui viviamo i momenti di conversazione si danno sempre più di rado a causa di una vita frenetica finalizzata per lo più al raggiungimento di scopi materiali e dove prevalgono stili di vita fondati sull'immagine esteriore. In un simile contesto rimane difficile trovare lo spazio per quel confronto senza il quale viene indubbiamente a mancare uno dei passaggi importanti per costruire una relazione produttrice di senso. “Ascoltare”, sostiene ancora Fratini, “significa prima di tutto essere disponibili ad accogliere dentro di sé l'altro”³.

La disponibilità all'ascolto rappresenta quindi il primo passo verso l'altro e ed è il segnale di quell'apertura che precede il comportamento empatico, che si connota a sua volta come la più alta forma di disponibilità verso l'immigrato, ossia di entrare in relazione con esso.

2. La centralità della relazione nella costruzione di rapporti interculturali

La relazione è alla base della vita sociale, il nostro stesso vivere quotidiano acquisisce significato dalle varie relazioni che stringiamo con i nostri simi-

li nei vari contesti e ambienti in cui trascorriamo il tempo. Certamente, se consideriamo i caratteri ideali dello scambio intersoggettivo, ossia quelli della mutualità, della reciprocità e della dialogicità, molti rapporti che intratteniamo quotidianamente non sono altro che semplici incontri che non lasciano traccia né danno alcun senso all'incontro stesso e quindi non producono una relazione vera e propria. Quando ci riferiamo poi ad incontri tra culture diverse, e in particolare tra immigrati e autoctoni, vediamo che le dinamiche relazionali ad essi sottese si trovano di fronte diversi ostacoli, tra cui i principali sono:

- a) la non condivisione della stessa competenza comunicativa;
- b) le differenze culturali o religiose;
- c) la rappresentazione dell'altro spesso basata su un'immagine stereotipata.

Nel primo caso si tratta di una competenza comunicativa da considerare sia nel suo versante di linguaggio verbale, sia in quello non verbale: gesti, mimica, espressione del corpo ecc., giacché colui che ignora una lingua ignora anche il significato della comunicazione non verbale. Pare dunque non del tutto esatto il frequente suggerimento per il quale quando non si conosce una lingua si può ricorrere ai gesti per farsi capire. A tale proposito mi pare emblematica un'esperienza che mi è stata raccontata da un insegnante durante un corso di formazione. Una bambina albanese appena arrivata in classe non portava mai la merenda, allora l'insegnante decise di portarla per lei, e ogni giorno, durante l'intervallo, tendeva la mano verso l'allieva chiedendole se voleva la merenda, ma la bambina, che non capiva una parola di italiano, scuoteva la testa nel modo con cui un italofono fa per dire di no, e allora l'insegnante ritirava la merenda. Per una settimana intera ogni giorno accadde la stessa cosa, all'offerta della merenda la bambina scuoteva al solito modo la testa e l'insegnante ritirava la merenda, finché un giorno l'insegnante chiamò una bambina albanese di un'altra classe e da più tempo in Italia, chiedendole di cercare di capire come mai la sua connazionale rifiutava la merenda. Provò un gran senso di desolazione quando venne a conoscenza che il gesto dalla bambina che in italiano interpretiamo come un "no", nella comunicazione non verbale albanese invece significa "sì".

Da qui si evince che quando non si condivide la lingua, la relazione viene ostacolata, o meglio impedita. È la differenza linguistica, prima ancora di quella culturale, a ostacolare la relazione e ciò anche perché prima che possano verificarsi possibili divergenze riconducibili a una

diversità culturale deve instaurarsi un certo grado di comunicazione, ovvero una decodificazione almeno parziale dei reciproci messaggi.

In questa prospettiva il conflitto tra le culture non deve essere visto come un problema prettamente di differenze culturali e nemmeno causato da difficoltà linguistiche; certamente tali difficoltà possono rafforzare le barriere, alimentare una visione stereotipata dell'altro, ma affinché si produca un conflitto vero e proprio è necessario che ci sia disaccordo, il quale presuppone a sua volta un certo livello di comprensione reciproca sia sul piano linguistico sia su quello culturale.

Occorre poi sgombrare il campo dall'idea di una diversità culturale assoluta che ostacolerebbe alle sue radici la relazione stessa. Idea questa sostenuta dal relativismo estremo, il quale, nonostante attribuisca pari dignità a tutte le culture, le concepisce come universi chiusi e incomunicabili tra loro⁴. Questa prospettiva, sia nei suoi aspetti teorici, sia in quelli pratici, rischia di offrire un'immagine statica e reificata delle culture e dei soggetti, ostacolando di fatto lo scambio e la relazione interculturali e occultando gli essenziali apporti reciproci tra una cultura e l'altra che segnano la storia dell'umanità (si pensi, ad esempio, alle trasformazioni avvenute con la diffusione nel mondo della matematica elaborata dagli arabi). Non solo, il porre l'accento sulle differenze culturali occulta quelle economiche, giuridiche, di status e di potere che intercorrono tra gli immigrati e gli autoctoni e che sono spesso le cause principali delle difficoltà nella loro relazione.

A ostacolare maggiormente la relazione tra autoctono e immigrato indubbiamente resta infine la rappresentazione sociale che si ha dello straniero, in particolare relativamente a determinati gruppi che rappresentano il "capro espiatorio" del momento. La rappresentazione stereotipata ostacola la comunicazione, e persino là dove non sono presenti difficoltà linguistiche l'esito dello scambio verbale è deformato dall'azione di stereotipi e pregiudizi preesistenti l'incontro stesso.

3. *La mediazione linguistico-culturale: una strategia e una tecnica di relazione*

La mediazione linguistico-culturale rappresenta oggi la principale risposta individuata da molte istituzioni per risolvere problemi comunicativi e relazionali tra autoctoni ed immigrati in molteplici contesti della vita

sociale. La pratica della mediazione non è tuttavia un fenomeno nuovo così come varie sono le funzioni assunte dai mediatori nei diversi periodi storici e in molteplici ambiti – religioso, politico, istituzionale ecc. Inedita tuttavia è l'idea di pensarla come un servizio finalizzato alla composizione pacifica di conflitti in ambito familiare, di quartiere o tra cittadini in contesti multi-etnici. Con questo nuovo significato il servizio della mediazione si sviluppa negli Stati Uniti a partire dagli anni '60, per poi essere ripreso a livello europeo a partire dagli anni '80⁵.

Le trasformazioni sociali legate all'immigrazione hanno sollevato nel corso degli anni '90 l'esigenza di intervenire in diversi contesti e istituzioni frequentati da cittadini immigrati, per favorire la relazione tra utenti immigrati e operatori (autoctoni) presso i servizi. Di qui la nascita della figura del mediatore culturale o linguistico-culturale, il cui compito principale è quello di facilitare la comunicazione tra immigrati e autoctoni nei vari contesti della vita sociale. Il mediatore ha quindi la funzione di aiutare entrambi gli interlocutori a comprendere i reciproci codici comunicativi, parole, gesti, mimica, eliminando gli equivoci e favorendo la comprensione. Gli ambiti principali d'intervento di tale figura riguardano soprattutto quelle istituzioni che hanno contatti più frequenti con l'utenza immigrata: dalla scuola ai servizi socio-sanitari, fino a determinati uffici comunali, ma anche alla questura e al tribunale. In generale il servizio possiede una triplice caratterizzazione: di interpretariato, di traduzione di documenti e di facilitazione della comprensione dei reciproci codici culturali.

Inizialmente sono state individuate quali figure più idonee a rivestire il ruolo di mediatore le persone immigrate ben inserite e con un buon livello di competenza linguistica sia nella lingua italiana sia in quella del paese di provenienza.

In vista del rafforzamento delle già suddette competenze, nelle diverse realtà italiane sono stati avviati a partire dai primi anni '90 specifici corsi di formazione strutturati in lezioni seminariali relative ad aree disciplinari diverse (storia e legislazione dell'immigrazione, funzionamento delle istituzioni e dei servizi, aspetti psicologici della relazione, analisi della rappresentazione sociale dello straniero, ecc).

Negli ultimi anni tuttavia è stata avanzata l'ipotesi che l'esperienza migratoria non deve diventare il prerequisito necessario per svolgere l'attività di mediazione e che grazie a una formazione può diventare mediatore anche un autoctono.

Occorre però dire che quella del mediatore culturale è una figura recente e proprio per questo è ancora soggetta a una certa variabilità nella definizione dei suoi ruoli e dei suoi compiti. In alcuni contesti si insiste sull'aspetto della facilitazione linguistica avvicinando il ruolo del mediatore a quello tradizionale dell'interprete, in altri invece si pone l'accento sulla sua capacità di comprendere i codici dei contesti culturali dei soggetti in relazione.

Se mediare significa “stare in mezzo a”, il mediatore è in primo luogo una persona che si pone tra i mediati, ossia tra due persone o due gruppi di persone, per svolgere una funzione i cui caratteri variano in relazione ai diversi contesti in cui si svolge la pratica della mediazione. Si tratta quindi di una figura le cui funzioni cambiano in relazione a situazioni specifiche. Il mediatore può così essere un interprete, un traduttore oppure un facilitatore della comunicazione e può allo stesso tempo occuparsi di un ampio ventaglio di situazioni e di pratiche.

Al di là di tutto ciò, ci pare importante vedere nella figura del mediatore anche un formatore in quanto egli si trova a svolgere il compito di attivare una relazione intersoggettiva facendo leva proprio sulle risorse che i soggetti già possiedono. In altre parole il suo ruolo di formatore si espleta proprio nella capacità di stimolare le potenzialità relazionali già presenti nei mediati, non limitandosi alla mera traduzione dei messaggi degli interlocutori. Egli cioè offre loro indicazioni utili per andare alle radici degli ostacoli comunicativi e dei fraintendimenti che ne possono derivare.

Ed è proprio questo il significato nuovo che abbiamo voluto introdurre in questa breve riflessione sulla mediazione culturale. L'azione di mediazione nella nostra prospettiva va letta pertanto come ponte e come fattore di connessione più che come intervento atto a sanare un conflitto. Ciò non toglie che, come osserva anche Giovanna Ceccatelli Gurrieri, il mediatore, tra le altre sue funzioni, assume anche quella di “agente di prevenzione dei conflitti”⁶.

Concepire la mediazione come formazione significa inoltre attribuire un ruolo attivo ai mediati, offrendo loro degli stimoli a impegnarsi nella trasformazione dell'incontro in uno scambio che arricchisca i soggetti a seguito di una rielaborazione delle reciproche competenze comunicative e delle rappresentazioni che ognuno possiede dell'altro.

4. *Il dialogo come fine delle relazioni interculturali*

Il “dialogo”, termine che ricorre costantemente nel dibattito e nella produzione scientifica sull’intercultura, a ben vedere non viene a coincidere con la relazione o con un semplice accordo intersoggettivo⁷, si configura piuttosto come quella dimensione che, dando spessore alla comunicazione e alla relazione, garantisce loro continuità, sottraendole alla contingenza di uno scambio meramente utilitaristico. Il dialogo non è finalizzato, almeno in prima battuta, alla soluzione di un problema o a dar vita a un consenso provvisorio, quanto a costruire le fondamenta per una relazione profonda e stabile. Per questi motivi diventa difficile praticare il dialogo in un contesto, come quello attuale, in cui prevalgono l’individualismo e una concezione strumentale della persona umana.

Oggi, davanti all’accentuarsi della crisi internazionale (terrorismo islamico, interventismo statunitense ecc.) e delle incomprensioni tra popolazioni appartenenti a forme culturali e religiose diverse (in specie nelle società d’immigrazione), il richiamo alla nozione di dialogo si è moltiplicato, anche nel dibattito sulla società multiculturale, rischiando tuttavia di trasformarsi in uno slogan impoverito di significato. Alcune voci – Callari Galli, Cambi, Genovese – hanno già sollevato l’esigenza di un approfondimento di questa nozione all’interno di una riflessione *en pédagogie* sull’interculturalità, vedendo in essa una delle parole-chiave della prospettiva pedagogica interculturale: “dialogare è rispettare l’altro, coglierlo come un altro da sé e farlo echeggiare nell’io, in modo da riattivarne le ragioni, le forme, le prospettive”⁸. Il dialogo assume così il carattere di un dispositivo formativo che attiva modelli di relazione inediti rispetto a quelli che hanno prevalso nella tradizione occidentale: “è nel dialogo che pluralismo e differenza si decantano non come slogan, ma come forma dell’esperienza vissuta, come disposizioni ontiche e ontologiche”⁹. Si tratta così di ripensare la funzione del dialogo nell’epoca della globalizzazione e del multiculturalismo mettendo a fuoco un modello che sorga dall’interazione tra il pensiero dialogico novecentesco e l’inedita scena dell’interculturalità, ossia che scaturisca dalla curvatura dei principi di quel pensiero in prospettiva interculturale.

Pensare concretamente il dialogo in tale prospettiva significa anche considerare le contraddizioni che segnano i rapporti tra l’Occidente e il resto del mondo e che si manifestano in una disparità simbolica, sociale,

economica e di diritti. È questa disparità a far sì che l’incontro sia inevitabilmente segnato da un’asimmetria rispetto alla capacità negoziale, ma anche allo stesso uso della parola. Di questi aspetti si deve pertanto tener conto nel proporre un modello di dialogo *dall’interno* di una tradizione che, sia pur ben più composita e meticciosa di quanto essa stessa solitamente non si voglia riconoscere, rappresenta nondimeno l’incarnazione dell’imperialismo e del neocolonialismo per una grande fetta dell’umanità. Non si può cioè pensare a un dialogo proficuo e duraturo senza considerare le disuguaglianze che segnano sia le nostre società sia i rapporti tra il Nord e il Sud del mondo.

5. *Là dove la mediazione e il dialogo diventano impossibili*

Negli ultimi mesi abbiamo assistito a un acceso dibattito sul tema delle mutilazioni genitali femminili, dibattito originatosi a Firenze ma che poi si è esteso a livello nazionale e la cui eco è giunta perfino oltre i confini italiani. A scatenare tale dibattito è stata la proposta avanzata dal fiorentino “Centro per la prevenzione e cura delle mutilazioni genitali femminili” dell’ospedale Careggi di un “rito alternativo” alle molteplici forme di mutilazioni che ancora oggi sono praticate in diversi paesi dell’Africa e, all’interno delle comunità di immigrati, in maniera clandestina anche in Europa, Italia compresa.

La proposta elaborata da due medici operanti nel suddetto Centro consiste in una “simbolica” puntura della clitoride per far uscire poche gocce di sangue, in sostituzione di violente e invasive escissioni o infibulazioni. Destinatari dell’intervento sono bambine appartenenti ai gruppi che praticano le mutilazioni genitali femminili (MGF). Non solo a chi scrive una tale ipotesi è parsa fin da subito sconcertante per ragioni essenzialmente culturali e non tanto per le sue conseguenze medico-fisiologiche o per le sue implicazioni giuridiche. Ed è proprio su tali ragioni che qui ci soffermiamo, servendoci di questo caso come esempio di quanto possa risultare problematica il rapporto tra culture diverse nella società multiculturale.

Al di là della stessa proposta, ci ha colpito la posizione assunta del Comitato Etico Locale dell’Azienda U.S.L. 10 di Firenze, il quale, non solo l’ha ritenuta “accettabile”, ma persino “indiscutibile sul piano etico”,

sottolineandone “il valore sociale e culturale”, e considerando il rito alternativo un grande passo in avanti in “una politica di dialogo interculturale fondamentale per una integrazione senza conflitti”.

Siamo di fronte a una confusione tra il dialogo interculturale e un approccio culturalista, con la conseguenza che, in nome del rispetto delle culture altre, si giunge ad attenuare l'inaccettabilità etica delle MGF o comunque ad assumere un atteggiamento avalutativo dell'orizzonte simbolico a cui esse fanno riferimento. Infatti, richiamarne la funzione di rito di passaggio o il radicamento nella tradizione, come da più parti è stato fatto nel corso del dibattito, rischia di occultare la sostanza o di edulcorarla. Siamo di fronte in realtà a un'usanza che rappresenta una delle forme estreme e più volente di maschilismo e di sottomissione della donna. Dal nostro punto di vista, che pone in primo piano i diritti delle bambine e delle donne, le MGF sono una pratica terribilmente dannosa per la salute fisica e morale di chi le subisce e non esprimono nessun valore che valga la pena tramandare. Al di là delle loro conseguenze fisiche di tali mutilazioni, ci troviamo di fronte a una violenza psicologica le cui implicazioni sono imparagonabili a quelle di altre forme rituali di iniziazione/ingresso in una comunità, culturale o religiosa.

Occorre allora distinguere, in una società multiculturale, quali sono le basi su cui può sorgere un dialogo e una mediazione. Così come il dialogo si traduce in retorica se non vengono problematizzate le disuguaglianze sociali ed economiche, lo stesso avviene se si perde di vista l'orizzonte dei diritti fondamentali e della loro salvaguardia. In altre parole, il dialogo interculturale, a cui in questi mesi si è fatto riferimento a sproposito per cercare di giustificare in sede etica la proposta di forme alternative all'infibulazione, non può essere confuso con un facile culturalismo che arriva a difendere l'indifendibile pur di mantenere in piedi steccati e separazioni etniche. Il dialogo tra le culture può davvero realizzarsi soltanto se riesce a fondarsi sull'esclusione e la condanna di qualsiasi forma di violenza o di dominio.

Bibliografia

- Callari Galli, Matilde, “I contatti culturali tra globalizzazione e localismo”, in *Studium educationis*, 4, 2000.
- Cambi, Franco, “Comunicazione e utopia: riflessioni”, in *Studium educationis*, 4, 2000.
- Cambi, Franco, *Intercultura: fondamenti pedagogici*, Carocci, Roma 2001.
- Catarsi, Enzo, *Confronti sulla mediazione familiare*, ETS, Pisa 2002.
- Contini, Mariagrazia, *La comunicazione intersoggettiva tra solitudini e globalizzazione*, La Nuova Italia, Milano 2002.
- Fadda, Rita, “Formazione, comunicazione, interpretazione”, in *Studium educationis*, n. 4, 2000.
- Fratini, Carlo, *La dimensione comunicativa*, in Cambi Franco, Catarsi Enzo, Colicchi, Enza, Carlo Fratini, Marielisa Muzi, *Le professionalità educative. Tipologia, interpretazione e modello*, Carocci, Roma 2003.
- Genovese, Antonio, “Alle radici dei conflitti nella comunicazione interculturale”, in *Studium educationis*, n. 4, 2000.
- Ceccatelli Gurrieri, Giovanna, *Mediare culture. Nuove professioni tra comunicazione e intervento*, Carocci, Roma 2003.
- Morineau, Jacqueline, *Lo spirito della mediazione* (1998), FrancoAngeli, Milano 2000.
- Silva, Clara, *L'educazione interculturale: modelli e percorsi*, Del Cerro, Tirrenia 2002.
- Silva, Clara, *Dall'incontro alla relazione. Il rapporto tra scuola e famiglie immigrate*, Unicopli, Milano 2004.
- Tarozzi, Massimiliano, *La mediazione educativa. “Mediatori culturali” tra uguaglianza e differenza*, CLUEB, Bologna 1998.

Note

- ¹ Vedi Clara Silva, *Dall'incontro alla relazione. Il rapporto tra scuola e famiglie immigrate*.
- ² Vedi Carlo Fratini, “La dimensione comunicativa”, in Franco Cambi, Enzo Catarsi, Enza Colicchi, Carlo Fratini, Merielisa Muzi, *Le professionalità educative*, pp. 67-94, p. 70.
- ³ Fratini, pp. 73-74.
- ⁴ Clara Silva, *L'educazione interculturale: modelli e percorsi*, p. 97.
- ⁵ Giovanna Ceccatelli Gurrieri, *Mediare culture*, pp. 22-24.
- ⁶ Ceccatelli Gurrieri, p. 24.
- ⁷ Franco Cambi, “Comunicazione e utopia: riflessioni”, pp. 628-32, p. 631.
- ⁸ Franco Cambi, *Intercultura*, p. 110. In *Studium educationis*, 4, 2000 vedi anche Matilde

Callari Galli, "I contatti culturali tra globalizzazione e localismo", pp. 660-67; Antonio Genovese, "Alle radici dei conflitti nella comunicazione interculturale", pp. 668-77; e sempre da un punto di vista pedagogico, ma non esplicitamente interculturale si veda anche Rita Fadda, "Formazione, comunicazione, interpretazione", pp. 633-42.

⁹ Franco Cambi, *Intercultura*, p. 20.

4. Raccontare/raccontarsi

Il gioco degli specchi: intreccio di letture e storie personali

ADRIANA LORENZI

Fare un resoconto esaustivo di un'esperienza laboratoriale quale è stato il *gioco degli specchi* nell'edizione 2003 di Villa Fiorelli, significa non solo spiegare quanto è accaduto, ma come è accaduto, ossia restituire appieno l'atmosfera che si è creata tra le donne che hanno deciso di prendervi parte, costruendo con me lo spazio privilegiato di un incontro e di uno scambio di storie attraverso la lettura ad alta voce dei brani letterari più amati, più toccanti, più significativi.

Nella grande sala che ci accoglieva, avevamo disposto un cerchio di seggiole per guardarci in volto, per incoraggiarci con gli occhi e i sorrisi perché non sarebbe stato certo semplice leggere ad alta voce le pagine scelte: ciascuna sapeva che si sarebbe comunque messa a nudo, in modo solo apparentemente trasversale secondo lo straordinario comando in versi di Emily Dickinson "Dì la verità ma dilla obliquamente". Certo sarebbero state le parole scritte da altri e altre ad essere pronunciate nel silenzio attento del pubblico, ma quelle pagine erano state selezionate da ciascuna poiché avevano fatto risuonare una corda interna e dicevano al meglio la collocazione individuale nel mondo in quel momento o anche in uno passato. Ogni donna era chiamata a dire di sé attraverso le opere di scrittori e scrittrici, e sapeva dunque di mostrarsi, di scoprirsi esattamente come accade quando si presta a un'amica un testo già letto e contrassegnato da sottolineature, segni di esclamazione o interrogazione, punti o asterischi. La lettura non poteva che essere una mappa che ciascuna offriva a se stessa per trovarsi e alle compagne per farsi trovare. Il gioco consisteva nell'affidarsi alla lingua quale area di scambio posta tra intimità ed exteriorità, invisibile e visibile, particolare e generale: non la ricerca dell'intera storia personale, piuttosto "tracce di questa storia", come ha detto Paola Zaccaria.

Il laboratorio da me proposto è un dispositivo che non impone alcuno scandaglio, alcuna psicologizzazione dei motivi della scelta del brano, piuttosto favorisce le offerte di parole, le costruzioni di esperienze, la reciproca valorizzazione. Tra i ricordi della sua infanzia berlinese, Walter Benjamin ne individua uno che riguarda il calzino:

Fra tutte le camicie, grembiuli, magliette che erano custodite nel comò c'era la cosa che trasformava il comò in un'avventura... i calzini arrotolati e rincalzati come si usava un tempo. Ogni paio aveva le sembianze di una piccola borsa. Nessun piacere era più grande dell'immergere la mano quanto più a fondo possibile nel suo interno... Ad attirarmi verso il fondo era il "regalo" che avevo sempre in mano in quell'interno arrotolato. Quando lo tenevo ben saldo in pugno ed ero certo del possesso della tenera massa lanosa, aveva inizio la seconda fase del gioco che portava alla rivelazione. Ora infatti mi accingevo a estrarre "il regalo" dalla sua borsa lanosa. Lo tiravo sempre più verso di me sino a quando... avevo estratto "il regalo" ma la "borsa" in cui era stato custodito non c'era più. Ripetevo di continuo la dimostrazione di questo avvenimento. Mi insegnò che forma e contenuto, custodia e custodito sono la stessa cosa. Mi educò a estrarre la verità dalla poesia con la stessa cautela con cui la mano infantile estraeva il calzino dalla "borsa"¹.

Le operazioni di scelta dei brani, lettura e ascolto necessitano della stessa cautela di cui parla Benjamin per avviare un confronto di echi, suggestioni, agganci personali, culturali, politici perché, come scrive Adrienne Rich "Mutilare l'intimità con una sola sillaba sciocca/ è gettare via la ricerca della sola parola necessaria" e ancora, "Chi legge una poesia è un traduttore./ Ogni esistenza parla una lingua personale"².

Il brano letto si lega allora alla storia individuale di chi lo pronuncia e, una volta condiviso, può entrare a far parte della storia di chi lo ascolta. Questo passaggio, questa circolazione si rivela interessante poiché lascia libere le storie da ogni sorta di spiegazioni, informazioni, sentimentalismi e retorica. Il laboratorio diventa allora una forma fluida incentrata sulla relazione e insegna a essere concave, ossia accogliere con il corpo che si fa rientranza. I pezzi selezionati sono in sé conclusi e significativi, ma alludono ai tanti altri "scartati" – per le sole ragioni di selezione, scelta, tempo a disposizione – e concedono di attraversare i libri, incrociare i sentieri letterari e le vite individuali e professare una fedeltà alle scrittrici amate e rifrequentarle nello scambio, nell'interazione, in questo gioco di specchi che procede in modo saltabecante, prestando attenzione al processo della lettura, al movimento zigzagante tra le pagine stampate, quelle lette e le storie personali che ciascuna, a discrezione, decide di aggiungere attingendo alle proprie valigie esistenziali.

Per *gioco degli specchi* si intende un gioco di gruppo con i libri dove la parola *gioco* implica

un'interazione focalizzata che si verifica quando le persone si mettono d'accordo per dirigere momentaneamente l'attenzione su un unico fuoco conoscitivo e visivo, come in una conversazione, in una partita a scacchi e nel caso di un compito eseguito in comune da una cerchia ristretta di collaboratori faccia a faccia [e rivela inoltre] l'esistenza di un ordine sanzionato che nasce da obblighi osservati e da aspettative rispettate, dotato quindi di una sua struttura, di regole" (E. Goffman).

Ogni gioco è un insieme di regole, legate a certe norme di buona strategia: nel nostro laboratorio le regole si riferivano all'autonoma individuazione da parte di ciascuna dei brani letterari più significativi e alla libera condivisione degli stessi all'interno del gruppo. Non erano stati imposti vincoli rispetto al genere dei brani (poesie, racconti, stralci di romanzi o saggi), e neppure alla modalità di esposizione (lettura, recitazione, riassunto), soltanto alla presentazione a voce alta affinché il brano venisse offerto e fatto circolare. Inoltre un gioco invita a costruire un mondo a sé stante e contemporaneamente collegato alla situazione alla quale appartiene: nel *gioco degli specchi*, la pagina letta non è solo un insieme di parole, ma acquista valore per chi lo seleziona, incarnando pezzi di vita personale, ricordi, eventi importanti, occasioni di riflessione. Anche il bambino avvia i propri divertimenti a partire dai desideri insoddisfatti nella sua realtà, creando una situazione immaginaria contrassegnata da alcune regole proprie (L. Vygotsky). Il gioco è esperienza di vita, atto complesso che riguarda elementi di un soggetto e tocca le corde profonde dell'essere, quelle che lo emozionano e lo mettono in contatto con immagini e fantasie, aspirazioni e paure.

Ad ogni incontro del *gioco degli specchi* si chiede a ciascuna di implicarsi leggendo i suoi brani, di coinvolgere le altre con la sua lettura e di farsi a sua volta coinvolgere dai brani delle altre: i giochi non tollerano osservatori, ma partecipanti, non ammettono alcuna passività, alcuna estraneità pena la compromissione dell'intera "partita" e impongono il rispetto delle regole definite. Ogni testo deve essere il risultato di una selezione attenta che ha innescato un rispecchiamento, un vagabondaggio della mente, oppure l'aggancio di corrispondenze di una vita anteriore e

anticipazioni di percorsi possibili: ogni brano si fa specchio di parti di sé dimenticate, sommerse o solo occhieggiate. Il *gioco degli specchi* propone un intreccio tra vita personale e libri per ribadire l'importanza vitale, necessaria della lettura.

Si sente spesso affermare che la letteratura – racconti, romanzi e poesie – è un passatempo di lusso per chi non ha nulla da fare perché leggere non serve a niente, non aiuta a risolvere le necessità più immediate e forse misere della casalinghitudine e diventa uno svago che pochi possono permettersi. La vita incalza con le sue urgenze mentre i libri stanno nel limbo della vacanza, leggere non aiuta ad accumulare denaro, né a spazzare la casa e neppure a stringere nuove amicizie. Al contrario credo che i libri siano la colazione dell'immaginazione come il caffèlatte e la brioche lo sono del corpo. Tutte le mattine si mangia e/o si beve per carburare e far funzionare il cervello, le braccia e le gambe, allo stesso modo se ci si abitua a leggere una poesia, un racconto, qualche pagina di un romanzo – in termini di tempo l'equivalente di una colazione! – si nutre l'immaginazione individuale. Se il corpo ci sostiene nelle azioni quotidiane d'obbligo, allo stesso modo è l'immaginazione che ci permette di sconfinare in situazioni diverse rispetto a quelle nelle quali si è impantanati come un pezzo di carta in una pozzanghera oppure nelle quali ci si dondola come bimbi dentro un'amaca.

I libri raccontano storie in cui ogni protagonista vive un incidente che sconvolge la sua vita e lo costringe a misurarsi con i limiti e le contraddizioni della sua condizione – di figlio, marito, genero, padre oppure di figlia, moglie, nuora e madre – inserita in un determinato contesto epocale e sociale. I libri nascono a partire da situazioni difficili che devono essere sciolte: Jane Eyre è perseguitata dalla sfortuna quale orfana dei genitori, rifiutata dalla zia e finisce per amare un uomo già sposato; Lily Briscoe vuole dipingere il suo quadro ma ha paura di non riuscire a tracciare sulla tela il segno giusto perché lei è una donna e nella prima metà del Novecento si sa che le donne non sanno dipingere; Veronika vuole uccidersi perché la sua vita non le piace.

I libri raccontano in modo diretto e affascinante la condizione umana, la situazione di uomini e donne che si dibattono tra avari momenti di felicità e generosi momenti di sconforto. Dei libri, di quelli che sono stati per me nodali, userei le stesse parole pronunciate dalla cugina di Fatema Merissi che ama le storie e ne fa delle rappresentazioni teatrali *“Questa storia*

– una delle *Mille e una notte* che racconta di uccelli e di isole – *non parla di uccelli. Parla di noi*³.

Confrontare la condizione umana con quella di avvincenti personaggi di carta, dei quali si seguono le avventure, significa accedere ai misteri dell'esistenza, alle domande importanti della vita che hanno generato risposte in termini di percorsi esistenziali. I libri offrono possibilità, strade percorribili perché si esca dall'autoflagellazione del “capitano tutte a me”, “sono sempre gli altri ad avere fortuna”. La paura e la felicità coabitano in ogni vita sia di carta o di carne, solo che quella di carta ha un inizio e una fine, ha un svolgimento che segue cause ed effetti, ragioni e torti. È il suo ordine che aiuta il caos del lettore, è il distacco della lettura di un'altra vita che contagia il possibile distacco nei confronti di ciò che accade. Ed è di distacco che si ha bisogno per non pensarsi vittime di forze esterne e superiori, ma creatrici di una forza propulsiva e germinativa. Leggere è imparare a pensare che ci sono altre possibilità e che quella che si sta vivendo, magari è vincolante, ma è una e non la sola opportunità che ci si dà – o che ci è data – se non per timore, insicurezza o comodità.

Il parlare di letteratura è un dire che proviene *direttamente* dalla forza dei testi. Dal loro essere fonti di esperienza e cambiamento, *formazione ed educazione: Paideia e Bildung*. Parlare di letteratura vuol dire *parlarci*, parlare a partire da un'esperienza che ci fa parlare e diventare *più* noi stessi, nuovi noi stessi, altri rispetto a prima... Parlarci vuol dire: parlare con il testo e con gli altri, tutti gli altri che possono, potranno, hanno potuto parlare con i testi⁴.

Ricordo come in un corso per mediatori e mediatrici culturali una donna russa, Luba, aveva deciso di partecipare soprattutto per vincere la solitudine e imparare l'italiano poiché era giunta da poco in Italia. Al termine dei lavori, i partecipanti erano stati chiamati a scrivere una tesina a partire da indicazioni anche teoriche. Nel suo lavoro Luba scrive

ho sfogliato quasi tutti i libri che mi hanno consigliato i miei maestri e altri ancora che ho potuto trovare in biblioteca. Non tutti per me sono stati interessanti e non tutto ho capito. Comunque per scrivere una tesi basterebbe aprirne uno qualsiasi e cominciare – ‘il mondo di oggi appare

come un mosaico di società, culture, nazioni e sistemi giuridici' – ma queste pagine non mi toccano...

Lei è una lettrice accanita e i libri che la emozionano sono i romanzi, le poesie che dicono dei suoi stati d'animo e dato che il suo italiano è migliorato, ma non ancora ricco di vocaboli, affida alla letteratura il compito di raccontare cosa ha significato per lei il corso frequentato.

Ecco i miei mesi su questi libri. Ho capito che la mia vita non è diventata peggio o meglio. È diventata diversa ed io mi devo abituare, devo trovare il nuovo senso dell'esistenza, devo trovare il mio equilibrio. In questo senso mi hanno aiutato tanto i libri.

Nelle sue pagine cita Enzo Biagi, Agota Kristof, Stefania Attori, Abdelkebir Khatibi, Thomas Mann e intitola la sua tesina "Anomia", che significa "assenza della legge, della regola o dell'ordine" ma anche "tipo di afasia per cui il paziente riconosce gli oggetti ma non sa definirli o chiamarli con il loro nome"⁵: un lavoro diverso da quello degli altri e molto suggestivo. Lei non ha rispettato le regole impartite perché non aveva parole sufficienti per nominare quanto vissuto, ma conosceva bene emozioni e sentimenti e ha affidato alle pagine scritte da altri il compito di raccontarle. I libri, infatti, riflettono ciò che si è in modo latente, danno il nome giusto a ciò che si avverte confusamente, recuperano stagioni trascorse e situazioni dimenticate. Il *gioco degli specchi* riverbera questa esperienza all'infinito mentre si prefigge alcuni obiettivi:

1. un confronto tra soggetti diversi, perché il confronto tra le storie delle donne presenti è ad un tempo conoscenza dell'altro e di sé. La scrittrice marocchina Fatema Mernissi racconta di sua nonna Jasmina che le diceva "devi focalizzarti sugli stranieri che incontri e cercare di comprenderli. Più riesci a capire uno straniero, maggiore è la tua conoscenza di te stessa, e più conoscerai te stessa, più sarai forte"⁶;

2. uno scambio tra culture diverse dove non si danno soggetti senza cultura e i soggetti sono portatori di cultura: "Il primo diritto-dovere di un uomo è quello di conoscere se stesso e gli altri. Nell'elenco dei diritti fondamentali di ogni uomo e di ogni donna dovrebbe comparire anche il diritto a essere conosciuti e a essere conosciuti correttamente. Una cono-

scenza e comunicazione vera e autentica è basilare per e tra la specie umana"⁷;

3. uno sviluppo del pensiero che nasce dall'esperienza personale e condivisa, e se ne nutre insieme ai desideri, alle emozioni che ciascuna riesce a dire in relazione alle altre, nella relazione io-tu, io-le altre. È un modo, per dirla con Clotilde Barbarulli, per concertare "processi di identificazione, prese di distanza, in una ricerca che richiede mobilità, interazione e produce scambi: ci si costruisce e ri-costruisce attraverso percorsi di dis/identificazione con più modelli, e continui passaggi"⁸.

Il *gioco degli specchi* diventa allora occasione per la costruzione dell'esperienza personale a partire dalla vita vissuta, da quella letta e quella raccontata nella relazione con le altre e di una comunicazione interculturale "che si basa su un procedimento fondamentale ma paradossale: suppone che chi vi si impegna riconosca l'altro/altra al tempo stesso come simile e diverso, vicino e lontano, in relazione e separato" (M. Cohen-Emerique). Dunque uno spazio-tempo per investire sul valore delle parole scritte e parlate che impegnano e promuovono la relazione. Isabel Allende afferma che se qualcuno narra una storia a qualcun altro è come se la sua anima tornasse vuota come quella di un neonato perché ha offerto all'altro la sua memoria e alla fine non sa più riconoscere cosa appartiene a se stesso e cosa all'altro. Raccontando, ciascuno sprofonda nel suo stesso racconto e non può più riprendersi le parole e non vuole neppure farlo e si abbandona al piacere di fondersi con l'altro nella medesima storia. È nel passaggio della storia, nella trasmissione di parole che ci si unisce. Le parole impegnano e costruiscono la realtà nella quale ci muoviamo.

All'apertura dei due appuntamenti pratesi, è stato necessario cominciare esplicitando i presupposti del *gioco degli specchi* per sciogliere l'imbarazzo, l'ansia che era visibile nelle posture, negli sguardi un po' sfuggenti delle donne che avevano aderito alla proposta per il piacere della lettura e non sapevano che cosa sarebbe accaduto negli incontri previsti.

La lettura ad alta voce, con il microfono in mano, è stata per ciascuna la prima forma di esibizione, un'assunzione di responsabilità quella di prendere la parola per essere udita e catturare l'attenzione delle altre. Circolava molta commozione in relazione all'investimento di energie per il gioco: nessuna si era posta nell'ottica di svolgere un compito, piuttosto di partecipare con i brani più amati, anche quelli legati al passato, e la lettu-

ra agganciava ricordi assopiti, magari un po' impolverati, per lucidarli e farli di nuovo brillare. Le letture ne chiamavano via via altre e, con grande soddisfazione, mi sono accorta che chi aveva già letto nel primo incontro, chiedeva di tornare a leggere nel secondo per aggiungere pezzi al mosaico che stavamo costruendo insieme; chi, invece, non aveva osato uscire allo scoperto nel primo appuntamento, si sentiva chiamata a farlo nel secondo per contribuire e non lasciare nella gola alcunché di non-detto. Così nella prima giornata Nadia era presente nel suo silenzio carico di turbamento e poi è stata la prima a chiedere di leggere al secondo incontro e raccontare della sua dipartita dalla Russia, del suo approdo in Italia, della nostalgia di profumi e odori, come quello del gelsomino che è riuscita infine a trapiantare sul suo balcone per non dimenticare e innestare il passato nel presente.

Qualcuna agganciava al brano letto frammenti di storia personale, spiegava i motivi della scelta e aggiungeva ricordi, altre, invece, leggevano e poi tacevano abbassando gli occhi; qualcuna declamava e qualcun'altra sussurrava: a ciascuna il proprio modo di prendere parte al gioco e assumere il proprio tono.

I brani scelti facevano chiaramente riferimento a un'evidente solitudine esistenziale e sembrava rimbalzare di testo in testo, di lettura in lettura una domanda cruciale relativa all'identità: "chi sono io?"; "chi è l'altra?". Ad ogni brano si ribadiva la difficoltà di spiegarsi, di mostrarsi per la paura di essere fraintese e mal giudicate. Ciascuna viveva con disagio una propria forma di eccentricità che non aveva ancora trovato accoglienza, conferme, comprensione e scavava abissi di infelicità e solitudine.

Giovanna ha usato i versi della poeta Marina Cvetaeva per raccontare di una madre e del sofferto rapporto con il figlio, la fatica di riconoscere la sua diversità e chi lui sarà nel futuro e Nadia altri versi della Cvetaeva per spiegare la nostalgia per la patria e il successivo senso di spaesamento sia nel paese d'adozione sia in quello d'origine nei momenti di ritorno; per Roberta le parole di David Leavitt hanno rivelato la paura di diventare grande attraverso un ragazzo che cercava nello specchio l'immagine di ciò che egli sarebbe stato; Floriana grazie a Luce Irigaray ha descritto la necessità del dialogo, delle labbra che possono finalmente schiudersi e parlare; con l'immagine intensa della portatrice d'acqua di Assja Djebar, Roberta ha dato forma concreta all'esclusione, all'emarginazione; con la cameriera di Antonia Byatt, Lori ha tratteggiato l'artista di opere create dagli ogget-

ti scartati da altri; con la cipolla di Wislawa Szymborska, Maria ha posto in discussione il significato dell'essere cipolla-cipolla sinonimo di idiozia della perfezione negata agli esseri umani dotati di "grasso, nervi, vene/muchi e secrezione"; con Hannah Arendt, Federica ha precisato definitivamente la domanda cruciale "chi sono io?", insieme al nesso tra discorso e rivelazione per cercare di rispondere a un quesito così ingombrante; Chiara con le due sorelle di Angeles Mastretta si è interrogata sull'adesione e la ribellione ai modelli educativi e sociali impartiti, sulla norma e sull'eccentricità; Silvia ha nominato con Cesare Pavese la sensualità notturna, gli odori e gli umori della terra; con la tristissima storia degli zolfanelli di Paolo Poli, Maria Grazia ha resuscitato il suo tempo passato di giovinetta e il suo presente di madre che ripete la filastrocca al suo bambino; Francesca ha puntualizzato con Adrienne Rich l'importanza del corpo, della singolarità, della differenza.

Grazie alle pagine lette si è andato costituendo uno spazio privilegiato entro il quale le donne si sono sentite sempre più libere di dire di loro stesse e della propria solitudine avviando anche un percorso di ricerca. Donne che hanno abbandonato la strada maestra, che si sono lasciate alle spalle i dettami comportamentali appresi in famiglia e nei luoghi d'origine, ma che non hanno trovato altri punti d'appoggio soddisfacenti per progettare il loro presente. Dopo aver distrutto le coordinate di riferimento, è da sempre fondamentale saper costruire un'alternativa e, per farlo, ogni singolo necessita delle conferme di un gruppo inserito in una determinata realtà. L'identità ha una funzione pragmatica, che permette di adattarsi continuamente al contesto, e una ontologica, per cui il soggetto ha bisogno di sentirsi "lo stesso" nonostante i cambiamenti (C. Camilleri). Così chi leggeva, raccontava dei cammini intrapresi, dei cambiamenti subiti come svolte portatrici di smottamenti non del tutto assestati o di "imbozzolamenti" quali forme di resistenza e difesa della propria differenza e unicità.

Spazi come quelli offerti da Villa Fiorelli – dove non si agisce certo un insegnamento come passaggio di conoscenze dalle più esperte alle meno esperte quanto, piuttosto, come intreccio di saperi e contributi di tutte – facilitano lo schiudersi del bozzolo e la sua trasformazione. Sono le realtà laboratoriali quelle che permettono a ciascuna di vivere un confronto che non umilia la singolarità, piuttosto la valorizza come risorsa e tende a svilupparla nell'interazione.

Come scrive Hannah Arendt:

La pluralità umana, condizione fondamentale sia del discorso sia dell'azione, ha il duplice carattere dell'uguaglianza e della distinzione. Se gli uomini non fossero uguali, non potrebbero né comprendersi fra loro, né comprendere i propri predecessori, né fare progetti per il futuro e prevedere le necessità dei loro successori. Se gli uomini non fossero diversi e ogni essere umano distinto dall'altro lo è, fu o mai sarà, non avrebbero bisogno né del discorso né dell'azione per comprendersi a vicenda... Discorso e azione rivelano l'unicità degli uomini nella distinzione... Agendo e parlando gli uomini mostrano chi sono, rivelano l'unicità della loro identità personale e fanno così l'apparizione nel mondo umano, mentre le loro identità fisiche appaiono senza alcuna attività nella forma unica del corpo e nel suono della voce... Questa capacità di rivelazione del discorso e dell'azione emerge quando si è con gli altri; non per, né contro gli altri, ma nel semplice essere insieme con gli altri⁹.

All'interno del gruppo non si è affrontata teoricamente la questione dell'identità, questa è emersa attraverso la lettura dei brani letterari che la dipanavano secondo il registro narrativo, poetico oppure saggistico: le metafore assolvono egregiamente il compito di svelare e toccare gli enigmi e i dolori dell'esistenza. Come si legge nel romanzo *L'essenziale è invisibile agli occhi* di Jarmila Očkayová, dove la protagonista, costretta all'esilio e alla separazione dagli amati nonni, scrive loro in una lettera:

Mi avete chiesto di spiegarvi cosa significhi per me vivere in Italia, cosa significhi non vivere più in Slovacchia. Ho pensato a lungo a come rispondervi, ho provato a scrivere un paio di lettere, ma le mie parole mi sono sembrate povere e sbiadite di quello che provo veramente. Alla fine ho inventato una specie di fiaba: mi riesce più facile affidare la complessità dei miei sentimenti alle metafore. Vorrei leggervela io stessa: non potervi raggiungere è come alzarsi al mattino e scoprire che dall'atlante è stata strappata una pagina, proprio quella che vi serve, che sul mappamondo è stato messo il lucchetto e non potete più girarlo.

Si è dunque rivelato importante inserire il *gioco degli specchi* ad apertura delle giornate seminariali a Villa Fiorelli, perché il gruppo di donne si è

consolidato proprio a partire dallo sfogo di paure, ricordi, disagi esistenziali e dal riconoscimento di una stessa passione, quella per i libri, potente strumento per ciascuna di accompagnamento, di autorivelazione e di scambio. È sempre la ragazza in esilio della Očkayová a fornire un'altra testimonianza in questo senso poiché ossessionata dal bisogno di essere parte di qualcosa, avrebbe desiderato morire per essere cercata, pensata:

Poi ripresi a rincorrere le parole, questa volta sui libri. Leggevo e leggevo con furia. E se, per molto tempo, questo aumentò ulteriormente il mio smarrimento, facendo somigliare la mia testa a una piazza il giorno del mercato, alla fine furono proprio le letture a riconciliarmi con la mia diversità, a farmi fare il primo passo verso il nucleo più autentico di me stessa. Bisogna avere un caos dentro di sé per generare una stella¹⁰.

Nei due incontri laboratoriali le donne hanno rivelato le loro zone sensibili, con lacrime e commozione, con risatine e battiti di mano e ci hanno aiutato a mettere a fuoco le questioni più scottanti dell'intero gruppo ruotanti attorno alla propria identità – unicità, similitudine e diversità – in modo da poter lavorare per dotare, per quanto possibile, ciascuna degli strumenti più adeguati per affrontare i percorsi a tema proposti nell'intera settimana di attività di Prato. Infatti, riassumendo la prima giornata di lavoro, Lori Chiti ha usato l'immagine degli "aquiloni censurati" e la metafora funzionava anche per le donne riunitesi per il *gioco degli specchi* che, per educazione, età, possibilità, sapevano di potersi librare nell'aria, conoscevano lo spessore delle loro ali, eppure si erano spesso ritrovate a mutilare il loro volo. Sfidare la censura e forse anche l'autocensura era avvio per quella trasformazione capace di progettare le forme necessarie della quotidianità perché "se non sai il prima è più difficile dire l'adesso" (C. Barbarulli) e forse più che di difficoltà si tratta di impossibilità. In gioco inoltre non c'era solo la dimensione del prima rispetto all'adesso, ma anche quella esistenziale rispetto a quella più politica. Insieme alla poeta polacca Wislawa Szymborska, sostengo che:

tutte le tue, nostre, vostre
faccende diurne, notturne
sono faccende politiche...
Ciò di cui parli ha una risonanza

ciò di cui taci ha una valenza
in un modo o nell'altro politica¹¹.

Il ripiegarsi su di sé, la concentrazione sulla propria fatica di vivere e sul bisogno personale di attribuzione di senso devono essere consumati fino in fondo perché lo sguardo si sollevi e si apra verso orizzonti più ampi: autocoscienza e condivisione come trampolino per un lancio più in alto e più in lungo.

Per prendere congedo dal *gioco degli specchi*, per salutarci tirando anche le fila del lavoro svolto, ho chiesto a ciascuna di trovare un'immagine conclusiva, un'immagine-saluto e in un'atmosfera incandescente di tante emozioni, di tanti racconti, molte sono state le immagini che hanno acceso la sala come fuochi d'artificio in una notte agostana. Antonella ha definito il nostro laboratorio come "un balsamo per la solitudine"; Francesca "un cibo da mangiare e far mangiare ad altri"; Lori "pianto consolatorio, complicità struggente"; Daniela "porterò in fronte il ricordo di noi e farò collane per adornarmi i capelli"; Carla "nascita di stelle"; Silvia "una danza"; Nadia "nuda, incosciente, devo imparare a parlare"; Giovanna "stormo di uccelli"; Marinella "corsi d'acqua riuniti in un oceano"; Gloria "profumo del caffè latte"; Francesca "filo a gomito"; Sabrina "vortice di emozione"; Antonella "girotondo"; Maria "gelsomini per stordirmi e stordirti di parole"; Elisa "ragnatela di cotone, seta e lana"; Alessandra "barca a vela nel mare vasto"; Pamela "mare di onde e prato di fiori"; Marisa "fila di donne a raccogliere gelsomini, odore acuto, schiaffo in pieno viso"; Eleonora "intreccio"; Roberta "cespuglio di lillà"; Sonia "mare oscillante e non tranquillo"; Maria "il sole e noi siamo i raggi"; Chiara "esile albero, brezza, acqua e luce"; Roberta "sassolini di scuola, sandali con occhi, rumore di sassi"; Silvia "epidemia, influenza di parole e vibrazione".

I racconti proposti sono stati impegnativi e capaci di scendere in profondità nella tessitura del dubbio, della messa in discussione, nell'indagine dei misteri della vita individuale e collettiva, della conoscenza di sé e dell'altra. Mi piace definire il gioco degli specchi un'iniezione di energia – desiderio di leggere, rileggere, battere i sentieri disgelati della letteratura – e nel contempo un nuovo fardello di storie da masticare e digerire per trasformarle in azione, pensiero e dialogo. Come ha detto Roberta alla fine, "ho voglia di correre e riposare per un attimo".

Bibliografia

- Allende Isabel, *Eva Luna*, Feltrinelli, Milano 1988.
 Barbarulli, Clotilde e Liana Borghi, a cura di, *Visioni insostenibili*, CUEC, Cagliari 2003.
 Borghi, Liana, a cura di, *Passaggi*, Quattroventi, Urbino 2001.
 Braidotti, Rosi, *In metamorfosi*, Feltrinelli, Milano 2003.
 Brontë, Charlotte, *Jane Eyre*, Mondadori, Milano 1996.
 Byatt, Antonia, *Storie di Matisse*, Einaudi, Torino 1999.
 Byatt, Antonia, *Tre storie fantastiche*, Einaudi, Torino 1997.
 Camilleri, Carmel, "Le condizioni di base dell'interculturale", *Quaderni 6. Verso una società interculturale*, 1992, pp. 23-34.
 Coelho Paulo, *Veronika decide di morire*, RCS Rizzoli, Milano 1999.
 Cvetaeva, Marina, *Poesie*, Feltrinelli, Milano 2000.
 Demorgon, Jacques, Lipiansky, Edmond Marc, *Guide de l'interculturel en formation*, Editions Retz, Paris 1999.
 Dickinson, Emily, *Tutte le poesie*, a cura di Marisa Bulgheroni, Mondadori, Milano 1999.
 Djebbar, Assia, *Donne d'Algeri nei loro appartamenti*, Giunti, Firenze 1998.
 Goffman, Erving, *Espressione e identità*, Mondadori, Milano 1979.
 Irigaray, Luce, *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, Feltrinelli, Milano 1978.
 Mastretta, Angeles, *Male d'amore*, Feltrinelli, Milano 1998.
 Pennac, Daniel, *Signor Malaussène*, Feltrinelli, Milano 1995.
 Rich, Adrienne, *Nato di donna*, Garzanti, Milano 1987.
 Vygotsky, Lev, *Pensiero e linguaggio*, Giunti Barbèra 1984.
 Woolf, Virginia, *Gita al faro*, Garzanti, Milano 1987.
 Zaccaria, Paola, *Mappe senza frontiere*, Palomar, Bari 1999.
 Zaccaria, Paola, a cura di, *Estetica e differenza*, Palomar, Bari 2002.

Note

- ¹ Walter Benjamin, *Infanzia berlinese intorno al Millenovecento*, Einaudi, Torino 2001, p. 50.
- ² Adrienne Rich, "Ghazal, Omaggio a Ghalib" in *Cartografie del silenzio*, Crocetti, Milano, 2000, p. 69.
- ³ Fatema Mernissi, *La terrazza proibita*, Giunti, Firenze 2000, p. 198.
- ⁴ Armando Gnisci, *Creolizzare l'Europa*, Meltemi, Roma 2003, p. 53.
- ⁵ "Anomia" in *Il Dizionario della Lingua Italiana*, Devoto-Oli, 2001-2002.

⁶ Fatema Mernissi, *L'harem e l'Occidente*, Giunti, Firenze 2000, p. 7.

⁷ Joseph Ki-Zerbo, "Da Vasco de Gama al 2000. Storia di un rapporto sbagliato fra Europa e Africa" in *Poetiche africane*, a cura di Armando Gnisci, Meltemi, Roma 2002, p. 9.

⁸ Vedi il testo di Clotilde Barbarulli e Luciana Brandi in questo volume.

⁹ Hannah Arendt, *Vita Activa*, Bompiani, Milano 1988, pp. 127-28.

¹⁰ Jarmila Očková, *L'essenziale è invisibile agli occhi*, Baldini & Castoldi, Milano 1997, p. 127.

¹¹ Wislawa Szymborska, "Figli dell'epoca", *Vista con granello di sabbia*, Adelphi, Milano 1998, p. 162.

Raccontar/si per immagini

ELEONORA CHITI LUCCHESI

Nell'estate 2003 ho partecipato alla Scuola Estiva di Villa Fiorelli non – come le altre volte – da letterata, ma come disegnatrice di storie a fumetti. Le mie amiche e compagne nella ricerca e nella politica hanno reso omaggio a questa buona sorte di avere due talenti (con questa parola intendo semplicemente desiderio e capacità di fare qualcosa) offrendomi l'opportunità di mettere in scena questo mio "raccontar/si" per immagini e di divertirci tutte insieme con una mostra di mie tavole. Per descrivervi com'era fatta questa mostra (brevemente, perché c'è poco sugo a riferire delle figure senza vederle) mi permetto di fare un giro lungo e di arrivarci in fondo.

Le storie a fumetti – grazie all'intreccio del linguaggio verbale con quello figurativo – hanno a disposizione efficacissimi trucchi narrativi. Più lungo è un racconto a fumetti – ad esempio, un *Dylan Dog* – più somiglia a un film: ci sono primi piani e campi lunghi e zoomate su particolari, ci sono flash-back e anticipazioni, c'è la forza del dialogo e a volte la voce narrante che graficamente si fa didascalia. Ci sono anche i segni grafici del sonoro, che consentono a chi "vede" di "leggere" nel modo suggerito e espresso: sussurrato, gridato, irato, mellifluido o pensato (le famose palline che collegano un *balloon* tondeggiante al personaggio pensante). Ci sono i contorni a riga netta e quelli a riga ondulata, simbolici del passaggio a un'altra dimensione, quella del sogno o della memoria. E c'è, soprattutto, la forza delle immagini. Il fumetto appartiene alle arti visive – è una combinazione di figure. La prima volta che ho letto le "storie lunghe" di Crepax e Pratt – Valentina e Corto Maltese – il loro modo di narrare per figure mi ha veramente commosso e emozionato. Non solo per tutti i trucchi narrativi cui ho accennato sopra (e che appartengono anche a storie più corte, insomma, allo specifico del fumetto) ma anche per un particolare stilistico, possibile solo nelle storie lunghe, caro a questi due grandi autori: certi momenti alti di silenzio in cui l'immagine compare sola – priva di "sonoro" – e prolunga la narrazione in una sorta di attesa, ingrandendo in sequenza e ripetendo una o più parti della figura immobi-

le, bloccata in una pausa di grande significato: un occhio, una mano, una bocca, un libro, un gabbiano.

Crepax e Pratt – ma anche Sergio Staino, che è autore di bellissimi racconti – caratterizzano i loro personaggi dando a ognuno una fisionomia, facendone un “tipo” unico. Altri autori, per esempio Altan e Claire Brétecher, con i loro famosi nasoni, costruiscono i volti dei personaggi su una tipologia fissa. Ma la loro straordinaria bravura sta proprio nel fare apparire diversi fra di loro, attraverso l’espressione, la gestualità, il ruolo, questi personaggi apparentemente omologhi: la loro somiglianza è il segno grafico della loro fatale appartenenza a una stessa sbalordita umanità; il loro differenziarsi esprime relazioni e conflitti.

Ho citato appositamente per ultima Claire Brétecher. Io esisto come disegnatrice perché esiste lei. Senza di lei non avrei preso coscienza del poter “raccontar/si” con le storie a fumetti. Io sono piena di riconoscenza per lei, esattamente come per le scrittrici che amo. Una donna! dissi quando conobbi i suoi testi, una donna, finalmente! Una donna che ci rappresenta! E in che stupendo modo comico!

Quasi contemporaneamente ho incontrato la grande narratrice Grazia Nidasio, che disegna sapendo di essere una donna: Valentina Mela Verde e la Stefi e le splendide biografie satiriche di famosi personaggi storici. Un altro colpo di fulmine, un’altra gioia per gli occhi, un altro stimolo all’invenzione e la riconoscenza per uno stile ancora diverso nella differenza.

Ma Brétecher ha un suo taglio preferito che ho sentito subito mio: quello del racconto che sta tutto in una tavola/pagina, la storia breve a nove, dodici, massimo sedici vignette. Ho fatto apposta a parlare prima, con ammirazione e anche un po’ d’invidia, di tutte le possibilità “filmiche” del racconto lungo, quasi un romanzo. Il racconto breve per immagini – dalla piccola striscia alla tavola – deve obbligatoriamente rispettare quella che i Francesi chiamano *contrainte*, la regola del gioco. In questo caso il gioco consiste nel saper strutturare una storia, col suo esordio, il suo sviluppo, climax e “comica catastrofe” in una precisa, obbligata dimensione e durata breve. Non una vignetta in più. È una bella sfida. Perché tu parti da un’idea, che nel pensiero produce tante immagini in movimento, e ti fa “vedere” tante scene, ma deve prendere corpo e figura in modo imbrigliato e asciutto e tuttavia risultare ugualmente efficace. Perché la rappresentazione risulti significativa si può giocare con i personaggi (io sono una disegnatrice che caratterizza) le espressioni, la gestuali-

tà, i particolari, un po’ di “sogno” e di “memoria”, e soprattutto i dialoghi.

Se prima ho scritto che i racconti lunghi somigliano a film, potrei dire che le storie brevi somigliano a un teatrino.

Si capisce bene – credo – come, con gli occhi tutti pieni delle figure amate fin da bambina e poi da adulta, quando ho preso coscienza del fatto che esisteva un “disegnare donna” oltre che un “leggere e scrivere donna”, quando ho comprato carta, lapis e penne e ho detto “provo a farlo anch’io”, questo inizio sia stato subito segnato da un nodo amoroso: la passione per la narrativa, tipica della “buona lettrice”, e la passione della differenza.

La spinta al modo comico della rappresentazione è stata una scelta di complicità: tra me e me stessa, tra me e le altre. Le mie storie, partendo da me, raccontano le relazioni fra donne e fra donne e uomini e cercano di smascherare chi si ostina a parlare del femminismo come “ghetto” e della neutralità della vera arte. Sono in gran parte storie di scuola, luogo deputato degli smacchi ai quali va inevitabilmente incontro chi tenta generosamente una “politica prima”. Luogo che è più di donne che di uomini.

Negli anni – ormai sono quasi venti – ho avuto anche l’onore di pubblicare su giornali o inserti “neutri”, come *Tango e Satyricon*. Non ne sono stata affatto illustrata.

Se ho cominciato e continuato, se sono diventata anch’io una figura di riferimento (anche se spesso la letterata e la disegnatrice battibeccano e si invidiano a vicenda) lo devo alle donne.

Lo devo a *LeggereDonna* e a Luciana Tufani, che mi ha scoperto, a Marina Pivetta e al *Paese delle Donne*, a Annamaria Crispino e a *Leggendaria*, alla gloriosa *Aspirina*, che durò poco ma fu tanto bella, alle amiche di *DWF*.

Naturalmente per molti uomini, come ho già accennato prima, tutto questo vuol dire che quello che faccio non conta. Ah! Ah! (è una risata).

E ora vengo alla mostra di Villa Fiorelli, nella grande sala luminosa dove stiamo tutte insieme a parlare, ascoltare, discutere, vedere film, sentir musica, ballare. Di giorno dalle grandi porte finestre entrano raggi di sole e odore di giardino. Di notte passa la luna.

Ho diviso le tavole in mostra in quattro sezioni (e premetto che si trattava di testi nuovi, non compresi nel mio libro a fumetti *La Demagistris*).

La prima, in ordine di entrata in sala, raccoglieva le strisce pubblicate su *Leggendaria*. Sono strisce verticali di cinque vignette: a volte con un

solo personaggio, uomo o donna, che monologa rivolto al pubblico leggente, a volte con due personaggi che dialogano. In queste strisce il tema dominante è il conflitto, ma c'è anche un pizzico di fantastico (potenza dei trucchi scenici!), qualche metamorfosi, qualche magia...

Continuando il giro, si incontrava una sezione particolare, composta da tavole nate sull'eco di un "evento" coinvolgente: cito, per esempio, l'epico incontro con Luce Irigaray alla Festa dell'Unità di Pisa in un tendone gremito di donne, la festa del Gay Pride, la grande manifestazione a Roma del 14 settembre 2002...

Seguiva la sezione più ampia, le tavole a dodici vignette (solo pochissime a nove), le mie classiche, con tanto di titolo ben allusivo e connotativo, che chiudono ogni numero di *Leggere Donna*. Personaggio dominante è qui la povera, tenera, tenace professoressa Evelina Demagistris, con la sua spalla comica, l'amica un po' ciccotta ma molto chic, che è sempre in bilico tra femminismo e smanie di carriera, quella che ogni tanto urla "basta con le donne! odio le donne!" ma poi è di nuovo coinvolta nella solidarietà con Evelina. Mi piace ricordare, fra le tante, le tavole con il "sogno della Moratti". La Moratti è l'incubo di Evelina, che, come si suol dire, "se la sogna anche di notte". Ma poi si scopre (magia?) che anche Evelina è l'incubo della Moratti.

E poi c'erano le tavole pubblicate su *Il Paese delle Donne*, che ha stampato le mie prime strisce verticali quando era ancora un inserto settimanale di *Paese Sera*. Poi è diventato il famoso "foglio rosa" (che adesso ha una veste editoriale ancora più bella), la nostra preziosa agenda di eventi italiani e mondiali, seguiti e commentati da donne con la passione politica. Su *Il Paese delle Donne* ho pubblicato per un certo periodo delle tavole dal formato interessante: un rettangolo di sei vignette, una sfida ancora più intrigante di quella del formato dodici, per costruire un mini-racconto. Ad alcune di queste tavole tengo in modo particolare, come a quella dell'incontro tra Edipo e la Sfinge. Appartengono sempre al "foglio rosa" (lo chiamo ancora così) alcune tavole a disegno unico: quelle per la campagna abbonamenti, il disegno di Natale, il disegno dell'8 Marzo.

Il percorso descrittivo, o racconto, finisce qui. Il lavoro continua. La riconoscenza per le donne – autrici, interlocutrici, fonti di autorevolezza, punti di condivisione per dubbi e sconforti, mani tese, cuori aperti – è grandissima. Grazie a queste amiche posso ridere di me, di loro, e anche di chi ancora non ha capito nulla.





Le autrici

Clotilde Barbarulli, ricercatrice al C.N.R.; si occupa di scritture femminili e di intercultura. È impegnata nell'associazionismo politico-culturale di donne e collabora a *Leggere Donna* e *Almanacco del ramo d'oro*. Fra le sue ultime pubblicazioni, "L'immaginario nell'erranza delle parole: scritture migranti in lingua italiana", in *Visioni insostenibili: genere e intercultura*, a cura di Clotilde Barbarulli e Liana Borghi (CUEC, Cagliari 2003).

Liana Borghi insegna letteratura anglo-americana all'Università di Firenze e si occupa di studi di genere. Ha curato *S/Oggetti Immaginari. Letterature comparate al femminile* (QuattroVenti 1996) con Rita e Svandrlik, e un secondo volume intitolato *Passaggi: Letterature comparate al femminile* (QuattroVenti 2002). Negli ultimi anni si è dedicata all'organizzazione di *Raccontar(si)*, il laboratorio estivo della Società Italiana delle Letterate sui temi dell'intercultura, di cui ha curato con Clotilde Barbarulli *Visioni insostenibili*.

Elena Bougleux si è laureata in Fisica Teorica a Firenze, ed ha conseguito il dottorato in Astrofisica con una tesi in Relatività Generale, studiando in Italia e a Berlino. Dopo il dottorato i suoi interessi di ricerca si sono orientati verso la critica epistemologica e verso lo studio delle trasformazioni culturali della contemporaneità. Collabora con il Max Planck Institut di Storia della Scienza di Berlino. In qualità di regista, ha prodotto *Nosotras* (2001), *Via dal Poderaccio 24* (2003), *Baghdad Remains* (2003). È attualmente ricercatrice all'Università di Bergamo, presso il Centro di Ricerca sull'Antropologia e l'Epistemologia della Complessità.

Luciana Brandi, docente di psicolinguistica all'Università di Firenze, si occupa dei disturbi del linguaggio e di scritture femminili. Fra le sue pubblicazioni, con Beatrice Salvatori, *Dal suono alla parola. Percezione e produzione del linguaggio tra neurolinguistica e psicolinguistica*, University Press, Firenze 2004. E, con Barbarulli, "Appartenenze, resistenze e transiti: nel riflesso inquietante dello spazio domestico", in *La perturbante. Das Unheimliche nella scrittura delle donne*, Morlacchi, Perugia 2003.

Lidia Campagnano, scrittrice e giornalista, collabora a varie testate della sinistra italiana e del femminismo. Fra le sue pubblicazioni, *Gli anni del disordine, 1989-1995. Da Sarajevo a Milano passando per Baghdad* (1996), *Un dopoguerra ancora* (2000). Coordina dal 2003 il foglio *Q.B.* dell'Unione Donne Italiane di Roma,

“Quanto Basta” per dire che si può ritessere una tela di donne che ridisegni l’immagine di un mondo diverso.

Eleonora Chiti Lucchesi (“Lori”) vive e lavora a Livorno; si occupa di didattica e di aggiornamento, di critica letteraria e di saggistica, con un interesse specifico per il rapporto parola/immagine e per la scrittura, la cultura e la politica delle donne. È inoltre disegnatrice di storie e fumetti e autrice del romanzo a fumetti *La De Magistris* (Tufani 1996). Il suo saggio “Le pareti inquietanti: Pamela Lyndon Travers, Annie Vivanti, Paola Masino” è uscito nel volume da lei curato di recente insieme a Monica Farnetti e Uta Treder, *La perturbante. Das Unheimliche nella scrittura delle donne* (2003).

Giovanna Covi insegna all’Università di Trento lingua e letterature angloamericane, includendo sempre la scrittura delle donne e la teoria femminista. Si occupa dell’aspetto femminile della cultura migrante per il progetto “Gioco degli Specchi” nato a Trento nel 2001 e in programma fino al 2005. Tra le sue pubblicazioni, *Critical Studies on the Feminist Subject* (1997) e *Voci Femminili Caraibiche e Interculturalità* con, in appendice, il testo dell’opera *Imoinda* di Joan Anim Addo (2003), edizioni del Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, Trento, e la monografia *Jamaica Kincaid’s Prismatic Subjects: Making Sense of Being in the World*, Mango Publishing, Londra 2003.

Maria Rosa Cutrufelli è nata a Messina, si è laureata in lettere presso l’Università di Bologna, attualmente vive a Roma. Ha pubblicato quattro romanzi – *La briganta*, 1990; *Complice il dubbio*, 1992; *Canto al deserto*, 1994; *Il paese dei figli perduti* (1999) – due libri di viaggio – *Mama Africa*, 1993; *Giorni d’acqua corrente*, 2002 – e numerosi saggi (tra cui: *Il denaro in corpo*, 1996, un’inchiesta sulla domanda di prostituzione e pornografia). Ha curato alcune antologie di racconti: *Il pozzo segreto* (1993), *Nella città proibita*, (1997). Tra le sue più recenti pubblicazioni: *Terrona* (Città Aperta, 2004) e *La donna che visse per un sogno* (Frassinelli, 2004). Ha fondato e diretto per dodici anni *Tuttestorie*, rivista di narrativa e letteratura. I suoi libri sono stati tradotti in inglese, francese, tedesco, portoghese.

Monica Farnetti è nata a Ferrara, ha studiato all’Università di Firenze e di Parigi VII, lavora al dipartimento di italianistica dell’Università di Firenze ed è socia fondatrice della Società Italiana delle Letterate. Ha pubblicato studi su autori e problemi della letteratura italiana antica e moderna, con particolare interesse per la teoria letteraria e per la scrittura femminile. È curatrice delle *Opere complete* di Anna Maria Ortese per Adelphi e lavora a un’edizione commentata del *Canzoniere* di Gaspara Stampa.

Federica Frabetti è dottoranda presso il Goldsmiths College di Londra. Si occupa dello studio sociale e culturale delle nuove tecnologie, delle teorie del cyborg e di problematiche di genere.

Adriana Lorenzi, scrittrice e critica letteraria, collabora con la cattedra di Metodologia della ricerca pedagogica dell’Università degli Studi di Bergamo e cura laboratori di scrittura creativa. Fra le sue pubblicazioni, la raccolta di racconti *Parole ammalate di vita* (1999), le storie di vita degli ospiti del reparto psichiatrico dell’Istituto Opera Pia Rota *Una formica cammina anche sul tetto* (2003), e *Voci da dentro. Storie di donne dal carcere* (2004).

Elena Pulcini insegna Filosofia all’Università di Firenze. La sua ricerca verte su temi di antropologia filosofica e di filosofia sociale e politica. Al centro dei suoi interessi è il tema delle passioni nell’ambito di una teoria della modernità e dell’individualismo moderno, con un’attenzione anche al problema della soggettività femminile.

Di recente ha pubblicato: *L’individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001. Le sue ricerche attuali vertono sulle trasformazioni dell’identità e del legame sociale in età globale. Su questi temi ha curato (con D. D’Andrea) il volume collettivo *Filosofie della globalizzazione*, ETS, Pisa 2002. Sulla teoria del soggetto femminile ha pubblicato *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Clara Silva, originaria delle isole di Capo Verde, è dottore di ricerca in Teoria e Storia dei Processi Formativi presso l’Università di Firenze e docente a contratto di Pedagogia Interculturale presso la facoltà di Scienze della Formazione della medesima Università, dove è pure assegnista di ricerca. Da anni si occupa di teoria e metodologia dell’educazione interculturale e nel contempo svolge ricerche sul campo e interventi formativi relativi all’inserimento degli allievi figli di immigrati nelle scuole. Ha pubblicato diversi saggi in riviste e libri collettivi, ha curato il volume *Parole per dire, parole per studiare* (Pisa 2001), ed è autrice del libro *L’educazione interculturale: modelli e percorsi* (Pisa 2002).

Simonetta Spinelli insegna discipline giuridico-economiche in un Istituto Tecnico; nasce politicamente nel Movimento Femminista Romano di Pompeo Magno, collettivo storico di Roma; dal 1985 al 1996 fa parte della redazione di *DWF* e del Centro Studi DWF. Sulla rivista pubblica articoli e recensioni su lesbismo, politica, fantascienza delle donne. Tra le sue pubblicazioni recenti su Monique Wittig, “Il corpo lesbico”, in *Cento Titoli, Guida ragionata del femminismo degli anni Settanta*, a cura di A. Ribero e F. Vigliani, Ferrara 1998; “L’espace du désir:

la réception de l'oeuvre de Wittig en Italie”, in *Parce que les lesbiennes ne sont pas des femmes... Autour de l'oeuvre politique, théorique et littéraire de Monique Wittig*, Editions Gaies et lesbiennes, Paris 2002; “Passioni a confronto: Mieli e le lesbiche femministe”, in Mario Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, Feltrinelli, Milano 2002; “Monique Wittig: queer or not queer”, in *Towanda* 9, 2003.

Aglaia Viviani si è laureata con una tesi sulla *Shoah* che è stata premiata dalla Fondazione “Primo Levi” di Firenze e dall’Università “La Sapienza” di Roma. Ha conseguito il dottorato in anglistica all’Università di Firenze nel 2002. Assegnista di ricerca presso l’Archivio di Stato di Firenze negli anni 2001-2004, ha tradotto un romanzo americano per Le Lettere (*Anna*, di Merrill Joan Gerber), pubblicato vari articoli sulle connessioni fra auto/bio/grafia e storia delle donne, e tre saggi: *Dalla lontana Inghilterra. Percorsi autobiografici di scrittrici ebrae anglofone (1933-1945)*, (Alfani, Firenze 2001), *Strange Spirits and Even Stranger Bodies. L'icona di Elizabeth I nelle biografie di tre Modernisti inglesi* (University Press, Firenze 2003) e *Il mio cuore è con gli arabi. Lucie Duff Gordon e Janet Ross, due viaggiatrici inglesi fra Otto e Novecento* (Tracce, Pescara 2004).

UNIVERSITY PRESS
una collana Cuec per l'Università
titoli già pubblicati

AMBIENTE E TERRITORIO

- BALLETTO GINEVRA (a cura di), *Fiere e città. Evoluzione e strategia nella competizione territoriale*
CONCAS ALESSANDRO - CAO GIACOMO, *Tecnologie per la bonifica di siti contaminati*
SIAS MARIA, *Riqualificazione ambientale dell'area urbana. Strutture qualificanti per il sistema dei parchi*
SIAS MARIA, *Riqualificazione ambientale delle zone interne. Il caso della Sardegna*

ANTROPOLOGIA

- GIULIO ANGIONI - MARIA GABRIELLA DA RE, *Pratiche e saperi. Saggi di antropologia*
BONI VANNI, *L'Isola nel Perù. Integrazione e vita di sardi tra il Pacifico e le Ande*
LAI FRANCO - MAXIA CARLO - TIRAGALLO FELICE - DRAETTA LAURA, *Il senso dei luoghi. Pratiche e rappresentazioni dello spazio nella Sardegna sud-orientale*
LAI FRANCO (a cura di), *Fare e saper fare. I saperi locali in una prospettiva antropologica*
ORRÙ LUISA, *Maschere e doni. Musiche e balli. Carnevale in Sardegna*

ARCHEOASTRONOMIA

- CALLEDDA PINO - MURRU GIORGIO (a cura di), *Archeologia e astronomia. Esperienze e confronti. Atti del Convegno Nazionale. Laconi 24 ottobre 1998*

ARCHEOLOGIA

- ATZENI ENRICO, *Cagliari preistorica*
ATZENI ENRICO, *La scoperta delle Statue-Menhir. Trent'anni di ricerche archeologiche nel territorio di Laconi*, a cura di Giorgio Murru

ARCHITETTURA

- ARGIOLAS CARLO, *Programmazione e misura della qualità nelle fasi del processo edilizio*
ARGIOLAS CARLO, *Tecnologie per l'involucro*
AYMERICH CARLO (a cura di), *Incontri d'architettura*
DE MONTIS VINICIO (a cura di), *Siti minerari dismessi. L'Argentiera, ipotesi per il recupero*

- DE MONTIS VINICIO, *Sul recupero delle architetture minori. Stratificazioni Tutele Ricadute*
GIRAU LUISELLA (a cura di), *Il Parco Urbano e il Parco Naturale contemporaneo. L'insegnamento di F.E. Olmsted tra urbanistica ed architettura del paesaggio - Atti del Seminario di Studi, Cagliari, 28 novembre 1997*
GIRAU LUISELLA, *Progettazione del paesaggio*
MASALA ENRICO, *I frammenti dell'utopia*
TRAMONTIN ANTONIO, *L'Architettura e la tecnica delle grandi strutture*
TRAMONTIN MARIA LUDOVICA, *La città dinamica. Problematiche e opportunità nelle nuove tecnologie per l'accessibilità e comunicazione*

ASTRONOMIA

- CALLEDDA PINO - PROVERBIO EDOARDO (a cura di), *Storia del servizio Internazionale delle Latitudini e delle Imprese di Cooperazione internazionale (1850-1950) & Astronomia e Archeoastronomia - Atti del Convegno di Storia dell'Astronomia, Cagliari 24-25 settembre 1999*

FILOLOGIA

- MANINCHEDDA PAOLO (a cura di), Joan de Castellnou, *Compendis de la conexença dels vicis que-s podon esdevenir en los dictats del Gay Saber*
SERRA PATRIZIA, *Il sen della follia*

GEOGRAPHIA

- BERTONCIN MARINA - SISTU GIOVANNI (a cura di), *Acqua, attori, territorio. IV Seminario europeo di geografia dell'acqua. "Conflitti per l'uso dell'acqua in ambito mediterraneo"*
GENTILESCHI MARIA LUISA - MOCCO LUCIANA - SISTU GIOVANNI (a cura di), *Geografia e didattica. Sardegna: beni naturali e culturali per la valorizzazione della regione. Atti del XXXIX Convegno Nazionale*

LETTERATURA

- BARBARULLI CLOTILDE - BORGHI LIANA (a cura di), *Visioni insostenibili. Genere e intercultura*
MARCI GIUSEPPE, *Il viaggio di Casanova*

MARCI GIUSEPPE, *Sergio Atzeni: a lonely man*
MARCI GIUSEPPE - SULIS GIGLIOLA (a cura di),
Trovare racconti mai narrati, dirli con gioia.
Convegno di studi su Sergio Atzeni. Cagliari
25-26 novembre 1996

TRONCI FRANCESCO, *La novella tra letteratura,*
ideologia e metaletteratura. Studi sul "Decameron"

LINGUISTICA

GRIMALDI LUCIA – GUIDO MENSCHING (a cura di),
Limba de Sardigna e limba de Europa. Atti del congresso di Berlino 2001

JOTTINI LAURA (a cura di), *Le attività dei Centri Linguistici in una dimensione europea. Atti del Seminario di Studi - Cagliari 13-15 Nov. 1997*

PUTZU IGNAZIO, *Il soprannome. Per uno studio multidisciplinare della nominazione*

PSICOLOGIA

CARTA STEFANO - PELLURA CATIA - MONTIS SABRINA, *Guida pratica all'interpretazione dei disegni della famiglia e della figura umana*

DE SIMONE SILVIA - MARINI FRANCO, *Orientamento al femminile. Una esperienza retravailler in Sardegna*

GATTICO EMILIO, *Schematizzazione e comunicazione*
MANCA UCCHEDDU ORNELLA - LASIO DIEGO,
Sogno e racconto

MARINI FRANCO (a cura di), *Dal dire al fare. Modelli e interventi di orientamento universitari*

MARINI FRANCO (a cura di), *Il fare della psicologia*

MARINI FRANCO (a cura di), *La psicologia del fare*

MARTINI MASSIMO - GALLENMÜLLER JUTTA, *La gioventù sarda. Orientamenti sociali e identità regionale*

RICERCHE ECONOMICHE

BALLETTO GINEVRA, *Attività di cava e recupero ambientale*

BALLETTO GINEVRA, *Elementi di pianificazione territoriale nelle aree interessate dall'attività estrattiva*

BALLETTO GINEVRA, *La questione urbanistica in Sardegna nei 50 anni di Autonomia*

MAMELI GIACOMO (a cura di), *Sardegna 2000. Ecco le cifre. I "rapporti" di fine millennio della Banca d'Italia e del CRENoS sull'economia dell'isola*

PACI RAFFAELE (a cura di), *Crescita economica e sistemi produttivi locali in Sardegna*

PACI RAFFAELE - USAI STEFANO (a cura di),
L'ultima spiaggia. Turismo, economia e sostenibilità ambientale in Sardegna

RICERCHE SOCIALI

BOTTAZZI GIANFRANCO, *Eppur si muove. Saggio sulle peculiarità del processo di modernizzazione in Sardegna*

LOI PIERANGELO, *"Bardane e sequestri". Eventi-notizia tra centro e periferia in Sardegna*

PIRAS ENRICO MARIA, *Sant'Elia tra appartenenza ed isolamento. Un'analisi dei rapporti di vicinato in un "villaggio urbano"*

PITZALIS MARCO, *L'amministrazione universitaria nei processi di riforma*

PRUNA M. LETIZIA, *Occupazioni e disoccupazioni*, (introduzione di G. Bottazzi)

ZURRU MARCO (a cura di), *Fenomeni di povertà. Processi, Stati, Spazi, Politiche*

ZURRU MARCO, *L'eroina in Sardegna. L'offerta e la domanda*

RICERCHE STORICHE

ANATRA BRUNO, *Insula Christianorum. Istituzioni ecclesiastiche e territorio nella Sardegna di antico regime*

BOGLIOLO ENRICO, *Fernando del Pulgar. Regalità e ordine negli scritti 1485-1490*

MANDUCHI PATRIZIA, *Da Tangeri alla Mecca passando per la Cina*

ORTU LEOPOLDO (a cura di), *L'Eco della Sardegna di Stefano Sampol Gandolfo*

PETRELLA GIANCARLO (a cura di), *Itinera Sarda. Percorsi tra i libri del Quattro e Cinquecento in Sardegna*

SAIU DEIDDA ANNA (a cura di), *Genova in Sardegna. Studi dei genovesi in Sardegna tra medioevo ed età contemporanea*

TURTAS RAIMONDO, *Bitti tra medioevo ed età moderna*

ZEDDA CORRADO, *Le città della Gallura Medioevale. Commercio, società e istituzioni*

SCIENZE DELLA TERRA

MARINI CARLO (a cura di), *Le materie prime minerali sarde. Problemi e prospettive. Atti del Convegno Cagliari 23 e 24 giugno 1997*

STORIA DEL PENSIERO PEDAGOGICO

SALIS MARCO, *Auguste Comte. L'educazione tra filosofia positiva e religione dell'Umanità*

STORIA DEL PENSIERO SCIENTIFICO

ASSORGIA ANTONIO, *Alberto Lamarmora e il progresso delle conoscenze geologiche e minerarie in Sardegna nell'Ottocento*

ASSORGIA ANTONIO - CALLIA RAFFAELE, *Lo sviluppo delle ricerche geologiche e minerarie nella Sardegna dell'Ottocento*

CADEDDU ANTONIO, *Genesi di una teoria scientifica. Dalla generazione spontanea all'origine della vita*

CAMEROTA MICHELE - HELBING OTTO MARIO, *All'alba della scienza galileiana. Michel Varro e il suo De motu tractatus*

STORIA DEL TEATRO

BULLEGAS SERGIO, *S'umanità e s'innocenza de is umilis. Il teatro e la drammaturgia di Antonio Garau*

STUDI GIURIDICI

PAOLA PIRAS, *La nuova configurazione dell'autonomia regionale. Comparazione degli statuti in itinere (parte I)*

GIOVANNI NIZZERO, *La nuova configurazione dell'autonomia regionale. Comparazione degli statuti in itinere (parte II)*

URBANISTICA

DE MONTIS ANDREA, *Analisi multicriteri e valutazione per la pianificazione territoriale*

MARCHI GIAMPAOLO, *Analisi dei valori immobiliari. Cagliari*