

university press
letteratura
00

Forme
della diversità
Genere, precarietà,
intercultura

a cura di Clotilde Barbarulli
e Liana Borghi

CUEC
Cooperativa Universitaria Editrice Cagliariana

Letteratura / XX

ISBN: 88-8467-000-0

FORME DELLA DIVERSITÀ

Genere, precarietà, intercultura

© 2006

CUEC Cooperativa Universitaria Editrice Cagliariitana / Regione Toscana - Progetto Porto Franco
prima edizione novembre 2006

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. e Fax 070271573

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 immagine di Elisa Coco (www.comunicattive.it)

Grafica e impaginazione: Biplano
Stampa: ??????????????????, Cagliari

Indice

- 7 *Liana Borghi*
Introduzione
- 17 *Kaba Mohamed Aden*
Autopresentazione
- 19 *Fiorelle 2004*
Turba/menti di sguardi e di corpi
- 33 *Elena Bougleux*
Diversità, disuguaglianze, errori: comparazioni possibili e (il)logiche
- 39 *Clotilde Barbarulli e Luciana Brandi*
Dimore di carta all'incrocio tra lingue
- 57 *Giovanna Covi*
La comunità della dividua: precaria/mente con amore, bellezza, giustizia e responsabilità
- 73 *Monica Farnetti*
La vita che non siamo noi
- 81 *Elena Pulcini*
Il valore della differenza. Riflessioni a partire dalla "Lettera sulla collaborazione dell'uomo e della donna" di Joseph Ratzinger
- 89 *Maria Grazia Campari*
Nuove cittadinanze: la cittadinanza come pratica di democrazia
- 97 *Patrizia Gabrielli*
Identità mutabili: donne nell'antifascismo
- 111 *Anna Maria Crispino*
Nel gioco dell'imminenza. Dell'uso politico della paura
- 119 *Marina Calloni*
Vulnerabilità della condizione umana: responsabilità individuali e onere della sopravvivenza
- 139 *Diye Ndiaye*
Inventarsi, ossia l'alternativa alla precarietà: il riscatto delle donne trasformatrici del pesce di Thiaroye/mer nella sfera economica senegalese

- 149 *Elena Bougleux*
Sguardi antropologici sui contesti di produzione scientifica. Necessità e creatività degli spazi dialogici atipici
- 163 *Clare Hemmings*
Rappresentare la bisessualità
- 177 *Mary Nicotra*
'Un uomo intrappolato nel corpo di una donna'. L'intreccio tra discorso medico e posizionamenti soggettivi FtM
- 185 *Luciana Brandi*
Anatomie della precarietà
- 195 *Le Acrobate*
La nostra precarietà
- 199 *Gruppo Sconvegno*
LCM ::: lavoratrici/lavoratori contrattualmente modificabili
- 207 *Barbara Poggio*
Flessibilità, conciliazione e trappole di genere
- 215 *Susanna Zatta*
Il femminile nella storia della pubblicità tra metamorfosi, alterità e iconografia
- 231 *Eleonora Chiti*
Come si illustrano le donne. Seconda puntata
- 243 *Adriana Lorenzi*
Il gioco degli specchi
- 253 *Monica Farnetti*
Senza un luogo dove stare. Il pensiero femminile dell'esilio
- 263 *Paola Zaccaria*
Basi mobili e implosioni della medesimezza nell'altrove
- 281 *Clotilde Barbarulli*
Farfalle morenti, respiro dell'utopia: le parole dell'alterità
- 297 *Liana Borghi*
Cioccolata amara in metropolitana: Adrienne Rich e le arti del possibile
- 311 Le autrici

Introduzione

LIANA BORGHI

Questo volume raccoglie saggi presentati a due edizioni del Laboratorio Raccontar(si), quello del 2004 dedicato alla *Diversità*, quello del 2005 dedicato alla *Precarietà*¹.

Il primo dei due laboratori rispondeva all'invito del Secondo Manifesto di Porto Franco, di "sviluppare processi attivi di valorizzazione delle differenze, perché anche la diversità è un diritto di cittadinanza". Ma nel manifesto del nostro laboratorio, Clotilde Barbarulli e io avevamo affiancato a questa citazione la poesia di una scrittrice ebrea americana di origine polacca che riflette sulla selvaggia e insopprimibile naturalità dell'anomalo, del deviante, del mutante. Da questo accostamento, il programma di lavoro sulla diversità che i saggi seguenti, ciascuno a suo modo, riflettono.

Nei vocabolari italiani [dicevamo nella presentazione] l'accezione prevalente di *diversità* è relativa all'essere né uguale né simile, quindi il contrario dell'identico. Il problema del diverso risale al mondo antico con la distinzione fra civile (greco o romano) e barbaro. Nei significati più recenti, indica la condizione di chi è – o considera se stesso, o è considerato da altri – *diverso*, con riferimento agli handicappati, omosessuali, emarginati, ecc. L'Altro, nella nostra cultura eurocentrica, è stato, di volta in volta, il primitivo, la donna, il pazzo, l'omosessuale, poi ora l'extracomunitario. La logica del nemico e del capro espiatorio si traduce nell'esclusione – se non nella violenza – nei riguardi del diverso e dello straniero. La diversità sembra esistere in relazione a un termine rispetto al quale può essere misurata e definita. Il "diverso" diventa l'oggetto di chi definisce l'Altro.

Nella tradizione e nella cultura patriarcale il maschile rivendica per sé il principio buono e attivo, assegnando al femminile una posizione di alterità assimilata al caos, alle tenebre e al male, togliendo alle donne lo spazio politico. Questo rapporto tra maschile e femminile è solo uno delle possibili rappresentazioni io/altro. Non solo l'altro è presente come ombra, altro, male all'interno del sé, ma assume le forme dell'estraneo e del colonizzabile. La filosofia moderna teorizza un Soggetto egemone determinato/limitato non solo da un "Altro" a lui irriducibile, ma anche da molteplici diversità.

La diversità sembra essere inseparabile dal concetto di differenza che ha avuto un'importanza fondamentale nel pensiero postmoderno. All'interno di alcune correnti femministe, la differenza è stata usata per significare non solo, idealisticamente, il porsi come soggetto capace di trasformare il mondo, ma come nuova strategia della soggettività, applicata sia ai rapporti tra donne sia alla politica. Superate le dicotomie, emerge il valore dello *spazio-tra*, fatto di una molteplicità di differenze che possiamo rileggere come luogo della diversità, della differenziazione. Nel pensiero postcoloniale, l'inafferrabile *différance* si manifesta anche in percorsi diasporici, disseminazione di identità, nuovi nazionalismi.

In tale cornice il riconoscimento delle diversità culturali si differenzia dalla *nuova destra* (Alain de Benoist, Marcello Veneziani). Questa esalta le differenze fra culture nazionali in quanto sistemi chiusi, ontologicamente separati, che non intaccano la “purezza” di una tradizione, e non hanno l’utopia di una umanità libera da frontiere e confini. Il differenzialismo della nuova destra, nell’esaltare le diversità del mondo, accetta la realtà e aderisce allo stato di fatto senza ricercare né l’uguaglianza, perché appiattisce, né una società “multitradizionale”, perché è cosmopolita.

Nella nostra accezione di diversità, invece, teorizziamo soggetti politici complessi, ma non per questo meno titolari di spazi, storia e diritti umani. Nella diversità e nella complessità si radica il progetto di un mondo diverso dove le diversità si incontrano, oppongono, accordano e producono una im/prevedibile *poetica della relazione* tra multiversi culturali (Edouard Glissant). Accogliendo l’invito alla possibilità dell’astrazione, possiamo dire che siamo tutte uguali e tutte diverse. Da una parte dobbiamo considerarci tutte “diverse” ed estranee a noi stesse, perché come dice Irena Klepfisz non può esserci una norma che stabilisca la normalità. D’altra parte va salvaguardata la diversità come diritto alla *singularità* in una dimensione relazionale, specie nella fase odierna di globalizzazione.

Se ragioniamo in termini di apertura del concetto di diversità, possiamo parlare di indifferenziazione, di monoculture della mente, di dis/identificazione del soggetto. Secondo Serge Latouche, l’indifferenziazione degli esseri umani su scala planetaria è quasi la realizzazione del vecchio sogno dell’imperialismo coloniale. E secondo Vandana Shiva – dal suo punto di vista di uso della terra – le monoculture della mente cancellano sia la percezione della (bio)diversità sia la diversità stessa. Da qui l’importanza di tenere in vita forme alternative di produzione, legate a saperi globali diversi. La diversità è un’alternativa alla monocultura, all’uniformità, all’omologazione.

Anche il Soggetto si costruisce attraverso narrazioni che esplicitano la dinamica tra identità e diversità (Paul Ricoeur) secondo processi di dis/identificazione, come avevamo cercato di mostrare anche discutendo di scritture migranti a Raccontar(si) 2003 e nella nostra raccolta, *Visioni in/sostenibili*. In questo senso, il “genere” diventa allora una figura di lettura nelle storie di donne e di uomini; prende forma nel loro personale nodo di esistenza tra tradizione, quotidiano e voglia di futuro, e nella narrazione della differenza dei corpi e delle pratiche sessuali, e della diversità delle culture.

Nel mondo anglosassone fioriscono corsi sulla diversità, influenzati da due importanti innovazioni nel campo della pedagogia: l’enfasi accordata a forme di sapere “collegate” o “relazionali”; e l’enfasi sull’apprendimento non solo analitico ma “esperienziale”. I corsi attingono a una decennale pratica femminista che riguarda l’autonarrazione, il concetto di pedagogia come incontro culturale, l’apprendimento attraverso il volontariato, e il coinvolgimento nell’ambito di comunità. Le principali finalità di questi studi portano a riconoscere il ruolo della diversità nella vita civile e politica; a praticare la comunicazione interculturale e la risoluzione di problemi e conflitti; a sviluppare un’etica della responsabilità nella convivenza.

Oltre a queste suggestioni, a noi interessano i passaggi dalla politica dell’identità a quella della protesta contro le discriminazioni, tesa alla ricerca di uguaglianza, di parità, di “valore comparato” (politiche del *comparable worth*). Vorremmo esplorare uno spazio

reale e simbolico in cui essere insieme (*inter-esse*, dice Hannah Arendt) per una politica *altra*. Nella polis che immaginiamo, ci si incontra tra uguali, riconoscendo la propria diversità, e si dà vita a nuove cittadinanze che accettano il dis-ordine, sostituendo al concetto semplificato e cristallizzato di ordine un più complesso concetto *dell’essere insieme* nell’agire culturale e politico.

Il concetto di *diversità* va allargato alla diversità culturale in tutte le sue forme, tenendo indicativamente conto della mantra delle differenze di razza, classe, genere, età, preferenza sessuale, disabilità, religione, ecc. Questo si realizza nel nostro Laboratorio anche rispecchiandoci in storie di minoranze etniche e razziali, intrecciate con prospettive politiche, culturali, socio-economiche: leggere un testo senza conoscerne il contesto, avverte Gayatri Spivak, non suscita politica.

Il nostro Manifesto sulla diversità si concludeva ponendo domande, talvolta scontate ma ciò nonostante necessarie, che nascevano anche dagli eventi, dai temi, dai pensieri allora attuali per noi – domande che speravamo avrebbero trovato risposte individuali e condivise nel laboratorio:

Dobbiamo chiederci cosa opprime le donne in condizioni, luoghi e paesi diversi: come vivono? Cosa vogliono? Quali incroci esistono tra razza, classe, pratiche sessuali? Che genere di relazione etica io, donna occidentale, stabilisco con la “subalterna”, la “diversa”, quella col velo...? Cosa sto cercando nel corpo di questa figura? Sto ascoltando veramente o percepisco solo l’eco delle mie fantasie? Quando coloro che risiedono nelle nazioni più ricche vogliono costruire un dialogo coi meno privilegiati, dobbiamo chiederci come può il Nord avvicinarsi al Sud (Nirmal Nuwar)? Esiste veramente una “sorellanza globale”, come ha sostenuto certo femminismo occidentale? È una questione di parità uomo-donna? O non è anche piuttosto una questione di parità locale-globale fra noi? Come abbiamo guadagnato le nostre 500 ghinee (Gayatri Spivak)? Multicultura, policultura, o intercultura? Quali diversità, quali retoriche? Intercultura come comparazione? Quale differenza tra la comparazione letteraria & teorica, e il comparativismo impegnato, praticato, sul campo? Come capire e accogliere la diversità delle donne nelle loro culture di appartenenza, diversità che può non essere negoziabile, ma che non elude il pensare insieme inalienabili diritti umani? *Devenir femme*...? Diventare nativa in un paese “altro”? Per Gayatri Spivak significa sia entrare responsabilmente in una comunità di altri, sia adempiere al compito immaginativo di muoverci fuori da noi stesse con manovre sorprendenti e inaspettate dirette verso la collettività. In che modo *noi Fiorelle* sentiamo di appartenere a una “genealogia della globalizzazione”?

I saggi che seguono accolgono questi quesiti e declinandoli conducono altrove, ponendo la loro contemporaneità situata in altri contesti. Nei mesi che intercorrono tra un laboratorio e l’altro succedono sempre molte cose nella rete delle Fiorelle. Il fenomeno diffuso più urgente tra noi era diventato la precarietà economica ed esistenziale. Da qui l’incrociarsi di discorsi, sollecitati dal manifesto per il laboratorio 2005, intitolato *Precaria/mente*.

La parola-guida di questo laboratorio è stata scelta per una varietà di motivi. Innanzitutto, *Precaria/mente* allude sia alla perdita di fiducia nell'avvenire, sia al tipo di lavoro che il neoliberismo richiede nella sua fabbrica globale. A sua volta, la precarietà del lavoro, annunciata come forma di libertà ma rivelatasi senza opzione, produce uno stato di intermittenza e di frammentazione che aumenta il senso della precarietà stessa della vita. Ma come si comunica l'ovvia precarietà della vita? È questo lo scopo delle immagini che senza tregua giungono, a noi più lontane, attraverso i media, con la violenza sadica delle fiction, e attraverso i reportage, le stragi, i bombardamenti, le foto dei torturatori (e di soldatesse sorridenti)? In questa nostra età dell'incertezza, l'uguaglianza della nostra vulnerabilità di fronte alla vita e alla morte dovrebbe essere il fondamento dei nostri valori e dei nostri diritti (scrive Jeffrey Weeks). Ma allora perché lo scarto tra i ben orchestrati funerali variopinti organizzati per gli eroi dello Stato, i disordinati funerali vociferanti dei martiri dell'Intifada portati a braccia dalla folla, e l'anonima scomparsa dell'Altro che continua ad essere rappresentato come un essere inferiore, nudo, o al guinzaglio, con il volto coperto e senza nome, perché la sua faccia non conta come faccia, né la sua vita come vita o la sua morte come morte?

Ciascuna/o di noi ha la sua precarietà. Precaria è sempre la parola, precario l'ascolto, mutevoli sono le condizioni del vivere, latente è sempre anche l'alterità. Gayatri Spivak suggerisce che dominati e subordinati ripensino se stessi insieme. Per cominciare, noi femministe dovremmo sbarazzarci del nostro privilegio di bianche occidentali perché costituisce una perdita; dovremmo disimparare gli stereotipi e i discorsi trionfali per stabilire una *relazione etica* con l'Altra/o. Per quanto "la relazione di responsabilità preceda qualsiasi scambio inter-soggettivo tra il Sé e l'Altro", se facciamo "della responsabilità un diritto piuttosto che un obbligo", e se (ci) educiamo "all'imperativo planetario", potremo creare una diversa sensibilità sociale, una pratica sociale basata sull'alterità. "Voi" e "loro" – dice Spivak – dovete immaginarvi in un "dialogo intessuto di responsabilità" perché tutti/e noi siamo "esseri umani planetari" (*Aut Aut* 2002).

Ciò nonostante, al momento prevalgono tuttavia precarietà del lavoro, precarietà dell'esistenza e precarietà delle culture: un senso di precarietà dal punto di vista sociale a quello culturale. Le culture sono referenti mobili, in divenire, attraversati da conflitti e continuamente suscettibili di trasformazioni. Nella *surmodernità* (Marc Augé) – una accelerazione della storia in cui il tempo prevale sullo spazio – ci troviamo calate in mezzo a flussi di persone, idee e merci. Poiché i territori non possono più essere gli unici contenitori delle culture, ha perso senso collegare queste a una specifica spazialità geografica. È tuttavia la cultura che mi permette d'incontrare l'Altro attraverso libri e incontri, di dialogare e configgere (Roland Barthes). La cultura è uno spazio mobile e poroso, contaminato, contemporaneamente globale e locale (Edouard Glissant). Ed appare sempre più precaria.

Ma nell'imporre la precarietà del lavoro, il pensiero egemone impone invece la durata e permanenza della sua cultura. È una cultura dell'eterno presente collocata nelle "certezze" della tradizione e del canone, una cultura che ha l'arroganza della Doxa. Si basa su un sistema di informazione studiato per occultare i dubbi sulla guerra infinita alimentando invece paure e insicurezze, con lo scopo di legittimare processi che tolgono spazi di confronto e militarizzano le nostre vite. Riducendo fino a demonizzarli dissenso

e critica, svuota il senso della memoria (oblio di memorie di tragedie, memorie di ideali, di rivendicazioni, di movimenti... nella mondializzazione del tempo), cancella il raccordo passato-presente-futuro. Come rimedio per superare "l'eterno presente" del neoliberismo, Ernest Bloch e Hans Jonas raccomandano di articolare nuovamente l'avvenire in termini di speranza e responsabilità.

In tale quadro non possiamo dimenticare la precarietà dell'ambiente causata dalla crescita produttiva senza limiti, e le guerre fatte per sostenere l'economia. Tra le voci che smantellano il concetto stesso di "sviluppo sostenibile" a favore di una decrescita controllata, troviamo la "Lettera aperta agli economisti" (firmata da Carla Ravaioli ed altri, 2001). Vi si attaccano i tradizionali paradigmi della scienza economica, si mette in luce l'esistenza di una "consapevolezza ecologista nel sociale; cioè di qualcosa che può insidiare le basi dell'economia capitalistica di mercato" e si propone l'espansione della produzione di "beni sociali" in alternativa alla produzione di sole merci. Altre voci parlano invece "di persone anziché di cose", perché questo incrina la validità delle leggi del mercato e del profitto, in base alle quali si sfruttano in modo sistematico ed esasperato il lavoro come la natura. Altre voci si cercano linee di fuga dall'interno dello spazio capitalistico, punti di rottura del tempo lineare di chi comanda, si disegnano forme aperte, spirali e frattali, si progettano lotte collettive e strategie per decostruire le narrative imperiali (Precog).

Vite precarie di Judith Butler conferma il senso del nostro titolo. La precarietà impera nel clima di oltranzismo patriottico degli Usa mentre si attenta alle libertà civili in nome della sicurezza. Con il progressivo smantellamento dello Stato di diritto, emerge sempre di più che ad alcuni non è riconosciuta neanche la dignità di esseri umani: se nell'attuale mondo siamo tutti particolarmente esposti alla precarietà, per alcuni la vita diventa un vuoto a perdere. Di fronte a questo scenario, anche Butler propone un'etica non violenta, basata sulla percezione della precarietà della vita che inizia dalla vita precaria dell'Altro. Anche Ida Dominijanni ha parlato, recentemente, della esigenza, oggi di una politica dell'amore basata sulla relazione. Come abbiamo tante volte detto nei nostri Laboratori, citando altri testi, il problema è quello di prendere atto delle differenze (fra uomini e donne, fra donne, fra native e migranti) e dare loro spazio, ascoltarle senza appropriarcene.

Butler – e questo ci interessa particolarmente – mette anche in luce la *dimensione narrativa*, che dal potere e dai media in USA viene usata, dopo l'11 settembre, per escludere ogni interrogativo, ogni possibilità di dissenso: come, per esempio, vengano isolate storie singole con uno sguardo psicologico che esclude una spiegazione politico-culturale più ampia degli eventi. A noi invece interessano piuttosto narrazioni (testi solubili e/o insolubili, scritture nella/della dissolvenza) tendenti a interrogare, a inquietare i codici, la doxa, con uno sguardo sul mondo e sul potere. Quelle che si potrebbero definire le *parole della precarietà* si ritrovano in vari testi di transizione, nelle guerre, nelle migrazioni, nelle inquietudini di autrici (di ieri e di oggi) che in vari luoghi si interrogano e ci interrogano: è dalla precarietà che possono nascere anche la scintilla creativa, la conflittualità, le biforcazioni concettuali (come quando Walter Benjamin dice metaforicamente che sapersi orientare in una città non è gran cosa: la vera arte consiste nel sapersi anche smarrire).

Se dunque il concetto dell'Altro, su cui si regge il nostro senso di identità storica, culturale e individuale, è andato in frantumi, anche noi siamo coinvolti in una dispersione

che ci porta oltre quella casa tradizionale composta di linguaggio e identità nazionali, di località fisse; emerge l'importanza della letteratura, di contro-narrazioni per riscrivere il senso del luogo, dell'identità, della modernità (Ian Chambers), di una *casa di carta in divenire* (Clotilde Barbarulli). Le narrazioni permettono l'affermazione della vita contro la sua stessa precarietà, scrive Azar Nafisi.

In un discorso sul riconoscimento delle minoranze, Homi Bhabha cita la poesia "Movement" di Adrienne Rich per sottolineare l'idea di politica come movimento che si trasforma a suo parere in un "(dis)accordo negoziato" tra l'io nel confronto con il suo doppio scisso – il tu, la politicizzata "persona che sarà" – per aprirsi a un mondo più ampio di differenze oltre ogni polarizzazione binaria. L'essere umano, per Bhabha, va posto agli incroci in uno spazio dialogico, in modo che ogni momento di riconoscimento sia una difficile doppia esposizione al tempo e alla storia. In tale contesto di spazi per la diversità afferma che il grande dono della letteratura consiste nel dotare il linguaggio di uguaglianza e di diritti che si riassumono nel diritto alla narrazione: "Raccontare delle storie che creino il tessuto della storia a cambiare la direzione del suo corso", storie che ci permettano di rappresentare le vite che conosciamo, di interrogarci sulle convenzioni ereditate, di mettere in luce ideali e utopie, ecc. Quindi racconti non di "vittimità" – per i quali c'è spazio, nelle retoriche del multiculturalismo, in specifici "comparti etnici" (Nirmal Puwar) – ma racconti che diano spazio alla precarietà femminile in tutte le latitudini, senza interpretare/assorbire l'Altra.

Gli imperativi categorici di Gayatri Spivak – contro-narrare, decostruire, disimparare – ci aiutano a sconfinare dai limiti dei paradigmi della rappresentazione contemporanea, a trovare figurazioni "che rendano visibile l'impossibile che è la condizione della visibilità" (*Critica della ragione postcoloniale*). La flessibilità che corregge la precarietà non è solo una teoria letteraria, è una pratica adatta a certe situazioni. Resistere, trattenersi, reprimere si accompagnano a strategie intelligenti e inventive di esplorazione critica e di scrittura creativa. Liberandoci dalle troppe etichette che cercano di classificare/incasellare (ad esempio, la creazione dello *straniero* come categoria e non come persona in carne ed ossa), e rivendicando il "diritto all'opacità" ("non ci capiamo completamente, ma possiamo convivere. L'opacità non è un muro, lascia sempre filtrare qualcosa", scrive Glissant), possiamo leggere (epistemologicamente) storie di vita, strategie, visioni del mondo molto diverse tra di loro, dove persone concrete escono dalla massa indifferenziata e diventano storie, fermando sulla pagina bianca la precarietà dell'esistenza.

Ma, auto-riflessivamente, ci piace chiudere il discorso parlando per un attimo di noi che insegniamo a Raccontar(si) citando ancora una volta Homi Bhabha quando osserva che

In quanto autori/autrici e insegnanti viviamo precariamente, come precipitati delle nostre stesse soluzioni, interrogando i nostri poteri di risoluzione. Qualsiasi sia l'autorità morale a cui ci opponiamo, o a cui aspiriamo, in quanto umanisti sappiamo che la sovranità del nostro ingegno e della nostra volontà è sempre precariamente bilanciata nell'atto stesso della sopravvivenza... e solo coltivando attentamente un senso condiviso di fiducia etica diretta a compiere scelte libere e giuste possiamo rimediare a quella condizione dell'essere. Così nuove albe spuntano, e altre storie inquietano il giorno.

Così, anche, dalla precarietà che viene imposta dal neoliberismo in una società iniqua, si può provare a passare a una precarietà conquistata (*precaria-mente*) nel senso appunto delle molteplici appartenenze, di culture e lingue in movimento, senza perdere la dimensione di materialità nella complessità dei processi che portano alla costituzione di soggettività sempre più cangianti. E per questo concludiamo citando Spivak che dice, "Io voglio restaurare l'utopico. Voglio che la gente ricominci a sognare perché nei sogni iniziano le responsabilità".

Con queste premesse sulla condizione di incertezza postmoderna, il laboratorio era aperto a prestare particolare attenzione al punto di vista delle giovani, Fiorelle "Acrobate" e gruppo Sconvegno, direttamente implicate nelle nuove forme di lavoro flessibile di cui documentavano gli effetti nella loro vita. Discutendo sui nuovi assetti lavorativi, il collasso delle differenze tra lavoro produttivo e riproduttivo, la commercializzazione dell'affettività nel lavoro di cura, e le migrazioni transnazionali, si chiedevano quali strategie usare, come trovare spazi e supporto, come reinventarsi.

Ma il tema della vulnerabilità, la perdita e il lutto che Butler indaga in *Vite precarie* aveva sollecitato un'attenzione più diretta verso la questione dell'affettività. Gli affetti sono sempre stati importanti nel nostro laboratorio, come è inevitabile in una "zona di contatto" (Brian Massumi) dove le pratiche interculturali si basano sull'ascolto, il racconto, la testimonianza e il riconoscimento dell'altra. Eppure, a quell'affettività riconoscibile nelle tante dichiarazioni di "bene-essere" inviate dalle partecipanti – che nella restituzione circolare delle Fiorelle, nel loro insistere sul pensare l'altro attraverso il sentire, diventano origine, investimento in, ed eredità di una comunità solidale, immaginata e virtuale ma anche reale, e sono quindi fondamentali per il rapporto tra soggetto e comunità – a questa non corrispondeva da parte nostra un adeguato riconoscimento teorico.

E ora ci sembra strano, considerato lo stretto legame tra la pedagogia critica che volevamo praticare e le pedagogie di orientamento socio-affettivo. Esistono, per esempio, una scuola dei sentimenti che già pratica quella corrispondenza tra alterità e altruità riscontrabile nei nostri incontri, e una quantità di testi che si occupano sia di intelligenza che di cittadinanza affettiva, applicate alla politica, le istituzioni, l'industria, il commercio e gli affari². A ripensarci, l'affetto tradotto in mercificazione globale dei corpi, con la prostituzione, la tratta e il lavoro di cura, è sempre stato uno dei nostri argomenti. Ma per quanto la nostra messa a fuoco fosse altrove, poco per volta, e anche con l'aiuto di Luciana Brandi che ci mostrava il funzionamento del cervello e il legame tra coscienza ed emozioni, ha cominciato a prendere forma tra di noi una riflessione intorno al primato (occidentale) della ragione sul sentimento e sugli affetti.

Secondo Gayatri Spivak, il capitalismo gestisce le sue crisi tramite la produzione di un valore affettivo operante attraverso un sistema di equivalenze affettive,

complesso e discontinuo. Estendendo il suo discorso, non è difficile considerare il corpo delle donne in generale, e di una “subalterna” in particolare, un facile strumento di accumulo di ricchezze – corpi e persone tenute al loro posto da una economia degli affetti che ci è molto fami(g)liare. Sappiamo anche che la distribuzione sociale del “lavoro emozionale” è diversa a seconda dei generi. Judith Butler osserva che la non-violenza delle Donne in Nero poggia sull’esperienza culturale del lutto: sono loro che piangono padri e fratelli, eppure il dolore e la rabbia che le donne covano può portare a gesti estremi – alla ribellione di Antigone come agli attentati delle kamikaze³. Atteggiamento estremo è anche l’anestetizzazione dei sentimenti di fronte alla guerra e al genocidio di cui racconta qui Marina Calloni, ma è opportuno non sottovalutare l’anestesia dei nostri sentimenti di fronte alla quotidiana violenza programmata dai media, e fare attenzione alla costruzione di strutture affettive socialmente e politicamente manipolabili, come quella diagnosticata da Butler nel mostrare la griglia causale che dalla ferita narcisistica inferta dal crollo delle due torri a New York conduce a Guantanamo e al discutibile protagonismo femminile dell’aguzzina di Abu Graib⁴.

Affetto, dunque, come processo produttivo dei corpi; come sentimento, affettività, passione; come attrattore; come effetto che si/ci crea, che investe e condiziona; che rende desiderabili oggetti e merci; che produce soggetti e relazioni, investimento nelle forme di potere, movimenti positivi o negativi verso l’altro/a – allineamenti, identificazioni, appropriazioni. Ma consideriamo anche il potere e la qualità dell’amore, dell’odio, del desiderio, della pietà, del dolore, del lutto – figure, formazioni, oggetti “che circolano nei rapporti di differenza e dislocazione,” li definisce Sarah Ahmed, sottolineando che le emozioni circolano tra corpi e segni, “*fanno delle cose*, e allineano individui a comunità – o spazi corporei a spazi sociali – attraverso l’intensità dell’attaccamento”⁵.

Anche gli *errori di percezione* possono essere spie di meccanismi sociali collegati a stati psicologici e sentimenti. Descrivendo certi “incontri affettivi”, Ahmed ricorda un episodio descritto dalla poeta afro-americana Audre Lorde quando, in metropolitana, vede una viaggiatrice che la guarda e si scansa con disgusto. Lorde pensa che abbia visto uno scarafaggio sul sedile, ma no, poi si rende conto che lo scarafaggio è lei stessa, la bambina nera. Allora si riconosce abietamente diversa perché l’altra così la vede, e non riuscirà più a dimenticare quello sguardo di odio. Per Ahmed, in questo episodio la pelle costituisce il confine dell’integrità sociale: la nerezza dell’una riconfigura lo spazio sociale occupato dalla bianchezza dell’altra⁶. Anche qui affetto e politica sono collegati nella constatazione di come il codice etico della classe dominante serva a regolare e discriminare la diversità. Viene in mente il rovesciamento ironico di questo posizionamento, quando nel *Wide Sargasso Sea Grande mare dei sargassi* di Jean Rhys è Antoinette a venire definita dai neri, con disprezzo, “blatta bianca”. Ambedue gli episodi sono vicini-lontani all’incontro di Clarice Lispector con lo scarafaggio, analizzato da Monica

Farnetti in termini dell’irriducibile diversità dell’Altro/a che tanto ci permette di scavare in noi stessi.

Per tutti questi motivi mi sembra che l’*affetto* si possa considerare la principale modalità organizzativa dei saggi che seguono, dove l’emozione (ad effetto) circola ovunque, sia essa passione politica e intellettuale, o si tratti piuttosto di emozioni negative e positive tradotte in strategie retoriche. La nostra prossimità nella diversità di temi e toni richiede anche un collante metaforico che ho trovato, come vedrete, nell’*accanto* teorizzato da Eve Sedgwick insieme al concetto di *periperformatività*. Nelle nostre frequentazioni del lessico interculturale, siamo costantemente coinvolte nella traduzione transculturale della modernità. Termini come “spazio-tra”, *métissage*, *mixité*, creolizzazione, ibridità connotano spazi interstiziali, fusioni, eterogeneità, discontinuità, descrivono una “permanente rivoluzione delle forme”⁷, quindi una necessaria instabilità dell’enunciazione e del lessico. Perciò, nelle mappe concettuali della critica contemporanea troviamo, insieme al recupero di certi spazi, nuovi usi interessanti di termini noti: indicatori della disgiunzione tra spazio interiore ed esterno, come momenti di essere ed epifanie; spazi come l’*entretemps* e il *bardo* relativi all’aprossimarsi della morte, o al presente e al suo cessare, o allo iato del non/essere, oppure al tempo antecedente alla coscienza di una identità. Gayatri Spivak usa la *sineddoche* per indicare la contiguità, mentre Sedgwick usa l’*accanto*. Per indicare la percezione tattile e affettiva insieme dello spazio, Sedgwick usa il *sentire aptico*, e per estensione *locuzioni periperformative* che indicano prossimità, affinità, percorsi amativi, adesivi, non violenti.

Mi piace pensare che i saggi qui raccolti rappresentino una *a/effettiva* condizione degli spazi di affinità aperti dal Laboratorio.

Note

¹ Per la realizzazione dei due Laboratori si ringraziano l’Assessorato alla multiculturalità, all’integrazione e alla partecipazione del Comune di Prato, l’Assessorato alle Politiche e Interventi per l’Accoglienza del Comune di Firenze, la Commissione Pari Opportunità e il Progetto Portofranco della Regione Toscana, il Comitato Pari Opportunità e il Dipartimento di Italianistica dell’Università di Firenze, l’ATAS di Trento, l’Assessorato alla Cultura del Comune di Trento, la Commissione Provinciale Pari Opportunità di Trento, l’Università di Trento, il CIRSD de dell’Università di Torino, l’Assessorato Pubblica Istruzione e Diritto allo Studio del Comune di Ferrara, il Centro Documentazione Donna di Ferrara, Ufficio della Consigliera Provinciale di Parità della Provincia di Mantova. Un ringraziamento speciale va a Marzia Monciatti, allora assessore comunale, per la giornata del 4 settembre 2004 che ha portato Raccontar(si) a Firenze, e ad Alessandra Maggi, Presidente dell’Istituto degli Innocenti di Firenze, che ci ha accolto nella sua sede. Ringraziamo inoltre di cuore Paola Ravetta per le borse di studio offerte alle nostre Fiorelle. Un ringraziamento particolarmente affettuoso va poi al gruppo fiorentino della Società Italiana delle Letterate e al Giardino dei Ciliegi. Al Laboratorio Tempi e Spazi; a Lori Chiti, Pina Nuzzo e Pat Carra per la loro arte; alle colleghe,

amiche e studentesse che hanno partecipato come organizzatrici, ospiti, docenti o partecipanti; e a una lunga genealogia di scrittrici, saggiste e personaggi del nostro quotidiano con cui seguiamo a dialogare virtualmente o di persona, grazie. E ancora grazie al personale di Villa Fiorelli che ci ha accolto, sostenuto, accaduto.

Per una maggiore documentazione e il resoconto annuale sugli svolgimenti annuali del Laboratorio, si vedano i nostri siti internet <www.unifi.it/gender> e <<http://xoomer.virgilio.it/raccontarsi/>>. Segnalo inoltre il sito web <<http://www.travellingconcepts.net/>> dove si trovano a mio nome un intervento su Raccontar(si) come contributo al gruppo *Travelling Concepts* della rete tematica Socrates ATHENA II, e altri accenni nella produzione del sottogruppo *Re/sisters*. Alcune delle partecipanti a Travelling Concepts sono state docenti del laboratorio: Joan Anim-Addo (Londra), Marina Calloni (Milano), Giovanna Covi (Trento), Daša Duhaček (Belgrado) Clare Hemmings (Londra), Elena Pulcini (Firenze). Gli interventi sono anche reperibili in cartaceo: *Travelling Concepts in Feminist Pedagogy: European Perspectives* (Raw Nerve, York 2006).

² Vedi i molti testi sull'educazione socio-affettiva nelle scuole che promuovono tecniche di empowerment, autoconsapevolezza e autostima anche applicando la RET (*rational-emotive therapy*), la scuola dei sentimenti di Giuseppe Ferrara. Ma a noi che guardiamo agli studi interculturali interessano specialmente il lavoro di Antonio Damasio (*Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano 2000; *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Adelphi, Milano 2003), l'economia affettiva di Teresa Brennan, in *The Transmission of Affect* (Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 2004); di Brian Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation* (Duke University Press, Durham 2002), la socialità delle emozioni in Sarah Ahmed, "Affective Economics" (*Social Text* 79, 22, 2, Summer 2004, pp. 117-39) e *The Cultural Politics of Emotion* (Edinburgh University Press, Edinburgh 2004); il discorso di Sneja Gunew sulle diverse strutture dei sentimenti e la loro traduzione, fino al concetto di trasmissione (affetto) discusso da Luciana Parisi in *Abstract Sex. Philosophy, Bio-Technology and the Mutation of Desire* (Continuum, London 2004) e nel mio saggio su Adrienne Rich i le teorie di Sylvan Tompkins, *Exploring Affect: The Selected Writings of Silvan S. Tompkins* (a cura di Virginia E. Demos, Press Syndicate of the University of Cambridge, New York 1995) discusse da Eve K. Sedgwick in *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity* (Duke University Press, Durham&London 2003).

³ Judith Butler, "Feminism should not resign in the face of such instrumentalization". Intervista di Renate Solbach <http://www.iablis.de/iablis_t/2006/butler06.html>.

⁴ Oltre a *Vite precarie* di Butler rimando al numero di *DEA* del luglio 2004 <http://www.donnealtri.it/articoli/reale_virtuale/2004/luglio/torturelegend.html>, in particolare all'articolo di Anna Maria Crispino, "La questione/torture. Alla prova della realtà", e al suo testo in questa raccolta. L'argomento, qui trattato anche da Marina Calloni e Paola Zaccaria, è argomento delle recenti conferenze di Butler su "La tortura e l'etica della fotografia".

⁵ "Communities that Feel: Intensity, Difference and Attachment" in *Affective encounters: rethinking embodiment in feminist media studies*, atti del convegno a cura di Koivunen A. & Paasonen S., University of Turku, School of Art, Literature and Music, Media Studies, Series A, 49. E-book at [<http://www.utu.fi/hum/mediatutkimus/affective/proceedings.pdf>], Media Studies, Turku 2001, pp.1-2.

⁶ Ahmed, pp. 17-18.

⁷ Robert Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*, Routledge, London 1995, p. 25.

Autopresentazione

KAHA MOHAMED ADEN

Non è mai facile autopresentarsi. Ho deciso di raccontare in modo molto conciso tre delle mie numerose Nonne. Ho avuto tante nonne; un fatto ordinario in quella che fu la Somalia e straordinario in Italia. Siccome i miei genitori hanno sperato che queste lasciassero un'impronta sul mio carattere o perlomeno nel mio cuore, presentandole spero di presentarmi indirettamente quindi di soddisfare la richiesta che mi è stata fatta.

Fine anni quaranta. C'era una casa nel quartiere Skuraran.

Alla fine degli anni quaranta c'era una casa dove studiavano le bambine e i bambini che assorbivano il verbo dell'indipendenza. Infatti, alla fine anni quaranta c'era una Lega che lottava per l'indipendenza e i militanti di questa Lega andavano a confabulare i loro intrighi in una casa un po' matriarcale, piena di mistero e fitta di relazioni.

Alla fine degli anni quaranta c'era una speranza ed era nutrita da nonna *Xalima*, la padrona di quella casa. Per tutta la mia infanzia, insieme ai miei fratelli, tre mesi all'anno passavo con lei, una generale generosa bocca pulita e parole ben composte era il suo motto. Nel suo reggimento bisognava presentarsi con denti e linguaggio brillante tutto qui.

Portentosa, regale ed aggressiva, nonna *Hawa*, quando è stata destinata da suo padre come moglie di un suo amico anziano, si è mostrata remissiva ed obbediente. Nella sua testa, cornacchie ed aquile si contendevano il posto d'onore. All'alba di quel fatidico giorno, decise di gettare i suoi dadi. Con sorpresa della madre triste, accettò la sua sorte. Si incamminò tutta modesta, dietro il cammello del padrone-marito.

Quando il sole arrivò allo zenith e il marito inconsapevole propose uno stop tecnico, lei propose un *legden* decisivo, una lotta, in genere praticata da maschi, che volevano mettersi in mostra. Incredulo, il neo-marito, cercò di mettere la cosa sullo scherzo: lei invece lo caricò, lo atterrò, prese un otre d'acqua dalle masserizie deposte, e si avviò verso Galkaio, a circa 120 km. Non si voltò mai più indietro.

Nonna *Hawa*, quella donna ha anche un posto d'onore nell'accesso delle donne al voto politico. Il 19/3/1966 una settimana dopo la mia nascita è stata scelta lei per condurmi fuori dal mio guscio privato. I rumori che ho udito, gli odori, il primo mondo che ho visto e sentito era suggerito da lei. I miei, con tutto quello

che comporta, hanno deciso che fosse lei a dirigere la mia prima uscita al mondo, il mio Gardaadis.

La mia terza Nonna, *Suuban*: la Giusta, la corretta. La Madre di mio padre. Lasciava la savana per Mogadiscio solo quando si ammalava. Ad ogni suo arrivo era allegato un otre di carne fine fine essiccata, il buonissimo burro profumato e incenso. In camera, dove aveva con sé poche cose, la sua stuoia era il centro di tutto. Quando venivano ospiti in camera sua mi faceva restare e a volte mi chiedeva di partecipare al discorso. Le venivano spesso a trovare le sue co-mogli, le altre giovani spose di suo marito e c'era molto affetto tra di loro e devozione nei suoi confronti. Mi raccontava tante storie sulla Savana dove il leone non era né cattivo né buono ma semplicemente Leone; gli uomini avevano prerogative del genere. L'ultima volta che l'ho vista le chiesi perché non rimanesse a Mogadiscio a vivere con noi e lei mi rispose che non poteva vivere in un posto dove era soltanto la madre di Mohamed, mio padre, suo figlio.

Attualmente al tavolo delle trattative per la pacificazione dei clan, le due famiglie da cui discendono le mie nonne non sono riuscite nemmeno a sedere insieme. Sono tentata di considerare le mie nonne fortunate per non aver assistito all'abbruttimento e al degrado che le loro "famiglie" vivono.

La guerra mi ha separato dalla nonna Xaawa. Per fortuna il governo Canadese le ha dato asilo. Una rappresentante, sempre del governo canadese, mi ha impedito di farle visita per paura che anch'io chiedessi asilo.

Nella casa delle mie emozioni sono presenti queste donne e, da come ve le ho presentate, converrete con me che non se ne vanno senza traccia!

Sono nata da una famiglia dove le donne direttamente, nonna Xaawa e Suuban, oppure indirettamente, vedi nonna Xaliima, intervenivano su quello che avveniva sotto la quercia, l'albero della discussione. Sono nata da una famiglia dedicata per generazioni allo studio del Corano ma il mio nome non si trova fra le pagine del Corano. Il mio nome è un omaggio, una strizzata d'occhio a tanta libertà cercata per l'indipendenza dell'Africa, agli anni sessanta, quando sono nata: *Kaaha, la luce che precede il sole*. Il sole forse sono gli Stati indipendenti dell'Africa che dovevano dare vita ad una storia nuova. Per adesso stiamo sguazzando nelle guerre...

Turba/menti di sguardi e di corpi. Giornata autogestita dalle Fiorelle 2004

DARIA ANGELETTI, FRANCESCA BONSIGNORI, ELISA COCO,
FLORIANA FRAGNITO, CRISTINA GAMBERI, PAMELA MARELLI,
MARIA CHIARA PATUELLI, ANTONELLA PETRICONE,
ROBERTA REBORI, ALESSIA ROCCO, SONIA SABELLI

Un gioco, un girotondo di parole, immagini, suoni, voci, un fruscio di storie condivise, le nostre personali e le storie prese in prestito, catturate, amate e restituite. Il laboratorio di noi Fiorelle ha preso corpo dal desiderio di un gruppo di donne che si sono scelte per costruire insieme un 'ponte' di amore, empatia, confronto e trasmissione di un sapere femminile in movimento. Proponiamo i diversi sguardi e il diverso sentire che ognuna di noi ha condiviso con se stessa e con le altre attraverso la circolarità di un'unica voce nata però da note diverse di armonia e ritmo al suono di un comune vibrare di diversità.

Questo e molto di più è stata l'esperienza di Villa Fiorelli per noi, un banco di prova importante sul quale sederci e vedere realizzarsi quello che fino a pochi mesi prima sembrava un sogno. Di nuovo ora ci sediamo e con la fatica e la gioia che lavorare esclusivamente via mail ci provoca, cerchiamo di "fissare" quella giornata in questo contributo scritto.

Ancora una volta riproponiamo una modalità che sentiamo come parte integrante e assieme metodo imprescindibile della nostra esperienza, quella di una restituzione circolare, di un collage di voci, come nel grande cerchio di letture sulla *diversità* che ci ha viste protagoniste nella giornata da noi autogestita all'interno di Raccontar(si) 2004.

Come allora abbiamo letto, interpretato e restituito la diversità secondo noi, una diversità esperita, percepita, cercata, subita, filtrata, spiata, sognata nella quotidianità delle nostre vite e dei nostri incontri, anche in questa occasione abbiamo ritenuto opportuno comporre un testo a più mani, che tenesse conto delle diversità percettive e selettive di ognuna di noi rispetto alla trascorsa esperienza e al contempo permettesse a ciascuna di esprimersi secondo il proprio personale stile narrativo, nel quale le altre sono potute intervenire con tagli, aggiunte e modifiche accrescendo sempre di un altro piccolo riflesso questo specchio sfaccettato. Da questo processo è nato un testo corale, in cui il racconto si compone attraverso l'intreccio delle scritture e delle identità, facendo dislocare e rifrangere l'io narrante nell'alternanza dei punti di vista. Percezioni, emozioni, immagini e attribuzioni di senso si evocano e richiamano reciprocamente, intessendo il nostro raccontarci.

Questo certo ci espone ad un rischio del quale siamo ben consapevoli, quello delle ripetizioni e, forse, di una mancata fluidità, tuttavia riteniamo che questo rischio sia più accettabile rispetto a quello di una omologazione di un'esperienza così particolare in un "pastone" nel quale si sarebbe persa la componente empatica ed emozionale che ha avuto per noi un ruolo così importante e che speriamo, almeno in parte, di riuscire a trasmettere alle nostre lettrici e ai nostri lettori.

*Diversi momenti dell'essere Fiorelle*¹

 Far parte di una minoranza. Far sempre parte di una minoranza anche all'interno di una minoranza. Non so come sia possibile essere sempre stata tanto controcorrente, e badate che non lo faccio mica apposta, ma a me succede sempre così, da quando ho memoria almeno, ovunque e per ogni cosa. Bella sfiga, non c'è dubbio.

Questa faccenda della minoranza, mi è sempre rimasta in testa, la diceva anche Nanni Moretti in un film, non so più se *Aprile* o *Caro diario*, ad un tizio che lo affiancava ad un semaforo e ascoltava, stupito, il suo sfogo. Io non sono mai arrivata a tanto, intendo dirlo ad un perplesso passante, ma mi sono sempre sentita così, parte di una minoranza, e forse anche per questo ho pensato di partecipare a *Raccontar(si) 2003*. E non sbagliavo.

Settembre 2003, Prato, *Raccontar(si) 2003*: ci risiamo, anche qui sento di far parte di una minoranza. Meno colta, meno impegnata e meno politicizzata della media delle mie compagne Fiorelle e, non è confusione sulla mia identità ma solo qualcosa di legato al mio modo di pensare la mia appartenenza alla minoranza omosessuale, la meno lesbica tra le lesbiche e la più lesbica tra le etero. Eppure comincio a sentirmi parte di un gruppo, non mi succedeva dai tempi degli scout! Mi godo la settimana, lascio che gli stimoli intellettuali ed emotivi entrino liberamente nel mio cervello e nella mia anima, faccio delle belle amicizie. Torno alla mia casa e alla mia vita con la consapevolezza di aver partecipato a qualcosa di importante e con il desiderio che l'esperienza abbia un seguito.

 Ho partecipato a *Raccontar(si) 2003* spinta dalla voglia di confrontarmi sui temi dell'intercultura e della complessità in un'ottica di genere. La settimana si rivelò ricca di stimoli, riflessioni, pensieri, danze, risate, nottate piene di parole e di vita, lautissimi e momenti di elettrizzante socialità. Che gioia incontrare donne così! Me ne sono andata da Villa Fiorelli in lacrime, nostalgica ed arricchiata insieme. Avevo allacciato relazioni importanti per me. Come scrissi in mailing list, dirmi "Fiorella" mi rendeva, dopo tanto tempo, un senso di multi-identità, di libera appartenenza e di gioiosa fiducia: mi rincuorava sapere che in giro per l'Italia ed il mondo c'erano tutte quelle donne che agivano nel loro quotidiano per fare "più bello il mondo". La forza di quei legami, lo scambio di mail, la vo-

glia di trovarci appena possibile sono state la grande ricchezza che hanno fatto di Prato una delle esperienze più intense della mia vita.

 La diversità per me è stata incontrare le Fiorelle. Fiorelle è diventato un modo di sentire e di interpretare la realtà intorno, Fiorelle è diventata la parola affettuosa con cui farsi riconoscere prima di ogni cenno o gesto o sorriso, Fiorelle è diventata la lingua d'uso con cui comunicare all'interno di una comunità di donne scelte e cercate, Fiorelle ha significato e significa per me un universo in fiore che si colora ogni giorno di più. Le Fiorelle sono diventate le mie compagne di viaggio, le mie confidenti più intime, le mie amiche fidate. La loro diversità è stata la prima grande occasione di scambio e di confronto reciproco e la possibilità di sentirmi davvero parte di un gruppo di donne in cui ognuna è la mano che tiene stretta la mano dell'altra.

 Dicembre 2003, Firenze, Giardino dei Ciliegi: un piccolo gruppo di Fiorelle decide di incontrarsi e di abbracciare la proposta di Liana e Clotilde di organizzare noi, Fiorelle 2003, una giornata all'interno del prossimo laboratorio estivo. Il tema sarà la diversità, niente potrebbe essere, almeno in astratto, più appropriato al mio sentire morettiano circa le minoranze quindi, incosciente, accetto. Ma non è solo questo. Non ho proprio idea di ciò che dovrò fare o dire o inventarmi, il fatto è che ho una gran voglia di ritornare a Prato, di essere parte di questo gruppo e il desiderio di esserci ha la meglio sulla paura di non essere all'altezza della situazione.

 Sono convinta che la forza di quei legami sia stato ciò che ha stimolato Clotilde e Liana a richiedere ad alcune di noi Fiorelle 2003 di gestire una giornata all'interno dell'edizione successiva della scuola estiva.

Abbiamo accettato, lusingate dalla proposta, con entusiasmo ed insieme timore. Da parte loro, le "maestre" agivano un atto di grande fiducia affidandoci una giornata intera; da parte nostra giocava sia la paura di non essere all'altezza, la difficoltà di incontrarsi di persona e di poter lavorare solo via mail, sia la volontà di raccontarci, di dire la diversità partendo da noi.

 Fine marzo 2004, Ferrara/Bologna, convegno della Società Italiana delle letterate: le Fiorelle 2003 decidono di partecipare e si accampano a Bologna. L'idea è quella di pendolare di giorno fino a Ferrara per ascoltare qualche conferenza e di lavorare di notte alla nostra giornata. Vedo nascere, da un lavoro corale e armonico, *Turbamenti di sguardi e di corpi*, la nostra giornata. Mi chiedo, ancora una volta, se sarò all'altezza ma ormai ci sono e, d'impulso, propongo l'idea di una sorta di workshop sui media e il lesbismo. Torno a casa pensando di essere impazzita ma l'idea mi piace davvero e mi metto a lavorare al progetto cercando

soprattutto immagini tratte da pubblicità, programmi tv, fiction, film e sfilate di moda.

Settembre 2004, Prato, *Raccontar(si) 2004*: parto con un misto di apprensione e di moderato ottimismo. Il lavoro fatto mi piace, non ci siamo più viste dopo l'incontro di Ferrara-Bologna, ma il coordinamento via mail sembra aver funzionato.

Ho con me il mio pc portatile, i testi che ci siamo inviate durante questi mesi di preparazione, un paio di file con le immagini raccolte per il laboratorio su media e lesbismo e con le mie personalissime idee sull'argomento e il bellissimo "Silenzi e Segreti", un racconto di Maria Rosa Cutrufelli, che voglio far leggere alle mie compagne di avventura². Non lo so ancora ma la parte più difficile deve ancora arrivare. I pochi giorni che ci separano dalla nostra giornata sono faticosissimi: i momenti lasciati liberi dalla programmazione del laboratorio non sono molti e li impieghiamo per preparare al meglio il lavoro. La stanchezza si fa sentire e qualche tensione disturba di tanto in tanto il regolare procedere delle nostre attività. Scopriamo una Villa Fiorelli diversa rispetto a quella vissuta l'anno precedente: non c'è più solo armonia quasi irrealistica. Ci scontriamo con realissimi conflitti interni, problemi gestionali, chiusure, tentativi di mediazione: stiamo vivendo la diversità, questa volta non in astratto. *Turba/menti di sguardi e di corpi* è nata anche da queste difficoltà, penso che siano servite a renderla più vera, più sentita.

 E così mail dopo mail e grazie ad un incontro a Bologna siamo arrivate alla nostra giornata: *Turba/menti di sguardi e di corpi*. Il titolo da noi scelto voleva sottolineare l'intenzione di proporre un metodo che coinvolgesse tutte le presenti nella totalità del loro essere: sensi ed intelletto, anima e corpo. Volevamo stimolare una discussione ed un'azione attorno al tema della diversità, partendo da noi perché è il metodo politico che ci è più consono. Volevamo dare espressione sia alla teoria che alla pratica, per questo accanto a testi e stimoli intellettuali ci siamo rifatte ai nostri lavori ed alle nostre attività, ai problemi ed alle gioie che la diversità che siamo e con le quali interagiamo ci suscitano quotidianamente.

 Le Fiorelle sono diventate compagne di un viaggio intrapreso insieme consapevolmente un anno fa, che ci ha condotte alla realizzazione di una giornata da noi gestita all'interno del laboratorio di mediazione interculturale *Raccontar(si) 2004*, a Prato. L'idea di questa giornata è nata, come scrive Pamela, da una forma di riconoscimento che le 'maestre' del laboratorio hanno voluto consolidare offrendoci la possibilità di restituire a noi e loro e alle nuove Fiorelle, il senso di un impegno politico costruito individualmente e poi collettivamente sulla capacità di dialogare con le diversità a partire dalla propria diversità e attraverso le modalità differenti che trasformano percettivamente e cognitivamente lo stare insieme

all'interno di una ristretta cerchia di donne. La grande scommessa per me è stata sentirmi parte di una corposità tutta femminile, di una comunione di voci e di corpi uniti, armonici e al tempo stesso disarmonici, eccedenti, che su quella eccedenza hanno costruito il proprio stare insieme, che hanno riflettuto, discusso, condiviso tempi e spazi diversi, creando uno spazio comune diversamente connotato e riempito solo dalla specificità di ognuna di noi. I temi affrontati sono stati molti e diversi, facce di un sentire profondo che ha scatenato la voglia e il desiderio di costruire insieme un laboratorio vivente di immagini legate dal tema del viaggio e di parole scambiate al ritmo di un suono diverso secondo le storie raccontate e lo sguardo scelto per raccontarle.

 Villa Fiorelli 2004. Ritrovarsi a Villa Fiorelli un anno dopo è stato molto emozionante ma anche faticoso. Organizzare una giornata, nei momenti liberi della programmazione del laboratorio, ha comportato responsabilità, paure, scambio e tensioni. Siamo passate attraverso tutto ciò rendendoci conto della fatica che fanno le "maestre" ogni anno, sperimentando come lavorare insieme significativi condividere anche i momenti di scricchiolio, di come parlare di diversità significativi anche nel concreto avere a che fare con la diversità di ognuna di noi. Villa Fiorelli non era più solo l'oasi felice dei nostri ricordi, ma diveniva più reale, si apriva alla gestione dei conflitti interni, al raccontarsi anche le cose che non funzionavano e che facevano problema. E questa novità ci stimolava, aiutandoci a non fare ideologia sulla sola bellezza della diversità, e a non cadere nel rischio, volendo uscire da un paradigma normizzante, di creare un nuovo paradigma che censurasse il sentire di qualcuna se risultava diverso da quello del resto del gruppo.

La mattinata da noi autogestita è iniziata con un'introduzione di Kaha, mediatrice interculturale somala, sull'importanza di avere una comunità che ti riconosce, in cui ci si sta perché ci si è scelte. Da qui il nostro nominarci l'una l'altra, per riconoscere l'appartenenza a questa comunità fatta di relazioni. È stato molto commovente e di sostegno presentarci così perché abbiamo fatto circolare tra di noi e verso le altre Fiorelle l'affetto, la stima, la gioia e l'emotività che ci legano. È poi partita una grande lettura collettiva dove ognuna di noi diceva di sé, del proprio incontro con la diversità. Numerose sono state le diversità toccate, differenti gli approcci ad esse: dall'arricchimento che l'incontro tra diversità comporta alla difficoltà della loro convivenza, dalla discriminazione alla rivendicazione della propria singolarità, dalla sofferenza della diversità che marginalizza alla potenzialità sovversiva della posizione della marginalità, del confine.

 Giovedì 4 settembre, Prato, *Turba/menti di sguardi e di corpi*: Ci siamo. La giornata comincia con l'emozione forte della presentazione reciproca di noi Fiorelle 2003: ci riconosciamo l'un l'altra attraverso le nostre parole, è un momento prezioso. Poi diamo inizio alle letture che abbiamo faticosamente scelto.

 Ricordo con molta emozione il momento iniziale del riconoscimento attraverso la presentazione reciproca di ognuna dell'altra, ricordo le lacrime che a stento ho trattenuto quando le mie parole hanno nominato la presenza della mia compagna Fiorella e quando tutte ci siamo guardate per rassicurarci l'un l'altra e per contenere attraverso la nostra empatia tutte quelle emozioni diverse e le aspettative di cui ci sentivamo investite. Ricordo quando ho ascoltato leggere le mie compagne...

 Alessia ci regala il suo diario di vita tra i Rom³: la sua vitale e ironica leggerezza è impagabile, riesce sempre a divertirmi.

 Alessia, operatrice romana nei campi rom, ha narrato nel suo diario come spesso sia lei a sentirsi diversa quando entra nei campi rom:

È visibilmente contenta, può sfogare la sua curiosità, d'altronde me lo merito, ora tocca a me essere sotto la lente di ingrandimento; io che entro nelle case, nei container, che mi siedo sui loro letti quando ancora mariti e figli dormono, che le osservo lavare i tappeti, fumare, fare il bucato, fare il caffè. Ora tocca a me essere osservata... strana creatura senza marito né figli... vecchia ormai... a 27 anni!

 Alessia, voce squillante, vivace, frizzante, mi sembra di vederla mentre si aggira con il suo racconto autobiografico tra i campi nomadi, nelle baracche delle donne rom, tra degrado e povertà, tra adolescenza e maternità fuse da uno stesso destino immobile, severo, implacabile, con la sua aria vispa e libertina, con il suo alito di frescura, la sua è una presenza amica, raggianti e lo è anche per noi, tra noi.

 Maria Chiara, bolognese, ha svolto un laboratorio/ricerca con giovani adolescenti migranti di seconda generazione. Ci riporta le loro parole dense del senso di estraniamento, dell'essere a cavallo tra due mondi, del vivere molteplici identità:

Non mi piaceva farmi vedere che ero diversa, la straniera... È sempre stata una cosa che mi ha dato fastidio: volevo essere come tutti gli altri bambini, non volevo che la gente facesse domande. Confondermi con la massa e non essere la marocchina. Invece adesso me ne strafrego, completamente. Crescendo ho cominciato a farmi rispettare. Sono proprio fiera di essere araba.

 Maria Chiara riprende il tema della migrazione e del senso di esclusione che da esso deriva, legato questa volta alle problematiche dell'adolescenza, con i

racconti delle sue adolescenti migranti, scanditi dalla sua voce calda e accogliente, composita e tenue, ma al tempo stesso decisa e incisiva come la voce di una giovane donna che dalle sue parole prende forma in tutta la sua conflittualità e difficoltà di resistere ai turbamenti di un'età particolare resa ancora più dolorosa dalle esclusioni provate perché straniera, diversa.

 Sonia ci dona un racconto legato alla conquista paziente e spesso dolorosa dell'identità personale di una donna migrante.

 Sonia, romana, ha svolto la ricerca di dottorato sulle scrittrici migranti, di una di queste Fitahianamalala Rakotobe Andriamaro ci ha letto il racconto autobiografico "Chiamatemi Mina", in cui riecheggiano i temi legati all'identità fluttuante toccati anche nei testi di Maria Chiara:

Sono passati quasi vent'anni da quando mi vergognavo del mio nome. L'appello a scuola era un vero tormento. All'epoca dei fatti le mie priorità andavano ben oltre la salvaguardia del mio nome e, dopo tutto, che una tale mutilazione possa considerarsi una violenza alla mia identità culturale lo scopro solo oggi. La ragazzina di allora si preoccupava unicamente di rientrare nei canoni della norma 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.

 Sonia porta con sé le donne migranti di cui ha riempito il suo spazio di ricerca, la loro identità viene nominata, sottolineata, rinegoziata attraverso la scrittura di sé che media i confini di un'esclusione e crea ponti di comprensione del sentirsi straniero in una terra straniera dove tutto, anche il proprio nome non trova legittimazione, posto, misura, valore. La sua è una voce che penetra, che accompagna e orienta, che da sicurezza e dimora, che mi restituisce una carezza e di nuovo sospiro pensando tra me e me che quel momento è davvero un momento magico ed intenso.

 L'incontro con le identità migranti è tema anche del mio diario⁴ in cui narro esperienze di lavoro a contatto con donne straniere:

Siamo una trentina di donne, provenienti da ogni parte del mondo, sedute intorno a tavoli posti a cerchio, che sorseggiano, a turno, mate. Nell'ascoltare tutte queste parole, nasce in me la sensazione dell'immensa ricchezza che sta circolando ed alla quale stiamo dando valore, emozionandoci ascoltando le parole delle altre. Siamo tutte così diverse, per il colore della pelle, il modo di vestire, per la lingua con la quale ci esprimiamo, per le esperienze che ognuna di noi ha fatto, per la quotidianità di vita che viviamo, eppure in quel momento, in quella stanza, tutte queste diversità hanno trovato un punto comune. Questo mentre fuori dalla clas-

se, in Iraq gli Stati Uniti hanno da poco iniziato una guerra nella quale il diverso è confinato nella categoria "nemico da combattere".

 Pamela racconta di donne migranti e riesce magicamente a fondere la sua memoria e le sue radici alle loro.

 Pamela interrompe i miei pensieri trasportando tutte noi tra le pagine del suo bellissimo diario, dentro le sue radici, quante parole, quante immagini emergono dalla sua scrittura, tutto un mondo di diversità che prende corpo e colore e che si aggira tra le nostre presenze, tutte intorno, intente all'ascolto, e ci trasporta nel suo bagaglio invisibile, tra le mediatrici culturali fra confini diversi in cui la nostra compagna ha imparato a danzare tra le diversità delle donne migranti nei loro meravigliosi scritti che raccontano con gli occhi di donne che hanno affrontato il viaggio dell'altrove, e la sofferenza dello spaesamento, per muoversi verso la deriva di una nuova casa in cui costruire daccapo i propri affetti, i propri ideali, i propri progetti, la propria identità. Pamela con la sua dolcezza e la sua grande passionalità ha invaso l'atmosfera di una incredibile forza e passione politica che le riconosco e che prendo come stimolo e orgoglio di esserne parte.

 Le difficoltà umane e lavorative di agire nelle nostre quotidianità un mondo diverso, sono ben rese dal racconto estremo portato da Elisa, catanese emigrata a Bologna, impegnata nella battaglia per la chiusura dei centri di permanenza temporanea. Ci ha letto la testimonianza di una donna rinchiusa in un Cpt dopo 12 anni di vita in Italia, il cui unico reato è non avere i documenti in regola. Emerge in tutta la sua atrocità la chiusura della fortezza Europa, in cui il reato di diversità si paga con la reclusione nei moderni lager⁵.

 La storia di Elisa, una finestra amara sulla condizione di vita di una donna in un campo di permanenza temporanea, la voce forte di Elisa, la sua rabbia e indignazione trasmessa attraverso il tono acerbo di un dolore che diventa il suo, un grido di libertà contro ogni oppressione, emozionante il grido di Elisa, colmo di forza e di coraggio, la sua voce mi ha restituito fiducia e prendo una boccata d'aria, continuo ad ascoltare.

 Elisa, semplicemente unica con la sua voce potente e la sua cadenza catanese, ci racconta la rabbia, le miserie e lo squallore vissuti in un centro di permanenza temporanea per immigrati.

 Abbiamo molto trattato il mondo della migrazione perché oltre a rappresentare la nostra quotidianità, segna un momento di svolta epocale del mondo

globalizzato. La persona immigrata è spesso vista come l'altro da sé che incarna il male assoluto, la minaccia da combattere, mentre per noi ha spesso rappresentato un'opportunità maggiore di conoscenza.

 Nel nostro lavoro, nei nostri studi, nella nostra pratica politica, nella nostra esperienza quotidiana cerchiamo, incrociamo, ascoltiamo e raccontiamo storie di donne e uomini migranti, ci rapportiamo alla diversità dei percorsi individuali tentando al contempo di sviluppare strumenti per capire la complessità e contraddittorietà dei fenomeni sociali. Qui a Villa Fiorelli abbiamo tentato di portare la nostra ricerca di pratiche politiche e relazioni umane creative e radicali per la trasformazione di un assetto sociale, politico, economico, militare, simbolico, che, dal livello globale a quello locale, distrugge le differenze creando abissi di alterità. Un assetto patriarcale, bellico, imperialista, che produce morte, violenza, sfruttamento di milioni di donne e uomini e impone immaginari di stigmatizzazione, esclusione, nel migliore dei casi assimilazione. Cercare, scoprire e valorizzare la diversità è l'antidoto alla violenza, materiale e simbolica, del presente.

 Grazie alle vite dei e delle migranti abbiamo riscoperto le nostre radici, rivalorizzato e contestualizzato i nostri percorsi. Lo stesso è accaduto a Floriana, beneventina, grazie alle parole di Anais Nin e di Carla Lonzi sul senso di estraneità da un mondo patriarcale le cui leggi non si riconoscono⁶.

 Floriana offre la sua voce alla lettura del diario di Carla Lonzi, altra pietra fondante del primo femminismo italiano, trovo moto armonioso che sia proprio Flo a farsi lettrice di pagine tanto profonde e politicamente forti e scardinanti, lo spazio si trasforma nuovamente, ora gli echi di una lotta tornano a riempire di attualità il sentire di noi tutte.

 Floriana sceglie di esplorare il senso di estraneità e il disagio provato da una donna immersa, suo malgrado, in un mondo patriarcale che sa parlare solo al maschile. Antonella è emozionata e le trema un po' la voce: la sua Stellina, la prostituta, sembra rivivere tra noi e mi commuove.

 Antonella, romana, operatrice in un centro antiviolenza, ha affrontato il tema della sessualità maschile e della codificazione di quella femminile attraverso la storia della prostituta Stellina, tratta dal testo di Armanda Guiducci *Due donne da buttare*:

Qualunque cosa si faccia, non dovrebbe esserci sembra a me questa spaccatura del sesso: da una parte la fica santa della moglie, dall'altra la fica peccaminosa della

prostituta. Se no la compra delle donne non finisce più. Gli uomini della prostituzione hanno sempre, nonostante tutto, una certa idea romantica. Tra loro pensano: è una vittima della società. Una vittima della società. È un bel pensierino, e fa sentire tanto nobili, compassionevoli. Ma a nessuno di questi che gli sfiora il cervello neanche una volta che la società sono anche loro. Siamo realisti: la società è ognuno di noi. Invece gli uomini giocano a scaricabarile. Che razza di mancanza di senso pratico. Davvero ridicolo.

 Il mio scritto, tratto dalle pagine del libro di Armanda Guiducci oltre ad essere un omaggio a questa autrice figlia del nostro primo femminismo, ha voluto offrire una lettura di genere attraverso la mia personale esperienza lavorativa di operatrice sociale all'interno di un centro in cui si combatte la violenza alle donne, lo sguardo scelto è quello di una donna ex prostituta, Stellina, che legge il suo passato per interpretare il presente ed offrire una denuncia amara e cruda della condizione di sfruttamento, violenza e degradazione a cui è sottoposta nella spirale della violenza sessuale. La mia diversità è in relazione alla diversa percezione che questa donna, attraverso il suo corpo martoriato e segnato dagli effetti devastanti di una violenza che addormenta i sensi e la mente e obbliga al silenzio, mi spinge a dover affrontare, seppure con tante resistenze, una responsabilità personale che grava sulla mia coscienza e che non mi lascia possibilità di fuga, Stellina mi obbliga a leggerla, a leggermi attraverso di lei, perché quelle parole soffocate da tanta sofferenza non risuonino invano coperte dal rumore e dall'indifferenza di una quotidianità che ci allontana dai tristi scenari dei marciapiedi, dove tutto succede nella tranquilla quiete della notte. Io leggo la sua storia e di nuovo trattengo a fatica le lacrime e le emozioni che mi sovrastano, bello poter condividere tanto dolore e tanta gioia contemporaneamente, in questo gioco circolare di voci e presenze femminili che riempiono il nostro spazio.

 È poi la volta di Francesca, livornese migrata in Francia, da dove ci ha scritto una lettera sul suo sentirsi straniera e sul suo utilizzo della parola straniero/a:

Mi piace forzarla, usarla in maniera provocatoria, giocarci su, così da estirparne quella sua radicale gravità. Parlo di straniero rispetto a Me, un Me che si fissa male, che si è trovato a ripensare e forzare, in questo anno, pregiudizi e contraddizioni che non credevo potessero esserci. Mi sono resa conto che per frantumare gli specchi mi ci devo riflettere: fissare la propria immagine nello specchio, a lungo, mi porta a scoprire una figura, un Me completamente Altro, mi fa scoprire delle linee, delle forme e dei colori che non riescono più a comporre quella che credevo essere la mia identità, direi la mia Franceschinità. Forse perché non esiste, perché sono mutevole in ogni istante e il mio stesso sguardo può rendermi diversa, nel senso di estranea a me stessa, oppure posarsi sull'Altro e non riconoscerlo se non come proiezione del mio proprio a priori. E io

non so veramente rispondere, mi basta osservare e ascoltare, perché allo stesso tempo mi preoccupo di vivermi la mia diversità e mi rendo conto che già questo è un bel daffare.

L'unica cosa di cui sono sicura è che ho intrapreso una sfida tra me ed alcune parole e definizioni particolarmente comuni e sinistre, che non voglio buttar via o cancellare, ma ricollocare e rivestire di accezioni diverse, che non portano al silenzio ma aprono la strada ad altri modi possibili del pensare.

 Francesca, con molto garbo, decide di condividere questa bellissima lettera che ci ha scritto qualche tempo prima, nella quale racconta la sua esperienza parigina, da migrante, anche lei.

 Francesca ci porta la sua preziosa esperienza di donna migrante per studio in una città straniera. Bellissimo il suo interrogarsi sul termine 'straniero', frutto di un dialogo/confronto avuto con Pamela qualche tempo prima. La frase di Francesca che più mi è rimasta impressa e che trovo di una bellezza spirituale e culturale incredibile è quando lei esprime il suo sentirsi/essere nei confronti della diversità trovata e impersonata soprattutto dal rapportarsi con un suo amico francese e dice:

...quello che voglio dire è che ci siamo ascoltati ed entrambi abbiamo guadagnato un momento dell'esperienza dell'altro, riducendo la distanza che ci vuole stranieri, perché come Garzanti insegna, apparteniamo a due nazioni diverse, modi delle nostre culture ci rendono talvolta alieni, alcune cose l'uno all'altra ci possono apparire bizzarre...in ogni caso non ci siamo mai sentiti nemici.

 E chiude il vortice di parole ed emozioni Roberta che ci legge un testo di Maria Rosa Cutrufelli, su due "zie" speciali, due zie che non sono sposate, due zie felici che non si lamentano di mariti che non hanno, due zie che si godono i momenti felici della vita, assaporando al pieno il gusto del loro essere diversamente compagne amoroze.

 È la volta di Roberta, apparentemente il cerchio sembra acquisire una forma di chiusura, di riempimento che sta per concludere la linea di circolarità che magicamente si è creata intorno alle nostre letture, Roberta mi emoziona, il suo contributo vuole essere un omaggio ulteriore alla diversità di sentirsi libera di esprimere la propria identità lesbica attraverso un lungo percorso di riflessione e di riappropriazione di un sentire che piano piano esce fuori, si fa riconoscere, pretende di essere. Le sue parole chiudono la prima parte di questa giornata e ciò che sembra finire in realtà apre un momento diverso in cui sono le stesse Fiorelle nuove ad appropriarsi dello spazio facendo circolare parole chiavi espresse liberamente dopo la lettura delle storie e riportate accuratamente su dei cartelloni

- Nin, Anais, *Diario*, Bompiani, Milano 2001.
 Patuelli, Maria Chiara, a cura di, *Verso quale casa, Storie di ragazze migranti*, Giraldo, Bologna 2005.
 Rakotobe, Andrianamaro Fitahianamalala, "Chiamatemi Mina", *Parole oltre i confini*, a cura di Roberta Sangiorgi e Alessandro Ramberti, Fara editore, Santarcangelo di Romagna 1999.
 Sossi, Federica, *Autobiografie negate. Immigrati nei lager del presente*, Manifestolibri, Roma 2002.

Consigli di lettura

- Aimiuwu Sonia e Franca Balsamo, *Il colore sulla pelle. Attitudini e aspettative di minoranze etniche femminili in Europa*, L'Harmattan Italia, Torino 2002.
 Amnesty International, *Mai più violenza sulle donne!*
 Bestetti, Giovanna, a cura di, *Sguardi a confronto. Mediatrici culturali, operatrici dell'area materno infantile, donne immigrate*, Franco Angeli, Milano 2000.
 Corso, Carla e Ada Trifirò, a cura di, *Migrazione, tratta e prostituzione straniera in Italia*, Giunti, Firenze 2003.
 Castiglioni, Marta, *La mediazione linguistico-culturale. Principi, strategie, esperienze*, Franco Angeli, Milano 1997.
 European Roma Rights Center <www.errc.org>.
 Fonseca, Isabel, *Seppellitemi in piedi*, Sperling& Kupfer, Milano 1995.
 Gargano, Oria, *La sindrome del sultano. Le prostitute nell'impero degli uomini*, Differenza Donna, Roma 2003.
 Lazzarato, Francesca, *Il vampiro riconoscente: fiabe, leggende, miti della tradizione zingara*, Mondadori, Milano 2003.
 Liegeois, Jean Pierre, *Rom, Sinti, Kalè... Zingari e viaggianti in Europa*, Lacio Drom, Roma 1994.
 Morniroli, Andrea, *Maria, Lola e le altre in strada. Inchieste, analisi, racconti sulla prostituzione migrante*, prefazione di Enrico Pugliese, Intra Moenia, Napoli, 2003.
 Piasere, Leonardo, *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture Rom*, Napoli, l'Ancora 1995.
 Piasere, Leonardo, *Popoli delle discariche: saggi di antropologia zingara*, CISU, Roma 1991.
 Sayad, Abdelmalek, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina, Milano 2002.

Note

¹ Per rendere anche visivamente l'idea della coralità ad ogni voce narrante corrisponde un diverso simbolo:



Roberta



Pamela



Antonella



Elisa



Cristina

² Maria Rosa Cutrufelli, pp. 39-51.

³ Alessia ha tenuto e tuttora tiene il diario per cercare di mantenere una certa lucidità perché il suo lavoro con i rom la risucchia talvolta completamente

⁴ Il diario di Pamela è un collage costituito da una serie di riflessioni nate sia a contatto con le mediatrici interculturali del corso Il bagaglio invisibile sia in occasione degli incontri con donne straniere in veste di operatrice territoriale di sportelli immigrati per i quali lavora

⁵ Elisa ha letto brani tratti dal libro di Federica Sossi.

⁶ Floriana ha letto brani da Carla Lonzi e da Anais Nin.

Diversità, disuguaglianze, errori: comparazioni possibili e (il)logiche

ELENA BOUGLEUX

Il segno di diverso, in matematica, mi è sempre stato simpatico.

La matematica è assertiva. Afferma, pone, compara, decide. Non c'è spazio per l'ambiguità nel discorso matematico; nella sua sintassi non ci sono tentennamenti, non sono possibili colpi di vento, che inclinino leggermente le affermazioni, le spostino appena più in là di dove sono state formulate. Nella frase matematica sono ammesse solo certezze, grandi o piccole, ma certezze. Il segno di uguale in matematica ha valore sempre assertivo, conclusivo, e mai inclusivo. Dopo una frase forte di un uguale, il discorso deve ricominciare da lontano, dall'inizio, dalla costruzione ex novo di un altro apparato logico solido, che al termine di passaggi necessari e inevitabili porta il ragionamento verso una nuova frase forte, con un altro uguale.

L'uguale matematico è un concetto che esclude. Al massimo, in una frase matematica, c'è il posto per due termini *uguali*. Non è possibile essere uguali in tanti, sicuramente non tutti insieme. Dopo un'affermazione di uguaglianza matematica, non sono ammesse ulteriori specifiche, precisazioni, o commenti. L'affermazione di uguale non si diminuisce, né corregge, né si chiosa con corollari. Il valore affermativo dell'uguale è fuori dalla dialettica delle trasformazioni operate tempo, è stabilito una volta per tutte.

Il segno di uguale è uno dei pilastri fondanti della logica. Le frasi della logica non hanno molti elementi di sintassi, e i cardini che le reggono sono necessariamente forti. Infatti tra le componenti del pensiero logico, di primaria rilevanza è il segmento che riguarda il ruolo svolto dell'architettura del ragionamento, che diventa modello paradigmatico di esattezza non solo del particolare esempio in corso, ma di tutti i ragionamenti che si riescono a svolgere dentro alla *stessa* architettura. Perché introduco un discorso sulla natura della logica in questo contesto? Perché credo che uno sguardo sintetico alle (possibili) ragioni della sua efficacia, e alle conseguenze della sua (presunta) nocività, possa essere quasi paradigmatico, anche in un contesto di ragionamento lontano, che discute però intorno a dei segni condivisi, come appunto l'uguale e il diverso.

Stabilita una relazione di uguaglianza logica, tra due termini, tra due processi, tra due entità, tutti gli altri elementi, termini processi ed entità, esclusi dalla relazione di uguaglianza sono indifferenziatamente classificati come *diversi*. Accomunati dalla caratteristica di non rispondere alla relazione di uguale, cioè a quell'unica norma di uguaglianza stabilita, sono di nuovo tutti uguali tra di loro, in quanto sono *sbagliati*.

Quando non vale l'uguaglianza dunque, si pone nella frase matematica l'ambiguo e interessante segno di diverso (\neq). Diverso *da* implica l'esistenza, precedentemente selezionata e affermata, di una norma, di un concetto normativo di riferimento.

Fra tutti i termini *equivalenti* tra loro in quanto sbagliati, esiste un legame logico nel senso di esclusione dalla detta classe di uguaglianza, ma viceversa non esiste alcun concetto normativo positivo di riferimento. Possiamo in realtà parlare di una nuova forma di uguaglianza tra questi elementi sbagliati, che chiameremo *debole*, o anche in modo più discorsivo, potremo parlare di una relazione di intercambiabilità.

A differenza della relazione di uguaglianza forte, che individua una relazione di appartenenza e allo stesso tempo delimita classi di esclusione, la relazione di intercambiabilità delimita sì delle classi di esclusione (aperte), ma non *determina* indicativamente niente.

La relazione di uguaglianza matematica è un concetto che esclude, abbiamo detto; la relazione di intercambiabilità invece apre verso insiemi eterogenei di diversi, non classificati, non organizzati, e neanche tanto noti (alla prima analisi), con l'unico forte carattere in comune di essere diversi *da*.

Il concetto di uguaglianza, nell'indagine fisica del '900 comincia in realtà ad arricchirsi di valenze e significati locali. Una uguaglianza in senso classico può costituire un errore o una pesante approssimazione in senso relativistico. Ed anche una esattezza di misura, cioè una uguaglianza numerica, in senso classico corrisponde ad una quantità di probabilità o ad una doppia natura, in senso quantistico. Il segno di uguale resta importante, ma la sua validità deve essere, in casi sempre più numerosi, circostanziata. Gli sforzi compiuti dalla logica per cercare di inquadrare in una struttura formale questi anomali risultati degli esperimenti della fisica, sono ancora figli della stessa ben nota necessità di fondare i ragionamenti, e quindi la conoscenza, su uguaglianze forti. Queste flessibilità, questi gradi di indeterminazione degli impianti matematici delle *nuove* teorie della fisica del Novecento sono interpretati come debolezze logiche, e non come modalità nuove in cui il pensiero (il pensiero sulla natura, in questo caso particolare) sembra volersi organizzare. Eventualmente, le incompletezze della logica dei nuovi impianti matematici sono lette come indici dell'esistenza di aree conoscitive non ancora ben esplorate, in una prospettiva ancora finalista e determinista, che sottende una verità rassicurante, ad uguaglianze forti, che necessariamente dovrà ad un certo punto emergere.

In realtà, sia la meccanica quantistica che la relatività sono collocabili all'interno delle stesse forti strutture logiche quando si considerino, a fianco della lettura dei loro risultati, anche le questioni di scala. In entrambe le teorie, si hanno come oggetti preferenziali di studio sistemi con caratteristiche quantitative estreme: grandissimo, lontanissimo, densissimo, oppure microscopico, istantaneo, ecc. La

logica formale fallisce dove tenta di trasportare su queste scale, così lontane da quella ordinaria, meccanismi e principi del ragionamento che sono stati sviluppati e sono consistenti altrove. Certo, la forza concettuale delle categorie della logica deriva proprio dalla loro efficacia esplicativa del mondo ordinario e sensibilmente conoscibile. Ma il tentativo di estensione arbitraria di validità della struttura logica, e dei suoi segni forti, come l'uguale, rappresenta una tensione alla generalità, al tentativo di espressione di una *teoria del tutto*, che per fortuna in moltissimi mondi disciplinari diversi ormai segna il passo.

Da una parte quindi, la nostra necessità di organizzazione della conoscenza richiede l'individuazione di strutture gerarchiche nei sistemi sottoposti a studio: gerarchie stabilite per dimensione, per livello di complicazione, per fenotipo e genotipo, per cronologia. All'interno di tali classi, l'appartenenza o l'esclusione dipendono da relazioni di uguaglianza. La diversità non è codifica né codificabile, fino a che una nuova classe di uguali, nel senso dell'uguaglianza forte, permette di identificare un nuovo sottoinsieme, che entra in relazione con i precedenti secondo le note regole della struttura logica. La moltitudine dei diversi, o degli uguali in senso debole, non entra mai nella tassonomia.

D'altra parte, l'individuazione di una categoria ad un certo livello della scala evolutiva rappresenta uno strumento effettivamente potente per svolgere altre indagini, che sono così quasi automaticamente legittimate, nella loro architettura prima che nel loro contenuto, anche dove questa procedura di lettura per classi finisce per costituire più un vincolo logico che una risorsa creativa.

L'atteggiamento conoscitivo suggerito invece, ad esempio dalla biologia evolutiva, è quello di lasciare che strutture logiche ben diverse, nel caso specifico i criteri di selezione, di mutazione e quindi di evoluzione, possano pacificamente coesistere quando sono riferite e vincolate a piani organizzativi diversi. Quello che succede a livello cellulare, nelle modalità di organizzazione e nei criteri di trasmissione di determinati caratteri emergenti, non si realizza a livello degli organismi pluricellulari (cioè ad un livello superiore) né a livello della sintesi chimica (a livello inferiore). Stiamo qui di fatto descrivendo strutture logiche il cui funzionamento ha una *valenza locale*. E inoltre, ancora più rilevante, constatiamo che tali logiche diverse danno vita a modalità di funzionamento complessive quando sono considerate in modo *integrato*, cioè sono tutte in atto nello stesso momento. Se infatti un organismo ha successo, sul piano evolutivo come su quello singolare – dove questo piano abbia senso di essere valutato – lo si deve alla efficacia contemporanea delle diverse logiche che lo regolano, e cioè ad una coesistenza di strutture e di principi organizzativi non affini, tutti validi solo localmente, che si alimentano delle reciproche diversità, e che anzi si integrano e completano reciprocamente.

Credo che sia necessario mettere la giusta dose di enfasi su questa concettualizzazione che apre la strada alla complementarietà di logiche diverse, molteplici,

e compresenti. Anche altre scienze naturali, non tutte e non in modo uniforme, hanno introdotto nei loro sistemi questi modelli di interpretazione, e non per aprioristico amore metafisico, quanto per chiare necessità sperimentali. Un sistema sufficientemente complicato *non può* essere regolato da una sola logica, fondata appunto su classi di uguaglianza¹; un'organizzazione rigida e univoca non dà luogo a fenomeni di emergenza¹, senza i quali non esistono, sul piano biologico le evoluzioni, sul piano concettuale le ibridazioni e i meticcianti. Queste forme umane di *adattamento* si nutrono dello scambio, che può avvenire solo in presenza di diversità non tassonomizzate. Meccanismi logici diversi quindi presiedono all'organizzazione di livelli locali diversi, e tali modalità locali confluiscono creativamente ed in modo sempre leggermente diverso all'aggregazione (temporanea) del senso. Non si tratta della fine della ricerca, né della validità conoscitiva, degli uguali, degli analoghi o dei comparabili, ma della possibilità di costruire conoscenza dialetticamente a partire da insiemi aperti, e non da categorie, resistendo alla tentazione di catalogare, cioè anche in ultima analisi, di creare classi di eterogenei *sbagliati* in attesa di migliore spiegazione.

L'antropologia ha fra i suoi nodi concettuali centrali la questione dell'indagine dell'altro, e come problema metodologico primario la questione di come trattare i dati che si procura avviandosi a questa complicatissima indagine. Ci si pone in antropologia il problema di come "classificare i dati culturali in base alle somiglianze tra culture, e di come individuare fra tali dati delle costanti, che facciano da punto di riferimento invariante per la descrizione ed il confronto multiculturale"².

L'antropologia comparativa ha sin dall'inizio della sua storia gli occhi ben aperti sulle diversità, in cerca dei tratti caratteristici della *norma*, da mettere poi a confronto con ipotetiche analoghe strutture, e con altre norme, in cerca di variazioni, di paralleli, di analogie deboli. Naturalmente, il problema di come stabilire le classi in base a cui porre le comparazioni è ben presente sin dall'inizio di questa prospettiva di studio: già Boas nel 1940 scrive che "prima che siano condotte delle comparazioni estese, la stessa comparabilità deve essere provata"³, ed il suo riferimento è alle classificazioni che i gruppi di umani hanno adottato nel corso della loro storia, come conseguenza del fatto che essi stessi erano riuniti in gruppi strutturati; tali classificazioni risultano essere immagini delle strutture sociali (e mentali) umane proiettate sugli oggetti della conoscenza, più che esiti di osservazioni svolte con atteggiamento *neutro* dei meri dati. Qui comunque ci si riferisce ancora all'esistenza della possibilità di costruire un sapere basato sulla comparazione dei dati, pensati come elementi di un corpus di materiale nel suo insieme *affidabile*, appunto in quanto neutro; il problema ancora aperto sembra solo quello di capire come fare a procurarsi tale insieme affidabile.

Nel tentativo di stabilire cosa sia legittimo includere nelle descrizioni e nelle

rappresentazioni delle diversità, di come sia possibile posizionarsi da osservatore di fronte a contesti coinvolgenti, e comunque dinamici, sulla effettiva possibilità di compiere comparazioni efficaci, l'antropologia che cerca di studiare *l'altro da sé* si divide e si frammenta.

Alla fine degli anni '80 Laura, antropologa attenta alle implicazioni giuridiche della prospettiva antropologica comparativa, compie un allargamento di orizzonte intorno alla dimensione della diversità; da categoria su cui fondare uno studio, la diversità diventa il soggetto dello studio. Nader scrive che "il soggetto dell'antropologia è l'esistenza umana in tutta la sua complessità, e comprende tutte le forme culturali che troviamo sulla terra: negli appartamenti nelle strade nella steppa dei villaggi nelle città, nelle istituzioni, e nella mente"⁴. La diversità si presenta agli occhi degli studiosi più diversi con innumerevoli e mutevoli forme, ed è impossibile secondo Nader, rinunciare allo strumento cognitivo della comparazione, nonostante i rischi di essenzializzazione che in certi casi pone:

Se delegittimiamo la comparazione in quanto parte di una generale delegittimazione della scienza positiva, e dei metodi comparativi associati con il positivismo [...], gettiamo via la possibilità di esaminare quelle dimensioni dell'esperienza umana che sono condivise. [...] Senza comparazione, gettiamo letteralmente via la coscienza e diventiamo vittime del pensiero pensabile⁵.

Ma a che forma di comparazione si riferiscono gli autori, che non rinunciano certamente alla prospettiva critica sul positivismo e sul determinismo, di cui per altro noi abbiamo già stigmatizzato i limiti, anche avvalendoci di riflessioni di altre discipline? Ancora Laura Nader risponde che è necessario operare con una coscienza comparativa implicita, sempre presente, che mette in connessione dimensioni storiche (passato e presente), spaziali (locale e globale), permettendo comparazioni che danno modo di concepire situazioni *fluide*, fra elementi distribuiti su un continuo; parla esplicitamente di approcci multidimensionali che comprendano cioè diverse modalità e campi della conoscenza. Siamo cioè in presenza di concezioni nuove delle diversità, che si trasformano con continuità le une nelle altre, che mutano nell'osservarsi, nell'imitarsi, mutano per prossimità, per contatto, ma anche per deliberata scelta, e per caso.

Veena Das, sociologa indiana e autrice di studi sulla società hindù, si interroga sulla natura del punto di vista ulteriormente diverso che lo studioso introduce, quando i suoi oggetti di studio (le caste, nel suo caso) sono percorse cognitivamente ed esperienzialmente sia da dentro che da fuori. La sua analisi è necessariamente di tipo comparativo, tra il sistema indiano delle caste, e quello delle classi e dei vari gruppi sociali della società occidentale a lei ben nota; la questione forte che la studiosa si pone è ovviamente relativa al proprio posizionamento, collocato tanto dentro le une che dentro le altre. Data questa premessa, non è

affatto automatico stabilire quali siano i termini della sua comparazione, di *cosa* sono fatti, e *come* sono culturalmente aggregati e determinati. Senza dubbio il suo posizionamento le permette l'accesso a una nuova prospettiva: ma qual è il grado di generalità della sua analisi? quale il suo grado di comunicabilità? E quindi, è affatto possibile per una studiosa posizionata come lo è lei, formata culturalmente in uno spazio *tra*, svolgere comparazioni *tra*?

Naturalmente la sua risposta è positiva. Però il segno di uguale di cui abbiamo parlato all'inizio, che sancisce i suoi diversi, a gruppi indifferenziati, e che fonda strutture forti dentro cui conoscere, escludere e comparare, è stato soffiato via molto lontano da qui.

Bibliografia

- Boas, Franz, *Race Language and Culture*, Macmillan, New York 1940.
 Bocchi, Gianluca e Mauro Ceruti, *Origini di storie*, Feltrinelli, Milano 1993.
 Bohm, David, *Causalità e caso nella fisica moderna*, Cuen, Napoli 1997.
 Borghi, Liana e Clotilde Barbarulli, a cura di, *Figure della complessità. Genere e intercultura*, Cucc, Cagliari 2004.
 Borofsky, Robert, a cura di, *L'antropologia culturale oggi*. Meltemi, Roma 2000.
 Boniolo, Giovanni, a cura di, *Filosofia della Fisica*. Mondadori, Milano 1997.
 Das, Veena, *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual*, Oxford University Press, Delhi 1977.
 Nader, Laura, "Post-Interpretative Anthropology", *Anthropological Quarterly* 3, 1989.

Note

¹ Sul concetto di emergenza si soffermano vari saggi di *Figure della complessità*, a cura di Liana Borghi e Clotilde Barbarulli.

² Giovanna Salvioni, "Introduzione alla prospettiva comparativa", in Borofsky, p. 114.

³ Franz Boas, p. 273.

⁴ Laura Nader, "La coscienza comparativa", in Borofsky, p. 217.

⁵ Noam Chomsky, "The Bound of Thinkable Thought", *The Progressive* 10, 1985, citato da Nader.

*Dimore di carta all'incrocio tra lingue*¹

CLOTILDE BARBARULLI & LUCIANA BRANDI

In questi anni abbiamo lavorato, a "Raccontar(si)", su varie sfaccettature dell'identità, attraverso testi in italiano di migranti: questo 'viaggio' cerca di mettere in rilievo due aspetti della *diversità* vissuta in modo negativo: la percezione dello sguardo dell'Altro che fa sentire l'alterità, e il sentirsi sradicata perché portatrice di una memoria differente. In questo percorso privilegiamo le scritture ironiche – una chiave del *raccontar(si)* più diffusa specialmente nelle giovani – per arrivare poi alla diversità anche linguistica.

È dunque di scena la diversità interiore (Assia Djebar²) con la percezione di sé/straniera: Ribka Sibhatu, esiliata politica dall'Eritrea, si sente 'diversa' non tanto per l'essere venuta in Italia, ma perché lascia Asmara in seguito alla guerra e si porta dietro la memoria dolorosa di quando è stata rinchiusa nella prigione soprannominata "l'inferno che ha solo la porta d'entrata": "sono passati dodici anni da quando sono uscita dalla prigione, ma le ragazze uccise e impazzite quando stavo lì vivono in me!"³; è segnata da una diversità legata ad una storia di violenza che fa parte ormai di lei. "Gli eventi della vita non sono come macchie nei tessuti. Alcuni non si cancellano proprio": "Come fosse biancheria sporca, hanno portato in un lenzuolo bianco la mia memoria. Lavate le tracce dei ricordi, nella mia testa senza pensieri restano solo voci"⁴. Sono queste voci, questi "rumori di persone assenti. Voci che gridano dentro"⁵ a far sì che tale perdita s'interiorizzi.

Diversità come percezione di sé rispetto ad una Storia di sangue, decisa da altri, differente quindi dal percorso degli amici-colleghi con cui pure si trova in sintonia: Melita Richter ritornando nell'ex Jugoslavia, vede "dappertutto segni di pallottole, granate, morti", ovunque ferite, "tracce di quello che generalmente si chiama guerra" e che è solo "barbarie". Di fronte a ciò, sente "il peso della memoria": "Mi scopro diversa dai compagni di viaggio con i quali condivido il presente e lo lancio verso un futuro europeo basato sull'inclusione". Si trova così tra i suoi colleghi italiani "con il fardello dell'urbicidio addosso, non sapendo dove depositarlo": è una diversità situata nel vissuto, "in quella zavorra che è la storia personale"⁶.

Tra gli enigmi del passato, il primo è quello relativo al parlarne, da un lato come di qualcosa che non è più, dall'altro come di ciò che è stato. Ne consegue che l'oggetto passato, per Ricoeur, si lega indissolubilmente alla marca di perdita, e, in quanto trascorso, è un oggetto perduto: "l'idea di perdita è, da questo punto di vista, criterio decisivo della passività"⁷. Dunque parlare del passato avviene tramite l'interiorizzazione della perdita, fondata sulla dualità del non-esser-più e dell'essere-stato.

Anche in situazioni non così drammatiche, può rivelarsi la mancanza di un ‘decodificatore’ che permetta di intrecciare memorie diverse: Barbara Serdakowski non riesce ad inserirsi nella conversazione fra amici che rievocano l’ultima guerra. “Non c’era spazio per i miei ricordi, non potevo partecipare” a quel “piacere orgasmico” del condividere fatti e momenti. Ogni volta, infatti, che prova ad interloquire riferendosi alla Polonia, sulla fame, il freddo, i morti, riceve silenzio e imbarazzo: “La guerra là era stata indecente, troppo lontana, troppo cruenta. Volevano parlare di gente come loro, di luoghi famigliari per sentirsi uniti”. Solo quando si mette a raccontare di alcuni suoi parenti – che rifugiatisi in una casa abbandonata delle Marche imparano l’italiano grazie ad un dizionario – trova ascolto “in un silenzio religioso”. Al termine della serata, senza più gli ospiti, il marito si complimenta per la storia inventata, una bugia nel tentativo di creare un passato da poter condividere e sentirsi così accettata dal gruppo⁸.

C’è anche la diversità racchiusa nello sguardo dell’Altro, nella tensione fra l’irrigidirsi in una forma, ed il divenire del Sé: gli stereotipi ed i luoghi comuni sulla propria terra d’origine, fanno sentire *diversa* Helene Paraskeva, che si presenta al comune per un certificato, “con un accento poco straniero, vestiti decenti [...] carnagione complessivamente bianca con leggera tendenza olivastra”: sembra italiana, ma, con la rivelazione del cognome, è costretta, per ottenere subito il documento, ad assecondare un’immagine artefatta dell’essere immigrata, fingendo quello che – per l’impiegato gentilmente pieno di pregiudizi – deve essere l’intonazione dei greci simile a quella dei Russi: “L’accento che hanno i Russi quando parlano l’italiano lo posso solo immaginare ma il certificato lo voglio. Mi butto. Russi, perdonatemi! – Signore, noi grechi parliamo così. Il viso del benevolo s’illumina. Finalmente – Brava! È così”⁹. Paraskeva sottolinea di far parte di quella categoria di stranieri che, dopo anni, se possono nutrirsi e sopravvivere, sono riconoscibili solo dal nome: “È l’aspetto che inganna”, ma la “K” del cognome tradisce: “è una brutta lettera, la cappa, malfamata. La cappa è cattiva”¹⁰. La strategia comunicativa dell’ironia mette così in crisi i discorsi stereotipati sull’identità, favoriti da microtessuti pregiudiziali, ed offre uno sguardo critico sulla realtà.

Kaha Mohamed Aden racconta di andare a cercare del cardamomo, “una spezia che non può mancare quando si vuole bere un tè SERIO”, secondo l’insegnamento della nonna Halima¹¹. Le amiche l’accompagnano al mercato, ma si creano vari fraintendimenti generati da schemi mentali pregiudiziali inespressi (‘le piccole vene’ del senso comune): la venditrice crede che Kaha, l’unica nera fra i clienti presenti, voglia “carne d’uomo”, così, alla fine, dovranno accontentarsi solo di “un tè poco serio al bar”¹². Gli scarti fra i diversi universi di riferimento, che compaiono nella medesima situazione comunicativa, attraverso l’effetto umoristico, tendono ad inquietare i modelli dominanti: nelle scritture femminili emerge, ancora una volta, la modalità dell’ironia che, ancorata ai fatti ed al corpo

(Forcina), rivolge interrogativi al codificato. L’ironia sottopone così le rappresentazioni collettive correnti – che si codificano in leggi – ad una domanda di senso, e si ritrova anche in Igiaba Scego, che, “somala d’origine e italiana per vocazione”, si definisce “scrittrice migrante di seconda generazione”.

Usa l’ironia per parlare dell’identità messa in crisi dalla legge Bossi-Fini, e racconta di aver comprato, lei mussulmana sunnita, una grande quantità di salsicce: “Guardo l’impudico pacco e mi chiedo, ma ne vale veramente la pena? Se mi ingozzo queste salsicce una per una, la gente lo capirà che sono italiana come loro. Identica a loro?”¹³. Questa ansia le comincia con l’annuncio delle impronte digitali, perché fa risvegliare in lei i mai sopiti dubbi sulla propria identità, fin da quando, bambina, le chiedevano se amava più l’Italia o la Somalia: “Credo di essere una donna senza identità. O meglio con più identità. Chissà come saranno belle le mie impronte digitali! Impronte anonime, senza identità, neutre come la plastica”. Per capire, fa l’elenco delle cose che la fanno sentire somala (ad esempio, bere il tè con il cardamomo, garofano e cannella, fare 5 preghiere quotidiane verso la Mecca), e italiana (esempio, si ricorda a memoria il “Cinque maggio” di Manzoni, canticchia Mina sotto la doccia). Ma continua a chiedersi: “Devo mangiarmi la salsiccia con il vomito per dimostrare di non avere la coda di paglia? Per dimostrare che sono anch’io una sorella d’Italia con tutti i crismi?” E alla fine rinuncia:

Guardo le salsicce e le getto nell’immondezzaio. Ma come ho potuto solo pensare di mangiarle? Perché voglio negare me stessa, solo [...] per far contenti i sadici che hanno introdotto l’umiliazione delle impronte? Sarei più italiana con una salsiccia in stomaco o sarei meno somala? O tutto il contrario? No sono la stessa, lo stesso mix [...].

L’autrice, nel sottolineare i luoghi comuni, evidenzia come gli stereotipi, che si presentano quali realtà naturali e di per sé giusti, svelano invece la forma della violenza, il vero volto dell’ “è-ovvio”¹⁴.

Tra i bersagli dell’ironia, dunque, i razzismi nascosti, le leggi reazionarie come quella Bossi-Fini, ma anche nei confronti dell’altro quel miscuglio di paure, spesso amplificato dai media: l’ironia, come luogo del conflitto tra opinioni correnti e valori diversi, scuote la staticità paralizzante del pregiudizio, reagisce alla prepotenza della cultura egemone e immette sulla scena narrativa una visione *altra* della politica. “Nella attuale organizzazione del mondo”, sostiene Marc Augé¹⁵, “l’ironia sembra essere l’unica forma possibile alla quale consegnare la scrittura. Viviamo in un mondo fatto di evidenze, dunque l’ironia è necessaria proprio perché è, per eccellenza, il frutto di una presa di distanza”.

Il tema dell’identità – con un lessico connotato dalla materialità, funzioni e disturbi intestinali, e dalla fissazione sessuale – ripercorre anche un altro rac-

conto, “La strana notte di Vito Renica, leghista meridionale”, in cui Scego narra fra ironia e amarezza di un personaggio patetico e grottesco che mette a nudo l’assurdità dell’atteggiamento xenofobo della Lega. Vito Renica va a lavorare a Milano e cerca di “cancellare ogni traccia di napoletanità dalla sua voce”, anche se è quell’accento che piace (“Com’è carino il tuo accento! Così particolare! Fa così ridere!”): “Ecco, era contento di scoparsi quelle donne, certo! Ma lui le voleva come leghista, non come napoletano emigrante”. Dopo un duro lavoro sulle vocali (“Ingabbiò la A, torturò la E, spense la I, straziò la O, uccise la U”), passò all’italiano standard: “Per mesi il vocabolario della lingua italiana Zingarelli si trasformò nella sua unica lettura. Per poco non ci faceva l’amore con il vocabolario, tanto erano diventati intimi”, finché si accorge di essere ormai “un uomo X, senza identità”, finalmente parte del rassicurante schema mentale di riferimento proprio del sentirsi maggioranza¹⁶.

È proprio la normalizzazione – desiderata da Vito Renica – questo voler arrivare ad esprimersi in un italiano standard, che le/i migranti per lo più rifiutano¹⁷, ed infatti la loro scrittura tende ad ibridarsi, a mescolarsi in varie forme, in una contaminazione anche linguistica. L’editoriale del primo numero della rivista El-Ghibli esordisce così: “aggrediremo la lingua di Dante nel senso buono del latino aggredi, o *ad-gredi*, cioè incontrare, andare verso l’altro, dare e ricevere. Anche noi spargeremo i nostri granelli di parole diverse, strane, piene di vita”¹⁸.

La lingua che usa Jasmina Tesanovic¹⁹, cresciuta fra tre culture, deriva dalla complessità della sua esperienza:

abbiamo il diritto ad una lingua costruita [...]. Noi che non abbiamo la prima lingua, abbiamo il diritto di trattare la seconda lingua come la prima, e abbiamo il diritto di abusarne, perché non è un abuso ma un arricchimento: nella società multiculturale il minimo che possiamo fare è ammazzare la prima. Ammazzare la dominante, la lingua del padrone.

“Io credo che noi, con queste lingue piccole, in questa globalizzazione anche economica, quello che dobbiamo fare è irrompere”: “Qualsiasi lingua è la mia seconda lingua, non ho più una lingua madre”: dopo la guerra, “eccomi qui”, cioè “quello che resta dell’est e dell’Ovest, quello che occupa lo spazio in mezzo, l’unico spazio vivo e libero del mondo futuro”²⁰.

Le forme di contaminazione fra lingue sono diverse: Kenka Leković ad esempio, interpone o singoli elementi lessicali della propria lingua – “Tito, malgrado la sua fama di zagorec imborghesito”, oppure locuzioni idiomatiche “le galline crepano e le uova a Sarajevo non ci sono. Nema jaja. Ništa jaja”²¹. Sono parole che affermano diritto d’ospitalità nella lingua dello straniero, alla quale si accostano incontaminate, oppure, invece, subiscono leggere modifiche morfologiche al fine di divenire più ‘simili’ nella forma alla lingua ospitante, come in Maria

de Lourdes Jesus²²: così ad esempio la forma linguistica originaria “badaladas” diventa, nella realizzazione compatibile con la morfologia nominale dell’italiano, “badalade”, cui si aggiunge il corrispondente termine della lingua ospitante “rincocchi”. Chi narra è la straniera che usa l’italiano come la lingua dell’altro/a, dove le intrusioni lessicali segnano la diversità e la distanza, ma nel farlo quello stesso io narrante fa dell’italiano la lingua che ospita, appunto come dice Ricoeur, nel proprio cuore lo straniero, e così diventa la ‘propria’ lingua per quello stesso io, risultato di contaminazioni reciproche.

“Alcuni dei miei personaggi [...] parlano in portuliano, un miscuglio di portoghese e italiano”, dice de Caldas Brito, indicando così il métissage della propria lingua/lingue: duplicità, contraddittorietà solo apparente, addensata su una ipseità: ospitato/ospitante. È “come se nella loro anima il passato echeggiasse attraverso la lingua portoghese”²³:

lei dato me capotto bello, ma paese mio non bisogno capotto. Là il sole scalda da genaro a dicembro. Impermeabile neanche serve. Ieri sera, signora, piovuto forte, no? Io presa pioggia su corpo, capelli. Tutto bagnado. Io rideva, contente, e tutti guardavano come io era pazza. Paese mio prendo sempre pioggia. Non polmonite²⁴.

Da qui si dipana l’impossibilità sancita da Derrida: “Non si parla mai che una sola lingua. [si, ma] Non si parla mai una sola lingua”²⁵.

La lingua sorge da relazioni intersoggettive, entro le quali lo scambio comunicativo è originariamente segnato dalle emozioni, tramite per dare senso ad un universo di suoni ancora non riconoscibili. Pertanto, la lingua nativa è sempre e comunque la lingua dell’altro/a con la quale la nostra mente/corpo è riuscita a stabilire un rapporto di empatia attraverso le relazioni di attaccamento. Poi, nello sviluppo successivo, ognuna/o non smette mai di affrontare una moltitudine di interlocutori/interlocutrici, ciascuno/a dotato a sua volta di entità plurali: è da questa molteplicità di relazioni che via via si costituisce la lingua che noi parliamo, una sola e mai una sola, simultaneamente, perché è l’esito di una storia complessa di relazioni, dove gli elementi opposti di lingue/culture in contatto, si affrontano e si oppongono gli uni agli altri: “A volte non ne se ne può più,” scrive Marisa Fenoglio, “la gestione quotidiana di due lingue, di quel bisticcio fonetico sintattico lessicale tra due idiomi che dovrebbero convivere nella nostra testa e invece si fanno la guerra”²⁶, ma nello stesso tempo proprio quegli elementi tendono ad interpenetrarsi, a congiungersi, in un processo interminabile di identificazione.

Per Barbara Serdakowski²⁷ la perdita iniziale della sua prima “lingua/identità” nel lasciare la Polonia era stata indolore, e l’apprendere e praticare tante lingue la faceva sentire sradicata ma integra, perché la costante della sua vita consisteva

nel fare i conti unicamente in francese²⁸. Ma dopo anni di “gioiosa e agile convivenza tra cinque lingue” (polacco, arabo, francese, inglese, spagnolo, italiano), venendo in Italia, si accorge che il suo francese non ha un posto, la stessa Francia le respinge gli scritti per l'eccessiva contaminazione, ed alla fine arriva a far di conto in italiano: “Sono alla deriva adesso, mortalmente tradita dalla mia propria mente, e mi sforzo di parlare polacco al cane, così da riscattarmi dagli abissi, da riprendermi la mia identità”. Ogni lingua per lei è, in realtà, legata a momenti di esigenze differenti, e deve segnare la sua scrittura per dire proprio la sua ‘diversità’²⁹, da lei accettata consapevolmente, tra ironia ed amarezza: scrivere versi è fare spazio al suo *stare fra*, dare voce alle esperienze in/di luoghi diversi, perciò lascia penetrare nella poesia le “migliaia di parole” che l’attraversano. Tende così a dare di tale intreccio di lingue la difficoltà e la necessità di tenere insieme le diverse visioni del mondo che tali lingue formano

Non vorrei più usare le parole di altri/ Ma allora quali?/ Se non ho le mie³⁰: Non faccio che raccogliere le mie parole disperse/ et sur ma peau glissent/ e sulla mia pelle scivolano/ les brebis perdues des jours qui passent/ le pecorelle smarrite dei giorni che passano/ comme la rosée elles s'évaporent/ come la rugiada, si evaporano /intangibile disfacimento/ di inutili realtà/ et mes langues en restent mortes/ e le mie lingue ne rimangono morte³¹.

Se Marisa Fenoglio emigrata in Germania capisce che, per superare le barriere (ogni lingua “è un confine territoriale che esclude chi non la parla, un mondo a sé stante”) deve lasciarsi assorbire dalla musicalità del tedesco, appropriarsi “travolgentemente di una parola”, perché mettere piede “in una nazione significa immergersi nella sua specifica inconfondibile sonorità, venirne avvolti, inseguiti, accompagnati”³², anche de Caldas Brito racconta, che appena arrivata a Roma, rimase colpita, lei parlante portoghese, dai duri suoni gutturali della fonetica dell’italiano³³: su questo ha scritto il racconto “Chi”, una vera e propria sperimentazione dei suoni linguistici, e diversi suoi personaggi testimoniano come la sonorità della lingua diviene immediatamente il ritmo attraverso cui si filtra la percezione del mondo: “Jesus suona, però, bagnado e dolce come quando il vento tocca l’acqua del mare del mio paese”³⁴.

Se è la lingua che esprime il soggetto in transizione, occorre lavorare sulle parole: nelle pagine di de Caldas un endicante raccoglie parole abbandonate come monete dai passanti. È il poeta-mendicante a riscoprire suono e senso, mettendo da parte le parole “sgualcite come la sua giacca, parole dal suono rimbombante, ma sostanzialmente inutili”: “voleva delle parole libere, senza compromessi, senza punte che ferissero, parole che si lasciassero dolcemente toccare, con suoni che potessero, se necessario, volare”³⁵. Anche Mohamed – che “canta anche quando parla” – reinventa una lingua nel suo italiano modulato sul ritmo di una canzone

araba (“La canzone, dalle parole cadenzate, era la sua infanzia”), prima di annegare nel fiume delle parole negate: è la diversità nell’esilio linguistico di chi si porta dietro “un cimitero di parole dentro” negate³⁶. Non si tratta dunque di inserire nell’italiano solo parole che non hanno corrispettivo, ma anche un immaginario che attraversa il quotidiano, e termini/concetti con area semantica più vasta (*saudade*): spazio della connotazione che va al di là di una lingua, una connotazione che si ri-definisce in itinere, altri lessici, ma anche altri ritmi, altri ricordi. Dunque area semantica e affettiva, spaziale ed emotiva, che richiede altre parole nella commistione: Starobinski parla di un necessario ‘bilinguismo concettuale’ per la letteratura, nell’equilibrio fra il rigore della ricerca e le percezioni più intime, cioè il corpo, gli odori, i dolori, la melanconia.

La scrittura di de Caldas dunque, che contamina sia la sintassi sia la fonetica, nell’affabulazione immette “due mondi, due modi di essere, due immaginari” che “dialogano, si rincorrono e si intrecciano”: ci porta così a considerare alcune scrittrici che si collocano in questo spazio di confine perché la lingua è anche “quell’insieme di rimandi, sottintesi, allusioni, atmosfere e memorie che richiedono un decodificatore interiore legato al complesso retroscena culturale che ogni lingua si porta con sé” (Očkayová)³⁷.

Geneviève Makaping racconta di aver cercato di restituire, nella lettera alla nonna Malia Djuissi, quel senso di libertà provato di fronte alla prima neve vista in Italia (la stessa, intensa, sensazione di quando, da piccola, ‘entrava nella pioggia’), cercando di comunicare quell’indicibile per la cultura *altra*, ma riceve una risposta preoccupata dalla sua comunità, che la interroga sulla “storia dell’acqua-cotone”, con un sommesso richiamo: “Ricordati chi sei, tieni gli occhi e le orecchie sempre ben aperti”³⁸. Si rende conto allora che le parole da lei usate non hanno corrispondenza nella lingua della nonna, e non osa immaginare “a quali allegorie e metafore fosse dovuto ricorrere” il fratello-traduttore “per trasmetterle il senso della neve”. È in tale tensione che, mentre è al circo con la famiglia presso cui lavora, si lascia attraversare dallo sguardo del ghepardo Nevri Gogol (nome abissino dell’animale): cioè con il suo “terzo orecchio” attiva “un altro tipo di codice non verbale con il quale comunicare”. In questo dialogo fra l’onorico ed il visionario, Nevri Gogol le svela la “nuova giungla” rappresentata dall’Occidente, le sue “zone d’ombra”, sconvolgendole i parametri di misurazione verso quella società “del tempo ristretto” che avrebbe dovuto arricchirla, così l’aiuta a ricordare il ‘chi sei’ secondo l’esortazione della nonna, per non farsi “oscurare” gli occhi dagli uomini “dalla pelle colore di luna”³⁹.

All’origine dello sguardo sta il corpo tra più spazi culturali, stanno le immagini magiche, poetiche, portatrici di significati simbolici: è il linguaggio del desiderio, della corporeità, dei ricordi legati a culture differenti⁴⁰: “lingua/rimossa/ che torna/ stanca/ e vorace/subdola/ nel ricordo”, recita la poeta Lidia Amalia Palazzolo⁴¹.

Scrivere nella lingua dell'altro, significa, secondo Djébar, "far percepire l'altro di ogni lingua, il suo potere di alterità"⁴²: nell'incontro tra culture incommensurabili, ma confrontabili, la parola diventa *liquida*⁴³, re-inventando lessico e immaginario, esibendo la relazione fra mondi contro i sistemi culturali cristallizzati che arrivano a teorizzare lo scontro fra civiltà. L'altra/o ("ospite estranea, uguale a noi", come dice Christa Wolf per Medea) che scrive nella lingua del paese ospitante, vi immette infatti non solo le tracce della sua lingua d'origine, con i suoi vissuti emotivi e le immagini interiori, ma anche le sue storie dell'altrove, con uno "sguardo/suono plurale"⁴⁴: "Ogni lingua modifica l'altra, si ibrida, la feconda"⁴⁵. Così le "molteplici voci" che assediano il soggetto migrante portano la "turbolenza" nel ritmo e nel tessuto della scrittura, permettendo "il flusso, la corrente, la navigazione dei corpi, degli occhi"⁴⁶.

Nelle *scritture tra*, le due proposizioni di Derrida ("Non si parla mai che una sola lingua: Non si parla mai una sola lingua") si intrecciano con il senso della memoria di Ricoeur: la domanda identitaria – "chi sono io?" – interseca l'ordine del linguaggio e della narrazione. Come la lingua è "innumerabile"⁴⁷, perché plurimi e mai conclusi sono gli idiomi altrui con cui ciascuna/o s'intreccia, così l'identità è un processo interminabile di identificazione: vi è cioè una domanda di discorso – radicalmente singolare – che viene dalla memoria, nell'intreccio tra passato, presente e futuro, ma i ricordi sono inquadrati in narrazioni collettive, rafforzate da tutto l'universo di credenze e di riti che alimentano i ricordi di ciascuna/o. Nelle relazioni, nel flusso delle esperienze, ognuna/o conserva la storia dell'altra/o, storie che si sviluppano grazie anche agli scambi, agli incontri, creando "le nuove mappe e gli arazzi di una realtà condivisa"⁴⁸: prendendo lo spunto da Eva Hoffman, ciascuna/o è "la somma" dei suoi linguaggi e mondi, quello dell'infanzia e della famiglia, quello della scuola e dell'amicizia, quello dell'amore e quello del socioculturale. Emerge così la specificità della memoria, del narrato, dove "il passato che non è più, ma che è stato, reclama il dire del racconto dal fondo stesso della propria assenza"⁴⁹.

Kaha Mohamed Aden esprime soprattutto un modo di narrare proprio della tradizione orale, un intreccio con favole animistiche e modi di dire che segnano diversamente la sua scrittura: così in "1982 Fuga da casa" racconta di vicende tragiche del passato intrecciandole con un "racconto regalo" riferito, in varie versioni, da una bertuccia: racconti esemplari che scandiscono il discorso autobiografico e danno spazio ad una cultura altra che c'interroga. In "Apriti Sesamo" narra l'incubo di non poter richiedere protezione, a causa del permesso di soggiorno scaduto, dalle persone che le hanno invaso la casa, e introduce un modo di dire somalo, *aprire il sogno*, che perturba la scrittura. Vorrebbe "consegnare" questo tipico sogno/incubo degli immigrati a chi legge, ma come *aprirlo* insieme? In tal modo fa emergere – sia pure con ironia – la realtà sia di credenze *altre*, sia di sofferenze, misconosciute nell'uso odierno dei media: quelle memorie, quel-

l'immaginario, nel vissuto cui si riferisce, nelle rappresentazioni al confine tra culturale e psicologico, tra paure e desideri, costringono così anche a vedere con altri occhi la società in cui viviamo.

Valentina Acava Mmaka usa parole *altre*, ma soprattutto ci fa sconfinare in immagini e storie *altre*:

Chemesunde sa./ sente/ schiocca le consonanti/ tra le labbra dipinte/ che cento anni hanno chiosato/ ai margini delle altrui fantasie./ Haidithi/ tramate nell'eco dei marabù [...] memorie/ di nomadi/ di pastori/ di viandanti/ di spose/ di pescatori [...] Chemesunde sa/ascolta./ dice/ tace.../ storie, volti, superfici, tempi, / memorie⁵⁰.

E Marcia Théophilo contamina il portoghese e l'italiano, talvolta traduce dal portoghese creando un testo doppio, ed immette immagini fondendo la memoria emotiva con quella culturale. Fa così vivere nei versi l'Amazzonia – la foresta come metafora e manifestazione della vita – quel mondo legato alla sua infanzia, pieno "di spazi immensi, di grandi alberi, di colori sgargianti dei fiori e dei frutti": "La mia mente è un albero/ colmo d'uccelli/ la mia mente colma di uccelli straripa/ e giunge lontano"⁵¹.

Se è vero dunque che una lingua è associata a persone, paesaggi, colori, sapori, odori e suoni, "una gamma di sensazioni che lascia tracce profonde sul corpo e sulla mente" (de Caldas⁵²), nella nuova lingua la/il migrante porta la cultura originaria: per Očkayová, la letteratura migrante può ricordare che la diversità, con il suo spettro di possibilità, è la materia prima del raccontare, nonché la sua ragione di essere⁵³: lasciare dunque che le parole ed i gesti di altri entrino in casa, permettere una nuova Babele di linguaggi e di costruzioni espressive. Clementina Sandra Ammendola spiega di scrivere in un italiano "contaminato dalla circolarità tra la lingua madre (già influenzata dall'italiano) e la lingua d'arrivo": "Forse la contaminazione è la mia lingua, una lingua clandestina": "un colore di pelle/ più profondo/ con le orme/ di altre terre;/ un sogno nuovo/ in idiomi incompleti/ e disordinati;/ un incontro/ che vuole essere pieno/ ma è diverso"⁵⁴.

Sta succedendo – nell'italiano stratificato, una *lingua arlecchina*⁵⁵ – quello che si verifica in altre lingue: la parola nel corso dell'emigrazione, che "è insieme spostamento del corpo e dell'anima" (Djébar), ha spesso bisogno di un periodo per poter emergere, e nelle prime donne arrivate si registra "un silenzio fra due lingue", ma le parole dei figli si nutriranno di quella invisibilità. Dounia, analfabeta che parla solo l'arabo e vive in Canada chiusa nello spazio domestico, è la protagonista de *La felicità scivola tra le dita*: per lei le parole sono i "rametti dei prezzemolo" che lava, i "peperoni" che svuota per farcirli, le "foglie di vite e di cavolo"⁵⁶ che arrotola, giorno dopo giorno, per i suoi cari, e troverà voce solo grazie alla figlia che, spingendola ad un viaggio nella memoria, fra Beirut e Montréal,

le farà da tramite nel raccontarsi. In questa scrittura la lingua francese viene assoggettata all'immaginario di Dounia, attraverso i proverbi libanesi, le metafore, l'oralità: è un francese contaminato da immagini e da echi lontani.

Ad Assia Djebar il francese appare sempre più la "casa" che abita e che cerca di "contraddistinguere" ogni giorno, ed in quella scrittura trova il suo spazio di donna: "Scrittura che avrebbe potuto significare storicamente, sottolinea, la mia extraterritorialità, e tuttavia diviene a poco a poco il mio unico vero territorio". Lo spazio in francese della sua lingua di scrittrice non esclude, infatti, le altre lingue materne che porta in sé, senza scriverle⁵⁷.

Come il lavoro dell'artista Maja Bajevic, originaria di Sarajevo, reinterpreta i codici delle performance, decontestualizzando semplici gesti della vita quotidiana per guardare con altri occhi realtà imbalsamate dal potere e dalla tradizione, così la diversità culturale di uno sguardo differente può inquietare il *nostro* sistema culturale, scompaginando stereotipi e cristallizzazioni: Maja interviene in un hamman, in un negozio per parrucchieri mirando a "rigenerare un senso"⁵⁸, così come scrivere migrante può liberare le parole dalla loro natura sedentaria.

De Caldas spera che la *diversità* delle/dei migranti venga accolta nella letteratura italiana, insieme ai neologismi: "Sarebbe bello che accanto alla *new economy*, ad esempio, ci fosse uno spazio per la *saudade* e per i *meninos de rua*"⁵⁹. Nei suoi testi e in quelli delle scrittrici esaminate, alla elaborazione, alla commistione, si aggiunge una carica emozionale che scaturisce da culture diverse e da differenti vissuti, e che solo certe immagini, per il loro nascere dalle zone più profonde della vita psichica, possono, nella loro varietà e ricchezza, veicolare.

Se, prendendo spunto da Derrida⁶⁰, l'alterità della/o straniera/o mette in discussione ogni identità preconstituita, occorre allora lasciarsi interpellare: non si tratta di tradurre semplicemente la *sua* lingua nella *mia*, ma di fare l'inquietante scoperta dell'esperienza, perturbante, fra l'estraneo ed il familiare, di uno spazio poroso sempre più costituito dalla molteplicità di singolarità irriducibili. Che altro si può offrire all'estraneo/a che ci visita, se non il dono della nostra differenza e del riconoscimento della sua singolarità pur chiedendole/gli di comprenderci e parlare la *nostra* lingua?

Derrida invita chi legge a pensare di viaggiare, affrontando i piaceri ed i pericoli dell'ignoto: chi si sente *in esilio*, nelle sue molte case si trova dentro e fuori, può indagare le lingue che l'abitano, e può costruirsi una *casa* proprio sui crocevia tra diverse culture⁶¹.

Se le opere di fantasia servono a farci sentire "estranei in casa nostra", perché la letteratura ci costringe a interrogarci, a guardare il mondo con occhi diversi (Azar Nafisi⁶²), si può dire che proprio nell'erranza, che intreccia il raccontarsi e le culture, si prospetta la possibilità di sentirsi a casa nell'oggi: e non è tanto nel senso di trovare rifugio dallo spaesamento, ma soprattutto nel senso che solo una letteratura⁶³ immersa nella complessità di un pensiero in cui coesistono culture

diverse, contaminata da queste voci di donne (e di uomini) che interrogano le codificazioni, attraversano paesi e chiedono libertà, dignità, può essere oggi la *dimora di carta*, almeno per chi non vuole più dominatori, guerre, sfruttamento. Se il concetto di 'casa' denota quello spazio che rende possibili e favorisce prospettive diverse ed in mutamento (bell hooks), allora questa letteratura, che non dimentica il corpo, i desideri, i bisogni, le ingiustizie, ed è inquietata, attraversata da tensioni e passaggi, può essere la *casa in divenire*, multipla e polifonica, per intaccare il pensiero unico, per reagire sia alla violenza delle immagini della guerra, sia alle macerie anche semantiche prodotte dalla sua retorica, così da modificare questo mondo⁶⁴.

La quattordicenne Seyenam Adija evoca una città di carta, "Cartolinandia"⁶⁵, situata in una cassetta della posta, con abitanti che indossano abiti di carta "dai mille colori" e si nutrono di "parole", mentre Kaha Mohamed Aden, in "Apriti Sesamo", sogna una *casa di carta*, fatta di tanti racconti, "un balcone enorme sospeso in aria" e "proteso sull'Oceano Indiano", dove poter "assorbire le favole insieme allo iodio". La nonna Berechti diceva a Gabriella Ghermandi l'importanza di saper "tramandare le mie esperienze e poi le mie assieme alle tue" perché negli eventi, anche se brutti, "c'è sempre un pezzo di tela, di nicchie, di intrecci, che vogliamo tenere": "Siamo storie/ di storie nella storia/ Angoli o centri/ di trama e ordito/ del tessuto del mondo./ Nicchie ricavate in/ intrecci di eventi./ Noi siamo nella storia"⁶⁶.

A differenza dei moderni turisti che, viaggiatori globali, si trovano fra l'appartenenza molteplice e la estraneità costante, perché possono abitare gli stessi alberghi e mangiare le stesse cose, da Singapore a Stoccolma, come se fossero i luoghi a muoversi verso di loro⁶⁷, in una spazialità omologante/omologata senza contatto con l'altro⁶⁸, la scrittura *tra*, implicando una traduzione costante tra lingue e culture, frontiere sempre superate, invece porta con sé un distanziamento dalla solitudine dell'eterno presente, e nell'incontro reale con l'altro anche una trasformazione della conoscenza e di se stesse. Nel tradurre, nel leggere questi testi dell'attraversamento, dice la poeta libanese Joumana Haddad⁶⁹, non

c'è atto più bello che quello di andare verso l'altro – l'altro diverso – e riceverlo, così l'individuo si moltiplica infinitamente ma senza ripetersi, rimanendo sempre nuovo e speciale [...]. Perché dovremmo percepire l'altro come un pericolo per la nostra identità, invece di vederlo come un elemento che potrebbe aiutarci a scoprire nuovi luoghi interiori di cui non dubitiamo l'esistenza?

Se ogni lingua è sempre dell'Altro e allo stesso tempo di ogni cultura (Derrida), accessibile alle deformazioni, alle trasformazioni, all'espropriazione, alla de-regolamentazione, non c'è dunque la lingua, ma tante lingue e per comunicare, non possiamo che con-dividere. Così la *scrittura tra* confonde i confini, li fa

apparire quelli che sono – artificio storico – e sottolinea anche la loro violenza, ossia i rapporti di forza che in essi si concentrano. Con le scritture migranti, accade qualcosa alla ‘nostra’ lingua pur conservandone il corpo: qualcosa si mescola, inchiostro e corpo, memorie e immagini. Non è l’identificarsi con l’Altro (italianizzarsi ad esempio) che determinerebbe l’assessia di entrambi, è fermento, fibrillazione, come se una comunità più ampia si stesse formando, inebriata dalla nuova ricchezza e dalla diversità. Travaso di acque, ma non per incorporare, bensì un movimento di lingue, *dimore di carta* momentanee, nel dissolvimento delle identità classiche (patria, terra, sangue): abitare la lingua dell’altro per abitare le lingue del mondo, oltre il destino monolinguisco. Il bilinguismo/plurilinguismo, che scaturisce dall’incontro di monolinguismi, è allo stesso tempo il saluto dell’altro e la ‘nostra’ risposta accogliente: si scrive una nuova lingua all’interno delle lingue disponibili⁷⁰, una nuova scrittura all’interno della lingua data:

Uno./ due, tre/ quattro, cinque.../ sono io e le mie lingue./ Le/ figlie adottive/ come la sabbia del Sahara/ sballottandomi a destra e a sinistra/ modellano me e la mia lingua Madre./ La cittadina/ e la straniera/ come una volta,/ con le sue lingue/ sogna e canta la libertà/ alle minoranze della terra⁷¹.

Lo “spazio in mezzo” per chi non ha più “una lingua madre” (Tesanovic), il portuliano di de Caldas, lo spazio in francese della sua lingua di scrittrice per Djebar, la “lingua clandestina” di Ammendola, costituiscono dunque varie forme di “eccentricità” (De Lauretis), un porsi *sulla soglia del mondo*⁷², evidenziando il polimorfismo di cui si compongono questi testi di soggetti in transizione, attraversati da una molteplicità di riferimenti: “Identità complesse, aperte, ibride e meticce, in continua evoluzione nel corso della vita e nei percorsi della storia”⁷³.

In “Satorotas” (un racconto denso, come tutta la scrittura di Očkayová, di motivi fiabeschi, onirici e junghiani⁷⁴), il colombo viaggiatore, che trasporta messaggi senza destinatari, nasce dal desiderio di amore non realizzato da parte di una giovane innamorata del suo maestro di ceramica: quel nome “ha dentro la mia Rotta e dice che qualcuno Sa, e che io So”. Nasce con una sola ala, e tuttavia, grazie alla complicità dei venti, riesce a volare: il senso è la ricerca, il viaggio, il raccontarsi con un cuore che ‘pensa’⁷⁵. Se si perdono le relazioni, i sogni, quel ‘pensare che ha radici nel sentire’ (Zambrano) – come ci insegna Satorotas nel non poter fare a meno dei venti, delle loro voci e dei loro racconti – si rischia il “punto del non ritorno”: invece “In quella terra, abitata dalle anime dei vivi, fatta di aria mistero magia” si può capire molte cose, e lì la giovane allieva ed il maestro possono anche amarsi. Ed è in quella dimensione di magia – dove stanno le speranze di un mondo migliore, diverso – che si potrà realizzare, forse, la seconda ala: “E anche se non la vedo ancora [...] i miei voli sono diventati meno faticosi,

io quell’ala invisibile continuo a sentirla. E so che prima o poi riuscirò anche a spiegarla, durante i miei voli”⁷⁶.

La seconda ala ci sembra essere – nella visione del ‘principio speranza’ di Bloch – il “domani che nell’oggi vive”, il *non-ancora*, ma che verrà, è, per ora, la ‘*dimora di carta*’, per non essere risucchiate dalla ‘zona di non ritorno’ del capitalismo globalizzante. Il mondo di carta può costituire il viaggio della letteratura senza frontiere che prospetta il non-ancora storicopolitico, trasformando in inchiostro sogni ed utopie, per un mondo-mosaico dove ognuno/a “apporta, propone, regala la propria diversità”⁷⁷.

Bibliografia

- Aden, Kaha Mohamed, “Apriti Sesamo”, *Nuovi Argomenti*, luglio-settembre 2004.
 Aden, Kaha Mohamed, “Un tè serio/tè bollente”, dattiloscritto 2004.
 Ammendola, Clementina Sandra, “Circularità migranti”, *Sagarana* 2001.
 Augé, Marc, “Immagini di guerra: una nuova pornografia, intervista di Gabriella Durante”, *Il Manifesto*, 5.6.2004.
 Augé, Marc, *Rovine e macerie*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
 Barbarulli, Clotilde e Luciana Brandi, *L’arma di cristallo: sui ‘discorsi trionfanti’, l’ironia della Marchesa Colombi*, Luciana Tufani, Ferrara 1998.
 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, Cucc, Cagliari 2003.
 Barbarulli, Clotilde e Luciana Brandi, “Raccontar(si) tra lingue e culture: l’identità, il caos, una stella...” in *Figure della complessità. Genere e intercultura*, a cura di Liana Borghi e Clotilde Barbarulli, Cucc, Cagliari 2004.
 Barthes, Roland, *Barthes di Roland Barthes*, Einaudi, Torino 1980.
 Bloch, Ernst, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994.
 Brianda, Caterina, “Un mundo donde quepan muchos mundos”, *Kumá* 7, 2003.
 Calefato, Patrizia, Gian Paolo Caprettini e Giulia Coalizzi, a cura di, *Incontri di culture*, Utet, Roma 2001.
 Chambers, Iain, *Sulla soglia del mondo. L’altrove dell’Occidente*, Meltemi, Roma 2003.
 Coetzee, Joseph Michael, “Lui e quell’altro”, *Il Manifesto/Le monde diplomatique*, luglio 2004.
 Covi, Giovanna, “Pensiero di genere e intercultura”, relazione presentata a Il Gioco degli specchi, Trento, 26.2.2002.
 De Caldas Brito, Christiana, *Amanda Azzurra Olinda e le altre*, Oèdipus, Salerno/Milano 2004.
 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, “Che cosa vuol dire essere uno scrittore migrante?”, in *Diaspore europee e lettere migranti*, a cura di Armando Gnisci e Nora Moll, Kumá, Roma 2002.
 De Lauretis, Teresa, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999.
 De Lourdes Jesus, Maria, *Racordai. Vengo da un’isola di Capo Verde*, Sinnos, Roma 2002.
 Derrida, Jacques e Catherine Malabou, *La contre-allée. Voyager avec Derrida*, La Quinzaine Louis Vuitton, Paris 1999.
 Derrida, Jacques, *Sull’ospitalità*, Baldini Castoldi, Milano 2000.
 Derrida, Jacques, *Il monolinguisimo dell’altro o la protesta d’origine*, Cortina, Milano 2004.

- Djebbar, Assia, *Queste voci che mi assediano. Scrivere nella lingua dell'altro*, Il Saggiatore, Milano 2004.
- Farhoud, Abba, *La felicità scivola tra le dita*, Sinnos, Roma 2001.
- Fenoglio, Marisa, *Vivere altrove*, Sellerio, Palermo 1999.
- Forcina, Marisa, *Ironia e saperi femminili*, Angeli, Milano 1998.
- Ghermandi, Gabriella, "All'ombra dei rami sfacciati, carichi di fiori rosso vermiglio", *El-Ghibli. Rivista online di letteratura della migrazione*, giugno 2004.
- Gjurcinova, Anastasija, "Individuo e collettività", *Kumá*, settembre 2001.
- Gjurcinova, Anastasija, "Da Skopje a Belgrado per la Fiera del libro", *Sagarana* 2, 2001.
- Gnisci, Armando e Nora Moll, a cura di, *Diaspore europee e lettere migranti*, Kumá, Roma 2002.
- Goytisoló, Juan e Gunter Grass, "A che serve la letteratura? Dialogo", *Il Manifesto/Le monde diplomatique*, 22.11.1999.
- Haddad, Joumana, "La guerra interiore. Intervista di Geraldina Colotti", *Alias*, 29.9.2001.
- Heller, Agnes, *Dove siamo a casa*, Franco Angeli, Milano 1999.
- Hoffman, Eva, *Come si dice*, Donzelli, Roma 1989.
- hooks, bell, *Elogio del margine*, Feltrinelli, Milano 1998.
- Leković, Kenka, *La strage degli anatroccoli*, Marsilio, Venezia 1995.
- Macri, Teresa, "L'happening che spiazza. Intervista a Maja Bajević", *Il Manifesto*, 24.12.2003.
- Makaping, Geneviève, "Nevri Gogol e il terz'orecchio di Uagadugu", in AA.VV., *Pace in parole migranti*, Besa, Nardò 2003.
- Mmaka, Valentina Acava, *Lottva nota*, Prospettiva, Roma 2002.
- Nafisi, Azar, *Leggere Lolita a Teheran*, Adelphi, Milano 2004.
- Očkayová, Jarmila, "Al di là della parola", *Kumá*, 2.9.2001.
- Očkayová, Jarmila, *L'essenziale è invisibile agli occhi*, Baldini Castoldi, Milano 1997.
- Očkayová, Jarmila, "Satorotas", *El-Ghibli. Rivista online di letteratura della migrazione*, dicembre 2003.
- Palazzolo, Lidia Amalia, "Lingua", *El-Ghibli. Rivista online di letteratura della migrazione*, settembre 2003.
- Paraskeva, Helene, *Il tragediometro e altri racconti*, Fara, Santarcangelo di Romagna 2003.
- Richter, Melita, *Al Danubio*, dattiloscritto 2003.
- Ricoeur, Paul, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, il Mulino, Bologna 2004.
- Scego, Igiaba, "La strana notte di Vito Renica, leghista meridionale", *El-Ghibli*, marzo 2004.
- Scego, Igiaba, "Salsicce", *Klandestini* 2004.
- Seminario (II) degli scrittori migranti, *Sagarana*, 2002.
- Serdakowski, Barbara, "Niente da dire" in *El-Ghibli. Rivista online di letteratura della migrazione*, settembre 2003.
- Serdakowski, Barbara, "Contare in francese", dattiloscritto 2003.
- Serdakowski, Barbara, "Jeszcze raz", *Sagarana* 7, 2002.
- Serdakowski, Barbara, "Le lingue morte", *Libero di scrivere* 2003 (on line).
- Seyenam, Adija, "Cartolinandia", *El-Ghibli. Rivista online di letteratura della migrazione* 1, 2004.
- Sibhatu, Ribka, "Madre lingua", in *Diaspore europee & lettere migranti*, a cura di Armando Gnisci e Nora Moll, Kumá, Roma 2002.
- Sibhatu, Ribka, *Aulò. Canto-poesia dell'Eritrea*, Sinnos, Roma 2004.
- Società italiana delle letterate e Centro documentazione di Ferrara, a cura di, *Leggere e scrivere per cambiare il mondo. Donne, letteratura e politica*, Ferrara, Luciana Tufani, 2004.
- Starobinski, Jean, "In equilibrio sul futuro", *L'Unità*, 16.12.1990.
- Tesanovic, Jasmina, "L'Occidente o l'Altro", *Sagarana* 8, 2002.
- Théophilo, Marcia, *Foresta mio dizionario*, Tracce, Roma 2003.
- Zaccaria, Paola, *Mappe senza frontiera*, Palomar, Bari 1991.

- Zaccaria, Paola, "Narrare dalla soglia", in *Incontri di culture*, a cura di Patrizia Calefato, Gian Paolo Caprettini e Giulia Coalizzi, Utet, Roma 2001.
- Zaccaria, Paola, *La lingua che ospita*, Meltemi, Roma 2004.
- Zambrano, María, *Verso un sapere dell'anima*, Cortina, Milano 1996.

Note

- ¹ Il titolo prende spunto, oltre che da Derrida, dal racconto "Apriti Sesamo" di Kaha Mohamed Aden.
- ² Vedi Assia Djebbar.
- ³ *Aulò* p. 34, 38, 8, dedicato a Mébrat "compagna di prigionia, impazzita lì e che adesso girovaga nelle vie di Addis Abeba".
- ⁴ De Caldas Brito, "Lavandaie in quattro tempi", in *Amanda Azzurra Olinda e le altre*, p. 76.
- ⁵ De Caldas Brito, "Lavandaie", p. 79.
- ⁶ "Al Danubio", dattiloscritto 2003. Anche Anastasija Gjurginova ("Da Skopje a Belgrado") parla dello "shock" di fronte a Belgrado gravemente danneggiata dai bombardamenti, ed alla "forte amarezza nello sguardo e nella voce" degli amici ritrovati.
- ⁷ Ricoeur, p. 11.
- ⁸ Serdakowski, "Niente da dire".
- ⁹ "Quella sera che il bacio non era pneumatico", in *Il tragediometro e altri racconti* p. 65, 67: Paraskeva, nata ad Atene, ha studiato in Italia ed Inghilterra, ed ora vive e lavora a Roma.
- ¹⁰ Paraskeva, p. 65.
- ¹¹ "Un tè serio/tè bollente".
- ¹² Anche nel racconto "Uno scialle Afro-Arabeggiate" (dattiloscritto 2003) narra della difficoltà di fare da traduttrice ad una signora somala interrogata da un funzionario di polizia, che non capisce la necessità di preliminari e di tempi più lunghi trattandosi di persona anziana con abitudini e mentalità differenti.
- ¹³ "Salsicce".
- ¹⁴ Roland Barthes, p. 98. Vedi anche Clotilde Barbarulli e Luciana Brandi, *L'arma di cristallo*.
- ¹⁵ "Immagini di guerra, una nuova pornografia".
- ¹⁶ Altra storia sono le vicende tragicomiche che lo condurranno poi ad innamorarsi di una "mulatta" ed a ritrovarsi a Roma, in una notte di festa senza luce elettrica, in un percorso parossistico, fra escrementi, ricordi, sensi di colpa, di fronte all'alterità che lo costringe a riflettere su di sé.
- ¹⁷ Nel 3° Seminario degli scrittori migranti, Paraskeva sottolinea che, se è importante la sperimentazione nell'italiano, tuttavia ha spesso il timore che l'editore non le corregga errori linguistici solo perché "fa folklore", rivelando così la complessità – tutta da indagare – delle varie forme di condizionamento sull'uso della lingua altrà. Per l'editing vedi Uba Cristina Ali Farah, "Dissacrare la lingua" (www.migranews.it).
- ¹⁸ A.0, n.0, giugno 2003, a firma di Pap Khouma.
- ¹⁹ "Secondo Seminario degli scrittori migranti": Tesanovic, nata a Belgrado, vive all'estero, si laurea a Milano, torna a Belgrado e scrive in diverse lingue.
- ²⁰ "L'Occidente o l'Altro".
- ²¹ *La strage degli anatroccoli*, p. 11, 52, 45, 11: racconta, con ironia, il suo esser fuori luogo fin dall'infanzia, con le sue mille razze d'origine, due patrie due lingue.
- ²² Vedi *Racordai*: teorizza che la sua scrittura proviene da una lingua composita, costituita da un portoghese antico cui si sono aggiunte espressioni provenienti dall'inglese, dal francese e dall'inglese, e queste diversità non possono non influenzare il suo italiano.
- ²³ De Caldas Brito, *Amanda Azzurra*, p. 15.
- ²⁴ De Caldas Brito, "Ana de Jesus", *Amanda Azzurra*, p. 37.

- ²⁵ Derrida, *Il monolinguisimo dell'altro*, p. 11.
- ²⁶ Fenoglio, p. 36.
- ²⁷ Incontro al Giardino dei Ciliegi, 27. 4. 2004.
- ²⁸ "Contare in francese", dattiloscritto 2003.
- ²⁹ Vedi Clotilde Barbarulli, "La traduzione non è un'eco, è una voce che lega le altre mille".
- ³⁰ "Jeszcze raz".
- ³¹ "Le lingue morte".
- ³² *Vivere altrove* p. 148; vedi anche pp. 168-69.
- ³³ Tavola rotonda al Giardino dei Ciliegi, 17. 3. 2004.
- ³⁴ De Caldas Brito, "Ana de Jesus", p. 40.
- ³⁵ "Il mendicante" in *Parole di sabbia*, p. 18: nella sua casa aveva "parole attaccate alle pareti, parole sul tavolo, sul letto e sul pavimento, dentro l'armadio e nei cassetti", ma la notte "si animavano, lasciavano i cassetti, si distaccavano dalle parole".
- ³⁶ "Il canto di Mohamed", in *Parole di sabbia*, pp. 26-27.
- ³⁷ Očkayová, "Al di là della parola".
- ³⁸ Makaping, "Nevrì Gogol e il terz'orecchio di Uagadugu", p. 97.
- ³⁹ Makaping, p. 95, 97, 98.
- ⁴⁰ Vedi Clotilde Barbarulli, "L'immaginario nell'erranza delle parole": anche Erminia Dell'Oro immette nei suoi romanzi non solo parole della lingua eritrea, ma soprattutto i colori, i suoni, le voci dell'Africa per segnare come "diversa" la propria scrittura.
- ⁴¹ "Lingua": Palazzolo, "poeta per destino, antropologa per sopravvivere", come si definisce, è nata a Buenos Aires e vive nel Trentino.
- ⁴² Djebbar, p. 47.
- ⁴³ Vedi Barbarulli, "L'immaginario nell'erranza delle parole".
- ⁴⁴ Paola Zaccaria, p. 79.
- ⁴⁵ Eva Hoffamn, p. 308.
- ⁴⁶ Djebbar, p. 30 e 34.
- ⁴⁷ Derrida, *Il monolinguisimo dell'altro*, p. 37.
- ⁴⁸ Hoffman, p. 315 e 308.
- ⁴⁹ Ricoeur, p. 40.
- ⁵⁰ "Chemesunde", in *Lottava nota*, p. 41.
- ⁵¹ Théophilo, p. 33.
- ⁵² De Caldas Brito, "Che cosa vuol dire essere uno scrittore migrante?", p. 136.
- ⁵³ "Al di là della parola": Očkayová spiega che la diffidenza del mondo letterario per le scritture migranti è dovuta al fatto che la cosiddetta normalità nasconde la fragile identità degli italiani, e ogni complessità – e la diversità è soprattutto questa – viene vissuta come ulteriore indebolimento.
- ⁵⁴ "Circolarità migranti": vuole esprimere, attraverso la scrittura, la propria condizione di figlia d'emigrato, esiliata, ed emigrata ancora.
- ⁵⁵ Così l'ha definita in un'intervista Vincenzo Consolo. L'italiano, infatti, racchiude una storia complessa che, nel tempo, l'ha trasformato: è una lingua segnata dalle varietà regionali, dalle guerre, dall'esperienza coloniale e della emigrazione, ma anche dalla creatività e sperimentazione di chi scrive: vedi Clotilde Barbarulli, "L'immaginario nell'erranza delle parole", e Giovanna Covi, "Pensiero di genere e intercultura", Trento, 26. 2. 2002.
- ⁵⁶ Abba Farhoud, di origine libanese, vive nel Québec. Vedi *La felicità scivola tra le dita*, p. 22.
- ⁵⁷ Djebbar, p. 41 e 44-45.
- ⁵⁸ Teresa Macri, "L'happening che spiazza. Intervista a Maja Bajevic".
- ⁵⁹ De Caldas Brito, "Che vuol dire essere uno scrittore migrante?", p. 137.
- ⁶⁰ Vedi Derrida, *Sull'ospitalità*.
- ⁶¹ Vedi Jacques Derrida e Catherine Malabou.

- ⁶² Azar Nafisi, p. 118.
- ⁶³ Coetzee scrive: "Se ogni essere è un'isola perduta nell'infinità dell'oceano, la narrativa è forse uno dei modi migliori per comunicare: una bottiglia lanciata in mare": al protagonista, una sorta di Robinson, sembra che "in tutto il mondo esiste solo una manciata di storie".
- ⁶⁴ Vedi "Clara Sereni dialoga con Clotilde Barbarulli" in *Leggere e scrivere per cambiare il mondo*, pp. 43-53.
- ⁶⁵ "Cartolinandia": la giovane è nata a Como da padre africano e da madre italiana.
- ⁶⁶ "All'ombra dei rami sfacciati, carichi di fiori rosso vermiglio": la scrittrice, nata ad Addis Abeba, vive dal 1979 in Italia.
- ⁶⁷ Heller, p. 25.
- ⁶⁸ Questi luoghi, simili ovunque, sembrano diventare il "non-luogo" di Marc Augé, in quanto spazi senza storia, senza speranza e senza nostalgia dove il soggetto non si dispiega nella sua complessa identità.
- ⁶⁹ Haddad, "La guerra interiore". La poeta, che è anche giornalista e traduttrice, parla molte lingue, dal francese, all'italiano, all'armeno.
- ⁷⁰ Vedi Derrida, *Il monolinguisimo dell'altro*, p. 86.
- ⁷¹ Sibhatu, "Madre lingua", p. 96.
- ⁷² Vedi Zaccaria, "Narrare dalla soglia" e Ian Chambers.
- ⁷³ Gjucinova, "Individuo e collettività".
- ⁷⁴ "Satorotas": Očkayová, attraverso il materiale culturale ripercorso da Jung alla ricerca di simboli (venti, uccelli...), sembra spingerci ad uscire dall'oscurità dell'ignoranza del senso delle cose, per accedere al loro significato più profondo ed attivare – direbbe Makaping in altro contesto – "il terzo orecchio".
- ⁷⁵ Vedi Očkayová, *L'essenziale è invisibile agli occhi*, e Barbarulli e Brandi in *Figure della complessità*.
- ⁷⁶ Un augurio alle *fiorelle* più giovani è di essere le viaggiatrici con la seconda ala, per il presente e per il domani.
- ⁷⁷ Caterina Brianda scopre nei mercati dell'America latina "meravigliosi piccoli-grandi mondi racchiusi in mondi più grandi", e "persone, tante, colorate [...] uomini e donne, ricchi di vita che riuscivano a regalarmi tramite le loro mercanzie, i loro occhi, la loro diversità che è il mio specchio, quella felicità della quale ancora sono rimasta impregnata [...] un altro mondo è possibile, un mondo però, donde quepan muchos mundos".

La comunità della dividua: precaria/mente con amore, bellezza, giustizia e responsabilità

GIOVANNA COVI

Raccontar(si) è un laboratorio aperto che ogni anno mi regala entusiasmo e idee per nutrire il mio sforzo quotidiano a diffondere e creare una cultura femminista; è anche un luogo che mi fa sentire responsabilmente impegnata in un lavoro giusto. Qui poi è bello stare e amo farvi ritorno, per ritrovare con le Fiorelle la voglia di immaginare il mondo che vorrei. Parto da questo per proporre una mia risposta a *Vite Precarie* di Judith Butler, costruita intorno a una personale riflessione sui concetti di *femminismo, amore, giustizia e responsabilità*; una riflessione con cui cerco di capire come costruire comunità nel contesto della precarietà sociale contemporanea e nel rispetto delle differenze e diversità. Concludo proponendo la figura de *la dividua*, quale identità personale atta a costruire comunità *precarialmente*.

La prima parola chiave della mia riflessione è dunque *femminismo*.

Può sembrare una premessa scontata tra Fiorelle, eppure mi sembra utile sottolinearne l'ineludibile centralità. Lo faccio prendendo a prestito la chiarezza essenziale con cui bell hooks ci ricorda che "il femminismo è per tutti." L'intellettuale afroamericana osserva che finché non avremo imparato a sostituire il nostro modo sessista di ragionare con il pensiero e l'azione femminista, noi continueremo a perpetrare l'oppressione patriarcale; nel nostro mondo non solo c'è necessità di spandere parole femministe, ce n'è persino l'urgenza, perché è urgente porre fine allo sfruttamento e all'oppressione sessista.

Basti pensare al crescente problema dell'anoressia e bulimia, una tragedia sociale di cui è responsabile anche il movimento femminista perché si è limitato a respingere i canoni sessisti di bellezza femminile senza proporre modelli alternativi. Finché le femministe non tornano ad occuparsi dell'industria cosmetica e della moda e si impegnano in una rivoluzione permanente e crescente, dichiara bell hooks, noi non saremo libere, non sapremo mai come amare noi stesse e il nostro corpo¹. Per questo dobbiamo formulare un femminismo visionario che sappia attuare una politica rivolta a porre fine alla dominazione patriarcale e darci la libertà di essere ciò che siamo, di vivere nell'amore per la giustizia, di vivere in pace – un femminismo che sia "per tutti"².

Non è un progetto da poco, nonostante la sua apparente semplicità: per bell hooks la parola *femminismo* investe le realtà di "tutti", quindi le differenze e diversità che ci contraddistinguono, separano e coalizzano, e anche la progettazione di un futuro di amore, giustizia e pace "per tutti". È un progetto visionario, ma non per questo inutile; anzi, necessario.

La necessità di questo progetto si impone con drammatica evidenza anche se diamo uno sguardo ai fatti di violenza sulle donne nella realtà globalizzata che abitiamo. Non sono soltanto i mercati commerciali e finanziari e la cultura contemporanea ad avere assunto oggi un carattere marcatamente transazionale: anche il lavoro domestico, il lavoro di cura e la prostituzione sono identità transnazionali. Di conseguenza, la violenza domestica e sessuale subita dalla nostra concittadina a causa del perdurare dovunque di una cultura sessista patriarcale ci riguarda tanto da vicino quanto la violenza subita dalla colf filippina o dalla badante ucraina cui viene negato il permesso di tornare a casa per il funerale del figlio, e così pure quanto l'aggressione subita dalla prostituta africana o dell'Europa dell'est che lavora senza permesso di soggiorno nelle nostre strade. Queste violenze contro le donne ci riguardano tutte ugualmente, e non meno delle violenze cui sono sottoposte le donne in paesi lontani sotto regimi islamici o in Cina. Parimenti è ormai affar nostro, nonché fonte di orgoglio "di donne", sostenere la lotta a "gambe incrociate" delle donne colombiane che hanno proclamato niente sesso fino a quando i loro maschi non depongono le armi. Non ci siamo "noi" da una parte e "le straniere" dall'altra, divise nella sofferenza. Questo non per riproporre l'insostenibile mito dell'identità unica de "la donna", bensì per riconoscere alleanze e affiliazioni là dove sono evidenti, pur nelle disuguaglianze spesso incolmabili di razza, classe e cultura, ponendo l'attenzione sul problema della violenza contro le donne quale violazione dei diritti umani, qui e altrove.

Ritrovarsi a Villa Fiorelli ogni estate significa per me ogni volta anche riprendere il discorso da dove lo avevamo lasciato, in un moltiplicarsi di affiliazioni: la necessità del femminismo visionario di bell hooks mi riporta al sogno di quel mondo impossibile ma che pure dobbiamo sognare di cui parla Gayatri Spivak nel suo invito a costruire collettività, e cui ho fatto riferimento a conclusione del mio intervento sulla razza in questa raccolta. Per sognare la "giustizia ecologica" bisogna integrare lo "sforzo collettivo con l'amore" e, spiega Spivak, ciò che "merita il nome *amore* è uno sforzo (sul quale non si ha alcun controllo e tuttavia sul quale non si deve premere) lento, accorto, da entrambi i lati," il quale tende "verso la possibilità di un'inappurabile singolarità etica che non è mai una condizione sostenibile"³. Il sogno impossibile ma necessario di Spivak è incardinato sul concetto di *amore*, proprio come la visione di hooks che mira a progettare un futuro di *amore*.

Propongo allora *amore* quale seconda parola chiave della mia riflessione.

Nella raccolta *Amore ed empatia*, alcune filosofe italiane riunite in un progetto coordinato da Francesca Brezzi esprimono la convinzione variamente articolata che "l'empatia caratterizza in modo peculiare l'aspetto femminile dell'essere umano". L'esperienza empatica, sostengono, rappresenta "un ponte verso l'altro/a" e "uno strumento di conoscenza di se stessi," ed affermano:

empatia coniugata con amore (o *philia*) trasporta sul piano politico quello che finora era situato sul piano fisico e privato, ridisegnando pertanto non solo l'etica ma altresì un'altra politica, una pratica forse inaugurale che prepara il tempo per abitare "a different heaven and earth", come suggestivamente suggerisce Sheila Collins⁴.

Del ragionamento che guida questa ricerca apprezzo l'attenzione alla coniugazione di empatia con amore e quindi alle pratiche di relazione, ma non sono sicura di poter sottoscrivere acriticamente una affermazione fondata su una presunta naturale simbiosi tra femminile ed empatia. Con Teresa de Lauretis, sono piuttosto convinta che le fantasie dell'origine sono miti culturali storicamente strutturati che hanno un controllo fermo sulla soggettività, la quale va invece articolata dinamicamente tra forme di fantasia pubblica e privata, materialità corporea e attività desiderante che insieme costituiscono la conoscenza del corpo⁵.

Prima di proseguire la riflessione sul concetto di *amore*, introduco brevemente altre parole chiavi nel mio ragionamento: la terza è *giustizia*.

Ancora con Spivak e hooks, osservo che la prima mira a realizzare una "giustizia ecologica" e la seconda incita a progettare un "futuro di giustizia." hooks argomenta con la massima trasparenza lo stretto legame che unisce *amore* e *giustizia* quando trasporta il ragionamento dal piano filosofico a quello sociale e rimprovera il movimento femminista per non avere approfondito a sufficienza la propria critica alle definizioni correnti di *amore*. Così facendo abbiamo lasciato libero il campo al moltiplicarsi di rappresentazioni semplicistiche dell'*amore*: da un lato l'amore di tipo romantico basato sul possesso e dominio, secondo il quale alla donna spetta il compito di donare amore e all'uomo quello di offrire protezione, come nelle storie di cavaliere e principessa; dall'altro quello di tipo materno, basato sull'annientamento della soggettività, nel quale regna la figura di una madre-mostro che vive e si esprime soltanto attraverso i propri figli. È chiaro, conclude hooks, che una definizione femminista di *amore* non può abitare questi rapporti regolati dal predominio, eppure fino ad oggi si è detto ancora troppo poco in positivo a proposito di un *amore* fondato sulla partnership reciproca, sull'accettazione e sul riconoscimento. Il femminismo ha dunque il compito di articolare il concetto di un *amore* che non possa darsi senza *giustizia*⁶. Evidentemente, hooks è impegnata a perseguire quella "giustizia ecologica" che secondo Spivak richiede il massimo senso di *responsabilità*.

Introduco allora anche la quarta parola chiave, *responsabilità*, perché il mio ragionamento impone di considerare i concetti nel loro frattale e dinamico relazionarsi, interrompersi, contraddirsi ed associarsi, come nel flusso di una conversazione a più voci.

Spivak si sofferma sul concetto di *responsabilità* elencando con puntigliosa precisione: *responsibility*, sapersi assumere la responsabilità, *answerability*, capa-

città di dare risposte, e *accountability*, saper rendere conto⁷. In questo spirito e interrogandosi su come sia possibile rappresentare adeguatamente la complessità del presente, le ricercatrici del gruppo *ReSisters* di *Travelling Concepts*, uno dei gruppi di lavoro della rete di ricerca tematica *Athena II* dedicata a sviluppare una pedagogia femminista in Europa, si concentrano sul concetto di *responsabilità* per affrontare il nesso tra identità personale e collettiva, locale e globale, e chiedersi, come fa per esempio Mina Karavanta: è possibile impegnarci in una prassi della rappresentazione, e quindi implicitamente assumerci la *responsabilità* di parlare per noi stesse ma anche di e per gli altri, nel contesto di un'etica della cura⁸? Dopo l'11 settembre Judith Butler (sia in numerosi articoli che in *Precarious Life* e *Undoing Gender*) ha ripetutamente e variamente riproposto la questione di chi conta come umano, di quali vite abbiano diritto di rappresentazione nel nostro pensiero e quindi di cittadinanza nel nostro modo. Con la sua impeccabile chiarezza filosofica, Butler colloca il concetto di *responsabilità* tra l'agire e l'essere agiti e nota che il rapporto tra ciò che è intelleggibile, quindi rappresentato e nominato, e ciò che è umano va posto nei termini di una questione di *giustizia*⁹.

Infatti, ripensare criticamente la realtà significa in una certa misura abbandonare ciò che è riconoscibile, e quindi anche ciò che riconosciamo come umano, e ricostruirlo. Per fare ciò responsabilmente bisogna considerare ciò che è giusto per noi e per gli altri. La riflessione di Butler ci conduce a chiedere: quale vita ha il diritto di essere vissuta politicamente, cioè quale vita ha la capacità di rapportarsi al potere e agli altri, la capacità di agire sulla realtà in modo tale da assumersi la *responsabilità* del futuro collettivo¹⁰? Impegnarsi in questo processo di risignificazione di categorie fino ad ora considerate universali significa trasportare in campo politico interrogativi precedentemente considerati filosofici; significa procedere con il metodo della decostruzione dell'identità di genere, una decostruzione inaugurata proprio da Butler, in modo da poter rendere conto non solo del suo carattere performato (il genere non è ciò che siamo, ma quello che il genere fa), ma anche del suo aspetto relazionale e quindi sociale, per cui il genere è quanto il genere fa con o per un'altra persona¹¹.

La triplice articolazione teorica di Spivak e l'approfondita speculazione di Butler trovano corpo in molte pagine di letteratura che invitano tutti, non solo i poeti a immaginare la realtà. E ciò non per non per inventarla ma per ricostruirla, per ri-presentarla e ri-agirla. Penso a Toni Morrison e alla necessità del processo di "rimemorizzazione" rivolto a ripresentare in termini non razzisti la storia culturale della schiavitù africana; e penso alla poesia che Grace Paley pone a conclusione del suo saggio del 1986 sulla poesia, le donne, e il mondo. Porre come *responsabilità* di tutti l'immaginazione del reale, e quindi la costruzione della libertà partendo dalla liberazione delle parole, è un po' come dichiarare che il *femminismo* è per tutti—tutti coloro che desiderano e possono agire la propria vita politicamente. Lo lascio dire a Grace Paley:

È responsabilità della società lasciare che i poeti siano poeti
 È responsabilità del poeta essere donna
 È responsabilità dei poeti recarsi agli angoli delle strade
 a distribuire poesie e volantini di bellissima scrittura
 anche quei volantini che nemmeno riescono a guardare
 tanto sono pieni di vociante retorica
 È responsabilità dei poeti essere pigri, indugiare e profetizzare
 È responsabilità dei poeti non pagare le tasse di guerra
 È responsabilità dei poeti entrare e uscire dalle torri
 d'avorio e dai miniappartamenti di Avenue C
 e dai campi di grano saraceno e dagli accampamenti militari
 È responsabilità del poeta maschio essere donna
 È responsabilità del poeta femmina essere donna
 È dei poeti la responsabilità di dire ai potenti la verità, come
 dicono i quaccheri
 È dei poeti la responsabilità di imparare dagli impotenti la verità
 È responsabilità dei poeti dire tante volte: Non c'è
 libertà senza giustizia e quindi senza
 giustizia economica e giustizia d'amore
 È responsabilità dei poeti cantare tutto questo nelle melodie
 originali e tradizionali della poesia cantata e narrata
 È responsabilità dei poeti ascoltare il pettegolezzo e trasmetterlo
 come fanno i cantastorie quando decantano la storia della vita
 Non c'è libertà senza paura né coraggio. Non c'è libertà
 se terra e aria e acqua non continuano e anche se
 i bambini non continuano
 È responsabilità del poeta essere donna, per tenere d'occhio
 questo mondo e gridare come Cassandra, ma per essere ascoltata questa volta.

Paley affida alla poeta consapevole della differenza il compito di dire la verità al potere, di farlo con *giustizia*, inclusa la *giustizia d'amore*, e mettendo in atto uno sforzo etico della volontà per trasformare il pensiero in azione. Questo è il compito attribuito da bell hooks al *femminismo*, luogo di confine dove si intrecciano spinte trasformatrici con desideri di conservazione. Luogo quindi di negoziazione che ci porta a scelte necessariamente politiche che impongono una revisione delle categorie universali. Per semplificazione, basti pensare alla contrapposizione universalistica tra la vita e la morte cui si dovrebbe ricondurre ogni la scelta contingente tra la madre e il feto. Il concetto di *giustizia* evidentemente si impone al pensiero *femminista*, e la *giustizia*, imponendo il giudizio, non può mai abitare la perfezione trascendentale. Paley inoltre affida alla poeta il compito di dire la verità al potere, di farlo coniugando *giustizia* con *bellezza* e insistendo sulla necessità di stilare con "bellissima scrittura" il suo messaggio di giustizia al mondo.

Vengo quindi al quinto concetto che si intreccia al mio ragionamento: *bellezza*.

Da Elaine Scarry ho imparato che *giustizia* e *bellezza* stanno insieme. Scarry sostiene che la *bellezza*, con la sua continua e inesauribile ricerca di verità, ci porta a prestare maggiore attenzione alla *giustizia*. Osserva che entrambe cercano equilibrio, relazione, armonia; ed entrambe ci conducono a guardare al di fuori di noi stesse, a metterci in relazione con l'altra da noi. I campi del bello e quello del giusto abitano la sfera etica dei rapporti simmetrici tra persone, di un bello che decora ed unisce portando pace e giustizia nelle relazioni umane. Spesso la *bellezza* e sempre la *giustizia*, inoltre, sono creazioni umane, atti della nostra volontà, di un pensiero che sa farsi azione —sono quindi azioni etiche volontarie. Mentre leggo le argomentazioni filosofiche di Scarry, tuttavia, non voglio dimenticare una comune percezione quotidiana del significato di *bellezza*, e riconoscere che solitamente ci appare bello semplicemente tutto ciò che amiamo. In maniera infinitamente più preziosa, ce lo dicono questi versi di Saffo:

chi dice gli uomini a cavallo, chi dice
gli uomini in piedi, chi dice gli uomini sui velieri
sono i più belli su questa scura
terra; ma io dico che è chi si
ama.

Chiedo a questo punto aiuto al musicista e poeta Steven Taylor, per portare Saffo in dialogo con Scarry. Taylor sostiene che la *bellezza* occupa il luogo di confine tra identità e differenza, e ne rappresenta in un certo senso la sintesi. Non solo servendosi di Adorno paragona l'identità alla morte e attribuisce alla differenza un valore vitale, ma conferisce anche alla *bellezza* la capacità di coniugare la vita con la morte, rifiutando in tal modo la logica consumistica che ci porta invece a privilegiare identità e somiglianza¹². La nozione moderna di identità, intesa come ciò che assegna unicità alla persona, è un errore paradossale, una vera assurdità, sostiene Taylor, poiché identità significa somiglianza, non differenza. L'identità, paradossalmente definita come quella somiglianza che è differenza, mette in atto un assurdo meccanismo con il quale si mercificano le persone, si vendono loro automobili, abiti, e musica che sono riproduzione del medesimo confezionato in maniera superficialmente differente. Si pensi al modo in cui opera il razzismo, riducendo la diversità di determinate persone a un'unica definizione, riduttiva al punto da spingerle fuori dell'esistenza. Oppure, e questo invece lo sottolinea bene Arjun Appadurai, si pensi alla mercificazione cui vengono sottoposti i tipi etnici in un processo di modernizzazione che non distingue più tra persone e cose. In questo contesto, osserva Taylor, la *bellezza* gioca il duplice ruolo di sostenere e di contrastare l'idea di identità.

Da una parte, quindi, troviamo Saffo, che coniuga *bellezza* con *amore* e mostra il continuo farsi e disfarsi del loro rapporto in diverse, temporanee e contestuali materializzazioni; dall'altra, un secolo dopo, troviamo Platone, che associa il bello al buono, al principio dell'ordine che armonizza lo stato, in nome di un sistema filosofico che invoca la dittatura, le verità fisse e i valori trascendentali. Guardiamoci da questa funzione normativa della *bellezza*, dice Taylor, e coltiviamo invece la prima funzione, quella che contrasta l'identità, che prende corpo nel particolare e nella differenza. Così fece Penelope, per la quale contava il farsi e disfarsi della sua tela, e sfidare l'illusione che l'arte abbia una singola finalità. Per uccidere gli idoli non bisogna mai smettere di pensare e di agire. La *bellezza*, infatti, è una *trickster*, un'imbrogliatrice, come i personaggi mitologici che abitano due mondi — il cieco, il corvo, il coyote — e che ci aiutano a mediare il paradosso della nostra identità perché impersonano ambiguità ed ambivalenza. Ecco perché, ci esorta Taylor, bisogna imparare ad apprezzare la *bellezza* senza mai rinunciare alla critica culturale, perché solo in questo modo ci possiamo assumere la *responsabilità* delle implicazioni sociali della *bellezza*¹³.

Quanto proclama Taylor con argomentazioni nutrite dalla cultura classica è stato rappresentato nella narrativa di Toni Morrison con estrema limpidezza nella storia di Pecola in *The Bluest Eye*. Il racconto gravido di dolore, miseria, violenza, segreti e censure ci porta a vedere cosa può portare alla rovina una ragazza nera negli USA degli anni della Seconda Guerra Mondiale. È una storia terribile di degrado sociale e culturale, una di quelle storie che non vorremmo leggere ma in fondo una delle tante storie che quotidianamente riempiono i nostri giornali. Pecola, vittima della violenza del padre e della violenza razzista che nega al suo corpo accesso a una qualsiasi forma di bellezza canonica, rappresenta la devastazione di una vita femminile cui è negato il diritto di essere umana. Così vive per il solo ossessivo desiderio di avere un giorno gli occhi azzurri e si rinchioda nella sua follia, ignorata crudelmente dalla comunità cui appartiene. Morrison in apertura ci promette di condurci a vedere *come* ciò accadde, dichiarando che scoprire *il perché* sarebbe compito troppo arduo. La storia di Pecola dà voce al silenzio generato dalla vergogna e colma anche il vuoto nella rappresentazione della bellezza femminile creato da figure razziste e sessiste. Rompe il silenzio per dargli vita così che in futuro anche Pecola possa avere un volto umano, rappresentabile.

Se torniamo ora a Scarry, vediamo che il legame tra *bellezza* e *giustizia* viene posto in evidenza proprio dalla nostra capacità di agire: così come siamo propensi a perpetrare il bello che già esiste e a creare quello che ancora non esiste, in una situazione di ingiustizia siamo inclini ad assumerci sia il dovere di sostenere le istituzioni giuste che l'impegno a creare quelle che ancora non esistono. In entrambi questi casi, osserva Scarry, mettiamo in secondo piano la nostra identità individuale a favore della nostra relazione col mondo¹⁴ e realizziamo nel particolare sia il bello che il giusto. Quindi, aggiungo io, diamo corpo a *bellezza* e

giustizia in quel contingente, situato e temporaneo “io dico che è chi si ama” del verso di Saffo.

Allora dobbiamo fare ritorno al concetto di *amore*, inteso nel senso di rapporto d'amore. Analogamente a *bellezza* e *giustizia* mi sto sforzando di non parlare di concetti astratti. Vi faccio ritorno perché in questa accezione materialista il concetto di *amore* attende ancora la nostra, di femministe, attenzione responsabile (capacità di assumerlo come nostro, darvi risposta, saper rendere conto del suo senso e valore). Questa censura del discorso d'amore segna troppo spesso molte lotte di liberazione. Con Spivak sono convinta che dobbiamo liberare la riflessione sull'*amore* da una sorta di monopolio teologico e romantico, in ogni caso metafisico, perché senza *amore* i nostri sforzi per liberare noi e per liberare il mondo dall'oppressione e dallo sfruttamento sono destinati a fallire. Non tanto per contrapporre astrattamente una cultura dell'*amore* a una cultura del dominio, ma soprattutto perché il *femminismo* ci ha insegnato che il privato è pubblico, e quindi le nostre pratiche sociali dovrebbero tenere conto della realtà personale che è sempre politica. Perché allora, lo chiedo di nuovo con l'aiuto di bell hooks, non ci serviamo delle strategie di potenziamento che mettiamo in atto nei rapporti di *amore* e di amicizia anche quando entriamo nel campo delle differenze politiche e sociali¹⁵? Perché non facciamo esplicitamente tesoro della nostra esperienza privata e la elaboriamo in campo politico?

Ritorno al laboratorio Raccontar(si) sulla complessità e al contributo sulla diversità portato a Prato dal gruppo della Società delle Letterate di Trento con il titolo “*tutte erano diverse, tra fasi di stallo e di attesa era possibile amarle. Lettura silenziosa con musica di fondo*”. La mia personale riflessione mi aveva condotto a osservare che se la parola *differenza* è piena di felicità e segna un momento di liberazione individuale, la *diversità* invece è più piena di *amore*, di un sentimento grande abbastanza da contenere il dolore insieme alla gioia, la storia dell'oppressione insieme a quella della rivoluzione, il paradosso della vita. Sono convinta che dobbiamo liberare le definizioni correnti di *amore* per trasformare ciascuna libertà in libera differenza, per rendere giustizia della discontinuità e complessità che caratterizzano un mondo di relazioni, per non lasciarci prendere dal panico di fronte alla diversità costruita dalle pratiche sociali di indifferenza e discriminazione e ricorrere piuttosto alle nostre personali strategie di relazione, utili e necessarie ogni volta che vogliamo avvicinare una persona e cerchiamo di entrare in contatto con la sua unicità. Il discorso sull'*amore* che vado cercando include necessariamente la trasformazione personale che questo tipo di relazione comporta, ci chiede ogni volta di rischiare, mettendo in gioco la nostra identità e la nostra differenza. Come trattiamo allora la diversità per accoglierla nella lotta di liberazione delle differenze?

Tutte erano diverse, tra fasi di stallo e di attesa era possibile amarle propone letture tese a individuare quali punti di contatto tra differenze portano a costruire

comunità invece che creare divisioni, muri, ghetti, confini. Comincio da due passi scelti da Laura Armanaschi per esprimere la diversa abilità fisica: “Beauty: when the Dancer Is the Self,” un racconto di Alice Walker del 1983, e “I Am Able” una poesia di Lanaia Lee del 2003. Nel primo, una madre con un occhio di vetro osserva con apprensione la figlia di tre anni mentre scopre la sua diversità, e proprio nel rapporto che si instaura tra le due in quel momento riesce a trovare una fonte di potenziamento e autocoscienza tale da farle riconoscere che il mondo visto dalla bimba dentro l'occhio di vetro esiste davvero ed è possibile amarlo. Nella seconda, la voce narrante rifiuta di essere chiamata disabile e storpiata e si dichiara trionfalmente abile, perché difende la giustizia. A partire dall'osservazione di Rosi Braidotti (*In metamorfosi*) secondo la quale il soggetto del femminismo, poiché è sessuato, è motivato dalla coscienza della politica delle disuguaglianze e impegnato a sostenere diversità e differenza come valori positivi ed alternativi, Chiara Pedrotti ha scritto:

la diversità è un nostro segno connotativo che da sempre suscita le reazioni più diverse, spesso opposte, a seconda del pensiero che le sottende: da una parte crea chiusura, esclusione, sterminio, dall'altra apertura, partecipazione, rispetto; e questo avviene tra fasi di stallo ed attesa.

Il nostro collage e la mia riflessione si chiudono con un passo di Donna Haraway e una poesia di Emily Dickinson,

Di *responsabilità, amore e giustizia* parla esplicitamente anche Donna Haraway nel saggio *Compagni di specie* in cui prosegue l'analisi della natura-cultura intrapresa nel 1985 con *Manifesto Cyborg*. Haraway definisce il cane una specie da compagnia, osservando la complessità storica che ne ha determinato le caratteristiche, una serie così vasta di legami dinamici di tipo biologico e culturale con la specie umana che impedisce di avvalersi di astrazioni categoriali provvisorie quali cultura e natura per descrivere il rapporto tra umano e cane. Essere compagni di specie significa saper configurare invece modi nuovi di relazionarsi. Anche la teoria femminista è una compagna di specie, nel corso degli anni ha saputo configurare vari modi per affiliarsi ad altre discipline, per coabitare e costruire al di là di universalismi e relativismi un percorso comune, nel quale gli uni siano responsabili anche degli altri e si possa procedere insieme. Infatti, non può esistere solo una specie da compagnia, ne devono esistere sempre almeno due che si compenetrano e si amano – “se io ho un cane, il mio cane ha un umano e ciò che importa è il significato di questa reciprocità”¹⁶. In questo rapporto si rimodella la storia delle interazioni tra umano e animale e si sollevano interrogativi politici, etici e storici. Essere specie da compagnia è inoltre impegnativo: a un cane richiede autocontrollo e grandi capacità emotive, a un umano e a un cane impone di sperimentare nuove forme d'amore che si possono esperire solo nel rispetto

assoluto della diversità significativa delle due parti. In quest'ottica non si tratta di chiederci quali siano i diritti degli animali, ma che cosa possiamo fare per stabilire con un animale una relazione improntata sui diritti–diritti radicati nel rapporto tra le due diversità. Questi interrogativi sono di pressante e quotidiana attualità in Trentino, dove il progetto Life Ursus ha riportato gli orsi bruni nelle montagne già altamente popolate e visitate da umani (non tutti conoscitori della vita di montagna), con la conseguente spaccatura ideologica tra chi desidera dividere il territorio con gli animali e chi lo vuole tutto per gli umani, senza citare chi invece lo vuole condividere solo con gli orsi “buoni” e eliminare quelli i “cattivi” (che oggi mangiano le galline e domani chissà, per non parlare dei personaggi devianti che valicano i confini nazionali senza permesso!).

Haraway sostiene che la chiave di tutto sta nel riuscire ad accettare che non è possibile conoscere né se stessi né l'altro, ma ci si deve limitare a interrogare con rispetto chi o che cosa può emergere dall'intreccio delle relazioni. Questo vale per tutti gli amanti, conclude, a qualunque specie appartengano; possiamo chiamare *amore* questo tipo di conoscenza negativa e sicuramente “l'addestramento di un cane merita il nome di amore”¹⁷. Insomma, il bello dei cani è proprio che sono cani e l'umano che li ama, a sua volta partner relazionale, e ne vuole rispettare i diritti, accetta il cambiamento continuo della propria identità umana che deriva da questo rapporto. Relazionarsi infatti non si conclude mai una volta per tutte. In tal senso anche il nuovo manifesto di Haraway più che un manuale per l'addestramento dei cani all'agility è un testo di teoria femminista, il quale proietta l'analisi verso una proposta di cambiamento:

La diversità significativa è vulnerabile e attuata sul campo tiene insieme azioni non armoniose e modi di vita consapevoli delle storie da cui provengono e responsabili nei confronti di un futuro che si prospetta di difficilissima attuazione ma assolutamente necessario¹⁸.

Nel primo manifesto di Haraway, *la cyborg* prospettava un politica femminista nel contesto delle Guerre Stellari di Reagan; in questo secondo manifesto, *la specie da compagnia* offre uno strumento per comprendere il biopotere e la tecnoscienza nell'era di Bush, Haraway afferma: “complici nel crimine dell'evoluzione umana, presenti nel giardino fin dal principio, i cani vestono i panni dell'astuto coyote”¹⁹.

Non manca infine, nemmeno in questo saggio sui cani, l'attenzione alla *bellezza*, e non solo perché il coyote è un *trickster*, né tantomeno perché si invita ad ammirare la *bellezza* dei cani di razza. Osservato che i bravi addestratori nell'esercitare le regole di disciplina rispettano la diversità significativa della specie canina, e riconosciuto che la comunicazione che si stabilisce fra irriducibili differenze è necessariamente parziale, nel capitolo “Una bellezza aspra” Haraway ci ricorda

che la sopravvivenza del cane come specie dipende anche dalla sua capacità di lettura dei linguaggi umani e quindi nel dialogo fra cani e umani, ognuno secondo le sue capacità, intreccia un rapporto culturale intraspecifico. È come un gioco inventato sul momento da due giocatori mentre giocano: quando riesce è bello, raggiunge la perfezione “tramite la bellezza”. Chi ha assistito a una gara di agility e ama rapportarsi ai cani, forse può capire questa *bellezza* che prende corpo proprio nel momento in cui il rapporto tra umano e cane diventa comunicazione perfetta tra diversi che si fa azione immediata, il salto di un ostacolo è il risultato della grazia creatrice della volontà di due diversi pensieri-azione.

Sicuramente qualcuna avrà letto le parole scritte fin qui come deliranti, sconclusionate e penosamente pretenziose; certo è più facile per tutti pensare alla *bellezza* leggendo i versi di Emily Dickinson. Eppure, anche se infinitamente superiore a quella del gioco perfetto di umano e cane, anche la *bellezza* di Dickinson ci invita a giocare per dare corpo insieme a lei a un linguaggio che altrimenti non esiste. Con le sue parole, Dickinson non solo fa ballare la sua ballerina senza il linguaggio della danza – senza scarpette, tutù, boccoli, piroette e saltelli – ma porta inoltre il pubblico alla celebrazione e i professionisti alla follia. Soprattutto, Dickinson tocca noi lettrici in profondità non solo dandoci gli strumenti per creare nella nostra mente la figura di una danza mai vista, ma rende tangibile la possibilità di dare corpo a una gioia nella mente e di poterla comunicare – con amore, bellezza, giustizia e responsabilità – per riempire la sala come all'Opera e costruire comunità. Guardiamo, ascoltiamo, tocchiamo e lasciamoci toccare insieme dai versi di “I Cannot Dance upon my Toes–” del 1864:

Non so ballare sulle punte,
nessun Uomo me lo ha insegnato—
ma spesso, nella mente,
mi possiede una Gioia

Che se sapessi di Ballo—
Si lancerebbe all'esterno
In Piroette da far sbiancare la Compagnia—
O far impazzire la Prima Ballerina,

E benché io non abbia nemmeno un Abito di Tulle—
Né Boccoli tra i Capelli,
Né vada incontro al Pubblico a saltelli—come Uccelli,
Con una Zampina in Aria,

Né gonfi la mia forma in Palle di piuma
Né scivoli su ruote di Neve
Fino a svanire, nel suono,

la Sala mi applaudirebbe ancora,

Benché nessuno sappia che conosco l'Arte
 Che descrivo—facile—Qui—
 Né alcun Manifesto mi faccia propaganda—
 È pieno come all'Opera—

Come fare dunque a riempire anche noi “la Sala” di persone interessate a immagini che ancora non sono entrate in circolazione, a parole che ancora non hanno detto alcuni degli aspetti della nostra complessa realtà, delle nostre diversità? Provo a tornare al vecchio slogan, “il personale è politico.” Se proclamare la propria esistenza dipende da un atto linguistico, che è un atto di potenziamento, allora analizzare la prassi della rappresentazione di noi stesse potrebbe essere utile per sviluppare delle idee politiche su comunità immaginarie e reali che ci rappresentano come cittadine del mondo; potrebbe essere utile per sviluppare progetti sociali che partano da esperienze personali invece che da concetti metafisici, quindi che partano dalla nostra complessità quotidiana invece che da un modello di rappresentazione della realtà più sofisticato e progredito di quello derivato dalla geometria piana. Spivak ci ricorda che la giustizia ecologica non “attacca” se non parte da rapporti d'amore tra singoli individui. Se il *femminismo* è una pratica rivolta a costruire comunità a partire dal potenziamento della persona, se ha il compito non soltanto di combattere il sessismo e l'eterosessismo, ma anche il razzismo e più in generale la violenza e il conflitto in un contesto di interdipendenze, allora ri-presentare l'umano per ri-immaginare la pace nel mondo è un compito femminista. Ed è un compito femminista articolare la soggettività in maniera relazionale per facilitare la condivisione di interessi.

L'idea di comunità quindi non è soltanto un'idea politica, deve essere anche un'idea etica; al pari, l'idea di individuo non può essere solo personale, deve essere anche sociale. La vita è un progetto in cui si intrecciano il compito etico di costruire la mia vita in maniera buona per me e il compito morale e politico di creare una comunità buona per tutti; il mio dare un senso alla mio abitare il mondo, quindi, è un *work in progress* che contribuisce alla costruzione sia di identità personali che di comunità sociali. Una filosofa femminista importante per l'articolazione di un pensiero e una politica di genere quale Luce Irigaray, non solo insiste su figurazioni relazionali dell'identità, la donna che è l'uno e l'altro insieme, io che sono e divento io perché tu mi ascolti, ma sottolinea anche il parlare insieme ai nostri altri per dare concretezza alle nostre azioni, invita a diffondere la pratica femminile di parlare *con* qualcuno invece che limitarsi a parlare *di* qualcosa con qualcuno per tradurre i nostri pensieri in azioni concrete. Con un altro slogan, direi che il femminismo non è una conversione, ma una conversazione.

La mia identità è allora il mio progetto di vita, personale e sociale. Questo

non fa del moltiplicarsi di identità nel nostro mondo un'offerta consumistica in un libero mercato. Kwayme Anthony Appiah in *Ethics of Identity*, mi ricorda che rivendicando il diritto a esprimere liberamente la mia identità voglio anche rivendicare il mio diritto ad agire sulla realtà per alterare le opzioni di identificazione fin qui disponibili – quindi rivendicare libertà di scegliere e di creare insieme. Direi che si tratta di chiedere di più di quanto promette il multiculturalismo per spingersi verso un'interazione interculturale (per darci la libertà di dichiarare bello ciò che amiamo), un rifare insieme con un linguaggio “fuso” invece che un fare spazio per nuove appendici affinché la “mia” lingua e il “mio” sapere si arricchiscano. Insomma, per esigere di più dell'estensione del palato dei cittadini ricchi all'apprezzamento dei piatti etnici o del loro guardaroba a stili folk. Per aspirare piuttosto a cucinare, a mangiare e a viaggiare insieme.

Gioco allora con le parole e provo a rappresentarmi come una *dividua* invece che come un individuo. *L'individuo*, *sm*, è ciò che non si può dividere ed evoca l'identità fallica e singolare della modernità; *la dividua*, *sf*, è ciò che si può dividere, è relazionale, multipla e frazionata, pregna dell'etica della cura e definita da ciò che Elena Pulcini chiama “la passione per l'altro”. *La dividua* non porta mai a compimento il suo progetto né conosce la propria meta finale, essendo un *work in progress* abita l'agire e l'essere agita, il luogo al quale Judith Butler assegna la responsabilità²⁰. *La dividua* a mio vedere corrisponde al *soggetto prismatico* che ho abbracciato per anni mutuando l'immagine dalle pagine di Jamaica Kincaid; parla la lingua della traduzione culturale e non abbandona mai il pensiero critico. Impegnata nella risignificazione, la *dividua* si confronta con la democrazia quale processo dissonante e infinito che soltanto una interrogazione continua di soggettività che accettano il rischio di rivedere se stesse e i parametri che le definiscono possono mantenere in vita per rinnovare la produzione di conoscenza²¹. *La dividua* sfida la rappresentazione stessa, perché rifiuta di cercare la propria vera immagine e di unificare identificazione e identità. Butler legge Levinas in *Precarious Life* e considera come coloro che guadagnano un posto nella rappresentazione hanno più probabilità di entrare nella sfera dell'umano (senza Toni Morrison, Pecola tace); però nota anche che l'uso che i media fanno del volto produce deumanizzazione e inoltre mostra che non sempre la personificazione umanizza (si veda la produzione del volto del terrore in Osama bin Laden e la produzione del volto dell'umano nelle donne afghane che sollevano il burqa davanti all'obiettivo). Queste forme di violenza che sospendono la precarietà della vita indicano quindi che per potere comunicare l'umano la rappresentazione deve sapere mostrare il proprio fallimento. La grande narrazione della guerra al terrore che impregna il discorso del potere dall'11 settembre viene così contrastata da Butler con la figura della vulnerabilità proposta come base comune per tutta l'umanità.

La dividua, colei che è sia separata che capace di discriminare, potrebbe figurare specificità e complessità di questa precarietà esistenziale. *La dividua* è una

coscienza creolizzata e doppia che condivide quel luogo abitato dalle cittadinanze negate o limitate del pianeta. Joan Anim-Addo definisce “zona scomoda” questo luogo distinto dalla mancanza di privilegi, e osserva che lei lo abita di necessità in quanto donna afro-caraibica di origini contadine e in quanto studiosa nera all’Università di Londra. Sul terreno di questa “zona scomoda” crescono interrogativi pressanti che Joan ci invita a condividere. Per esempio: nonostante l’abisso che storicamente divide le ricercatrici bianche europee da Joan Anim-Addo, fino a che punto noi europee bianche notiamo l’assenza dalle nostre istituzioni, gruppi di ricerca, organismi, e quartieri di donne come Joan? È un’assenza che siamo disposti a colmare anche a scapito dei nostri privilegi o ci limitiamo a citarla o riempirla simbolicamente tanto per lavarci le coscienze? Joan ci ricorda che non possiamo né liberare né insegnare la diversità o rappresentare la differenza se non accettiamo di condividere questa “zona scomoda” – una zona peraltro che storicamente abbiamo sempre condiviso seppure in regime di segregazione razziale.

Credo sia partecipando alla conversazione con altre *dividue*, parlando con loro in un linguaggio che non solo non è ancora definito ma nemmeno è ancora condiviso, che *la dividua* può porsi accanto all’altra per superare la mera tolleranza della differenza. La mera tolleranza della differenza, secondo Audre Lorde, è proprio ciò che nega alla differenza la sua funzione creativa²². Liberando diverse creatività si costruisce un linguaggio che credo capace anche di resistere alla tendenza oggi in voga a trasformare per riduzione tutte le differenze in mere differenze culturali, ricordandoci che multiculturalismo è anche moltiplicazione dei diritti personali e collettivi, dei diritti umani di tutte le persone. Ed è anche rappresentazione di nuovi volti, come auspica Butler.

La dividua parla come hanno fatto Emily Dickinson, Grace Paley e Toni Morrison: imponendo la poesia alla politica, un metodo per dire la verità al potere; rompendo il silenzio per trasformarlo in nuove immagini e diverse azioni. La sua esistenza è una continua *r/esistenza*. La sua parola è un invito a conversare.

Faccio nuovamente riferimento agli anni passati di *Raccontar(si)* quando insieme a Joan Anim-Addo abbiamo presentato e discusso con le Fiorelle la sua opera *Imoinda*. Con questo lavoro, Joan si è messa in conversazione con una scrittrice inglese del Seicento, la quale non poteva nemmeno immaginare che l’eroe della sua storia fosse femmina e capace di continuare la vita pure in schiavitù. Joan rompe il silenzio della storia bianca della schiavitù per dirci che le schiave sono sopravvissute e hanno anche partorito figlie nate in seguito agli stupri subiti dai loro padroni le quali sono sopravvissute per continuare a dare vita, sopravvissute per dare voce ai troppi silenzi di una storia che è loro quanto nostra. A indicare la gioia per il successo di questa *r/esistenza*, Joan Anim-Addo ha scelto di raccontare la storia di questa nascita nella forma di un’opera musicale, così da poterla cantare e ballare oltre che narrare. *Imoinda* pertanto è un testo che creolizza l’opera lirica, dal quale io italiana mi sono sentita che mi interpellata e che

ho dovuto tradurre – per entrare nella conversazione tra diverse *dividue*. Per me ha significato di più che l’impegno nella diffusione di una letteratura che amo e nella promozione di un’autrice che stimo.

Forse l’11 settembre ci ha anche insegnato che conversare può addirittura salvare la vita. È nuovamente Elaine Scarry che lo evidenzia: nel saggio *Who Defended the Country?* sostiene che è più efficace impiegare la democrazia concepita quale auto-governo piuttosto che l’auto-difesa concepita quale milizia. Prende in esame quanto avvenne sui voli American numero 77 e United numero 93 e dimostra che i passeggeri che hanno esercitato autorità sulle proprie vite cercando di conversare con i loro cari e fra loro hanno offerto un modello migliore di lotta contro il terrorismo, purtroppo ignorato dalle decisioni prese dal governo statunitense. La conversazione voglio sperare, non è solo una ricca pratica culturale né una mera figura dell’identità femminile, ma anche un’utile pratica di *r/esistenza* per le *dividue* e le comunità impegnate nella costruzione di un tessuto interculturale.

Bibliografia

- AA.VV. *Travelling Concepts in Feminist Pedagogy: European Perspectives*, Raw Nerve, York 2006.
- Anim-Addo, Joan, “Imoinda”, in *Voci femminili caraibiche e interculturalità*, a cura di Giovanna Covi, Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, Trento 2003.
- Appadurai, Arjun, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge UP, Cambridge 1986.
- Appiah, Kwame Anthony, *Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton 2005
- Borghi, Liana e Clotilde Barbarulli, a cura di, *Figure della complessità*, Cucc, Cagliari 2004.
- Braidotti, Rosi, *Metamorphosis: Towards a Materialist Theory of Becoming* (2002); trad. it. *In metamorfosi*, Feltrinelli, Milano 2003.
- Brezzi, Francesca, a cura di, *Amore ed empatia*, Franco Angeli, Milano 2003.
- De Lauretis, Teresa, *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire* (1994); trad. it. *Pratica d’amore. Percorsi del desiderio perverso*, La Tartaruga, Milano 1997.
- Butler, Judith, *Precarious Life: Powers of Violence, and Mourning* (2004); trad. it. *Vite precarie. Contro l’uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma 2004.
- Butler, Judith, *Undoing Gender*, Routledge, New York 2004.
- Dickinson, Emily, “I cannot dance upon my Toes–” (1864) in *Tutte le poesie*, a cura di Marisa Bulgheroni, Mondadori, Milano 2000.
- Haraway, Donna J., *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness* (2003); trad. it. *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani*, Sansoni, Milano 2003.
- hooks, bell, *Outlaw Culture*, Routledge, New York 1994.
- hooks, bell, *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics*, South End Press, Cambridge 2000.
- Irigaray, Luce, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006.
- Lee, Lanaia, “I am abled” (2003) in <<http://www.disabilitystudies.com/LanaiaLee.htm>>.
- Lorde, Audre, *Sister Outsider. Essays and Speeches*, The Crossing Press, Truansburg e New York 1984.
- Morrison, Tony, *The Bluest Eye* (1970); trad. it. *L’occhio più azzurro*, Frassinelli, Milano 1994.
- Paley, Grace, “Of Poetry and Women and the World (1986)” in *Just as I Thought*, Virago, London 1998.

- Pulcini, Elena, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Saffo, Frammento incluso nella poesia di Edward Sanders "Shreds of Infinity" (2001) in *Civil Disobediences: Poetics and Politics in Action*, a cura di Anne Waldman e Lisa Birman, Coffee House Press, St Paul 2004.
- Scarry, Elaine, *On Beauty and Being Just*, Princeton UP, Princeton 1999.
- Scarry, Elaine et al. *Who Defended the Country? New Democracy Forum on Authoritarian Versus Democratic Approaches to Nat (New Democracy Forum)*; Beacon, Boston 2003.
- Spivak, Gayatri C., *A Critique of Postcolonial Reason Critica della ragione postcoloniale* (1999); trad. it. *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma 2004.
- Taylor, Steven, "Beauty Trouble" in *Civil Disobediences: Poetics and Politics in Action*, a cura di Anne Waldman e Lisa Birman, Coffee House Press, St Paul 2004.
- Walker, Alice, "Beauty: When the Dancer is the Self" (1983) in *Ten on Ten*, a cura di Robert Atwan, St Martin's, Bedford 1992.

Note

- ¹ bell hooks, *Feminism*, p. 36.
- ² hooks, *Feminism*, p. 118.
- ³ Gayatri C. Spivak, p. 391.
- ⁴ Francesca Brezzi, a cura di, *Amore ed empatia*, p. 12.
- ⁵ Teresa de Lauretis, *The Practice of Love*, p. xv.
- ⁶ hooks, *Feminism*, p. 104.
- ⁷ Spivak, p. 384.
- ⁸ Formato da Joan Anim-Addo, Liana Borghi, Giovanna Covi, Luz Gomez, Sara Goodman, Sabine Grenz, Mina Karavanta, *ReSisters* è uno dei quattro sotto-gruppi del laboratorio *Travelling Concepts di Athena II*. La produzione di *Travelling Concepts* è disponibile sul sito web <<http://www.travellingconcepts.net/>> e in cartaceo. Vedi i quattro volumetti stampati dall'editrice Raw Nerve di York.
- ⁹ Judith Butler, *Undoing Gender*, p. 58.
- ¹⁰ Butler, *Undoing Gender*, p. 226.
- ¹¹ Butler, *Undoing Gender*, p. 4.
- ¹² Taylor, pp. 383-84
- ¹³ Taylor, pp. 390-91.
- ¹⁴ Elaine Scarry, *On Beauty and Being Just*, p. 117.
- ¹⁵ hooks, *Outlaw Culture*, p.219.
- ¹⁶ Donna Haraway, *Compagni di specie*, p. 65.
- ¹⁷ Haraway, p. 61.
- ¹⁸ Haraway, p. 115.
- ¹⁹ Haraway, p. 16.
- ²⁰ Butler, *Undoing Gender*, p. 229.
- ²¹ Butler, *Undoing Gender*, pp. 223-37.
- ²² Lorde, p. 111.

La vita che non siamo noi

MONICA FARNETTI

Mi piacerebbe che il titolo che ho scelto per questo intervento apparisse anche ad altri/e, come appare a me, un modo attraente e sufficientemente preciso di significare e di esprimere una delle diversità che ci riguardano, il non-umano. Intendo con questo nome alcune "classi", chiamiamole così, di presenze non solo (o non sempre) animate che alcune scrittrici hanno significativamente messo in evidenza, individuandole e proponendole come interlocutrici elettive: animali, vegetali, minerali, oggetti¹. Cercavo, e ho trovato in esse, altrettante accezioni di una diversità forte, non "solo" di cultura, pelle, lingua, sesso, genere ecc. ma anche di specie o, ancor meglio, di natura. Desideravo infatti mettermi in relazione con un'alterità non equivocabile, non negoziabile e non riducibile. E vedere cosa (mi) accade quando una delle strategie più citate e forse (*forse*) più proficue del discorso e delle pratiche dell'intercultura, il "mettersi al posto dell'altro/a", non è possibile e non si dà. Ma andiamo con ordine.

Le scrittrici che hanno incoraggiato e sostengono questa riflessione sono Gertrude Stein, Anna Maria Ortese, Colette, Clarice Lispector, Marlen Haushofer e Silvina Ocampo: tutte contemporanee, sebbene vissute in parti diverse del mondo, tutte narratrici e tutte contraddistinte da una straordinaria capacità di documentare mettendo in scena, nei loro testi, la presenza del non-umano, e insieme la postura – di corpo, di pensiero e di linguaggio – che assumono nella sua prossimità le protagoniste (sempre donne) dei loro racconti². Dico subito che cosa accade, sostanzialmente, in questi testi: accade che le protagoniste, come sempre e forse più che mai portavoci delle autrici, poste in presenza di un'alterità irriducibile (una biscia, una blatta, uno straccio, una pianta, un pezzo di vetro) non la rifiutino né la assimilino a sé, ma riescano a viverla – a porsi, cioè, in relazione con essa – *senza perdersi e senza perderla*.

Come fanno? Cosa permette loro questa esperienza non pensata e (perché) del resto difficilmente pensabile dentro alle nostre coordinate culturali? Proprio il fatto, si direbbe, di viverla come *esperienza* e come *impensato*, con tutta la competenza di cui evidentemente si sono dotate nel tempo grazie alle *pratiche* (di relazione, politiche) che costituiscono, qui e sempre, il loro sapere di donne: pratiche che sono di per se stesse dell'ordine dell'esperienza e che allignano, ovvero rampollano, proprio là dove c'è dell'impensato, dove non è già tutto senso o almeno non ancora³. Approfittono insomma dell'impensato per viverlo come esperienza e dunque per pensarlo (e dirlo) attraverso l'esperienza stessa. Va da sé che non si tratta di un "pensare" comune ma di un pensare diverso, non concettuale, attinto

da un sapere che non è quello già costituito, e riconosciuto lungamente come l'unico, per il semplice fatto che dentro di esso il non-umano come tale non ci sta. Su questo tuttavia tornerò fra breve, dopo aver meglio analizzato, col supporto di qualche citazione, ciò che precisamente accade nei racconti in questione.

Una singola ascesa verso una linea, uno scambio diretto verso un bastone, un'avventura disperata e coraggio e un orologio, tutto questo che è un sistema, che ha del sentimento, che ha rassegnazione e successo, il tutto fa un attraente nero argento. (Gertrude Stein, *Teneri bottoni*)

Intanto la mia Pianta, giovane Fhela, aveva messo un fiore [...]. Credo che ella fosse venuta da grandi lontananze, ma nulla in lei lasciava intendere consolazione che da questo fatto le venisse. [...]. Era come gonfia di luce, e malinconica: una maturità stupenda, una trepidazione di non so che attesa [...]. Non mi era stato difficile intuire [...] qualcosa di meraviglioso che sempre doveva essere davanti al suo pensiero, e la faceva taciturna e arcana. (Anna Maria Ortese, "Fhela e il lume doloroso")

Sono lì, sulle mie ginocchia, immobili e in agguato. L'una si aggrappa con la coda al bracciolo della poltrona, lascia pendere la testa lungo la mia gonna, e tasta l'aria e il tessuto con le estremità della sua lingua vibrante. L'altra, arrotolata come una morbida fune, ora lascia che la mia mano la sollevi [...]; ma trasale e si tende al minimo movimento della cagna accucciata poco distante. Non importa, è la prima tregua fra di noi, l'ora ambigua e calma in cui possiamo, le bisce e io, fare assegnamento su quelle che seguiranno: già mi sembra che si umanizzino, e loro credono che io mi stia addomesticando. (Colette, *La pace tra le bestie*)

La blatta mi guardava con la sua corazza di scarabeo, col suo corpo scoppiato tutto cannule e antenne e cemento molle – e tutto ciò era innegabilmente una verità precedente alle nostre parole; tutto ciò era innegabilmente la vita che fino a quel momento io non avevo voluto. (Clarice Lispector, *La passione secondo G.H.*)

Le barriere tra l'uomo e l'animale cadono molto facilmente. Apparteniamo a un'unica grande famiglia [...]. La mia simpatia, d'altronde, ha ben poco a che vedere col discernimento. In sogno metto al mondo dei figli, e non sono soltanto umani, tra loro ci sono gatti, cani, vitelli, orsi e altre curiose creature pelose. Eppure, prorompono tutte dalla mia persona, e in loro non vi è nulla che possa spaventarmi o provocarmi disgusto. Acquista un aspetto sconcertante solo a scriverlo, con parole umane e una scrittura umana. Questi sogni forse dovrei disegnarli con dei ciottoli sul muschio verde, oppure tracciarli nella neve con un bastone. Ma ancora non ne sono capace. (Marlen Haushofer, *La parete*)

Fingeva di essere uguale a tutti quelli della sua specie. Un po' lanuginoso, un po' grigio, un po' sfilacciato, stava riempiendosi di grinze come qualsiasi mortale.

[...] Nascosto sotto un armadio viveva dimenticato, raggomitolato, inerte. Gli stracci normali invece venivano ripiegati su un ripiano, continuamente ricercati dai loro padroni di casa [...]. E fu così che conobbe, in quello stato di ozio che lo caratterizzava, Pier. Nessuno ignorava che era servito per pulirgli la pipì, negligente com'era nelle prime tappe della vita. [...] lo misurò, lo annusò, lo seguì, lo trascinò, lo riconobbe, poi appoggiò la testa e gli ascoltò il cuore che sicuramente palpitava in qualche posto rigonfio del corpo. Era l'ora più rosea del pomeriggio che aiuta a non dimenticare mai quando l'emozione s'impadronisce dell'organismo palpanone tutti i sensi. (Silvina Ocampo, *E così via*)⁴

Le voci narranti o le figure agenti che di volta in volta si e ci mettono di fronte al non-umano – sia esso un animale, un vegetale o un oggetto – per prima cosa ed evidentemente non lo negano, ma gli aprono uno spazio e lo accolgono presso di sé⁵. In secondo luogo, non cancellano la sua differenza e anzi, date le circostanze di un'alterità tanto irriducibile, ne riconoscono quasi pacificamente (nel senso in cui si usa dire: "questo è pacifico") la singolarità. In terzo luogo, e questo è importantissimo, non si mettono al suo posto, e non praticano in alcuna forma la posizione del "come sé": senza infingimenti, e rinunciando a un sapere immaginario che porterebbe all'idealizzazione dell'altro, vi si rapportano invece mettendo in gioco radicalmente la propria alterità rispetto ad esso, o la sua rispetto a sé. In quarto luogo, stabiliscono con esso una relazione, che non è antropocentrica e nemmeno antropomorfa ma relazione tuttavia⁶, e forse delle più franche. Infine, testimoniano del fatto che la relazione è possibile perché ne va, nell'altro, di sé, vi è nel non-umano un tratto che le costituisce e la relazione è un invito più che mai perentorio, o un'occasione quanto mai educativa, a giocarsi insieme la somiglianza e la diversità.

L'altro è l'Altro infatti, come si sa, quando non è un altro qualunque ma qualcuno/qualcosa in cui noi ci riconosciamo⁷; è l'altro che assumo in me (più precisamente, che ho già assunto e chissà quando) perché è il tramite di una mia *identificazione*; è chi o che cosa mi preme, che mi sta a cuore e da vicino mi riguarda, con cui oltre ad averci a che fare io, per così dire, ho "a che essere". Il che non viene meno, anzi, qualora questo altro sia così altro da me come lo può essere, di primo acchito, non soltanto un cane o un cavallo ma addirittura una blatta o una biscia, e ancor meglio un elemento inorganico o un oggetto inanimato. La nostra diversità, se ne approffitto, può condurmi infatti tanto più profondamente a me stessa quanto più, come diversità, è potente e stridente. Questa è in fondo la legge dell'Altro, dell'alterità, dell'*Unheimliche* e di tutto quel che ne viene⁸. Una legge che in questo frangente si fa chiarissima, didattica, come spiegata ai bambini. Questa è, anche, la lezione della Lispector, di cui voglio riportare alcuni passaggi che sono stati per me illuminanti e decisivi.

Mi è accaduta una cosa che io, per il fatto di non sapere come viverla, ho forse vissuto come se fosse stata un'altra? [...]

Sinora ritrovarmi era possedere già un'idea di persona, e in questa inserirmi: in quella persona organizzata io mi incarnavo e non avvertivo neppure il grande sforzo di costruzione che era vivere. [...]

Ieri ho perso per ore e ore il mio meccanismo umano. Se avrò coraggio, mi lascerò andare [...]. Ma ho paura di quel che è nuovo e ho paura di vivere quel che non capisco – voglio sempre avere la garanzia perlomeno di pensare che capisco, incapace come sono di abbandonarmi al disorientamento. [...]

La vita umanizzata. Io avevo umanizzato troppo la vita. [...]

Non calcolavo che si trattava di quel grande disincanto. [...]

Io avrei affrontato in me stessa un grado di vita così primario da essere prossimo all'inanimato. [...]

La mia domanda, se c'era, non era: “che cosa sono?”, bensì “fra chi sono?”. [...]

La cosa che io vedevo era la vita che mi guardava. Come chiamare altrimenti quell'orribile e crudele materia prima [...] – era un fango dove, con insopportabile lentezza, si muovevano le radici della mia identità. [...] Così stavano le cose – così, dunque. La verità è che io avevo guardato la blatta viva e in lei scoprivo l'identità della mia vita più profonda. [...]

Quello era per la prima volta fuori di me e al contempo alla mia totale portata, incomprensibile, ma alla mia portata. [...]

Ma se i suoi occhi non mi vedevano, la sua esistenza mi esisteva – nel mondo primario in cui io ero entrata, gli esseri si esistono a vicenda come modo di vedersi. [...]

“Ah, voglio tornare a casa mia” mi sono detta d'un tratto poiché la luna umida aveva suscitato in me *saudade*, rimpianto della mia vita. [...]

E dei cocodrilli mi ripugna quel loro strascinarsi solo perché io non sono un cocodrillo. [...]

Vivere la vita che non è più quella del mio corpo [...]. Tutta la parte [...] che non mi appartiene – è quella che tocca nella mia frontiera con ciò che ormai non è me, e alla quale mi do. [...]

La cosa avrebbe dovuto cominciare attraverso un iniziale spogliarsi dell'umano costruito. [...]

Sento che “non umano” è un'ampia realtà, e che non vuol dire “disumano”, al contrario: il non umano è il centro che irradia da un amore neutro in onde hertziane. [...]

Saremo la materia viva che si manifesta direttamente, ignorando la parola, superando il pensare che è sempre grottesco. [...]

Io ho a mano a mano che designo – ecco lo splendore di avere un linguaggio. Ma ho assai più a mano a mano che non riesco a designare. La realtà è la materia prima, il linguaggio è il modo in cui ne vado alla ricerca – e in cui non la trovo. [...] Il linguaggio è il mio sforzo umano. Per destino devo andare a cercare e per destino torno a mani vuote. Però – ritorno con l'indicibile. [...]

La mia vita non ha senso soltanto umano, è assai più grande – è così più grande che, in rapporto all'umano, non ha senso⁹.

La stessa Lispector ci riconduce quindi là dove avevamo lasciato sospeso il discorso: al punto, cioè, della qualità del pensiero esperito da queste figure umane, messe in scena nei racconti, di fronte al non-umano. È un altro modo di pensare, facevo notare; è un altro modo, preciso adesso, di stare nel pensiero, di concepirlo e di farne esperienza. È per l'appunto un modo di pensare che passa attraverso l'esperienza e (dunque) attraverso il sentire. È, vorrei meglio dire, un esperire la realtà (di cui il non-umano è parte e, in questo momento, rappresentazione) *attraverso il sentire*¹⁰. È uno stare nella realtà scopertamente, direttamente, senza occultarla dietro a cortine di parole o concetti, ed esponendosi al rischio dell'incontro.

È mettere in campo, come insegna più perentoriamente e più limpidamente di chiunque altro María Zambrano, un pensare che ha fondamento nel sentire, un fidarsi dell'intelligenza che c'è nelle emozioni e viceversa un contare sulla dimensione affettiva del pensiero. È di conseguenza – là dove l'insegnamento di María Zambrano si fa così vicino a quello di altre pensatrici del Novecento – il lasciar vivere e correre il desiderio dell'altro, letteralmente il desiderio *di altro*; è il piacere di prendersene cura, e la capacità di stare in compresenza amorosa con esso¹¹. E riprendo qui il punto che ho già indicato come massimamente importante: non mi sostituisco all'altro né lo conduco a me, ma mantengo la consapevolezza della mia esistenza separata. Mi relazio all'altro in quanto tale, che resta tale, resta altro, mentre ha a che fare e a che essere con me. Rinvio quindi, su questo, al pensiero e alle parole di Edith Stein, filosofa dell'empatia, e delle sue interpreti¹². E mi avvio a concludere indicando quale sia secondo me la portata politica della posizione che ho illustrato attraverso il tema del non-umano e la lettura dei testi delle autrici che mi sono venute incontro: la posizione, cioè, del pensare l'Altro/a non in termini concettuali ma attraverso il sentire e attraverso la relazione, spostandosi dalla via del pensiero “tradizionale”, dal modo di pensare convenzionale, nei limiti del quale l'Altro/a è, di per se stesso/a, un'*impasse* insuperabile, un “pensiero” che fa cortocircuito da quando Freud – era il lontano 1919 – ci ha rivelato nientemeno che l'Altro/a è (in) noi¹³. Figuriamoci poi se questo Altro è molto, “troppo” Altro, e mette in discussione quel poco che giureremmo di sapere di noi stessi/e. E ci fa scoprire, come è accaduto a Lispector, che il nostro sapere è “grottesco”, il nostro linguaggio imparlabile, la nostra vita priva di “senso”.

La portata politica dunque, oltre che teorica, di questa posizione è secondo me nel suo mostrare la praticabilità di una soggettività trattenuta dal divenire coscienza, coscienza di un io tirannico e moralista nonché ammantato di tutti quelli che Teresa De Lauretis definisce gli aspetti “lesivi” della soggettività¹⁴.

È nell'indicare una forma di conoscenza *senza violenza e senza potere*, dove è in azione una soggettività che non si nutre della supposta sovranità dell'io sul mondo ma si lascia definire nella e dalla relazione. È, infine, nel rendere plausibile una dimensione di esperienza in cui finalmente corpo e linguaggio non si contrastano, ma solidarizzano per tirare dentro al linguaggio, e dentro alla vita, tutta la vita, compresa quella che (non) siamo noi. Dopo di che, dopo cioè che tanto si è espresso ed è stato sentito qualcosa che assomiglia all'ordine puro del vivere, si è segnato un limite rispetto al quale ogni altra alterità può risultare al confronto meno drammatica, e con ciò intendo dire meno impraticabile e più comprensibile.

Bibliografia

- Boella, Laura, *Cuori pensanti*, Tre Lune, Mantova 1998.
- Boella, Laura e Buttarelli, Annarosa, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, Cortina, Milano 2000.
- Brezzi, Francesca, a cura di, *Amore ed empatia. Ricerche in corso*, Angeli, Milano 2003.
- Buttarelli, Annarosa, *Una filosofia innamorata. Maria Zambrano e i suoi insegnamenti*, Bruno Mondadori, Milano 2004.
- Chiti, Eleonora, Farnetti, Monica, Treder, Uta, a cura di, *La perturbante. Das Unheimliche nella scrittura delle donne*, Morlacchi, Perugia 2003.
- Colette, *La pace tra le bestie* (1958), trad. it. di Anna Morpurgo, La Tartaruga, Milano 2004.
- De Lauretis, Teresa, *Pratica d'amore* (1994), trad. it. di Simona Capelli, La Tartaruga, Milano 1997.
- De Lauretis, Teresa, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999.
- De Monticelli, Roberta, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2003.
- Farnetti, Monica, "La lente scura", in *Diotima, la magica forza del negativo*, Liguori, Napoli 2005.
- Fimiani, Mariapaola, Kurotschka, Vanna Gessa, Pulcini, Elena, a cura di, *Umano post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Editori Riuniti, Roma 2004.
- Fraire, Manuela, a cura e con una lettura di, *Lessico politico delle donne: teorie del femminismo*, Angeli, Milano 2002.
- Freud, Sigmund, *Il perturbante* (1919) in *Opere 1917-1923*, vol. IX, trad. it. di Cesare Musatti, Boringhieri, Torino 1977.
- Giardini, Federica, *Differenza sessuale e fenomenologia*, Sossella, Roma 2004.
- Fimiani, Mariapaola, Vanna Gessa Kurotschka e Elena Pulcini, a cura di, *Umano post-umano. Potere, sapere e etica nell'età globale*, Riuniti, Roma 2004.
- Haraway, Donna J., *Testimone_Moderata@Secondo_Millennio. FemaleMan(In)Contra_OncoTopo(Femminismo e tecnoscienza)* (1997), trad. it. di Maurizio Morganti, cura e revisione di Liana Borghi, Feltrinelli, Milano 2000.
- Haushofer, Marlen, *La parete* (1968), trad. it. di Ingrid Harbeck, e/o, Roma 2002.
- Lispector, Clarice, *La passione secondo G.H.* (1964), trad. it. di Adelina Aletti, La Rosa, Milano 1982.
- Nussbaum, Martha C., *L'intelligenza delle emozioni* (2001), trad. it. di Rosamaria Scognamiglio, Il Mulino, Bologna 2004.
- Ocampo, Silvina, *E così via* (1987), trad. it. di Alessandro Meregalli e Angelo Morino, Einaudi, Torino 1989.

- Ortese, Anna Maria, "Fhela e il lume doloroso" (1937), in *Il porto di Toledo*, Adelphi, Milano 1998.
- Pulcini, Elena, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Stein, Edith, *Il problema dell'empatia* (1916), trad. it. di Elio Costantini e Erika Schulze Costantini, Studium, Roma 1998.
- Stein, Gertrude, *Teneri bottoni. Oggetti, cibo, stanze* (1914), trad. it. di Marina Morbiducci e Edward G. Lynch, Liberilibri, Macerata 1989.
- Zambrano, María, *Filosofia e poesia* (1939), trad. it. di Lucio Sessa, Pendragon, Bologna 2002.

Note

- ¹ È evidente che inteso in questo senso e chiamato con questo nome il non-umano diverge, per esempio, dalle identità complesse e "postumane" su cui lavora Donna J. Haraway: sebbene la sua "politica dell'accumulazione flessibile" dell'identità sia di fondo implicata anche nel mio discorso. Dialogano sostanzialmente con lei, con significative aperture di prospettiva, alcune delle autrici (penso soprattutto a Elena Pulcini e a Rosi Braidotti) e degli autori di *Umano post-umano*.
- ² I testi di riferimento, citati in bibliografia, sono, nell'ordine, di Stein, Ortese, Colette, Lispector, Haushofer, Ocampo. Preciso che assumo consapevolmente come forma di narrazione anche la scrittura descrittiva, tutta tesa a cogliere nel proprio disegno la nudità delle forme, di Gertrude Stein.
- ³ È un aspetto ben sviluppato in Federica Giardini, *Relazioni*.
- ⁴ Ho citato rispettivamente da: Gertrude Stein, p. 45; Anna Maria Ortese, pp. 128-29; Colette, pp. 94-95; Clarice Lispector, p. 110; Marlen Haushofer, p. 237; Silvina Ocampo, pp. 92-93.
- ⁵ Su questo tema, per quanto riguarda la Ortese che ne fa una specie di dolente *leit-motif* di tutta la sua opera, ho lavorato di recente in un saggio dal titolo "La lente scura".
- ⁶ Su questo punto vedi ancora Federica Giardini.
- ⁷ Faccio riferimento soprattutto ai dialoghi con e agli studi di Manuela Fraire su questo argomento; della sua riflessione vi sono ampie premesse nel volume a sua cura *Lessico politico delle donne*. Avviso quindi che in questo paragrafo adottato, per comodità ma anche per polemica, esclusivamente la forma maschile del fantomatico "Altro" della psicoanalisi.
- ⁸ Vedi per esempio gli esiti di una rilettura femminile della categoria freudiana dell'*Unheimliche* in *La perturbante*.
- ⁹ Clarice Lispector, pagine 5, 6, 6, 8, 10, 17, 22, 50, 57, 68, 98, 104, 113, 116, 156, 156, 160-61, 163.
- ¹⁰ Che il sentire inizi a modificare la concezione del pensiero lo dice il linguaggio stesso dei titoli di molta bibliografia filosofica: vedi indicativamente Laura Boella, *Cuori pensanti*; Laura Boella e Annarosa Buttarelli, *Per amore di altro*; Francesca Brezzi, a cura di, *Amore ed empatia*; Annarosa Buttarelli, *Una filosofia innamorata*; Teresa De Lauretis, *Pratica d'amore*; Roberta De Monticelli, *L'ordine del cuore*; Giardini, Federica, *Relazioni*; Martha C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*; Elena Pulcini, *Il potere di unire*.
- ¹¹ Tutta l'opera di Maria Zambrano si fonda su questo presupposto e lo lavora. Si veda però specificamente almeno *Filosofia e poesia*.
- ¹² Vedi Edith Stein, e in merito essenzialmente Laura Boella e Annarosa Buttarelli, nonché *Amore ed empatia*, a cura di Francesca Brezzi.
- ¹³ Mi riferisco a Sigmund Freud.
- ¹⁴ Teresa De Lauretis, *Soggetti eccentrici*.

**Il valore della differenza.
Riflessioni a partire dalla Lettera sulla collaborazione
dell'uomo e della donna di Joseph Ratzinger¹**

ELENA PULCINI

1.

La *Lettera* del cardinale Ratzinger ha suscitato, come ben sappiamo, molteplici e contrastanti reazioni che vanno dalle indignate proteste di chi vi ha letto un'ennesima e più insidiosa minaccia per l'autonomia delle donne, alla favorevole accoglienza, sia pure con riserve, di autorevoli rappresentanti del femminismo italiano (Ida Dominijanni, *Il Manifesto*, 3 agosto; Luisa Muraro, *Il Manifesto*, 7 agosto 2004).

Credo che ciò sia dovuto alla sostanziale *ambiguità* che serpeggia nei contenuti e nei toni stessi della *Lettera*: la quale da un lato ripropone vecchi imperativi etici, dall'altro, però, affronta temi di grande spessore e attualità che nel pensiero laico e liberale non trovano sufficiente attenzione. E lo fa attraverso un confronto diretto con il femminismo; il quale, sia pure in negativo, si vede qui oggetto di un riconoscimento che la stessa tradizione laica e progressista è tuttora ben lungi dal concedergli.

Insomma, ci troviamo di fronte ad una sapiente costruzione che da un lato ammicca con complicità alle conquiste delle donne, protagoniste attive, nel XX secolo, di un processo di emancipazione che ha scosso strutture consolidate e scompigliato equilibri; dall'altro, pur usando le stesse parole d'ordine – prima fra tutte quella di *differenza* – le inserisce in ben altro contesto e le riformula con obiettivi del tutto diversi.

Ciò che vorrei fare dunque, senza cedere né all'indignazione né alla seduzione, è tentare di snidare questa ambiguità, entrando seriamente nel merito di alcune delle argomentazioni principali.

Obiettivo tutt'altro che semplice, perché il cuore del messaggio di Ratzinger va a toccare per l'appunto ciò che ha rappresentato, negli ultimi decenni, il punto nevralgico di gran parte della riflessione femminile e femminista: vale a dire il *valore della differenza sessuale*, assunto nella *Lettera* come fondamento antropologico di una difesa della dignità della donna e di un invito alla collaborazione tra i sessi e alla reciprocità solidale.

Ora, la riscoperta della differenza è stata, per molte donne negli ultimi decenni, una leva potente per andare oltre un discorso puramente emancipativo ed egualitario; uno strumento essenziale per la decostruzione di un'idea neutra di soggetto (in realtà essenzialmente maschile) ereditata dalla modernità, e per la

critica di un pensiero patriarcale che fin dalle origini ha relegato le donne nello spazio silenzioso, ma perturbante, dell'*altro*.

È stata, questa riscoperta, un'operazione difficile e faticosa, costantemente esposta al rischio di cadere nella trappola dell'essenzialismo e del naturalismo.

La *differenza* sessuale, infatti, non l'hanno inventata le donne in cerca della loro identità. Essa percorre al contrario fin dalle origini il pensiero occidentale che la assume di volta in volta quale legittimazione "naturale" di una *disuguaglianza* tra i sessi. Basti pensare ad Aristotele che sulla base della differenza naturale tra i sessi, giustifica l'esclusione delle donne dalla *polis* quale sfera della libertà e il loro confinamento alla sfera privata della necessità; oppure, in età moderna, a Rousseau che, pur attraverso la valorizzazione delle qualità femminili, ripropone l'esclusione attraverso l'alibi della complementarità, disegnando quell'immagine della donna, tutta coniugale e materna, destinata ad arrivare fino a noi.

Non è stato facile dunque, forse non lo è tuttora, svincolare l'idea di differenza dal rischio di una legittimazione naturale della disuguaglianza, ed è per questo che il livello di guardia deve alzarsi tutte le volte che questo rischio minaccia di ripresentarsi.

Come nel caso di Ratzinger, il quale si guarda bene dal riproporre aristoteliche o rousseauiane esclusioni, per incoraggiare al contrario la partecipazione delle donne al sociale, il loro diritto al lavoro, il loro ruolo nella sfera pubblica. Ma allo stesso tempo, egli attribuisce alla differenza un fondamento naturale – e divino, come ha ben sottolineato Rossana Rossanda (*Il Manifesto*, 22 agosto) – che ancora una volta vincola le donne (ed entrambi i sessi) a ruoli ben precisi e a valori cogenti.

Il valore per eccellenza che connota la differenza femminile è per Ratzinger la qualità relazionale delle donne, *naturalmente* aperte all'altro, all'amore, alla cura. La differenza, egli afferma in aperta polemica con quello che definisce il femminismo antagonista, non può essere veicolo di rivalità, bensì "promessa di relazione". L'espressione, ispirata dalla *Genesi*, è innegabilmente suggestiva, e sembra gettare un ponte verso quella feconda stagione del pensiero femminile che, lasciandosi alle spalle antagonismi e ideologie separatistiche, ha provato appunto a ripensare la soggettività in termini relazionali (da Carol Gilligan ad Adriana Cavarero a chi scrive). Eppure così non è. Non solo perché Ratzinger sembra totalmente ignorare questo aspetto della riflessione femminile, ma perché la sua stessa idea di "relazione" appare fortemente compromessa da presupposti normativi non condivisibili.

Non a caso il modello proposto nella *Lettera* è esclusivamente quello "nuziale", simbolico di una complementarità tra i sessi che scongiura derive egoistiche e conflittuali. Il matrimonio, infatti, ripara la ferita, prodotta dal peccato originale, che aveva snaturato il rapporto tra i sessi in un rapporto di dominio; esso riflette inoltre, attraverso l'amore tra gli sposi, l'amore di Dio per il suo popolo e l'unione tra Cristo e la Chiesa.

Che questo escluda altre forme di relazione, siano esse extraconiugali o omosessuali, appare immediatamente evidente dalle esplicite affermazioni di Ratzinger relative alla difesa della famiglia tradizionale e alla condanna dell'omosessualità.

Ma ciò che più mi preme sottolineare è l'insistenza sul carattere tutto positivo ed edificante della relazione, che appare – soprattutto per le donne perché di loro, e solo di loro, qui si parla – edulcorata da ogni aspetto negativo e conflittuale, sorretta, come vedremo tra breve, da un amore tutto buono e costruttivo che, per così dire, bandisce *eros* per accogliere *agape*, di cui le donne sono le principali e prescelte portatrici.

Ma noi sappiamo bene che non c'è identità senza conflitto; che ogni percorso di costruzione della propria soggettività richiede un lavoro lento e certamente impervio di negoziazione e di confronto, una disponibilità anche allo scontro laddove questo si renda necessario per restare fedeli a se stessi, alle proprie aspirazioni e passioni, alle proprie convinzioni.

Negare questo aspetto, significa negare alle donne l'accesso ad una identità *realmente* autonoma ed autentica.

D'altra parte, che sia questo il sottile e implicito obiettivo della *Lettera*, viene confermato dalla preoccupazione, più volte ribadita, che le donne oggi incorrano nel pericolo di "esistere per se stesse", sottraendosi così a quella che è la loro naturale vocazione.

2.

Quale sarebbe dunque questa vocazione?

Si tratta appunto di un insieme di qualità relazionali, di capacità di cura e di dono, di amore e di legame che Ratzinger riassume nel concetto di "capacità dell'altro", evocando così quello che Wojtila ha chiamato "il genio della donna". "Nonostante il fatto che un certo discorso femminista rivendichi le esigenze 'per se stessa' [egli dice] la donna conserva l'intuizione profonda che il meglio della sua vita è fatto di attività orientate al risveglio dell'altro, alla sua crescita, alla sua protezione".

Anche qui non sembra esserci niente di nuovo. È questa infatti l'immagine "rousseauiana" della donna come moglie e madre, altamente rappresentativa della modernità, con cui abbiamo dovuto confrontarci e scontrarci fin dagli anni '60: un'immagine altruistica e oblativa, a tratti persino sacrificale, così profondamente radicata nelle nostre coscienze da farci sentire colpevoli e intimamente lacerate, ogni volta che insorgeva il desiderio di rifiutarla.

Perché – possiamo ora concederci il lusso della sincerità! – le donne sono state inevitabilmente, e inconsapevolmente, complici nella costruzione di questa immagine, dalla quale è ancora molto difficile prendere le distanze, in quanto essa tocca, direbbe Maria Zambrano, le nostre "viscere": soprattutto in quel punto complesso e chiaroscurale che è il rapporto di ogni donna con le sue potenzialità "maternali".

Certo Ratzinger si premura di eliminare ogni aspetto sacrificale, evocando la pari dignità ed evitando di circoscrivere questa capacità alla sfera privata e familiare, per valorizzarne al contrario i potenziali e fecondi effetti nella sfera sociale.

Inoltre, con una mossa apparentemente promettente per la libertà delle donne, riconduce la capacità dell'altro alla maternità, alla capacità femminile di "dare la vita", senza per questo vincolare le donne ad un destino biologico di madri: "Anche se la maternità è un elemento chiave dell'identità femminile [egli afferma] ciò non autorizza affatto a considerare la donna soltanto sotto il profilo della procreazione biologica".

Ma entrambi questi aspetti si rivelano insidiosamente deludenti.

In primo luogo, la liberazione della donna dalla coazione biologica alla maternità viene motivata attraverso l'evocazione di quell'altro imperativo potente dell'ontologia e della morale cattolica, che è "la verginità"; la quale ci consentirebbe di riportare la maternità ad una dimensione simbolica e spirituale, ma allo stesso tempo –aggiungiamo noi – ci metterebbe al riparo da quei peccati della carne e della sessualità che da sempre inquietano la tradizione cattolica.

In secondo luogo, come accennavo sopra, l'amore e la cura ricevono una connotazione essenzialmente altruistica e oblativa, tesa a ribadire l'assunto millenario che l'essenza della donna stia nel suo "essere per l'altro". In più occasioni, ho cercato di far vedere come questa sia stata forse, per le donne, la trappola più insidiosa e sottile, in quanto la loro identificazione con l'essere per l'altro ha prodotto non solo una perdita di autonomia (la donna "è" solo in quanto madre, moglie, figlia, sorella), ma anche una perdita di autenticità. L'affermarsi di questa immagine oblativa ha infatti coinciso, se non altro a partire dalla modernità, con la costruzione di un codice affettivo – che ho proposto di chiamare "sentimento" – edulcorato dagli aspetti dinamici, eccessivi e trasgressivi della passione e del desiderio, da cui le donne sono state essenzialmente escluse. L'"essere per l'altro" ha implicato, in altri termini, il vedersi negato il diritto al pathos e all'eros, per essere relegate nei confini asfittici e rassicuranti (per gli altri!) di sentimenti "caritatevoli", edificanti e costruttivi; la cui trasgressione, come ci ricorda una triste galleria di ritratti che vanno dall'adultera all'isterica, ha coinciso con forme violente di condanna sociale.

Tutto questo non vuol dire che dobbiamo esimerci dal pensare una soggettività "relazionale". Al contrario. Il problema di un soggetto aperto all'altro, di un'identità dialogica, è stato non a caso al centro di molte riflessioni del femminismo inteso, per dirla con Sheila Benhabib, essenzialmente come critica delle aporie e delle contraddizioni della modernità, come decostruzione del modello cartesiano del soggetto monologico e delle derive atomistiche dell'individualismo liberale. Ma questo non può avvenire sulla base di una identificazione delle donne con sentimenti e ruoli che ancora una volta le escludono, sia pure in modo implicito e indiretto, dal diritto al desiderio e alla passione; privandole così della sorgente primaria della libertà e dell'autenticità.

E non basta. Dovrebbe essere scontato che l'idea di una soggettività relazionale, quale alternativa alle patologie atomistiche e narcisistiche del soggetto moderno, riguardi anche gli uomini, di cui però nella Lettera non si fa cenno, se non per auspicare che si lascino fecondare dalle qualità femminili. Ma questo nulla ci dice della parte che essi hanno nel costruire lo spirito collaborativo; perché un ruolo devono pur averlo, visto che si insiste sulla complementarità.

Il silenzio sembra così implicitamente riproporre, in un'ottica ancora una volta dualistica, la tradizionale identificazione del maschile (e degli uomini) con i valori della razionalità, dell'autonomia, del potere, dell'agire pubblico; e sembra inoltre presupporre che di questi valori "maschili" gli uomini siano, se non gli esclusivi, certo i principali portatori.

3.

La valorizzazione della differenza, non tocca tuttavia, nel messaggio di Ratzinger, solo il rapporto tra i sessi.

Essa va ad investire un problema più ampio, che riguarda l'umano e i valori universali dell'umano, messi a repentaglio – si dice – da una seconda e più recente tendenza del femminismo: da quella *gender theory* che si propone di cancellare l'idea stessa di differenza (sessuale) riducendola a pura costruzione culturale.

La colpa di questa seconda tendenza sarebbe quella di rifiutare, insieme alla differenza naturale e biologica, i condizionamenti e i limiti che quest'ultima inevitabilmente impone; autorizzando così gli esseri umani a modellare ed inventare se stessi a proprio piacimento senza alcun rispetto per la natura:

Secondo questa prospettiva antropologica la natura umana non avrebbe in se stessa caratteristiche che si imporrebbero in maniera assoluta: ogni persona potrebbe o dovrebbe modellarsi a suo piacimento, dal momento che sarebbe libera da ogni predeterminazione legata alla sua costituzione essenziale.

Qui entriamo in un terreno più difficile e delicato; e sicuramente più scivoloso, perché si allude evidentemente a quei processi di trasformazione dell'umano, indotti dalle tecnologie, a cui oggi assistiamo sempre più confusi, sempre in bilico tra aspettative e sconcerto, e in ogni caso muniti più di paure che di certezze.

Da qualche certezza, però, possiamo partire per tentare di rispondere alle accuse di Ratzinger.

La prima è che qui si confonde la *gender theory*, quale parte costitutiva del femminismo prima maniera, con il femminismo postmoderno (Judith Butler e Donna Haraway, per intendersi), responsabile appunto di negare, insieme alla differenza, quella che è l'essenza umana.

La seconda è che *l'essenza umana* non esiste. E non può dunque essere invocata come il parametro che "predetermina" l'agire e le scelte. Sappiamo bene,

noi postmoderni, figli disincantati del relativismo e del pluralismo, che la natura umana è inconcepibile al di fuori di quei processi di alterazione e modificazione che fin dalle origini spezzano l'immagine illusoria di una purezza incontaminata della natura per esporci alla contaminazione dell'artificio e della tecnica.

In questo senso, le posizioni di Butler e del femminismo postmoderno hanno una funzione liberatoria dalle coazioni dei naturalismi e dei dualismi che ne derivano (maschile/femminile, mente/corpo, soggetto/oggetto, ragione/passione), sui quali il pensiero occidentale e moderno ha costruito le gerarchie del proprio ordine simbolico. Il "queer" di Butler o il "cyborg" di Haraway rispondono alla legittima esigenza di destrutturazione dei codici egemoni (patriarcali, eterosessuali, logocentrici) per auspicare ibridazioni, flussi e metamorfosi che liberino l'identità (soprattutto delle donne) dagli effetti costrittivi del determinismo biologico.

E tuttavia, non si può, nei confronti di questa prospettiva, non avvertire un disagio che però, attenzione!, solo apparentemente converge con le preoccupazioni di Ratzinger.

Il rischio intrinseco all'operazione decostruttiva del femminismo postmoderno è infatti, a mio avviso, quello di promuovere un processo di in-differenziazione che, nel rifiutare i vincoli biologici, finisce per ridurre l'identità ad un puro codice infinitamente trasformabile; e dunque totalmente e acriticamente aperto alle illimitate manipolazioni della tecnica.

Una cosa è riconoscere il fatto che gli esseri umani sono da sempre esposti a modificazioni artificiali, e che non ha senso in generale opporsi ai processi trasformativi indotti dalla tecnica; altra cosa è legittimare ogni innovazione tecnologica in virtù di una visione euforicamente olistica della tecnica quale promessa di liberazione.

È qui che sta il punto rovente, ciò che ci turba inevitabilmente di fronte al configurarsi di inquietanti scenari post-umani, abitati da corpi sezionati e ricomposti, smembrati e clonati, da identità che si lasciano ibridare e ri-creare senza più disporre di foucaultiane "zone di resistenza".

Poiché qui è assolutamente legittimo il sospetto che, da promessa di liberazione, la tecnica si sia rovesciata in potente strumento di assoggettamento e di perdita di libertà. E che il rischio sia quello di smarrire la capacità attiva di intervenire nei processi tecnologici, non per arrestarli o per difendere una determinata ed immutabile immagine dell'umano (quale poi?), ma per restituire senso e scopo ad un agire che altrimenti ci sfugge di mano, dominandoci.

Non a caso rinasce oggi una riflessione sull'umano e la natura umana, di fronte alle sfide del mondo tecnologico, anche da parte di studiosi (vedi Habermas) del tutto insospettabili di derive essenzialistiche.

Di tutto questo le donne non possono non farsi carico per recuperare un'autonomia di scelta, a volte offuscata da una retorica dei diritti, molto cara alla sinistra, che rischia appunto di sottrarre loro una necessaria capacità critica.

Il rischio tuttavia non è, come vuole Ratzinger, la deriva della morale sessua-

le, la crisi della famiglia, il dilagare della sessualità polimorfa. Qui c'è davvero il limite di una Chiesa arroccata sulle proprie certezze indiscutibili e incapace di riconoscere il carattere inedito delle sfide che la nostra epoca pone all'umanità.

Il rischio è quello di aderire passivamente, in nome dei diritti e della libertà, alle lusinghe del mercato tecnologico, divenendo complici dell'imperativo della tecnica in virtù del quale "ciò che si può fare si deve fare"; finendo così (uomini e donne) per diventare vittime inconsapevoli di ciò che si presenta, seduttivamente, come strumento di emancipazione e chance di appagamento dei propri desideri.

Basti pensare ad un aspetto che per le donne in particolare è di vitale importanza, in quanto riguarda l'effetto invasivo ed espropriante delle biotecnologie sul loro corpo. Ciò che infatti è in ballo oggi, e che investe soprattutto le donne in quanto dotate della "capacità di generare", è la potenziale riduzione del corpo a pura "carne" (*Körper*), ad ammasso di organi scomponibili, e la perdita del corpo come persona (*Leib*), le cui conseguenze, per citare solo le più clamorose, sono la messa a repentaglio dell'unicità e originalità dei soggetti e la riduzione della vita ad artificio programmato, privato, come dice Habermas, della inestimabile libertà del caso.

Va benissimo allora combattere battaglie inevitabili, come difendere la legge sull'aborto o respingere quella sulla fecondazione assistita. Ma dobbiamo capire che la posta in gioco oggi è molto più alta della difesa dei propri diritti, ed esige una capacità di autonoma *disidentificazione* rispetto alla tirannia del potere dei discorsi; magari anche, perché no, per riappropriarsi, con un atto di sovrana umiltà, dei propri limiti biologici di fronte alle inquietanti derive di una *hybris* prometeica e illimitata.

Il *valore della differenza* non consiste allora nel rispettare rigide e penalizzanti dicotomie naturalisticamente fondate, ma nel valore della *capacità di differenziarsi*, di disidentificarsi dalla coattiva ovvietà dell'accadere, per riprendere in mano i fili intricati della propria esistenza.

La cura e l'attenzione di cui il mondo sembra avere un gran bisogno – su questo siamo d'accordo con Ratzinger – perdono così ogni sapore ascrittivo o naturale per ridiventare oggetto di una scelta consapevole, dettata dal comune sentimento di essere tutti – uomini e donne – e mai come oggi, uguali nella vulnerabilità di fronte ai rischi del nostro tempo, e ugualmente partecipi di un comune destino.

Nota

¹ Ripubblichiamo questo saggio, presentato e discusso da Elena Pulcini al Laboratorio Raccontar(si), perché ci sembra attuale e più che mai necessario ora che il cardinale è diventato Papa Benedetto XVI. Pubblicato su *Iride* 43, 2004, pp. 468-76, viene ristampato in questo volume per gentile concessione della rivista.

Nuove cittadinanze: la cittadinanza come pratica di democrazia

MARIA GRAZIA CAMPARI

Mi sembra che il tema delle nuove cittadinanze possa essere declinato solo attraverso il concetto di diversità, concetto che suppone la relazione con un termine che lo misura e lo definisce.

Il nostro compito mi sembra, allora, quello di offrire contributi di pensiero e di immaginazione, che determinino connessioni e ibridazioni, capaci di innovare una pratica politica di democrazia, ora largamente inadeguata ai bisogni della contemporaneità.

Il diverso è normalmente colui che forma l'oggetto di una definizione da parte del soggetto, è l'altro nel discorso, nella società, nella politica.

Come abbiamo sperimentato, nella tradizione e nella cultura patriarcale, il maschile assegna al femminile una posizione di alterità confinata in zona periferica, toglie alle donne spazio politico. È, quindi, per noi donne interessante indagare il tema delle nuove cittadinanze per interrogarci anche su noi stesse che siamo l'altro della cittadinanza.

Ci si potrebbe chiedere perché mai la cittadinanza sia oggi un problema tanto importante. Una possibile risposta (per me la più calzante) è che negli Stati contemporanei i diritti umani appaiono soppiantati da quelli di cittadinanza, esistenti in quanto attinenti ad una qualche sovranità nazionale: i diritti, appaiono attribuiti solo a chi è dotato di cittadinanza.

I migranti sono per l'ordinamento statale elementi che spezzano l'unità del concetto uomo/cittadino, sono quindi elemento di crisi di questa identità fondamentale e di tutte le sue necessitate conseguenze, prima fra tutte quella di creare categorie di esclusi, individui che vengono negati.

L'esclusione si basa per lo più sulla differenza di cultura, considerata in un'ottica fondamentalista che rende ogni cultura una sorta di monolite intangibile e uniforme, un insieme compatto di valori e tradizioni definite, spesso utilizzate per fissare un'identità unica, quindi escludente tutte le altre. È un'operazione che nega libertà di scelta, un'operazione politica antidemocratica compiuta da elite che se ne servono per fondare un proprio campo di dominio.

Quindi, l'identità fissata attraverso una definizione totalizzante per gli inclusi e respingente per gli esclusi, è un atto di coercizione politica, cui conviene sottrarsi per fluidificare i rapporti fra noi e gli altri, per lasciare a tutti ampie possibilità di cambiamento.

Le nuove cittadinanze possono essere assunte come un concetto che offre molteplici opportunità di confronto e di mediazione con l'altro, quindi facilita la

messa in opera di connessioni che servono a modificare l'esistente anche per noi donne che, prevalentemente come spettatrici più o meno simpatetiche, siamo comunque parte del quadro.

Il compito di sincere aspiranti alla democrazia partecipata, potrebbe ben essere quello di mettere in comunicazione esperienze diversificate, di valorizzare la circolarità dell'esperienza umana per fondare una cittadinanza plurisoggettiva e cosmopolita, destinata ad escogitare un apparato di regole universali che possano filtrare le differenze senza opprimerle nell'unicità, favorendo il gioco e lo scambio per la modificazione reciproca.

Forse è opportuno partire ancora una volta da sé, per indagare la nostra situazione attuale che già abbiamo definita come "l'altro della cittadinanza".

Concettualmente, l'idea moderna di cittadinanza include tutti i membri della collettività, senza distinzione di razza, sesso, religione, condizioni sociali, scelte politiche, propensioni sessuali e quant'altro. La collettività dei cittadini si regge con proprie leggi che formano l'ordine giuridico condiviso, essa afferma l'eguale condivisione dell'attività e dei poteri fra tutti i suoi componenti. Chi ne è escluso, pertanto, non ha la possibilità di autorappresentarsi come cittadino. Non è soggetto di cittadinanza poiché il godimento di eguali diritti passivi (come quello di votare) sfiora il problema, eludendo l'essenziale, che è costituito dalla partecipazione integrale attiva agli affari pubblici, quelli che strutturano inevitabilmente la vita di ognuno.

Vi sono regole nella vita sociale che riguardano tutti, quindi fondamentale garanzia di libertà è la partecipazione alla elaborazione di quelle regole.

Partecipare alla creazione e alla gestione delle regole che presidono al vivere associato, produrre autonomia, sottrarsi all'eteronomia della regola prodotta dall'altro sulla sua misura, considerata come unica, consente di riconoscere in queste regole (almeno parzialmente) una propria riflessione, quindi di darvi un'adesione almeno parziale.

Un sistema politico democratico dovrà curare che le persone non partecipino solo come votanti, ma come agenti delle proprie esperienze, ragioni e desideri, come responsabili di decisioni collettive condivise. La democratizzazione delle istituzioni richiede procedure di allargamento delle sedi di discussione e dei livelli decisionali circa i mezzi e i fini che la società si propone, suppone la riorganizzazione delle regole che attengono al processo decisionale.

Abbiamo spesso riflettuto sulla grande distanza che separa la maggior parte delle donne dai luoghi del potere politico/economico e dalle istituzioni definite rappresentative. Abbiamo individuato nella situazione un deficit di democrazia e anche un pericolo grave e ricorrente di erosione di uno stato minimo di cittadinanza intesa, appunto come possibilità di partecipazione a pieno titolo ai processi decisionali che riguardano i soggetti della polis. La situazione attuale manifesta assetti assai lontani da quelli ritenuti desiderabili.

Nelle società contemporanee constatiamo l'esistenza di una piramide gerarchica patriarcale/mercantile che produce disparità nel diritto di cittadinanza e alimenta situazioni di monopolio maschile del discorso, dell'economia, della politica. Tutto il contrario di una (auspicabile) politica relazionale che, valorizzando le soggettività, contrasti, in forma collettiva, le tensioni del mercato all'oggettivizzazione degli esseri umani, che si compie anche, se non principalmente, attraverso l'oggettivizzazione dell'altro.

Consideriamo la questione nell'ottica del mondo occidentale cui apparteniamo. Occorre partire quantomeno dal 1995 e dai punti fermi acquisiti nella Conferenza ONU di Pechino. Da allora, i governanti di molti Paesi hanno ripetutamente affermato di considerare fondamentale (non fosse altro, come atto di giustizia) la presenza delle donne nei luoghi sociali e nelle istituzioni della politica rappresentativa. Sono seguiti, per citarne solo alcuni, gli impegni dell'Unione Europea del 1995, la Carta di Roma del 1996, le raccomandazioni del Consiglio dell'Unione, varie proposte di Preambolo alla Carta dei diritti fondamentali varata a Nizza nel 2000, tutti evocanti la paritaria partecipazione di donne e uomini alle istituzioni e agli organismi rappresentativi nazionali ed europei.

Di fatto, un nulla di fatto. Propositi non mantenuti e silenziosamente ristrutturati in un vetusto ed inefficace orizzonte di quote, mentre si trattava, all'evidenza, di tentare la rimozione di un interdetto penalizzante per la stessa democrazia rappresentativa. Agli inizi del nuovo millennio, si è ancora costretti a registrare l'esclusione delle donne dalla scena politica istituzionale e dall'esercizio effettivo delle regole che governano il vivere associato.

A questo disconoscimento danno apporto significativo sia la Carta di Nizza, sia il recente Trattato Costituzionale Europeo. La Carta, recepita nel Trattato, manifesta sia nel Preambolo sia nel Capo sulla cittadinanza, la totale mancanza di una ridefinizione della cittadinanza europea come cittadinanza plurisoggettiva. Le donne, la metà del genere umano, risultano collocate in un elenco di svantaggiati da tutelare rispetto alle discriminazioni, previsione insensata e ampiamente inefficace anche rispetto ai suoi limitati obiettivi.

Il Trattato Costituzionale mostra, a sua volta, clamorose lacune sia sull'aspetto della cittadinanza, sia su quello, inscindibilmente connesso, della eguaglianza democratica. Il tema della cittadinanza viene preso in esame in vari punti dell'articolato legislativo (che consta di ben quattro parti e di alcune centinaia di articoli): dall'art. 8 P I, dagli artt. 44-46 P I, dagli artt. 39 e 40 P II.

Nella loro apparente complessità, si può dire che le disposizioni si limitino a registrare l'esistente: ha la cittadinanza chi già la possiede in uno Stato membro, solo a costoro sono riservati i diritti civili e politici, con negazione di diritti ai migranti.

Su questo aspetto, vi erano state proposte d'integrazione dell'articolato costituzionale con le seguenti previsioni:

Ogni persona residente da almeno cinque anni nel territorio dell'Unione ne acquista la cittadinanza, conseguendo diritto di voto ed eleggibilità.

Ogni persona residente nel territorio dell'Unione ha diritto di cercare lavoro, di lavorare, di prestare servizio e di stabilirsi in qualunque Stato membro alle stesse condizioni dei cittadini di quello Stato.

Qualsiasi persona residente nell'Unione gode nel territorio di un Paese terzo nel quale lo Stato membro di sua residenza non sia rappresentato, della tutela delle Autorità diplomatiche e consolari di qualsiasi Stato membro dell'Unione alle stesse condizioni dei cittadini di detto Stato.

Entrato in vigore il Trattato Costituzionale, alcune associazioni, anche su impulso del Forum per la Democrazia Costituzionale Europea, stanno tentando di ovviare alla più macroscopica "lacuna" attraverso una petizione al Parlamento Europeo (ex art. 236 P III) volta, appunto, ad ottenere quantomeno la previsione di una cittadinanza di residenza.

Anche sulla connessa questione dell'eguaglianza di statuto fra donne e uomini il Trattato Costituzionale non supera, neppure a livello simbolico di enunciato programmatico, le previsioni di legislazioni precedenti, imperniate sulla misura unica del soggetto maschile, fulcro dell'ordinamento giuridico.

Di una previsione simbolicamente forte si sentiva particolarmente l'esigenza nel nostro Paese che, pur dotato (per ora) di una Costituzione per molti aspetti progressiva, vede tuttavia nell'art. 29 del testo, un'aporia rispetto agli enunciati di eguaglianza e pari dignità sociale/politica dei cittadini singoli o associati in forme da loro liberamente prescelte (artt. 2 e 3 Cost). L'art. 29 definisce, infatti, la famiglia quale pilastro del vivere associato (è una smentita all'art. 2) e determina che l'eguaglianza morale e giuridica fra i soggetti che la compongono ceda in favore dell'unità dell'istituto familiare (è in contrasto con l'art. 3).

Il valore dell'eguaglianza affermata nel patto costituente italiano appare tutta pensata sul metro maschile: ne è sintomo significativo il fatto che essa per le donne non è incondizionata, poiché cede a fronte del bene dell'istituzione familiare. Tuttavia, i diritti fondamentali non possono essere condizionati, o sono incondizionati oppure non sono.

Appare allora che neppure nella Costituzione italiana e neppure a livello di enunciazione programmatica, sia data l'eguaglianza fra i soggetti dei due sessi, ciò che pone in sofferenza, anzi, nega la democrazia rappresentativa plurima. Dalla dignità costituzionale attribuita ad un'istituzione monocratica esplicitamente esclusa dalla dichiarazione di eguaglianza, consegue una ricaduta sui diritti di

cittadinanza, di governo della cosa pubblica, che sono fra donne e uomini asimmetrici e, per le donne, quindi nella polis, evidentemente incompiuti.

Si era proposto in sede di consultazione alla Convenzione Europea che il principio di eguaglianza democratica trovasse spazio nella Costituzione attraverso il seguente enunciato:

L'Unione riconosce il diritto fondamentale all'uguaglianza di statuto della donna e dell'uomo in tutte le sfere della vita politica e sociale.

Le Autorità pubbliche dell'Unione hanno l'obbligo di adottare misure speciali miranti ad accelerare la partecipazione paritaria delle donne e degli uomini alle istituzioni e agli organismi politici.

Tutti i cittadini dell'Unione partecipano paritariamente alla vita politica.

Concetti non nuovi, che avevano fatto parte del dibattito parlamentare europeo nella legislatura precedente all'approvazione della Carta e della Costituzione, proposti, come si accennava, in forma di emendamenti da associazioni europee di donne, fra le quali l'associazione di giuriste EWLA, anche sulla scorta della Dichiarazione di Atene (marzo 2003) della rete di Commissioni Parlamentari per l'eguaglianza di opportunità fra donne e uomini nell'Unione Europea.

Concetti tutti egualmente disattesi.

Non sarebbe male, secondo me, iniziare a proporsi una riflessione e un dibattito collettivo che metta a tema di un'eventuale prossima petizione anche un articolo sull'eguaglianza di statuto e sulle misure di garanzia a presidio dell'effettività. La previsione più avanzata contenuta nel Trattato Costituzionale è, allo stato, quella dell'art. 21 P II sul divieto di discriminazione, la cui scarsa efficacia non è, purtroppo, evocabile in dubbio.

La cittadinanza plurisoggettiva di residenza (cosmopolita o nuova, per noi europei) è solo una questione di giustizia? Non sarebbe poco, ma non solo di questo si tratta.

Lo spazio geografico-politico in cui viviamo, appare ai consapevoli occhi di molti come una fortezza chiusa in se stessa, autocentrata, indisponibile al rapporto paritario con l'altro che condivide il territorio e vi intreccia una vita di relazioni. Questo atteggiamento pone l'altro continuamente sulla frontiera, su un crinale interno/esterno ove è inferiorizzato (nei diritti), sottoposto a controlli di sicurezza secondo canoni di una legalità, che è, a sua volta, una barriera mobile, manovrata da colui che ha titolo per dettare la legge a tutti gli altri.

Ciò evoca la figura di Antigone, figura non a caso femminile, che si fa portatrice non solo di un pensiero per cui rivendica diritto di cittadinanza nella polis, ma che si propone anche di costruire l'ordine nuovo delle regole che si strutturano sulla concezione relazionale dello scambio politico fra esseri umani ricono-

sciuti di pari valore. In luogo dell'incomunicabilità autistica, questa concezione propone l'ascolto, il conflitto, la mediazione fra valori differenziati.

Trasferita nell'Europa contemporanea, l'ipotesi potrebbe essere pensata come cittadinanza plurisoggettiva cosmopolita, non incapsulata in una nazione, in una comunità, in un gruppo, in un soggetto, ma libera da processi di inclusione/esclusione, articolata orizzontalmente su tutto lo spazio territoriale. Infatti, non si può parlare di diritti universali, di democrazia partecipata, di cittadinanza, se l'universalismo si incentra sull'uno ed esclude l'altro. Questo universalismo escludente crea strutture piramidali e periferie di umanità che sono la negazione dei diritti condivisi, enuncia (quando li enuncia) valori che sono destinati, al più, a rimanere registrati sulla carta.

In molte donne si fa strada, non da oggi, la convinzione che ai margini delle istituzioni sia possibile creare nuovi spazi che le vecchie regole non avevano potuto prevedere. Che un nuovo ordine possa essere creato consumando e riarticolando il vecchio. Non si tratta di negare in radice l'ordine vigente nella polis, ma di comprendere quale sia l'origine e quale la natura di un tale ordine.

Questo è un problema rilevante e molto attuale, perché non è dubbio che, come osserva Hannah Arendt, lo spazio in cui l'ordinamento giuridico ha valore è quello che determina il mondo in cui ci si può muovere in libertà, vincolati da legami che contemporaneamente associano e separano.

L'ordine condiviso, per essere tale, non può prescindere dall'apporto dell'esperienza dei migranti. Molti di costoro, in Europa, hanno sentito sopra di sé l'oppressione dell'imperialismo culturale e sono riusciti a politicizzare la cultura, attaccando gli stereotipi della tradizione propria e altrui; hanno rifiutato la omologazione ai valori dominanti facendosi guidare da esperienze di vita differenziate. Hanno contribuito a smascherare quel tipo di oppressione che consiste nel vedere come deviante l'altro da sé.

Anche i movimenti politici dei migranti possono contribuire a modificare istituzioni e pratiche prima accettate acriticamente, provocare un dibattito su come riorganizzarle; possono concorrere alla costruzione di una democrazia plurale che si avvantaggia di percorsi, pensieri, relazioni che trovano radici e possibilità di crescita diversificate.

Su una linea di frattura dell'esistente si collocano anche il pensiero e la pratica politica di donne consapevoli di essere, oggi, l'altro della cittadinanza, quindi agente primario di modificazione dell'ordine che le confina nel privato, al servizio della famiglia, imponendo un pervasivo controllo sociale sul loro corpo/mente, negando loro agibilità nello spazio pubblico.

L'ordine attuale, che divide il mondo in privilegiati ed esclusi, va scompigliato in un creativo, salutare disordine. Deve essere sostituito da una connessione fra diversi che si riconoscono e rispettano nelle diversità accettate. Per gli spiriti critici, in particolare per le donne, è tempo di affermare la necessità di dismettere

l'adesione subalterna all'ordine dato, che provoca, fra l'altro, catastrofi gravissime alla comune umanità.

È tempo di portare alla luce soggetti politici complessi, capaci di creare e mettere all'opera le differenze, attraverso metodi che favoriscano l'azione di uno sguardo molteplice sull'esistente, per uno sviluppo aperto e autocritico della società in cui viviamo.

Bibliografia

- AA.VV., *Not in my name*, Riuniti, Roma 2003.
 Aime, Marco, *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino 2004.
 Arendt, Hannah, *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo*, Editori Riuniti, Roma 2001.
 Bauman, Zygmunt, *Modernità liquida*, Laterza, Bari 2000.
 Bauman, Zygmunt, *La solitudine del cittadino globale*, Laterza, Bari 2002.
 Bobbio, Norberto, *Letà dei diritti*, Einaudi, Torino 1990.
 Braidotti, Rosi, *In metamorfosi*, Feltrinelli, Milano 2003.
 Cassese, Antonio, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Bari 1994.
 Dal Lago, Alessandro e Emilio Quadrelli, *La città e le ombre. Crimini, criminali, cittadini*, Feltrinelli, Milano 2003.
 Dworkin, Ronald Myles, *Virtù sovrana*, Feltrinelli, Milano 2002.
 Foucault, Michel, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976.
 Gambino, Antonio, *L'imperialismo dei diritti umani*, Riuniti, Roma 2001.
 Garland, David, *La cultura del controllo*, Il Saggiatore, Milano 2004.
 Habermas, Jürgen, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998.
 Nussbaum, Martha, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Il Mulino, Bologna 2001.
 Vidal, Gore, *La fine della libertà*, Fazzi, Lucca 2001.
 Warschawski, Michel, *A precipizio. La crisi della società israeliana*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

Identità mutabili: donne nell'antifascismo

PATRIZIA GABRIELLI

1.

Negli anni del regime fascista la militanza femminile nelle opposizioni, in special modo in quella comunista, è segnata da una decisa mobilità temporale e spaziale. Le ragioni di questo fenomeno possono essere ricondotte in prima istanza alla politica repressiva del regime nei confronti del dissenso che procura gravi disagi materiali e morali con l'emigrazione, il carcere e il confino, esperienze che possono essere sinteticamente definite come una sosta forzata in un *luogo altro* da quello abituale; in seconda istanza la mobilità può essere attribuita alle forme dell'attivismo politico e all'ideologia che lo sostiene. Già nella fase antecedente il 1926, data cui si può ricondurre la svolta totalitaria di Mussolini e l'ingresso nella cospirazione da parte degli oppositori, l'adesione ai partiti politici, ai sindacati o alle associazioni, favorì trasformazioni di rilievo nelle biografie delle protagoniste, si pensi in primo luogo all'attraversamento della soglia tra sfera privata e pubblica con l'accesso a un ambito considerato maschile per eccellenza, la politica; si consideri poi la partecipazione delle dirigenti e, in minor misura delle militanti di base, ai congressi nazionali e internazionali, alle conferenze e ai comizi: le carte di Pubblica Sicurezza sono ricche di indicazioni sulla mobilità di alcune impegnate nella propaganda in diversi centri della penisola, costantemente pedinate dalle forze dell'ordine.

Nel caso delle comuniste però gli esiti della scelta politica giungono repentini e spesso più accentuati rispetto a quelli che attraversano le biografie delle altre oppositrici del regime. L'adesione al Pcd'I impose cambiamenti e trasformazioni della quotidianità che incisero negli stili di vita e nella dimensione esistenziale innescando processi di revisione della identità, tanto che l'accesso alla politica è rappresentato quale passaggio fondante la propria vicenda personale, una tappa tale da essere interpretata e rappresentata nelle scritture autonarrative quale vero importante *incipit*. Poche infatti le pagine dedicate all'infanzia e all'adolescenza rispetto a quelle incentrate sull'esperienza politica, mentre si coglie l'identificazione tra piano individuale e collettivo. Un orientamento diffuso che permea le scritture del sé tanto da contraddire, con maggiore forza rispetto alla produzione autobiografica femminile, questo genere letterario¹.

È qui violata una delle qualità specifiche del genere autobiografico, che Gianfranco Folena ha individuato come "la ricostruzione egocentrica dell'esperienza vissuta"². Un esempio in tal senso è rappresentato da Bice Ligabue che, nata nel 1895 a Savigliano, in provincia di Cuneo, da una famiglia di estrazione piccolo-borghese, si trasferisce poi a Modena dove collabora con il fratello commerciante.

Narrando la sua scelta politica, Bice Ligabue si richiama alla sorella Anna, una socialista che diresse le lotte per la pace e il carovita intorno al 1917, ma indica quale vero e proprio cambiamento della propria esistenza l'iscrizione al Pci:

Io e mia sorella, mia sorella era nel partito socialista; morì a vent'anni e un giorno, io mi iscrissi al Partito Socialista più per riguardo alla sorella che per fede^{3,4}. [...] Dopo il Congresso di Livorno ero io, e non ero più mia sorella. Se avessi incontrato mia sorella al Congresso di Livorno e mi avesse detto: "Bice io ero socialista", le avrei detto "Fatti da parte, perché io ormai ho preso questa strada"⁵.

Accingendosi a ricomporre la sua vicenda di vita, alle sollecitazioni degli intervistatori, Bice così reagisce:

Aneddoti personali ne avrò a migliaia, ma sono personali... È ben vero che, anche se sono personali, sono del partito, perché se li ho avuti, li ho avuti perché ero del Partito, perché ero comunista. [...] Il mio primo arresto... È che parlo di me e mi dispiace parlare di me.. [...] Io poi parlo sempre di me, ma in tutto quello che facevo io c'erano sempre gli altri. [...] La mia vita è stata il principio del partito. Il momento più difficile⁶.

Essere comunista è il perno delle identità mentre l'esperienza di coloro che hanno compiuto tale scelta si snoda attraverso prove difficili che impongono di rileggere la propria storia e scoprire inedite parti di sé. Così la rabbia, celata nelle scritture femminili, trova sfogo, diviene *dicibile*, una legittimazione che gli è data dall'identificazione con una *donna altra* rispetto al modello femminile tradizionale basato sulla cura, l'oblatività e la modestia.

Un'altra volta, a campo Galliano [ha testimoniato Bice Ligabue], ero sempre con quel compagno, ebbi una rivoltella puntata sulla tempia destra e una sulla tempia sinistra. [...] Passavo di fronte alle case ed applaudivano. Questo applaudire a me fece male. Questa bambina in mezzo a venti trenta fascisti armati, con la rivoltella puntata. Applaudire era un gesto che a me non andava a genio. Dopo qualche passo c'era un uomo che giocava alle bocce e, nel vedere il quadro, poverino, gli cadde la boccia dalle mani e quasi svenne. Questo mi diede la forza: "Uno ha capito e a me basta". Allora divenni cattiva, perché ero cattiva io, coi fascisti ero cattiva. Sono sempre stata cattiva coi fascisti⁷.

La visione totalizzante della politica, che costituisce una vera e propria scelta di vita, è sostenuta sul piano ideale e dei valori, dall'impronta palinogenetica del "credo" comunista che trova espressione nell'obiettivo di costruire insieme con la *società nuova*, la *donna nuova*. Quest'ultimo progetto, vale la pena sottolinearlo, è condiviso solo da una parte del partito: per la maggioranza di questo e per la Terza Internazio-

nale, le differenze di genere più che valorizzate vengono occultate⁸. Come ha efficacemente sintetizzato Françoise Navahil la donna era anzitutto operaia o contadina e sempre più simile all'uomo: "la nuova umanità industriosa [era] fatta di gemelli"⁹.

L'adesione al Pcd'I comportò fino dalla sua fondazione il rispetto di norme disciplinari molto rigorose. Nel 1922 Ruggero Grieco acutamente individuava nella rigida disciplina uno dei principali limiti al coinvolgimento delle donne nelle attività intraprese. L'iscrizione richiedeva lealtà e dedizione: occorreva partecipare alle iniziative promosse e frequentare con assiduità le riunioni, per gli assenti le norme statutarie prevedevano severi richiami disciplinari o l'espulsione. Regole, prescrizioni e note di biasimo varcavano sovente le soglie delle sedi politiche per regolare la vita e le scelte personali delle singole.

La vera e propria rottura nella vita di ciascuna, che segna un prima e un dopo, è data però non tanto dall'adesione al partito quanto dall'accesso alla clandestinità che si traduce in un sostanziale cambiamento, in una rapida alterazione delle coordinate quotidiane temporali e spaziali.

Le donne che intrapresero questa via svolsero un lavoro rischioso, che impose il controllo del proprio corpo e dei suoi movimenti e richiese la capacità di studiare e padroneggiare la propria immagine per poterla modificare e all'occorrenza manipolare. Alla vigilia della guerra il partito affidò a Teresa Noce, emigrata in Francia, un importante e rischioso incarico. Trattandosi di una ricercata conosciuta, Teresa dovette cambiare il suo aspetto e far fronte ad un vero e proprio travestimento:

Le sorelle di Yves Montand mi depilarono le sopracciglia, dando una nuova linea alla fronte e agli occhi; poi mi ossigenarono i capelli e mi fecero una bella permanente, cambiando completamente il mio tipo di pettinatura solito. Quando mi guardai allo specchio non mi riconoscevo più. Le brave ragazze mi insegnarono a truccarmi e mi raccomandarono di non dimenticarmi di decolorare la radice dei capelli quando non avessi avuto il tempo di andare da loro. Così trasformata ero pronta ad assumere una nuova identità e ad iniziare il lavoro più impegnativo e pericoloso¹⁰.

È interessante notare come il cambiamento dell'identità sia sottolineato dalla protagonista con il riferimento ad una identità fisica che si trasforma "completamente" rispecchiando la propria dimensione esistenziale: "la nuova identità" che la rivoluzionaria di professione è pronta ad assumere. In termini molto simili si è espressa Camilla Ravera la quale, insistendo sul tema della separazione, metteva in evidenza l'ingresso in una realtà diversa e la radicalità della scelta clandestina:

[Terracini] aveva deciso di riorganizzare a Milano l'ufficio dell'esecutivo del partito, clandestino. E in quell'ufficio io [ha raccontato Camilla Ravera] incominciai

la mia vita di militante e di dirigente negli organismi centrali e clandestini del partito. Per molti anni non avrei più riveduto la mia casa, la mia città¹¹.

La rottura è esemplificata dall'adozione di uno pseudonimo, Estella per Teresa Noce e Silvia per Camilla Ravera, che può proteggere dalle indiscrezioni e dalla vigilanza della forze dell'ordine ma segnala anche all'adesione a un'altra diversa comunità, il partito, e la rottura con la precedente vita. L'esperienza della clandestinità impone una decisa mobilità, le missioni cospirative che si traducono nella raccolta di notizie, nella diffusione di materiali, richiedono di misurarsi con compiti inediti, di verificare le proprie capacità e attitudini. Le autobiografie pubblicate lasciano affiorare soltanto superficialmente la peculiarità del lavoro clandestino, la responsabilità che comporta e il grado di competenze che richiede. La memoria naviga ricostruendo eventi, successioni percorsi, attraversa zone opache, territori liminali in cui presente e passato si confondono e si autoalimentano a vicenda consegnandoci un racconto confuso, qualche volta sbiadito, in cui diviene percettibile l'obiettivo, condiviso da molte, di dimostrare di aver percorso sentieri irti di ostacoli interdetti al proprio sesso, di essere state sempre all'altezza della situazione, di essere brave e capaci almeno quanto gli uomini. In qualche caso le emozioni controllate per anni irrompono nel racconto dando spessore e drammaticità alla scelta e al suo carico di responsabilità. Ma è soprattutto nelle scritture, in cui il carattere austero e asciutto della comunicazione politica comprime l'apparato retorico dell'autorappresentazione, che modestia e umiltà si offuscano lasciando affiorare con maggiore forza soggettività e consapevolezza di sé, come testimoniano le relazioni sui viaggi dei fenicotteri da cui emerge la capacità di inventiva, la responsabilità, l'autonomia delle scelte: "Il compito affidatomi", scriveva una dirigente addetta ai collegamenti, "richiede riflessione profonda e positiva e deve raccogliere prove che giustifichino il mio modo di agire e il mio giudizio".

2.

Con il consolidamento del regime fascista per i limiti imposti alle attività delle opposizioni, le difficoltà per le militanti si moltiplicarono. Oltre ai rischi delle condanne penali, l'ingresso stesso nella cospirazione richiese scelte dolorose e complesse, presentate nelle testimonianze, come una rottura con la vita precedente. Le disposizioni cospirative non potevano certo guardare alle norme della morale e del costume, capitava quindi di trascorrere molte ore in viaggio con un compagno, di incontrarlo nei boschi, in una stanza d'albergo o di vivere sotto lo stesso tetto. Anche questo rappresentò una frattura rispetto alle abitudini precedenti, una difficile rottura di cui le protagoniste ebbero consapevolezza: "Forse Maria", scriveva Felicita Ferrero, "neppure immaginava che nella sua vita di donna il nuovo incarico rappresentasse una svolta"¹². La "svolta" fu resa ancora

più difficile e dolorosa per il moralismo imperante nel partito, voci, pettegolezzi e malignità finirono per rendere tragica l'esistenza di alcune.

Le vicende politiche che segnarono tali vicende resero arduo coniugare le esigenze dell'organizzazione politica con quelle personali. Le militanti furono costrette a cambiare ritmi e costumi, a misurarsi con il pericolo rischiando la propria vita, rinunciando ai progetti esistenziali che tenacemente avevano disegnato e definito per sé:

Nel quadro dei "rivoluzionari professionali", ossia dei compagni impegnati in modo totale ed esclusivo nel lavoro clandestino del partito, le donne non erano numerose. Non era facile quell'impegno specialmente per le donne. Sovente esso richiedeva il distacco dalla famiglia, dall'ambiente e dalle occupazioni proprie, rotture talvolta definitive, rinuncia alla vita che era stata costruita, o si era pensato di costruire per sé. Le donne che si assumevano l'impegno erano rivoluzionarie mosse da convinzioni fermissime, da ideali profondi, e preparate ad accettare le condizioni e le conseguenze delle proprie scelte e dei propri compiti¹³.

Tra le principali difficoltà emerge quella di mantenere rapporti affettivi, le uniche relazioni permesse furono di fatto quelle all'interno del partito, non solo per via dell'integralismo ideologico, ma anche per motivi di sicurezza. Era troppo rischioso frequentare persone estranee al proprio ambiente. Come giustificare i viaggi da una città all'altra, gli incontri clandestini, i documenti falsi, i cambi di residenza? Sul piano dei sentimenti e dell'affettività alle donne, in particolare per la loro maternità, toccarono le sofferenze più dolorose. Molte rinunciarono alla maternità, violando una parte importante della propria identità; altre decise a misurare le proprie capacità nel pubblico come nel privato, cercarono di conciliare le due scelte, il compito che si assunsero fu arduo e si svolse tutt'altro che pacificamente. Entrarono nelle carceri in stato di gravidanza preoccupate per la salute del nascituro, si indebolirono e affrontarono con non poche difficoltà il parto; vissero separate per lunghi periodi dai figli, facendo i conti poi la difficoltà di riallacciare un rapporto di affetto e comprensione. La reclusione fu sotto questo profilo un'esperienza tragica, la sua drammaticità si sconta per le donne soprattutto sul piano della maternità e del rapporto con i figli: "più che in altri luoghi, a torto o a ragione," ha sostenuto Luisa Passerini, "il problema dei figli si configura nella detenzione femminile come una perdita, reale e simbolica, dagli innumerevoli percorsi [...] la cesura più tradizionale e scontata e comunque la più inquietante"¹⁴. Questa sofferenza è alimentata da un lato dalla stessa struttura carceraria che, perpetuando tradizionali modelli e attitudini femminili, pone ancor più le detenute nella zona della anormalità, dall'altra dalla cultura del partito che in bilico tra tradizione e modernità, nella definizione della *donna nuova*, se da un lato esalta le virtù eroiche delle militanti che sostenute dalla fede resistevano all'asprezza del carcere dall'altro non offriva loro modelli

atti a confortare una scelta tanto drastica, anzi con maggiore incidenza rispetto ai primi anni Venti, la esaltazione delle virtù domestiche rientrava nelle formule della propaganda nel decennio successivo. La tragica vicenda di Lea Giaccaglia è in tal senso esemplare.

Lea Giaccaglia e Paolo Betti, bolognesi, si trovarono a vivere separati a causa della reclusione in carcere di lui, il lavoro nell'apparato illegale del partito di lei. Difficoltà di ogni tipo rendono complesso per Lea occuparsi dei due suoi bambini Luce e Vero, così mentre del primo si occupano i familiari, la seconda, su scelta di Lea, è affidata temporaneamente ai coniugi Giuseppe Dozza e Tina dall'Osso, anch'essi comunisti, e successivamente accolta in un asilo sovietico, dove muore nel 1928 all'età di sei anni¹⁵. Lea, che nel frattempo era stata scoperta e arrestata, apprende la luttuosa notizia in carcere, così la lontananza dai figli, vissuta come una vera e propria perdita dell'identità, si amplifica conducendo la donna a una grave disperazione:

Tu sai quale sia stata sempre la mia unica aspirazione, [scriveva alla madre] come tutta la mia vita fosse tutta compresa nell'assistenza ai miei bimbi e nella cura della casa, ma la malvagità mi ha portata molto lontana da questa via e mi ha obbligata a seguirne una aspra e tortuosa coperta di spine a cui ho dovuto lasciare brani del mio cuore¹⁶.

Sul medesimo concetto tornava in un'altra lettera: "Tu sai quanto mi sia costato separarmi da te e dai bimbi, eppure ho saputo soffocare ogni spasimo, vincerlo per proseguire nella via di pene, di sacrificio, di rinuncia¹⁷".

Il carteggio dal carcere relativo alla fase successiva il 1928, anno della morte di Luce Betti, ci rappresenta una donna disperata, alla ricerca di notizie, aneddoti, che possano aiutarla a ricomporre la tragica storia della sua bambina.

Io temeva che il dubbio avesse preso in te formidabili proporzioni, le tue ultime eran più tristi, ma già da molto tempo io avevo pregato mamma mi trascrivesse le tue ansie, per generosità errata però, solo da poco tempo me ne misero da parte, io già sapevo come tu avevi avuto lo strazio del dubbio per le notizie balbettate confusamente da Vero, e allora con più lettere sono riuscito a convincere mamma e i cari perché tu sapessi intera la verità¹⁸.

Il lutto della figlia costituisce una ferita profonda, una mutilazione dell'identità, che apre lacerazioni e suscita una rielaborazione del proprio modo di essere. La storia di Lea contraddice l'immagine compatta della "rivoluzionaria di professione", dedita alla lotta e non curante degli affetti e della dimensione privata, lasciando emergere le rinunce e i costi della scelta politica antifascista. Il conflitto tra maternità e militanza costituisce, infatti, il nucleo di questo *corpus* di lettere.

La preoccupazione per i figli lontani, per la loro salute e per il loro sviluppo, così come il desiderio di prendersene cura, di cullarli e di consolarli, si rincorrono da una lettera all'altra, lasciando emergere la complessità dei sentimenti e degli stati d'animo. Le sue lettere sono colme di continui riferimenti a Luce e offrono un quadro preciso sul suo disagio: un libro, un raggio di sole, la vista di un bambino erano sufficienti a rinnovarle il lutto.

Di ritorno dalla Questura il 3 c.m. feci il tratto a piedi. Ho rivisto alcuni luoghi che mi hanno fatto balenare nella mente la visione dell'immagine dei due piccoli: i giardini Minghetti dove Lucetta si divertiva molte volte, il negozio di Schiavo davanti a cui sostava ammirando i giocattoli; la piazzetta di S. Giovanni in Monte dove nell'attesa di vederti ella rincorreva i piccioni! Che intensa commozione¹⁹.

Di Luce non resta a Lea che il conforto di curarne con venerazione la memoria raccogliendo dal carcere notizie e fotografie della piccola insieme con lei, e ritratti di bambini ritagliati dalla stampa.

È vero che con passione ho raccolto tutte quelle riproduzioni che in qualche modo potevano ricordarmi i nostri piccini. Non vedo in ciò il pericolo che tu mi indichi. Luce è sempre presente, ogni bambino ha qualche suo tratto, e io così ho la sensazione che ogni bellezza è esternata, e non sento lo sgomento di averla perduta per sempre. Sembra un suo richiamo: "Io sono in ogni sorriso infantile, in ogni balbettio, in ogni lacrima, di sofferenza. Io sono la luce che emana da tutta l'infanzia" [...] io non ritengo che mi sia nociva questa ricerca continua di un contatto con la nostra Luce, non è una forza negativa, ma un incitamento. L'inclinazione naturale verso i bambini, oggi si è intensificata facendo sorgere la brama di dedicarmi pienamente ad essi²⁰.

Con la perdita di Luce, impossibilitata a identificare la sua identità con la maternità, Lea Giaccaglia si autorappresenta quale rivoluzionaria di professione per eccellenza, proiettata sulla dimensione pubblica. Un processo che si coglie in tanti passaggi del carteggio e nel rapporto con Vero al quale trasmette un'educazione rigidamente ancorata agli schemi dell'ideologia comunista. Se nelle prime lettere, la preoccupazione prevalente è quella di garantire a Vero un'educazione attenta ai suoi bisogni, in quelle successive alla perdita di Luce, emergono invece una volontà di organizzazione e regolamentazione che – sebbene vadano lette in relazione al desiderio, all'ansia, di recuperare un rapporto interrotto per anni – risultano eccessive. Non manca poi qualche lagnanza per via degli atteggiamenti piccolo-borghesi assunti dal bambino il quale ama troppo gli agi. Di fronte a queste colpe per Vero non restava che trarre insegnamento dal metodo comunista ed abbozzare una sorta di autocritica:

Io ho 9 anni. Fino adesso ho fatto una vita comoda con la nonna. Io sono molto affezionato alla nonna e (perché) lei m'ha tenuto sempre con lei (con sé), e lontano dai miei genitori. Adesso sono qui a Ponza con la mamma. Qui devo fare tutto da me e si rilevano alcuni difetti. Son pigro, sono un lumacone, questo nome me lo dice Spangarino, sono un po' disubbidiente, son grasso, e forse questo mi fa arrivare sempre per ultimo." (autonomia, ma anche autocritica!) "Io sono molto disordinato. Io sono intelligente ma non ho voglia di studiare, tuttavia mi metterò con la buona volontà a studiare²¹.

Lea Giaccaglia uscì dal carcere nel 1937, aveva trentanove anni. Si ricongiunse con i suoi cari, ma non riuscì a riacquistare il suo vigore. Nel 1938 fu ricoverata in ospedale; il suo stato fisico e psichico era stato decisamente compromesso da quelle dure prove. In pochi giorni si spense.

3.

Se la clandestinità con le sue nuove coordinate spaziali e temporali impone modifiche e revisioni degli stili di vita, l'esperienza migratoria pare amplificarli. Si tratta di vicende ancora in gran parte da dissodare che presentano sostanziali differenze rispetto ai contesti dell'emigrazione femminile più studiati. Le lettere costituiscono una fonte di grande interesse per esaminare le sfaccettature di questa vicenda nella sua dimensione quotidiana ed esistenziale. Il nucleo di lettere analizzate appartiene a soggetti di differenti generazioni, classi sociali, diverso livello di istruzione; così come sono diverse le modalità di impegno politico, vi fanno la loro comparsa figure meno note, quadri intermedi o militanti di base, soggetti ai margini, espressione di quell'antifascismo popolare che si impegna con discontinuità nella realizzazione delle attività di propaganda o di collegamento, come nel caso di Bernardina Sernaglia che solo dopo un lungo percorso si inseriva nella rete del Pcd'I in Francia, la cui biografia richiama ai processi di politicizzazione compiuti nelle terre d'arrivo, di Olimpia Verbena che, varcate le Alpi circa un decennio prima l'avvento del fascismo, frequentava con orgoglio gli ambienti anarchici.

Numerose poi le lettere delle tante mogli e compagne, non sempre interne all'organizzazione politica, partite a seguito dei propri mariti, fidanzati, compagni o ricongiuntesi dopo un lasso di tempo più o meno breve con i propri cari. Per queste la partenza si tradusse in un *surplus* di lavoro e di preoccupazioni: rimaste senza uomini si trovarono ad organizzare la vendita dei beni disponibili, traslochi e trasferimenti, a trovare i giusti acquirenti, a gestire i ricavi. Esse assunsero compiti e responsabilità inedite, indossarono i panni del capo famiglia, gestirono il debole bilancio familiare e le relazioni. Le case rimasero vuote e spoglie. Una desolazione che rimandava all'immagine della sconfitta, ad un amalgama di sensazioni e di sentimenti diversi e contraddittori. Faccende da sbrigare, senso del

vuoto, preoccupazioni non offuscarono la gioia del ricongiungimento accompagnata dalla speranza di realizzare una più confortevole esistenza, sebbene la situazione nel paese di accoglienza fosse tutt'altro che rosea.

Le corrispondenze delle emigranti sono colme di riferimenti all'attualità, alle scelte politiche del fascismo, agli stenti e alla demoralizzazione di fronte all'oscurarsi di ogni prospettiva di cambiamento e alla minaccia sempre più presente della guerra. Le biografie delle emigrate confermano le difficoltà di trarre un bilancio sull'esperienza migratoria e ne mettono in risalto gli aspetti contraddittori. Se per alcune prevalsero le difficoltà economiche, per altre si può senz'altro intravedere un processo positivo sebbene non privo di contraddizioni. Lontane dalla terra d'origine, molte conquistarono gratificanti occasioni di lavoro che si tradussero non soltanto in semplici vantaggi economici ma furono interpretati alla stregua di veri e propri passi verso l'autonomia individuale e l'emancipazione.

L'emigrazione si configura nella memoria delle antifasciste quale momento di rottura con il passato, tale convinzione trova espressione in diversi passaggi delle lettere che segnalano la presenza di un processo di ridefinizione identitaria che, per la sua stessa natura, coinvolge la dimensione pubblica e quella privata, che pone il trasferimento in un altro paese alla stregua di una rottura capace di produrre consistenti cambiamenti dell'identità. Esempio in tal senso una lettera di Olimpia Verbena, della provincia di Mantova, che priva di legami affettivi veniva tratta in inganno dalla sua corrispondente, fascista di provata fede, la quale fingendosi amica e protettrice materna, la sollecitava ad esprimere le sue opinioni al fine di garantire alla Pubblica Sicurezza le "necessarie" informazioni. Olimpia, ignara del tranello a suo danno, si confidava e senza celare una vena di orgoglio poneva l'accento sui cambiamenti intervenuti nella sua esperienza, tanto profondi da cambiare nel profondo il suo animo: "Non sa che ora non sono più la giovinetta-buona questi sì è vanto è dono della natura-educata più che mai non potrei altrimenti frequentare un Sebastian lo grande oratore anarchico francese come sarebbe Malatesta"²².

Le vite delle antifasciste all'estero conobbero i toni dolorosi del sacrificio e della lontananza dalla propria terra, le difficoltà di trovare un'occupazione, ritmi di lavoro pesanti, precarietà e talvolta miseria ma, come si evince da alcuni carteggi, anche soddisfazioni e nuove opportunità. Conoscere nuove realtà, altri paesaggi e città aprì gli orizzonti del possibile, permise di scoprire le proprie capacità di mediazione e di adattamento con la società e con la cultura dei paesi di destinazione. Le possibilità di movimento e con esse quelle di autonomia si ampliarono, imponendo ripensamenti sul proprio trascorso e sulle proprie convinzioni. Esse si trovarono a contatto con realtà diverse, dove i progressi di modernizzazione avevano garantito margini di libertà, attenuato pregiudizi o favorito un bilanciamento delle relazioni tra i sessi. Non va poi trascurata l'insistenza della propaganda antifascista sull'argomento:

L'emancipazione della donna si fondava su casi simbolici, fossero aviatrici francesi o una deputata sovietica. Sull'incoraggiamento al lavoro femminile in polemica con il machismo mussoliniano e sullo sforzo di inquadramento e di animazione che poteva far uscire di casa le ragazze per "una vita meno limitata, più sociale e più gioiosa"²³.

Aspirazioni che appaiono ridimensionate se si rivolge lo sguardo alla base e ai compiti attribuiti alle militanti impegnate in una estensione del lavoro di cura dallo spazio domestico a quello pubblico.

Sebbene l'abbandono della terra di origine apparisse più che una scelta un obbligo dettato dalla necessità di sfuggire alla repressione del regime, le militanti o dirigenti che possedevano una qualifica professionale, attraverso i nuovi impieghi nel paese di approdo, mantennero o migliorarono il proprio *status*. Con l'emigrazione esse attraversarono territori reali e simbolici plasmati sulle costruzioni di genere e spesso attribuiti al solo genere maschile; sperimentarono la dimensione del viaggio e la scoperta, – per quanto questa sia stata dolorosa e carica di disillusioni in alcuni passaggi della loro vita dato che molte italiane finirono vittime delle purghe staliniane – conobbero nuove realtà, l'autonomia dalla famiglia, vale a dire dall'autorità paterna o maritale, mantennero quell'autonomia economica in molti casi già realizzata in Italia.

Le protagoniste sottolineano sovente i cambiamenti intervenuti nelle loro esistenze, la capacità di acquisire un ruolo significativo sul piano della produzione, dello studio e della politica, ambiti considerati tradizionalmente maschili. Trasmettendo l'immagine della lettrice appassionata e colta, per certi versi simbolo dell'emancipazione, che non solo si contrappone a quella della casalinga ma richiama alla costruzione di un mondo interiore, Elodia Manservigi sintetizzava i processi di trasformazione intervenuti ed esprimeva sinteticamente ma efficacemente il proprio punto di vista sull'emancipazione femminile; in perfetta armonia con le tesi del suo partito e della Terza internazionale, fondava tale processo sul diritto al lavoro: "Del proposito di Ester, io non ho nulla da dire. Certo che se essa (e questo io lo dissi sempre) può rendersi economicamente indipendente ed utile a se stessa avrà conquistato quella libertà che ad ogni donna spetta"²⁴.

L'indipendenza che queste donne sentirono di aver raggiunto è riconducibile a molteplici fattori: al lavoro che rappresentò un vero e proprio salto di qualità rispetto al passato, ai progressi compiuti nel campo della istruzione e della formazione. A ciò si aggiunse la possibilità di godere di uno spazio abitativo autonomo che implicò la rottura con le precedenti abitudini e la sperimentazione di nuovi stili di vita resi possibili anche dalla lontananza dalla propria famiglia, dal superamento dei vincoli propri del lavoro domestico: "Per il campo [Sergio] partirà il 15 luglio fino al 20 agosto e questo mese sarà per me di riposo nel senso che darò un calcio alla cucina e all'arte culinaria e all'infuori del mio lavoro non mi occu-

però di altro"²⁵. Colpiscono particolarmente nelle lettere dall'Urss i riferimenti alle ore trascorse fuori casa: "Io sono a casa di certo dalle 12 di notte fino alle nove del mattino. Questa è la nostra vita"²⁶. Il lavoro occupava parte consistente della giornata delle immigrate tanto che si rinvenivano riferimenti alla stanchezza, allo stress, ma è altresì possibile cogliere quelli al tempo libero. Passeggiate in città e nei boschi circostanti, brevi vacanze, viaggi accompagnarono i soggiorni favorendo una certa mobilità:

Oggi è giorno di riposo, ma non sono andata nei boschi come faccio al solito per quanto il sole cocesse. In questi giorni afosi le strade di Mosca sono deserte o quasi, perché tutti i moscoviti se ne vanno in villa, e, uscita per andare sulle colline, ho preso invece cura a passeggiare per le strade non affollate. Gli altri giorni non si può "passeggiare" per le vie perché il viavai è molto intenso e tutti si affrettano verso lo scopo a cui sono diretti. E... così faccio anch'io, senza guardarmi attorno, senza por attenzione ai cambiamenti che avvengono in città. Ma, uscita dall'ospedale, ho pertanto visto attorno a me anche se in fretta tanto di nuovo, che oggi ho deciso di andare ad ammirare i nuovi palazzi e le nuove costruzioni di vario genere²⁷.

Qualcuna ebbe la possibilità di progettare le vacanze o comunque di disporre a proprio piacere delle ferie, Felicità Ferrero, ad esempio, nel 1935 sceglieva per la città ma prefigurava per l'estate successiva alcuni possibili viaggi:

Io sebbene avrò un mese di vacanza ed ho deciso di passarlo a Mosca ho parecchie cose da sbrigare e poi ne approfitterò per visitare un po' la città; io abito nel centro ed infondo non conosco il centro, mentre la città è immensa (circa 3 milioni e mezzo di abitanti) e ci sono molte cose a vedere che io non ho ancora viste. Qui, durante le vacanze quelli che non restano in città come me, o vanno in Crimea o nel Caucaso, oppure nelle dacie (casette di legno costruite nelle foreste che si trovano nei dintorni della città). Io ho delle conoscenze che hanno affittato la dacia e continuamente mi invitano ad andarle a trovare. Naturalmente io vagamente prometto di andare un giorno di riposo o l'altro e poi non ci vado mai, in primo luogo perché il tempo è mai invitante per andare in campagna; o piove o fa freddo, o tira vento e poi perché se loro nella casetta in mezzo al bosco hanno la barba non è giusto che vada a farmela venire anche io. Per l'anno venturo invece conto di andarmi a passare le vacanze od in Crimea, o nel Caucaso, oppure farò un viaggio sulla Volga²⁸.

Nelle lettere i riferimenti alle soddisfazioni professionali, al tempo libero, ai viaggi si rincorrono da una pagina all'altra e sottolineano il nuovo *status* raggiunto, il racconto delle conquiste si mescola al timore di creare allarme nei compagni lontani e alla preoccupazione che essi possano sentirsi espropriati del proprio orgoglio maschile, della propria virilità fondata sull'attitudine-dovere dell'uomo

al mantenimento della famiglia. Un ruolo contraddetto anche dalla possibilità di alcune di inviare denaro a casa, un gesto che implicò il superamento di non poche difficoltà burocratiche ma conferì una certa sicurezza alle protagoniste. Si rinvergono allora tra le righe i timori derivati dalla nuova condizione, primo tra tutti quello di infrangere, insieme con la dicotomia dei ruoli di genere, il rapporto di coppia messo a dura prova dalla forzata lontananza. Clementina Perone, comunicando al suo compagno Giovanni Parodi, che lei chiamava affettuosamente Nino, dal 1927 rientrato dall'Urss in Italia, i suoi propositi di lavoro e di studio insisteva sulla continuità della sua esistenza:

È vero che a casa non ho tempo di leggere tutto quanto desidererei. Ma sul lavoro passano nelle mie mani classici, romanzi, documenti, ecc. di modo che questo lavoro mi aiuta molto nel mio sviluppo. Desidererei perfezionarmi nel russo, studiare altre lingue, ma il tempo è il mio eterno tiranno. Desideravo anche fare uno studio sullo sviluppo delle diverse città, sugli asili etc, ma non ho mai potuto mettermi seriamente a questo lavoro. Così quando ci incontreremo sotto molti aspetti troverai la tua Tina come l'hai lasciata, mentre tu ti sei sviluppato ed hai studiato molto²⁹.

In realtà Clementina in Urss aveva cambiato lavoro, si era lasciata alle spalle l'esperienza della fabbrica per impiegarsi come dattilografa e successivamente alla "Zapada". Non è diversa la strategia adottata da Elodia Manservigi che dopo aver vantato i suoi progressi professionali e il maggiore livello di istruzione acquisito richiama le sue attitudini culinarie capaci di soddisfare il palato del suo compagno:

Sergio andrà da solo [a sciare] con i suoi compagni di scuola e la mamma starà a casa, come una buona vecchierella a fare le calze. A dire la verità non so più fare neanche quelle, così mi accontenterò di leggere qualche buon libro che mi farà certamente di più, che mi da certamente di più, che ne pensi? Ti avverto però che la pasta asciutta la so ancora fare e che potrai con successo soddisfare ancora il tuo palato. Ti ricordi³⁰?

I lavori domestici, segno dell'oppressione, erano però lontani, Elodia vi si richiama nel tentativo di allentare il distacco, desiderato ma non semplice da realizzare, da un'identità che non le apparteneva più.

Bibliografia

Caccavale, Romolo, *Comunisti italiani in Unione Sovietica. Proscritti da Mussolini soppressi da Stalin*, Mursia, Milano 1995.
 Ferrero, Felicità, *Il grande gelo*, Edizioni dell'Albero, Torino 1967.

Folena, Gianfranco, "Premessa", *Quaderni di retorica e poetica* 1, 1986.
 Gabrielli, Patrizia, *Fenicotteri in volo. Donne comuniste nel ventennio fascista*, Carocci, Roma 1999.
 Gabrielli, Patrizia, *Mondi di carta. Lettere, autobiografie, memorie*, Protagon Editori Toscani, Siena 2000.
 Grundy, Isobel e Susan Wiseman, a cura di, *Women, Writing, History, 1640-1740*, Batsford, London, 1992.
 Guidetti Serra, Bianca, *Compagne*, Einaudi, Torino 1977.
 Jelinek, Estelle C., a cura di, *Women's Autobiography. Essays in Criticism*, Indiana University Press, Bloomington 1980.
 Lejeune, Philippe. *Il patto autobiografico*, Il Mulino, Bologna 1986.
 Navailh, Françoise, "Il modello sovietico", in *Storia delle donne in Occidente Il Novecento*, a cura di Georges Duby e Michelle Perrot, Laterza, Roma-Bari, 1992.
 Noce, Teresa, *Rivoluzionaria professionale*, Bompiani, Milano, 1977.
 Passerini, Luisa, *Storie di donne e femministe*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991.
 Ravera, Camilla, *Diario di trent'anni. 1913-1943*, Editori Riuniti, Roma 1973.
 Vial, Eric, "L'Unione popolare italiana (Upi). 1937-1940: un'organizzazione di massa comunista in esilio", *Mezzosecolo* 12, 1997-1998.

Note

¹ In particolare sulla presenza di autrici di autobiografie e biografie e la loro decisa influenza nella definizione del genere, che presenta sostanziali differenze rispetto alle scritture maschili, si rimanda a Jelinek, e a Grundy e Wiseman, citate in bibliografia.

² Folena, p. 3. Si veda anche la definizione di Lejeune, p. 12: "Racconto retrospettivo in prosa che una persona reale fa della propria esistenza, quando mette l'accento sulla sua vita individuale in particolare sulla storia della sua personalità".

³ Archivio Storico delle Donne "Camilla Ravera", (da ora in poi ASD), *Intervista a Bice Ligabue, registrata in Modena il 5 dicembre 1971 da Luciano Casali. Ha collaborato Gabriella Rossi*.

⁴ Archivio Centrale dello Stato, Casellario Politico Centrale (da ora in poi, ACS, CPC), b.2785, *ad nomen*.

⁵ ASD, *Intervista a Bice Ligabue*.

⁶ ASD, *Intervista a Bice Ligabue*.

⁷ ASD, *Intervista a Bice Ligabue*.

⁸ Ho avuto modo di soffermarmi su questo aspetto nel mio *Fenicotteri in volo*.

⁹ L'espressione è di Navailh, p. 278.

¹⁰ Noce, pp. 264-65.

¹¹ Ravera, p.139.

¹² Ferrero, pp. 199-223.

¹³ Ravera, p.208.

¹⁴ Passerini, p. 32.

¹⁵ Per la vicenda dei coniugi Betti Giaccaglia e della loro figlioletta Luce si veda il mio, *Mondi di carta*.

¹⁶ Istituto Gramsci Emilia Romagna, Fondo Paolo Betti e Lea Giaccaglia (da ora in poi IGER, FBG), Lettera di Lea alla madre Maria Paccapelo, 6 novembre 1928.

¹⁷ IGER, FBG, Lettera di Lea alla madre 23 luglio 1932.

¹⁸ IGER, FBG, Lettera di P. Betti a L. Giaccaglia, Portolongone 21 giugno 1930.

¹⁹ IGER, FBG, lettera di L. Giaccaglia a P. Betti, 16 novembre 1932.

²⁰ IGER, FBG, lettera di L. Giaccaglia a P. Betti, 14 dicembre 1931.

²¹ IGER, FBG, Temi di V. Betti.

²² ACS, CPC, b. 5367, fasc. Verbena Olimpia, lettera di Olimpia Verbena a Marianna Novolari, Parigi, 21 aprile 1927.

²³ Vial, p. 163.

²⁴ ACS, CPC, b. 2998, fasc. Manservigi Elodia, lettera di Elodia Manservigi ai familiari, s.d.

²⁵ ACS, CPC, b. 2998, lettera di Elodia Manservigi a Romano Bessone, Mosca, 24 maggio 1936.

²⁶ ACS, CPC, b. 2998, Lettera di Elodia Manservigi a Emma Ghezzi, Eligio Manservigi e famiglia, Ester, Mosca, 2 aprile 1935.

²⁷ ACS, CPC, b. 3869, fasc. Perone Clementina, Clementina Perone a Aurora Benna, Mosca, 12 luglio 1938.

²⁸ ACS, CPC, b. 2032, fasc. Ferrero Felicita, Lettera di Felicita Ferrero a Emilia Rapello, Mosca, 6 agosto 1935.

²⁹ ACS, CPC, b. 3869, fasc. Perone Clementina, lettera di Clementina Perone a Giovanni Parodi, Mosca, 26 marzo 1937. Si tratta di un interesse per lo studio confermato anche dalla figlia Aurora Benna, si veda l'intervista rilasciata a Guidetti Serra in *Compagne*. Per i dati biografici si rimanda a Caccavale, pp. 189-93.

³⁰ ACS, CPC, b. 2998, fasc. Manservigi Elodia, lettera di Elodia Manservigi a Romano Bessone, s.d.

Nel gioco dell'imminenza. Dell'uso politico della paura

ANNA MARIA CRISPINO

Pensare la precarietà: la prima domanda è da quando è diventata una cosa temibile, una minaccia? Da quando e perché. Il suo opposto “positivo”, nella percezione più diffusa, oggi è il concetto di stabilità: conservare ciò che siamo e ciò che abbiamo, magari anche tendendo a ri-stabilire lo stato di cose precedente. Un tempo questi due stati d'animo/modalità d'azione si chiamavano rispettivamente conservatorismo e restaurazione, due termini che, per la cultura politica in cui sono cresciuta – la sinistra, il femminismo – avevano connotazione pesantemente negative.

Ricordo che negli anni Settanta girava una frase del presidente Mao che poi è diventata un modo di dire comune: “Grande è il disordine sotto il cielo. La situazione è eccellente”. Il cambiamento – la rivoluzione? – ci sembrava che stesse “*blowing in the wind*” – come cantava Bob Dylan. Il proletariato, ci dicevano nelle assemblee studentesche durante e dopo il '68, sarà l'agente del cambiamento perché “ha da perdere solo le sue catene”: il giudizio sullo stato di cose esistente – la stabilità – era evidentemente pessimo. E per noi donne, cambiare/cambiarci diventò un lavoro a tempo pieno: autocoscienza, militanza, lavoro teorico e di confronto nel contesto di un aspro conflitto – con i maschi, le istituzioni, il patriarcato – da agire costantemente senza perdere la misura di ciò che eravamo e volevo diventare. Più che cambiare, dovevamo “inventare” noi stesse e dunque diventammo l'incarnazione dell'instabilità, le precarie dell'universo socio-simbolico per eccellenza, in uno stato di perenne work-in-progress. Nessuna acquisizione ci è sembrata mai sufficiente per fermarci e diventare stanziali nella nostra nuova pelle. Negli anni Novanta questa condizione ci codificò come “soggetti nomadi”.

Ma oggi la precarietà, l'instabilità sembrano avere un suono sinistro. Per i giovani, donne e uomini, il problema della precarietà nel lavoro è una realtà con cui ci si scontra quotidianamente e che per molte/i rischia di influenzare pesantemente la vita e le scelte. Nel linguaggio della classe politica e dei media, la precarietà è frutto di cambiamenti di segno negativo che suscitano fenomeni reattivi, l'instabilità una minaccia da scongiurare. È dunque questo slittamento non solo di senso comune, ma concreto e simbolico, che tento di interrogare. Per rispondere e cercare una sintonia con le donne venute dopo di me, parto dalla considerazione soggettiva che nel femminismo, con il femminismo, abbiamo imparato molto e, senza presunzione, credo che abbiamo anche qualcosa da insegnare. Abbiamo imparato, ad esempio, a non accontentarci di conoscere le cose per come ci vengono raccontate, a chiederci sempre chi è che parla, da quale luogo della geografia del potere, con quale legittimazione. Una pratica teorica e concreta che trova riscon-

tro, ad esempio, nel movimento pacifista, di donne e di uomini, che si è battuto e continua a battersi contro la guerra in Iraq: “Non in nostro nome” è uno degli slogan che trovo più belli e pieni di questi ultimi anni che alcune/i definiscono del post-femminismo. Ancora, è dal femminismo che abbiamo imparato che nell’epoca del cosiddetto “individualismo realizzato” (in Occidente), ciascuna/o è sola/o nella moltitudine ma che, per essere soggetti, occorre dare valore alle relazioni, sfuggendo sia alle derive identitarie sia alle trappole neo-comunitarie. E per questo – lo dico per inciso – per le donne, i soggetti, che siamo diventate, sentire invocare la necessità di lottare contro il relativismo, difendere i valori dell’Occidente cristiano, o definire il meticcio come una minaccia imminente da sventare con ogni mezzo ci sembrano affermazioni ridicole se non fosse così tragico ancora solo averle pensate. Eppure, è in questo contesto che ci troviamo ad agire. Penso che sarebbe un errore non tenerlo in conto.

La cosiddetta “rivoluzione neo-conservatrice”, che affonda le sue radici negli anni Ottanta di Ronald Reagan, Margaret Thatcher e Bettino Craxi – fenomeno che a sua volta si presenta anche come un *backlash* rispetto alle rivoluzioni socio-simboliche e ai movimenti politici degli anni Settanta – è a mio avviso perfettamente coerente con un diffuso senso comune di precarietà. Una percezione che si alimenta di un immaginario di paura – viviamo tutti e tutte immersi in un senso di imminenza della catastrofe, e questo già da prima dell’11 settembre 2001 anche se quell’evento l’ha potentemente strutturata e legittimata. Temiamo quotidianamente quello che ci potrebbe accadere, dalla disoccupazione alla povertà, dal crash del nostro computer alla guerra, convenzionale o nucleare, da una crisi esistenziale irreversibile ad un’epidemia incontrollabile. L’evento catastrofico, dice Rosi Braidotti, non è solo possibile – come peraltro è sempre stato nelle vite degli umani – ma è percepito anche come imminente, nello scenario vicino e in quello più generale, quindi diventa “immanente”.

L’ansia e l’incertezza tuttavia non sono solo percezioni immotivate, hanno cause molto concrete che provo a schematizzare così:

- i processi di precarizzazione del lavoro, che negli anni Novanta ci erano stati presentati come straordinaria opportunità di mobilità delle/nelle vite, si sono tradotti nella stragrande maggioranza in occupazioni precarie, lavori (anche intellettuali) mal pagati, a termine, quando non nella disoccupazione, quella giovanile e quella di ritorno, cioè sia di chi cerca un primo lavoro sia di chi lo perde e non ne trova un altro;

- la progressiva smobilitazione dello stato sociale: servizi, salute, pensioni. La mancanza di sicurezza sul lavoro e sulla possibilità di accesso ai servizi e all’assistenza accentua fortemente meccanismi di inclusione/esclusione, creando ansia sulla prospettiva della vita futuro, senso di aleatorietà, difficoltà di scelte di fondo. Le vite precarie sono vite imprevedibili;

- la paura, fortemente alimentata dai media, di attacchi terroristici, incidenti

aerei, terremoti, inondazioni, tsunami: tutti eventi già avvenuti, e che possono ripetersi;

- il prezzo del petrolio, l’Aids, la mucca pazza, l’influenza dei polli che può arrivare dall’Asia sulle ali dei gabbiani o delle anatre che migrano: eventi che sfuggono totalmente al controllo dei/delle singoli/e, e su cui pure ci chiedono di “stare in allerta”, usare cautela, prepararci (ma come?).

Paure dunque che hanno cause reali, ma nutrite e amplificate da un immaginario catastrofico che viene progressivamente interiorizzato. La catastrofe è imminente ma anche immanente: è qui e ora, tra noi, annunciata. Tuttavia il singolo evento catastrofico non si annuncia. Può capitare in qualsiasi momento. Si teme di poter diventare la vittima di un attentato prendendo la metropolitana, qualcuno seriamente crede di poter essere travolto dall’onda anomala di uno tsunami stando sul litorale di Roma o di poter prendere un virus mortale mangiando una bistecca o per contagio da un gabbiano che si è posato sul balcone, quello stesso uccello che prima sembrava una creatura poetica.

La paura però non è neutra:

Un senso generale di catastrofe accompagna il crollo degli schemi riconosciuti dell’identità e della parentela. Nell’economia della paura, il nemico è diventato virtuale ed è in quanto tale che aspetta solo di manifestarsi... Il potere oggi è una questione di selezione e di controllo, titolarità di diritti e accesso... La politica oggi è al gestione del terrore evocato da questa minaccia imminente e immanente¹.

Dunque, l’economia politica della paura è l’altra faccia del neoliberalismo. È in nome della paura, in particolare della paura del terrorismo, che quello che per brevità chiamerò “il potere globale”, ha costruito il totem della sicurezza. In nome della necessità di garantire la sicurezza dopo gli attentati dell’11 settembre 2001 negli Stati Uniti si è fatta una guerra in Afghanistan che non è mai finita, si sta facendo una guerra in Iraq i cui effetti tragici sono evidenti: uno stillicidio quotidiano di morti, una guerra civile non riconosciuta, prospettive di soluzioni a dir poco fosche, legittimazione di gravissime violazioni dei diritti umani, svilimento del concetto stesso di democrazia, quella ancora vigente in Occidente e quella sedicente “da esportazione”. Quando Judith Butler parla di *Vite precarie* e si chiede se c’era un altro modo di rispondere agli attentati delle Torri Gemelle – se c’è un altro modo di rispondere alla violenza che non sia una violenza maggiore – ci mette sulla pista giusta per continuare la nostra interrogazione.

Che cosa dunque, sotto il ricatto della paura e sul filo dell’imminenza della catastrofe, è diventato precario in un tempo così breve capovolgendo il senso positivo del cambiamento?

Precario è diventato il sistema di regole che ci ha garantito la convivenza civile per un paio di secoli. Quel complesso di regole che comunemente chia-

miamo “stato di diritto” che ha reso possibile, tra l’altro e non certo per noi in modo secondario, il processo di individuazione delle donne e l’accesso ai diritti, le condizioni stesse della nostra ricerca di libertà. Domanda: era così fragile, così sottile il terreno democratico su cui poggiavamo i piedi? Così provvisorio che i governi di Washington, Londra Roma e altri hanno potuto sbarazzarsi delle norme sul rispetto dei diritti umani, la presunzione di innocenza, il divieto di tortura, il “mai più” all’uso della armi affermato dopo la II Guerra Mondiale e la Shoah, così facilmente attraverso il Patriot Act e la Guantanamo di Bush, le leggi antiterrorismo di Blair, il decreto di Pisanu sulla sicurezza e le *rendition* di ospiti indesiderati alla Cia?

Precario è diventato l’insieme dei principi occidentali sull’universalismo, che continua tuttavia ad essere utilizzato come ciò in nome del quale si “esporta” la democrazia con la guerra o si impongono Costituzioni che rimarranno sulla carta o che, se applicate, creeranno le condizioni per implosioni dagli effetti devastanti. In Occidente il principio dell’universalismo è diventato un feticcio che serve solo a proteggere “noi” – la nostra sicurezza, il nostro standard di vita, cioè i nostri consumi (non i nostri diritti) – contro l’Altro, “loro” – gli immigrati che ci “invadono”, che minacciano i nostri valori e la nostra cultura ebraico-cristiana, che rischiano di renderci meticci, come se non lo fossimo da sempre. Che cosa sono i Centri di Transito Provvisori – i famigerati CTP – le norme sull’espulsione, la consegna di detenuti a paesi torturatori (le *rendition*, appunto), i non luoghi del diritto internazionale come Guantanamo? Autorevoli commentatori anche della stampa nostrana affermano che bisogna riconoscere il “nemico” e combatterlo “con ogni mezzo” prima che ci distrugga. Ma credo che barattare i principi dello stato di diritto e l’universalità dello statuto della persona in nome della sicurezza è come vendere l’anima al Diavolo: una volta caduti i diritti per alcuni, possono cadere per tutti. Noi lo sappiamo bene: ce lo insegna la storia delle donne. Abbiamo sempre saputo che lo stato di diritto in Occidente si è fondato un’alleanza tra fratelli che ci escludeva, e peraltro i diritti non ci sono mai bastati, anche se abbiamo combattuto due secoli per ottenerli. Così come non ci siamo pienamente ritrovate con agio in un universalismo fondato sulla postulazione di un soggetto neutro e astratto, disincarnato fino a cancellare la differenza. Tuttavia abbiamo nel tempo imparato le regole del gioco per poterle rinegoziare. Se il gioco diventa senza regole, la declinazione dei rapporti di forza temo ci metta estremamente a rischio.

C’è da chiedersi, senza cadere nella trappola di un’ingenua fiducia progressista, come è potuta avvenire questa involuzione, questo vero e proprio rovesciamento del tavolo? Secondo Manuel Castells, un intellettuale catalano che, tra l’altro, scrive su *La Vanguardia*, “i terroristi non hanno paura di morire. E noi abbiamo scelto di vivere nella paura. Un binomio funesto”.

Potremmo dirla altrimenti: il processo che stiamo vivendo mi pare sia quello di una “israelizzazione” delle nostre società e del nostro immaginario, vale a dire

l’acquisizione dell’abitudine a vivere in uno stato di guerra, e dunque di minaccia, permanente. Perché accettare, ad esempio, di convivere con il terrorismo senza analizzarne le cause – cioè accettare la risposta machista, razzista e muscolare che l’Occidente sta dando al terrorismo nella logica di un’irriducibile “scontro di civiltà” – è diventato senso comune. Una scelta riduttiva, semplificatoria e, a mio avviso perdente, che segnala uno spostamento simbolico reso possibile dall’assunzione della posizione della vittima. L’Occidente si sente sotto attacco, ha paura, teme l’instabilità e la perdita della sua supremazia e per questo dimentica le sue colpe e le sue responsabilità storiche e presenti e reagisce alimentando la paura e perdendo di lucidità e lungimiranza. Gestire politicamente la paura diventa uno strumento che consente di legittimare qualsiasi risposta, non ci sono più limiti. E per non avere più limiti occorre innescare un processo di disumanizzazione dell’Altro tale da rendere impossibile il dialogo: la postulazione di una differenza insuperabile, di un’incompatibilità radicale. Che è esattamente il processo simbolico che consente di fare la guerra, nella logica di “dismisura” prodotto dalla pratica del conflitto che abbiamo ereditato dal Novecento. Quando l’irriducibilità della logica amico/nemico diventa norma sociale, non più eccezione, e principio di realtà per una maggioranza, grande è il disordine sotto il cielo, ma la situazione non è affatto eccellente. Se dobbiamo dar credito alla storia che abbiamo alle spalle, l’uso politico della paura è sempre stato lo strumento dell’autoritarismo. Potremmo, filosoficamente, pensare che siamo in una fase di transizione di cui non siamo ancora in grado di prevedere gli esiti, oppure dirla con le parole di un grande napoletano: “Adda passa’ à nuttata”. In questo senso, mi hanno molto colpito le dichiarazioni di alcune esponenti iraniane che, al tempo dell’elezione alla presidenza del pasdaran ultraconservatore Mahmoud Ahmedinejad, dichiararono che, col tempo, il regime degli ayatollah nulla potrà contro i giovani e le donne che in Iran vogliono un paese diverso. E certo dovremmo ascoltare con più attenzione quelle voci, forse più sommesse ma chiare, che ci arrivano da quella ribollente galassia di paesi e realtà diverse che abbiamo appiattito sotto l’etichetta Islam.

La sfida, ancora un volta, credo sia essenzialmente essere all’altezza della complessità del reale: continuando a conoscere e giudicare – come ci invita a fare Hannah Arendt – quello che ci riguarda da vicino ma anche sapere guardare più lontano. Perché, io credo, tutto ci riguarda, perché tutto contribuisce a determinare le condizioni e le possibilità del nostro vivere e agire, come singole e come donne, cioè soggetto politico riconoscibile nella dinamica storica che abbiamo contribuito a determinare e dentro la quale operiamo. Difendere ciò che abbiamo non basta, non serve a contrastare il rischio dell’involuzione né crea le condizioni per pensare il futuro.

Al di là dell’agire che ciascuna può scegliere, trama comune mi sembra quella di continuare a produrre e ad ascoltare narrazioni che diano senso a ciò che ci appare insensato, per uscire dallo sbigottimento. Narrazioni come ad esempio

quelle dell'israeliana Shifra Horn, o della statunitense Lynne Sharon Schwarz. Horn, autrice di *Inno alla gioia* racconta la storia di Yael Maghid, una dottoranda in antropologia che sopravvive miracolosamente ad un attentato nel 2002: mentre si trova nella sua auto a Gerusalemme, ascoltando l'*Inno alla gioia* in radio, vede saltare in aria un autobus che era in fila nel traffico davanti a lei. Yael è una di quelle israeliane impegnate sul fronte dei diritti dei palestinesi, ma l'evento di cui è stata protagonista sconvolge completamente la sua vita, non trova le parole per esprimere l'orrore:

A fatica riuscii ad alzarmi, il volante mi colpì la nuca, la testolina che saltellava davanti ai miei occhi era scomparsa, sul giorno scese l'oscurità, sul mio parabrezza era disegnata una tela i ragnò sottile e fitta, quasi una vetrata magica. Sforai i fili sottili della tela che si infranse al tocco delle mie dita facendo cadere su di me una cascata di diamanti che rilucevano sul mio petto e sulle mie cosce. Un vento pungente mi sferzò passando attraverso il parabrezza frantumato, portando con sé un odore strano, un fetore di bruciato ripugnante. I miei polmoni ispirarono una soffocante massa di fumo. Nel terribile silenzio che calò repentino dopo tutto quel frastuono si poteva sentire la voce del coro che dalla mia radio continuava a cantare esaltato l'*Inno alla gioia*, sordo a tutto quello che era accaduto. Poi le grida squarciarono l'aria. Non erano grida umane ma grida di animali intrappolati nell'incendio [...] Come una bambola di pezza passai di mano in mano e i tamburi di Beethoven tuonavano attutiti *bum, bum, bum* e il mio corpo tremava al ritmo delle note. Ecco: mi tolsero la pelle e la tesero su un tamburo, il mio corpo cavo divenne una cassa di risonanza e i mazzuoli dei timpani battevano sulla mia schiena insieme alle mazze di Alex e della sua banda di delinquenti nel film *Arancia meccanica*. 'Sta bene? Sta bene?'. Decine di paia di occhi sconosciuti mi fissavano, mani ignote mi tastavano il corpo, frugavano tra i miei vestiti e mi scuotevano di dosso frammenti di diamanti. Avrei voluto che la smettessero, che mi lasciassero in pace, ma non trovai la voce per dirlo².

Il percorso di Yael per ritrovare "una misura" nelle relazioni con gli altri – il marito, il figlio, la madre, l'ebreo ortodosso padre di una delle vittime dell'attentato, gli arabi che frequentava prima della tragedia – sarà lungo, complesso e molto doloroso: dovrà farsi domande che prima non aveva formulato e trovare delle risposte, di testa ma anche emotive, per poter continuare a vivere.

La storia di *Giochi d'infanzia* di Lynne Sharon Schwartz si dipana invece a New York, all'ombra dell'attentato alle Twin Towers:

Chi attraversa a piedi di mattina il ponte di Brooklyn, lo fa per amore. Amore per il ponte, per il panorama della città e per l'acqua. Quindi tra i passanti si crea un simpatico cameratismo. Quel giorno Renata era uscita in anticipo, perché Jack non aveva avuto il tempo di farle fare tardi. Era stato il libraio a farle perdere un po' di tempo [...] Renata cominciò a guardare tutti gli uomini che le passavano

accanto e si fissò su uno in particolare, un nero con un completo rossiccio, che portava una valigetta ventiquattrore. Si mise a fantasticare, passeggiando... Quel tipo le piaceva... Le piaceva sentire la brezza che le increspava un po' la gonna sulle gambe. E si chiedeva se anche lui l'aveva notata... Così, persa nelle sue fantasie erotiche, non vide che cosa stava accadendo: anche se oggi, avendolo visto così tante volte, le sembra quasi di averlo visto anche allora. La gente intorno a lei gridò e lei guardò verso il punto in cui guardavano tutti, al di là del fiume, dove un'immensa calendula stava esplodendo in cielo scagliando i suoi petali nel blu. Tutti sul ponte rimasero paralizzati, come nel gioco delle belle statuine – statuine in preda al terrore. Poi, come un esercito che ha ricevuto l'ordine improvviso di ritirarsi, fecero marcia indietro e corsero nella direzione opposta, verso Brooklyn, riattraversando il ponte e scendendo le scale, per ripararsi dietro al fiume da quel bocciolo di fuoco. Renata non riusciva a muoversi, mentre gli altri le sfrecciavano accanto. Non voleva tornare a casa. A casa non c'era niente³.

Il trauma dell'attentato costringe Renata a rielaborare tutto il suo passato, in particolare la sua relazione con la gemella Claudia, morta anni prima, e la sua intera famiglia distrutta. Come si può davvero raccontare una tragedia? Come ce la raccontiamo, come la raccontiamo agli altri, come ce la raccontano?

A letto, prima di spegnere la luce, accende il telecomando per dare un ultimo sguardo alla Tv. Di notte, ormai, è come un lungo film catastrofico: l'aereo si schianta sulla torre, la gente che scappa, la donna seduta sul marciapiede con la testa tra le mani, la faccia del presidente che si sforza di sembrare adulta: "Ascoltate bene, il Bene vincerà". Questo è il trailer. La versione completa l'abbiamo vista tutti, ma non possiamo impedirvi di rivedere mille volte la presentazione.

Narrazione vibrante della frantumazione di una identità e della faticosa ricostruzione di un'altra verità del sé, *Giochi d'infanzia* racconta davvero una "vita precaria" più volte colpita dalla violenza, in cui contano altrettanto la capacità di resistenza e quella di combattere per trovare/affermare un senso nell'insensatezza della realtà, disarticolando nel contempo anche parole (come quelle del presidente Bush) che vorrebbero raccontarla e renderla persuasiva "a modo loro".

Quando sei attanagliato dalla paura, quando subisci un trauma, il mondo, il tuo mondo va in frantumi, "perché la natura stesa del trauma, della perdita" – spiega Lynne Sharon Schwartz in un'intervista – "[...] è che ogni volta devi guardarti dentro, devi trovare uno spazio in cui collocarlo. Un processo che ti costringe a riconfigurare il tuo intero passato in modo da trovare lo spazio dove inserire quel nuovo tassello del dolore". Un processo che è l'esatto contrario del tentativo di restaurare quello che c'era prima. Raccontare, raccontarsi è, in questo senso, operazione squisitamente politica⁴.

Note

¹ Rosi Braidotti, pp. 39-40.

² Shifra Horn, pp. 33-34.

³ Lynne Sharon Schwartz, p. 53.

⁴ Per il pensiero sulla soggettività nomade faccio riferimento soprattutto al lavoro di Rosi Braidotti, ed in particolare a *Soggetto nomade*, Roma, Donzelli 1995. La maggioranza dei saggi contenuti in quel volume sono stati rieditati e, con l'aggiunta di un importante scritto sull'identità "nomade" dell'Europa, pubblicati anche in *Nuovi soggetti nomadi*, Roma, Luca Sossella editore 2002. Per la messa a fuoco del concetto di politica della paura, ho utilizzato di Braidotti in particolare "Teratologie Cyber", in *Madri Mostri e Macchine*, Roma, manifestolibri 2005, e l'ampia bibliografia che accompagna il saggio. Di "individualismo realizzato" o compiuto, in Occidente, parlano economisti e filosofi di varie scuole europee e statunitensi. Ho utilizzato in particolare il pensiero di Serge Latouche, *Giustizia senza limiti. La sfida dell'etica in una economia globalizzata*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; di Elena Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001; e di Roberto Esposito, *Communitas*, Einaudi, Torino 1998 e 2006, e *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1999. Di Judith Butler ho tenuto presente soprattutto *La rivendicazione di Antigone*, Bollati Boringhieri, Torino 2003 e *Vite precarie*, Meltemi, Roma 2004. A mia conoscenza, la prima a parlare compiutamente di "backlash" per definire gli anni Ottanta è stata Susan Faludi nel libro omonimo, tradotto in Italia con il titolo *Contrattacco. La guerra non dichiarata contro le donne*, Baldini Castaldi Dalai, Milano 1992.

Sulla logica del conflitto e sul concetto di "giusta distanza" nella dinamica amico/nemico ho riflettuto a partire da *Distanza di sicurezza* di Slavoj Žižek (con prefazione di Ida Dominijanni), manifestolibri, Roma 2005. Tuttavia di Žižek segnalo anche *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Raffaello Cortina, Milano 2003, il testo con il quale più si misura con il pensiero femminista e le teorie sulle "società a rischio". Per la riflessione sulla dismisura del conflitto – oltre che sulle narrative delle vittime di guerra – è particolarmente illuminante l'Introduzione di Gabriella Gribaudo al suo ampio, bellissimo studio *Guerra totale. Tra bombe alleate e violenze naziste*, Bollati Boringhieri, Torino 2005. Resta di grande attualità su questo argomento l'analisi di Hannah Arendt sulla distinzione tra "orrore" e "terrore", in particolare in *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Milano 1951, mentre per il concetto di "disumanizzazione" della vittima/nemico vale da riferimento il suo *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1963. Sui processi di ricostruzione del sé e della memoria dopo i conflitti segnalo l'eccellente lavoro collettaneo *Dopo la violenza. Costruzioni di memoria nel mondo contemporaneo*, a cura di Alessandro Triulzi, L'Anchra del Mediterraneo, Roma 2005.

I due romanzi da cui cito sono *Inno alla gioia* di Shifra Horn, traduzione dall'ebraico di Elisa Carandina, Roma, Fazi 2005 e *Giochi d'infanzia* di Lynne Sharon Schwartz, traduzione dall'inglese di Stefano Tummolini, Fazi, Roma 2005. La citazione delle parole di Lynne Sharon Schwartz sono nell'intervista di Sara Bennet in *Leggendaria* "Palestina", 51/2005. Sulle recenti narrative relative al conflitto israelo-palestinese segnalo *(Re)writing Love in Postmodern Times*, numero speciale della rivista *Modern Hebrew Literature*, 2, autumn/winter 2005-2006, edito da Toby Press per The Institute for the Translation of Hebrew Literature (www.ithl.org.il); i due libri della palestinese Suad Amiry, *Sharon e mia suocera. Diari di guerra da Ramallah*, e *Se questa è vita. Vivere a Ramallah in tempo di occupazione*, entrambi curati e tradotti da Maria Nadotti per Feltrinelli, 2003 e 2005, e i racconti della giovane palestinese Adania Shibli "Il 'best of' delle farfalle e degli elicotteri nell'anno 2000" e "Polvere" tradotti dall'arabo per *Leggendaria* 57/2006.

Vulnerabilità della condizione umana: responsabilità individuali e onere della sopravvivenza¹

MARINA CALLONI

La guerra non viene più dichiarata, ma proseguita. L'inaudito è divenuto quotidiano. L'eroe resta lontano dai combattimenti. Il debole è trasferito nelle zone del fuoco. La divisa oggi è la pazienza, medaglia la misera stella della speranza, appuntata al cuore. Ingeborg Bachmann, *Tutti i giorni*²

Introduzione

Nei racconti di sopravvissuti ad attentati, conflitti armati, guerre e genocidi, l'elemento che appare con persistenza non è soltanto la difficile coesistenza col trauma psico-fisico, difficilmente rimovibile, per le offese subite. È piuttosto la paura e lo sgomento per l'esistenza che rimane ancora da vivere e che non ha più il "senso" di una volta. Non c'è alcuna retorica o gioia per lo scampato pericolo. Non c'è la tracotanza dell'eroe che sopravvive al nemico. Restano solo la dubbiosa attesa della vita che verrà e la certezza che qualcosa è stato reciso per sempre.

Sullo sfondo dell'attuale dibattito sulla "precarietà", il contributo che intendo dare concerne l'analisi del punto di vista di testimoni e di vittime, scampate a recenti genocidi e attacchi terroristici, a partire dalle loro narrazioni del quotidiano. Sopravvissuti fisicamente al terrore, continuano tuttavia a sentirne la presenza, come un'onta che li perseguita. A noi rimane però la domanda: come porci di fronte alla sofferenza altrui, quando l'altro potremmo essere noi stessi?

La finitezza umana e la sorte dei sopravvissuti

Ecuba: Percuoti, misera, il tuo capo rasato: graffia il tuo viso rugoso con le unghie! Mi insegnano a un immondo ingannatore, a un nemico indefesso della giustizia, a un mostro senza legge, che mistifica tutto, che tutto deforma con la sua lingua falsa, che porta il deserto dell'odio dove regna l'amore. Donne di Troia, piangete sopra di me caduta nella miseria ultima.

Coro: regina, hai conosciuto il padrone del tuo destino. Ma quale sarà il mio³?

Nelle *Troiane*, Euripide narra così lo strazio di Ecuba, regina di Troia, che dopo la caduta della città per mano dei Greci viene ridotta in schiavitù. Come preda di guerra, i vincitori mettono a sorteggio le donne, mentre i loro capi si distribuiscono quelle della casa reale: Ecuba toccherà ad Ulisse; Cassandra andrà ad Agamennone.

“A tutti i sopravvissuti i nuovi padroni avrebbero imposto la loro legge. [...] Il dolore ci ricorderà di noi. Grazie ad esso, dopo, se ci rincontreremo, e qualora un Dopo esista, potremo riconoscerci”⁴. Sono queste le parole che Christa Wolf mette in bocca a Cassandra, la veggente che non creduta aveva anticipato la sventura di Troia. Cassandra parla del trauma dei sopravvissuti e di come riconoscersi attraverso il dolore. Ma soprattutto anticipa la visione di ciò che sarebbe accaduto: la fine di un mondo e delle attese che ad esso erano connesse. In effetti, Wolf utilizza la figura tragica e mitologica di Cassandra per rappresentare – già nel 1984, ai bordi di un mondo che stava per entrare in crisi, come quello del “socialismo reale” – la visione di ciò che sarebbe accaduto di lì a pochi anni: un cambiamento radicale che avrebbe modificato la struttura della società e le visioni del mondo. Il crollo delle mura di Troia non era altro che l’anticipazione della caduta del muro di Berlino: vicende epocali di tipo geo-politico avrebbero – nel bene e nel male – radicalmente trasformato la vita quotidiana e i destini di intere popolazioni e individui.

Christa Wolf prende dunque spunto dal teatro greco per rimandare ai temi della fragilità umana, del potere politico e delle trasformazioni epocali. In effetti, la tragedia è forse la prima fonte narrativa che esplicita con chiarezza il significato della condizione umana e della sua repentina mutevolezza⁵, dovuta al caso o agli errori umani. Un giorno sei regina, attorniata da figli e familiari, sicura di chi sei e del ruolo che ricopri. Il giorno dopo sei schiava, ridotta sotto il giogo dei nuovi dominatori, privata non solo dei beni materiali, ma soprattutto della maggiore “ricchezza” che si possa possedere: gli affetti e la presenza di coloro che ti danno “identità” e riconoscimento. Sei comunque costretta a “sopravvivere”, a ricordare, a raccontare a chi verrà dopo di te, a essere testimone di ciò che si è visto, a sopportare una condizione di cui non ti puoi dar pace: perché proprio a me è toccato questo? Perché sono sopravvissuta? Il dolore della sopravvivenza viene spesso ad occupare lo spazio della vita: è un ricordo che pervade ogni azione quotidiana, è la continuazione della persecuzione di chi ti ha violato, è l’impossibilità di ricostruire i tasselli di un mosaico esistenziale che è ormai andato perduto per sempre. Eppure si ha l’onere della testimonianza e il dovere di consegnarla alla “storia”⁶.

L’idea moderna di “precarietà” non fa altro che ritematizzare, in chiave razionalistica, quella che è sempre stata la percezione più immediata e la consapevolezza più profonda dell’essere umano: la propria finitezza materiale, la mutevolezza del proprio destino, l’impossibilità di prevedere il cammino della propria vita, ma soprattutto l’assurdità di quei fattori che possono portare tanto alla felicità, quanto alla sventura. La “fortuna” assume dunque il significato ambivalente di una sorte che, come una medaglia, ha due facce che si voltano le spalle in modo incompatibile.

Nonostante che in teologie monoteistiche la sorte umana sembri legata al

volere e al piano destinale di un Dio che ci guarda e ci sovrasta, di fatto l’essere umano vive su questa terra la sua solitudine destinale. Nelle sue meditazioni, pubblicate postume nel 1670 dagli amici di Port Royal, Blaise Pascal ricorda che:

Fr. 347. L’uomo è solo una canna, la più fragile della natura; ma una canna che pensa. Non occorre che l’universo intero si armi per annientarlo; un vapore, una goccia d’acqua bastano a ucciderlo. Ma, quand’anche l’universo lo schiacciasse, l’uomo sarebbe pur sempre più nobile di quel che lo uccide, perché sa di morire, e la superiorità che l’universo ha su di lui; mentre l’universo non ne sa nulla. Tutta la nostra dignità sta, dunque, nel pensiero⁷.

La dignità umana sta dunque nella capacità di pensiero che permette la consapevolezza della morte e il potere del libero arbitrio, ovvero la responsabilità individuale del soggetto rispetto alle proprie azioni e alle conseguenze che ne possono derivare. È questo il significato della morale. L’elemento guida dell’auto-comprensione del Moderno diventa dunque: *homo faber fortunae sui esse*. L’essere umano ha la libertà di costruire e dirigere la propria sorte, senza essere determinato da quei vincoli tradizionali imposti da visioni teologiche della storia o da assoggettamenti. *Sapere aude!* ‘Abbi il coraggio di osare’, come recitava il motto kantiano in *Cos’è l’illuminismo*. La propria vita non è più necessariamente determinata dal volere di Dio, di re o padroni. Rimane tuttavia finita e imprevedibile.

Il “silenzio di Dio” e le colpe individuali

Con la modernità, viene dunque messo in discussione il ruolo della presenza divina nel mondo. Perché la “voce” di quel Dio che aveva dettato le norme al popolo d’Israele e lo aveva condotto fuori dalla schiavitù, ma che si era anche fatto uomo e sofferenza nella versione cristiana, sembra affievolirsi se non addirittura scomparire in alcuni momenti della storia umana? Come poter spiegare eventi naturali catastrofici e azioni umane crudeli?

In un mondo che si andava secolarizzando e razionalizzando nelle sue immagini del mondo, diventano cruciali le domande sul perché Dio non impedisca sciagure e cataclismi, ma soprattutto perché non si preoccupi o si opponga a quel “male radicale” che viene perpetuato dagli esseri umani – proprio per la loro natura “imperfetta – contro i loro simili.

Nella prima modernità, la discussione sul terremoto di Lisbona che nel 1755 aveva raso al suolo la città portoghese, aveva dato l’occasione per lo sviluppo della prima vera controversia sulla questione del male nella storia e sul rapporto fra teologia e filosofia. E viene posta la domanda: dov’era Dio mentre il terremoto uccideva i suoi fedeli? Voltaire aveva così irriso nel suo *Candido* l’ottimismo espresso da Leibniz nella *Teodicea*, dove riteneva che il nostro fosse il migliore fra

tutti gli altri infiniti mondi possibili. Ma si trattava pur sempre di una catastrofe naturale, indipendentemente dalla volontà umana. Cieli vuoti, la morte di Dio – secondo Friedrich Nietzsche – diventeranno invece domande cruciali dalla fine dell'Ottocento in poi.

Il dibattito cambia però radicalmente nel Novecento, dopo la Shoah. Auschwitz è *“l'inferno reale sulla terra”*. È il male che l'uomo produce. Come ha potuto Dio “permettere” questo? Il “silenzio di Dio” diventa una domanda centrale nel dibattito sul genocidio: dov'era quando milioni di esseri umani venivano uccisi e bruciati nelle camere a gas? Come scrive Adorno,

Il genocidio è l'integrazione assoluta che si prepara ovunque, dove uomini vengono omogeneizzati, ‘scafati’ – come si dice in gergo militare – finché li si estirpa letteralmente, deviazioni dal concetto della loro completa nullità. Auschwitz conferma la norma filosofica della pura identità come morte [...]. Il dolore incessante ha tanto diritto ad esprimersi quanto il martirizzato di urlare di urlare; perciò forse è falso aver detto che dopo Auschwitz non si può più scrivere una poesia. Invece non è falsa la questione meno culturale, se dopo Auschwitz si possa ancora vivere, se specialmente lo possa chi è sfuggito per caso e di norma avrebbe dovuto essere liquidato. Il suo continuare a vivere ha ben bisogno di quel gelo, il principio basilare della soggettività borghese, senza cui Auschwitz non sarebbe stata possibile: colpa radicale del risparmiato. [...] Tutta la cultura dopo Auschwitz, compresa la critica urgente ad essa, è spazzatura. [...] Chi parla per la conservazione della cultura radicalmente colpevole e miserevole diventa collaborazionista, mentre chi si nega alla cultura, favorisce immediatamente la barbarie, quale si è rivelata essere la cultura⁸.

Il Novecento diventa il secolo per eccellenza delle ambivalenze: sogni di utopie politiche in grado di rivoluzionare la vita di milioni di individui e di realizzare in terra “il buono, il bello e il giusto” si capovolgono nelle distopie di guerre, massacri e genocidi. Violenze nazionalistiche e coloniali si alternano coi tentativi di edificare Stati democratici capaci di assicurare il benessere ai propri cittadini e il rispetto dei diritti umani, mentre istituzioni sovra-nazionali hanno il compito di garantire pace e prosperità in tutti i Paesi e per tutti gli esseri umani.

I principi espressi dalla *Carta delle Nazioni Unite* vengono però continuamente negletti. Nel “Preambolo” viene infatti affermato che i “popoli delle Nazioni Unite” sono decisi:

- a salvare le future generazioni dal flagello della guerra, che per due volte nel corso di questa generazione ha portato indicibili afflizioni all'umanità,
- a riaffermare la fede nei diritti fondamentali dell'uomo, nella dignità e nel valore della persona umana, nella eguaglianza dei diritti degli uomini e delle donne e delle nazioni grandi e piccole,
- a creare le condizioni in cui la giustizia ed il rispetto degli obblighi derivanti dai trattati e dalle altre fonti del diritto internazionale possano essere mantenuti,

– a promuovere il progresso sociale ed un più elevato tenore di vita in una più ampia libertà⁹.

Firmata nel 1945, a pochi mesi dalla fine del secondo conflitto mondiale e dopo la liberazione dei sopravvissuti ai lager nazisti, la *Carta* è rimasta in molti casi un semplice attestato di intenti. Il secolo scorso si è infatti accomiato dal vecchio millennio con l'esplosione di conflitti identitari e la perpetuazione di genocidi che hanno indotto a porre nuovi quesiti sulla “natura del male” (Maria Pia Lara). Pur nel “silenzio di Dio”, si potrà mai impedire crimini inenarrabili e far valere la giustizia su questa terra?

Il Novecento si è così concluso con una sorta di “colpevole rimozione” che ha riportato alla ribalta la dimensione etnica del conflitto armato, connesso ad una versione globalizzata del fondamentalismo religioso. Il nuovo millennio ha radicalizzato in senso violento le tensioni implicite nel nuovo ordine mondiale, nella fine della polarizzazione fra capitalismo e comunismo¹⁰ e nell'avvio di una riedita contrapposizione politico-religiosa fra Occidente e Oriente. Come solitamente accade in tempi di transizione e di trasformazione epocale, consolidate visioni del mondo cominciano a traballare, l'ordine sociale diventa insicuro e le vite individuali sempre più incerte. Ma nell'attuale scenario internazionale, che cosa significa allora “precarietà”?

Precarietà e nuovi scenari geo-politici

Conflitti, guerre e genocidi trasmettono nel corso del tempo non solo lutti e traumi ma anche lasciti per le generazioni future (Samantha Power). Non soltanto rimane l'eredità delle vittime e di coloro che non ce l'hanno fatta; restano soprattutto le verità e le realtà materiali dei sopravvissuti, di chi ha “visto” ed è stato testimone di crimini di guerra che può raccontare e tramandare (Gutman e Rieff). In questi casi, la precarietà dell'esistenza dei sopravvissuti non è stata determinata da catastrofi naturali, da malattie, da incidenti, da errori commessi o da “fatalità”. È stata bensì causata da ideologie e da questioni geo-politiche che sovranano i loro destini, ma che nello stesso tempo li condizionano. Tale prospettiva mi consente allora di considerare la questione della precarietà attraverso i racconti di vittime e sopravvissuti, in modo tale da individuare il senso che la loro vita ha assunto dopo l'offesa, ma soprattutto il significato che tali testimonianze possono avere per gli “altri”, cioè per “noi”.

Se questa è la prospettiva, qual è allora la portata della precarietà nella vita umana?

Il termine precarietà indica uno stato di non-stabilità, soggetto a cambiamenti e a spostamenti repentini. È una “provvisorietà, contrassegnata dall'attesa di un peggioramento”. Precario è dunque colui/ colei che è “contrassegnato da una provvisorietà costantemente minacciata dal sopraggiungere di eventi pericolosi

addirittura catastrofici”¹¹. Riferito in generale all’esistenza umana, significa che niente è garantito e che il destino può mutare ogni nostra aspettativa di vita. Ma tale definizione non aggiunge nulla di nuovo rispetto al consueto approccio esistenzialista, riassumibile nella tradizionale metafora della vita umana come “appesa ad un filo che può spezzarsi da un momento all’altro”. Eppure nell’attuale dibattito pubblico di tipo sociale, politico e culturale si fa sempre più spesso ricorso ai termini di “precarietà” e “vite precarie”. Che cosa implica tale uso e qual è la novità “semantica” rispetto ai dibattiti passati?

Ciò che è indubbiamente cambiato è il contesto geo-politico in cui tali questioni vengono dibattute. Diversi sono gli approcci e le finalità nel trattarle, ma molti sono i punti unificanti: la trasformazione degli Stati nazionali, l’affermarsi di nuove guerre identitarie e preventive, e non da ultimo la questione del terrorismo internazionale su basi ideologico-religiose (J. Corlett). Sorge allora la domanda: in che modo la contraddittoria formazione di un nuovo ordine mondiale ha reso “precarie” e “più insicure” le vite individuali a livello globale?

Nel dibattito europeo, la questione della precarietà è stata perlopiù connessa alla crisi dello Stato sociale, incapace di garantire quei diritti socio-economici che un tempo assicuravano ai cittadini il benessere e la possibilità di ottenere un lavoro qualificato. È la fine della “società del lavoro” e dell’inizio dell’età del “lavoro flessibile”, della mobilità e del rischio (Gabriele Polo). Anche l’uomo diventa “flessibile”, così come la sua esistenza diventa più precaria e incerta perché meno socialmente garantita (Richard Sennett). L’incertezza, l’insicurezza sociale e la recessione economica hanno dunque ricadute essenziali sulle vite di generazioni di uomini e donne: i pensionati vivono con redditi sempre più bassi; gli adulti non possono più contare su un’occupazione fissa; i giovani non riescono più ad inserirsi nel mondo del lavoro, con conseguenze sulla stessa “transizione all’età adulta”. Continua così a rimanere saldo il legame di dipendenza fra figli e genitori, con la conseguente difficoltà di conseguire un’autosufficienza economica e un’autonomia psicologica (Carlo Buzzi *et al.*). La vita nella modernità – così come l’amore e la società – diventerebbe “liquida”. (Zygmunt Bauman)

Diverso è invece l’approccio alle “vite precarie” nel discorso pubblico statunitense. La problematica non scaturisce infatti solo dall’analisi della questione sociale, dalla critica alla (post)modernità, dalla lotta contro le sperequazioni sociali e la crescente povertà per la redistribuzione delle risorse collettive e l’assistenza medica. Proviene piuttosto dalla questione della globalizzazione, intesa non soltanto come mobilità del capitale umano, espansione dei mercati finanziari internazionali e loro influenza sulle vite individuali, bensì come elemento geo-politico che condiziona l’esistenza quotidiana.

Con l’attacco al World Trade Center di New York, avvenuto l’11 settembre 2001 per mano di Al Qaeda, con la ramificazione del terrorismo internazionale

e le conseguenze militari che ciò ha comportato, le vite di milioni di persone sembrano essere state messe in pericolo in tutto il mondo sia per via di attacchi difficilmente prevedibili e controllabili, sia perché individui decidono di entrare direttamente nel conflitto, sacrificando la propria vita. La stessa reazione statunitense si è mossa su due diversi fronti: riduzione delle libertà civili entro il territorio nazionale da una parte e attuazione di guerre punitive e preventive, dall’Afganistan all’Iraq, dall’altra. Ma tali strategie, unitamente agli attacchi terroristici, hanno avuto come conseguenza la “precarizzazione” e la morte di migliaia di umani. E la recrudescenza della violenza militare e terroristica indica ancora una volta lo stretto legame che unisce la violenza pubblica a quella privata¹², con torture, sevizie, violenze sessuali ed umiliazioni.

Si profilerebbero all’orizzonte nuovi “stati d’eccezione” che, a parere di Giorgio Agamben, indicherebbero di nuovo uno stretto legame fra violenza e diritto: “Di fronte all’inarrestabile progressione di quella che è stata definita una ‘guerra civile mondiale’, lo stato di eccezione tende sempre più a presentarsi come il paradigma di governo dominante della politica contemporanea”¹³.

Se il futuro preannuncia l’intensificarsi di “stati d’eccezione” e quindi di violenze, potranno mai la consapevolezza della reciproca fragilità umana e l’auto-identificazione con la vittima contribuire ad evitare tali situazioni? Ma quale condivisione e coscienza della sofferenza altrui? Oppure, potrebbe tale sentimento indurre soltanto una reazione di tipo violento, dal momento che vengono immediatamente individuati e stigmatizzati i colpevoli, ovvero i “nemici”, coloro che hanno reso precaria la nostra vita e che come tali vanno puniti e annientati? Come scrive Judith Butler in *Vite precarie*,

Tragicamente, sembra che l’America cerchi di sconfiggere la violenza che le è stata inferta facendo a sua volta violenza, ma la violenza che essa teme è la violenza che genera. [...]. Si tratta sia di lottare eticamente contro i propri impulsi omicidi – i quali cercano di domare una paura opprimente – sia di comprendere la sofferenza altrui, prendendo atto della sofferenza che si è inflitta¹⁴.

Ma come potrebbe essere concepita *l’etica della sofferenza*?

L’Altro e la sofferenza

La paura – sentimento ancestrale su cui si fonderebbe la lotta per la sopravvivenza, a parere di Hobbes – ci impedirebbe di vedere il “volto” dell’Altro, l’umanità che rappresenta e la divinità che nasconde, un soggetto che non può mai essere ridotto alla mia identità: rimane un sé non soggiogabile a me stesso. A parere di Lévinas, così come afferma in *Totalità e infinito*, la filosofia moderna avrebbe invece cercato di soffocare l’alterità e la trascendenza. Si diventa così quasi immuni di fronte alle atrocità, nell’“esclusione morale” degli individui (Marcella Ravenna).

Ma quando le cinesprese filmarono la rimessa in libertà dei detenuti dai campi di concentramento nazisti dopo la fine della seconda guerra mondiale, l'opinione pubblica mondiale si trovò per la prima volta di fronte all'orrore e "davanti al dolore degli altri". Ora sono invece diventati "consuetudini" connesse a "forme di consumo", a cui ci hanno "assuefatti" i mass media. Come scrive Susan Sontag,

La guerra è ormai parte di ciò che vediamo e sentiamo in ogni casa. Le informazioni su quel che accade altrove, definite 'notizie', mettono in risalto i conflitti e la violenza – 'Il sangue in prima pagina' recita la collaudata linea guida dei tabloid e dei notiziari televisivi che danno informazioni flash ventiquattr'ore su ventiquattro – di fronte ai quali reagiamo con compassione, indignazione, curiosità o approvazione, man mano che ciascuna miseria ci si para dinanzi gli occhi. [...] I cittadini della modernità, consumatori di violenza, sotto forma di spettacolo, esperti della prossimità priva di rischi, imparano a guardare con cinismo alla possibilità di essere sinceri. C'è chi farebbe di tutto per evitare di commuoversi [...]¹⁵.

Essere davanti al dolore degli altri provoca in effetti nel lettore e nello spettatore non soltanto empatia e condivisione. Alla lunga può anche causare una sorta di "anestetizzazione", la capacità di diventare immuni di fronte ad immagini di violenza: non si ha più alcuna reazione. Si impara dunque a "convivere con atrocità", come scrive efficacemente Stanley Cohen. Viene infatti a stabilirsi

un triangolo dell'atrocità: in un angolo le vittime, coloro che subiscono qualcosa; nel secondo i colpevoli, coloro che infliggono qualcosa; nel terzo gli osservatori, coloro che vedono e sanno quel che succede. I ruoli non sono fissi: gli osservatori possono diventare sia colpevoli, sia vittime, i colpevoli e gli osservatori possono appartenere alla stessa cultura di diniego¹⁶.

Gli *stati di negazione o di diniego* diventano pertanto i più potenti agenti di rimozione del dolore e delle colpe. Ma qui si pone allora il problema che anche Judith Butler solleva: fino a che punto e in relazione a quali norme può essere definita la responsabilità individuale e/o collettiva rispetto alle sofferenze provocate agli altri?¹⁷

L'"iconografia della sofferenza" – che ci è stata tradizionalmente tramandata attraverso le immagini pittoriche e simboliche del cristianesimo, del "sacrificio" e della vittimizzazione (René Girard) – assume ora una valenza post-secolare, nella contrapposizione tra religioni, culture e politica a livello globale. La ricaduta di tali scontri epocali va direttamente e materialmente ad incidere sulle vite dei singoli individui che diventano ora agenti portatori di violenza, ora vittime, ora spettatori, ora attori di pace. Al proposito, quale può allora essere il ruolo della sfera pubblica globale e della comunità internazionale? Come può influire sul corso della storia, affinché non si ripeteranno violenze e torture? Un possibile

aiuto ci può venire dai racconti di sopravvissuti. Se non altro come eredità di cui dobbiamo assumerci l'onere.

A tal fine, nei paragrafi successivi prenderò in esame quattro storie di vita quotidiana, in cui viene narrato l'evento che ha reso precaria l'esistenza: il sopraggiungere dell'inaspettato che si trasforma in orrore. Si tratta di quattro casi provenienti da continenti diversi e racchiusi nell'arco di 10 anni, dal 1994 al 2004, ovvero in un lasso di tempo che separa due millenni ma che anche li unisce in un comune destino planetario.

Si tratta di testimonianze di sopravvissute: al genocidio a Kigali in Ruanda nel 1994, all'assedio di Sarajevo nella ex Jugoslavia nel 1995, all'attacco alle Torri Gemelle a New York nel 2001 e al massacro di Beslan in Russia nel 2004. Tali episodi sono stati presi ad esempio di come vite individuali si connettano a cambiamenti epocali di più ampio respiro: dagli effetti del post-colonialismo e dalla crisi dei regimi socialisti che inducono la formazione di conflitti etnici e nazionalismi totalitari, fino allo scontro fondamentalista fra Occidente e Oriente che riconnette in senso violento politica e religione, fanatismo armato e bellicismo preventivo (Karen Armstrong). Le guerre diventano il luogo di scontro per l'affermazione di nuove identità collettive di tipo totalitario. La natura della guerra e della violenza è infatti cambiata (Martin van Creveld) rispetto alla modernità classica (Hans Joas), se non altro perché si sono affermate milizie para-militari al posto degli eserciti nazionali e perché il maggior numero di morti si contano ora tra i civili. Le "verità dei corpi" (Giovanni De Luna), torturati (Enrico Donaggio), stuprati, fatti marcire sono a testimonianza delle nuove ideologie della costruzione del "nemico", che non indossa più la divisa del soldato, ma ha gli abiti civili del "privato cittadino". L'Occidente vede così materializzarsi i propri fantasmi nel volto, nel corpo e nelle azioni dell'"altro" da sé, ma soprattutto nell'incubo della presenza del terrore nel quotidiano.

Da "gente normale" a genocidiari

Aprile 1994: in Ruanda, paese africano soggiogato prima al colonialismo tedesco e poi al dominio belga, ha inizio uno dei più cruenti genocidi del Novecento. In tre mesi vengono massacrati quasi un milione di persone, nella quasi totalità appartenenti alla cosiddetta etnia *tutsi*. Ne è autrice la maggioranza *hutu* che era allora al governo. La popolazione *hutu* viene incitata al massacro dalla propaganda politica e dalla radio, divenuta "media dell'odio". Vengono distribuiti armi, bastoni chiodati e maceti che presto si trasformano in letali mezzi per lo sterminio di massa¹⁸. La "gente comune" si trasforma in assassini; i vicini di casa diventano torturatori e stupratori di coloro che avevano frequentato quotidianamente. L'umanità assume il volto della barbarie.

Sono i dolorosi ricordi di Esther Mujawayo, una sociologa prima impiegata presso l'organizzazione britannica Oxfam e ora impegnata come psicoterapeuta

in un centro per rifugiati politici in Germania. Si è trovata a dover sfuggire al genocidio e a sopravvivere:

Quando i giornalisti parlano di un milione di persone morte, per loro si tratta semplicemente di un dato a sei zeri. Per me non si tratta di numeri, ma di mio padre, mia madre, mio marito, mia sorella, mio nipote, dei miei zii, delle mie zie... Significa che la mia vita non potrà più essere la stessa. [...] Come puoi ricostruire di nuovo la tua vita quando coloro che costituivano la tua vita non ci sono più? Chi puoi essere se non sei più la figlia di tuo padre, la moglie di tuo marito, la madre dei tuoi figli, la sorella dei tuoi fratelli, la zia dei tuoi nipoti? Chi sei quando vaghi per una società in cui ti trovi a vivere, fortunatamente o sfortunatamente, se sei sopravvissuta? Qual è il significato del tuo essere sopravvissuta? È una chance o un errore? Queste sono le domande che ci si pone nei giorni successivi al genocidio; quando si scopre di non essere morti, di essere sopravvissuti al massacro. Attorno a te c'è il vuoto. [...] L'unico segno di riconoscimento era la presenza dei miei vicini di casa, di coloro che hanno ucciso la mia famiglia e che ancora vivono lì, che lì hanno la loro casa, i loro figli. Io conosco loro e loro conoscono me, quindi posso ricostruire la mia identità, sapere chi sono, solamente attraverso di loro, che sono sopravvissuti.

Emerge quindi a questo punto un elemento importante. Oltre alla perdita di vite umane, un'altra perdita è quella della fiducia nei confronti degli esseri umani, verso coloro che sono ancora vivi. Come posso vivere a fianco dei miei vicini che hanno ucciso la mia famiglia? Ci conoscevamo, andavamo alla stessa scuola, abbiamo affrontato le medesime difficoltà quotidiane. Quindi, ora, non posso ricominciare di nuovo, fingendo che non sia accaduto nulla¹⁹.

La dolorosa testimonianza di Esther mette in luce un elemento cruciale per comprendere la precarietà della condizione umana: il sopraggiungere di un attacco letale da parte di vicini, "gente normale" con cui si era condiviso il quotidiano. Ma ai sopravvissuti è stata intanto tolta l'identità in un duplice senso: non essere stati riconosciuti come esseri umani e non poter più essere individuati per ciò che siamo o siamo stati, con la nostra storia e affetti, da parte di coloro che sono stati sterminati. Non ci sono solo le macerie delle case, ma anche la difficoltà di "ricostruire" se stessi nel momento in cui non solo l'ambiente circostante è stato distrutto (non c'è più alcun riferimento materiale o simbolico di orientamento), ma sono stati anche annientati coloro che davano "senso" alla nostra vita. L'unico elemento che è rimasto in vita, a ricordo di ciò che si è stati, è la presenza degli assassini che vivono ancora là dove abitavano prima del massacro. L'orrore nasce dalla "sorpresa" per esseri umani che non riescono più a vedere nel tuo volto le tracce di un'umanità che sembra essere stata dimenticata. La domanda più radicale dei sopravvissuti riguarda però non soltanto gli altri, ma noi stessi: anche noi avremmo potuto diventare carnefici e non solo essere vittime.

Come ricorda Esther, "quando sei condannata a vivere, non puoi fare altro che vivere"²⁰. Ma la vita non sa più parlare né a se stessa, né di se stessa, dal momento che ha perso il suo "valore", con la perdita della fiducia in un'umanità ormai perduta.

La vita quotidiana sotto l'assedio

5 aprile 1992: con l'inizio della guerra fra le repubbliche della ex Jugoslavia (Tatjana Sekulić), Sarajevo – capitale della Bosnia Erzegovina – viene posta sotto assedio dalle forze serbo-bosniache. Lo rimarrà fino al 29 febbraio 1996. Sarajevo si è intanto spopolata: delle 500.000 persone che costituivano la popolazione della città, ne sono rimaste solo 250.000. Sono morti circa 12.000 abitanti, mentre altri 50.000 sono stati feriti. Migliaia sono i rifugiati che cercano riparo in altri Paesi.

Ma in questi terribili e lunghissimi 1.395 giorni, la popolazione è costretta a trovare un'improbabile normalità di vita, nonostante le minacce e i continui attacchi armati. Questa è del resto la situazione con cui da anni sono costretti a "convivere" palestinesi ed israeliani, ma anche libanesi²¹. Il senso della precarietà della propria vita diventa una compagna di strada: si sa quando ci si sveglia al mattino e quando eventualmente si esce di casa, ma non è certa la possibilità di farci ritorno o di rioricarsi la sera (Maria Bacchi e Melita Richter). Un cecchino o una granata possono infatti – senza alcun preavviso e in un batter d'occhio porre fine alla tua esistenza. E neppure le abitudini quotidiane riescono a dare una qualche scansione ad un mondo che è stato radicalmente sovvertito e dove i cittadini, che prima coesistevano pacificamente, si combattono invece ora l'un l'altro.

Un senso di "assurdità" per ciò che stava accadendo traspare da alcune missive inviate da alcune donne durante l'assedio di Sarajevo: guerra e vita quotidiana sembrano coesistere nel loro stridore:

Fuori c'è ancora il sole. E con il sole la tregua (buona questa). La gente va avanti. Tutto va avanti. Anch'io vado avanti con la grappa profumata e forte, mentre alla MTV va avanti la discomusic (Lada, 24-4-1992)²².

Loro fanno la guerra e non gli importa nulla delle nostre piccole vite. Sto bene, sono intera ecc... Anche la mia famiglia. [...] Ci hanno preso di mira dai carri armati. Sai che tutto ciò è sconvolgente? Perché se ti piglia quel 'coso' non c'è scampo: l'ho visto entrare da una parte del palazzo e uscire dall'altra, portando con sé le finestre con l'intelaiatura intera, senza dimenticare le tende (Lada, 16-5-1992)²³.

A noi sembra impossibile che nessuno possa aiutarci, e non riusciamo a crederci. Ti sparano da tutte le parti e anche quelli che 'sono dalla tua parte' ti puniscono perché non portano niente da mangiare. Ma ormai qui sono tutti fuori dalla ragione e si accetta tutto perché non c'è altra scelta. Qui la situazione non cambia e la cosa che ci pesa di più e che nulla si muove. Sono già tre settimane che siamo

senz'acqua e senza corrente elettrica. Un orrore. [...] La gente come fuori di sé vaga per la città, o per meglio dire, corre, con i recipienti e le borse in mano, cercando acqua e legna. E non si fa più caso alle granate che cadono intorno o alle pallottole dei cecchini perché l'unica cosa che abbiamo in testa è come trovare da mangiare e da scaldarsi. [...] Orrore. Orrore. A volte penso che sto per impazzire e mi chiedo come facciano gli altri a trovare la forza di andare avanti... (Nadira, 26-12-1992)²⁴.

Sono cresciuta a Mostar. [...] Mi ricordo che era pomeriggio e lavoravo, quando hanno detto che stavano arrivando i carri armati [...]. Il 6 è cominciato l'attacco. Io non sapevo cosa fare, avevo i bambini piccoli e li tenevo spesso sdraiati per terra. [...] Lì ho subito pensato 'Io me ne vado'. [...] Abbiamo attraversato l'Adriatico e siamo arrivati alle otto di mattina. [...] C'è nostalgia quando mi ricordo della mia vita prima della guerra. Ma a Mostar non c'è più niente come prima. [...]. Anche se le mie famiglie sono rimaste a Mostar, quando ritorno nella mia città, certe volte mi sento più straniera lì che in Italia. La gente ti guarda in un modo diverso, c'è del disprezzo. 'Tu non sei stata qui durante la guerra, tu non hai visto quello che abbiamo vissuto noi'²⁵.

Guerra ed esilio diventano i principali elementi di riferimento per la vita quotidiana di rifugiati che hanno combattuto altrove la "loro guerra": quella per la sopravvivenza, in nome di un futuro che non sarà però in grado di rielaborare il lutto per ciò che è andato perduto. L'identità dei rifugiati è intanto cambiata col mutamento dei punti di riferimento, così come il "riconoscimento" da parte di coloro che sono "rimasti". Il dialogo fra persone che sono sopravvissute, anche se in luoghi diversi, diventa qui elemento di frattura piuttosto che segno di solidarietà (Renata Jambrešić Kirin e Maja Povrzanović).

Convivere col terrore

Secondo Freud e Einstein, il Novecento era stato il "secolo della morte", cosparso di guerre e genocidi (Marcello Flores), ma anche il nuovo millennio si è schiuso con una nuova esperienza del terrore nel quotidiano che sembra rendere sempre più precaria la vita: l'affermarsi del terrorismo fondamentalista e le reazioni belliche delle potenze mondiali. Tale nuova esperienza collettiva della precarietà può indurre tanto atteggiamenti di offesa, quanto comportamenti di solidarietà. Come scrive Martha Nussbaum, "se noi coltiviamo una cultura della compassione critica, un simile evento [...] può probabilmente risvegliare un più ampio senso dell'umanità della sofferenza" (Martha Nussbaum).

L'attacco alle Torri Gemelle segna in effetti una cesura culturale e politica rispetto al passato, a cominciare dalle vite quotidiane. Quel giorno al World Trade Center morirono 2.595 persone, a cui vanno aggiunti i 125 morti per l'attacco al Pentagono, più i passeggeri, gli equipaggi e i dirottatori che si trovavano sugli aerei, per un totale di 2.986 vittime.

Eppure l'11 settembre sembrava un "normale" giorno di lavoro, invece... Ce lo testimoniano alcuni sopravvissuti, come nel caso di Tonya Young:

11 settembre 2001... Un giorno di lavoro come tanti altri... Uscii di casa e mi diressi verso la stazione di Path. Qui presi la metropolitana per raggiungere il World Trade Center. C'è poi un breve tragitto [...] al World Financial Center 1, dove lavoravo per la Lehman Brothers [...]. Mentre mi dirigevo verso un'altra rampa di scale mobili che portavano al WTC, vidi che le persone che si trovavano dietro a me cominciarono a correre e ad urlare di 'scappare', di 'uscire' [...] Inforcai la mia usuale uscita. Notai che i negozi erano chiusi [...]. C'era molto fumo. Temevo che qualcosa fosse davvero accaduto, ma non riuscivo a farmi un'idea di ciò che fosse realmente successo. [...] Ma mentre stavo uscendo, rimasi sconvolta. La strada era completamente ricoperta di fogli e da piccoli pezzi di detriti. [...] Il mio primo pensiero fu quello che ciò che stavo vedendo assomigliava più ad un campo di guerra che ad una strada [...] Notai una donna che guardava le torri, così che anch'io cominciai a fissarle. Vidi del fumo nero uscire dall'angolo della torre nord. [...] Cominciai poi a vedere sangue, parti di corpi, interiora e poi un piede nudo che giaceva proprio lì, in mezzo alla strada. Non ero assolutamente preparata a vedere ciò che avevo davanti. Cominciai allora involontariamente a singhiozzare. [...] Stavo pensando a come potermi spostare da quel luogo, quando udii un aeroplano. [...] Volava basso [...], quasi direttamente sopra la mia testa. Lo seguii con lo sguardo, finché non andò a schiantarsi contro la seconda torre del World Trade Centre. [...] Con tutte le mie forze cercavo di scappare perché ora temevo davvero di morire o di essere colpita da un qualche detrito. [...] Dopo lunghe ore riuscimmo a tornare a casa. [...]

Ad Austin, le persone non capiscono davvero cosa io abbia vissuto. Ed è forse meglio così. Odio sedermi e raccontare alle persone la mia storia raccapricciante. Chi vorrebbe mai sentire storie di corpi smembrati? Cosa potresti dire, quando ascolti una storia del genere? [...] Quindi dico semplicemente: 'ho traslocato qui da New York'. E tanto più il tempo passa e le persone pensano di meno all'11 settembre, quanto più la mia storia può diventare parte di una normale conversazione²⁶.

L'onere della testimonianza incontra difficoltà nel tramandare ciò che si è visto. Il testimone è infatti chiuso nella sua solitudine, nella difficoltà di condividere ciò che si è vissuto. È spinto però dal dovere perché l'evento traumatico non sia dimenticato. Il racconto non potrà mai "normalizzarsi", così l'amnesia non potrà avere partita vinta: il trauma è ormai diventato parte della propria care e mente.

L'inaudito in una giornata di festa

1 settembre 2004: a Beslan, una sperduta cittadina russa situata nell'Ossezia del Nord, scolari e genitori si dirigono verso la scuola locale. È il primo giorno di riapertura e per molti bambini rappresenta il primo ingresso nel mondo della scuola. È un giorno di festa. Accade però l'imprevisto, l'inaudito. Un gruppo di

terroristi ceceni di religione musulmana prende in ostaggio oltre 1.200 persone fra adulti e bambini e li tiene prigionieri per tre giorni. Ad un certo punto entrano in azione non solo i militari e la polizia russa, ma anche civili armati: vengono lanciate granate, fatti scoppiare esplosivi, sparate pallottole. Nello scontro vengono uccisi 344 civili, di cui 186 sono bambini. Moltissimi i feriti. È il primo attacco terroristico contro un così alto numero di minori.

Il racconto dei sopravvissuti sottolinea l'impossibilità di rielaborare il trauma, nell'incomprensione del perché di quel massacro. Zalina rimase per tre giorni ostaggio dei terroristi ceceni. Riuscì a sopravvivere all'eccidio che così ricorda:

Ore 9,10. Stavo portando mio figlio a scuola. Era un paio di minuti che camminavo nel cortile, quando sopraggiunsero i terroristi. Erano circa 20, più due donne. Ci imposero di entrare nella scuola, passando attraverso porte e finestre. D'un tratto uccisero 20 uomini. Sopraggiunse poi un blindato che uccise uno dei terroristi. Per questo, i terroristi costrinsero alcuni ostaggi a spostarsi verso la finestra dove vennero ammazzati. [...] Eravamo in circa 1.000 nella palestra. Ci sedemmo sul pavimento. I terroristi cominciarono a minacciarci e ad innervosirsi, soprattutto quando comincio ad esserci molto rumore. Iniziarono a sparare per aria. Dapprima ci dettero dell'acqua e ci permisero di andare al bagno. Donne con bambini vennero separate dagli altri e messe da una parte. Uno dei terroristi passava addirittura latte in polvere ad una donna per il suo bambino, però quando non veniva visto dai suoi complici.

[...] Chiesero più volte di poter vedere negoziatori, ma nessuno voleva incontrare i terroristi. Parlai con loro e costoro mi dissero che le truppe li avrebbero attaccati, così come avevano già fatto coi terroristi nel teatro di Mosca nel 2002. Preparai loro del cibo in cucina e per questo dettero dell'acqua a mio figlio. [...] Mi dissero di volere o le dimissioni di Putin o il ritiro delle truppe dalla Cecenia.

[...] I terroristi non sapevano neppure bene in quale città si trovassero. All'inizio ci chiesero addirittura dove fossero. Ci dissero di aver corrotto la polizia di frontiera. Se avessero avuto più denaro a disposizione, avrebbero agito e preso in ostaggio persone in una città più grande.

[...] Non vidi l'attacco delle truppe e della polizia, ma udii solo i bambini che gridavano: 'Non sparate!'. Fu allora che venne fatto deflagrare l'esplosivo. I terroristi stavano intanto gridando qualcosa nella loro lingua, non so di cosa si trattasse, probabilmente stavano pregando Allah²⁷.

Ma la sorte dei sopravvissuti segna la loro condanna a vivere. Ad un anno dal massacro, un giornalista ha così raccontato le vite dei sopravvissuti:

Vova Tumayev, ex idraulico di 44 anni, ora è solo. La moglie Zinaida e la figlia Madina, 10 anni, sono scomparse tra le fiamme. Ogni mattina apparecchia la colazione per tre. Nessuno mangia. Siede per un po', quindi si alza e sparcchia. Lo stesso rito da un anno. [...] Zalina, 12 anni, per tre volte si è gettata nel pozzo

dell'acqua. Una settimana fa l'ultimo tentativo di suicidio, nel cortile di casa. Non vuole più vivere e non avverte il dolore fisico. [...] Ora è annullata dai sensi di colpa: colpevole di non aver salvato la sua famiglia, di essere viva. [...]

Gli altri 800 scampati all'eccidio condividono queste sopravvivenze. I bambini rifiutano la compassione e non si lamentano mai. Gli adulti sono irreversibilmente chiusi nel mondo crollato. [...] Beslan sa di essere stata spazzata via, dopo un anno comprende l'enormità della sua lezione: dalla guerra non si salva nessuno. Bugie, calmanti, vacanze, psicologi, rabbia, tonnellate di rubli, non restituiranno una briciola del tutto che le è stato tolto. I protagonisti dell'eccidio sono ormai i personaggi di un tragico teatro dell'assurdo, gli altri formano il pubblico inorridito che comprende solo di essere parte essenziale del dramma²⁸.

Tale racconto rimanda a quanto Primo Levi ebbe a scrivere ne *I sommersi e i salvati*, a ricordo della sua "vita" dopo Auschwitz, sulla vergogna dei sopravvissuti: "Hai vergogna perché sei vivo al posto di un altro? Ed in specie, di un uomo più generoso, più sensibile, più savio, più utile, più degno di vivere di te? [...] E c'è un'altra vergogna più vasta, la vergogna del mondo"²⁹.

Ma possono la "vergogna del mondo" e la consapevolezza/condanna degli aguzzini condurre alla verità, alla riconciliazione e al perdono?

Umanitarismo fra sistemi vulnerabili e umanità fragile

Nelle sue opere sul totalitarismo e sul processo a Eichman, Hannah Arendt pone l'accento su due questioni che risultano essere cruciali anche per le testimonianze sopra riportate e più in generale per la questione della precarietà qui trattata: come è possibile vivere sotto il terrore, fomentato da ideologie politiche che inducono individui e masse a seguire o subire i dettami di regimi totalitari? Come è possibile far coesistere con la stessa "naturalità" atti efferati con gesti quotidiani, come ad esempio lo spingere nella camera a gas migliaia di individui e provare piacere nell'accarezzare il proprio cane? Il terrore rende qui conto solo a sé, così come il "male radicale" diventa fine a se stesso. Ma dalle testimonianze che Eichman rilasciò durante il processo a Gerusalemme, Arendt poté appurare come il male non sia qualcosa di assoluto: è piuttosto parte del nostro essere e delle persone a noi attigue, è "banale", quotidiano.

I racconti sopra riportati ci rimandano in effetti ad un'inestricabile connessione fra quotidiano e terrore secondo nuove rappresentazioni e motivazioni del dolore. Sono stati esseri umani, consapevoli e liberi di scelta, ad averlo provocato, anche perché non erano soggetti ad alcun ordine o costrizione militare, come il soldato Eichman. Ma tali azioni delittuose rendono precaria la vita delle vittime non soltanto nell'atto della minaccia e dell'offesa, bensì soprattutto per le conseguenze che il crimine ha sul loro futuro: vengono private delle loro capacità, dei beni relazionali e del benessere sociale.

Nel recente dibattito pubblico e nell'analisi delle "nuove guerre", le vittime sembrano aver infatti riacquisito una certa "attualità", soprattutto attraverso la comunicazione mediatica (Mary Kaldor). Ma la "rappresentazione umanitaria" che ne viene fatta ha spesso carattere manipolatorio e strumentale: certe vittime sembrano assumere "più peso" rispetto ad altre in relazione agli interessi in gioco. Molte altre vengono invece totalmente dimenticate (Philippe Mesnard).

Quale approccio "umanitario" possiamo dunque avere rispetto a queste nuove realtà che ci pongono di fronte al dolore e alla sofferenza altrui, che è o può essere anche nostra? La nuova consapevolezza per una comune *precarietà globale* che connette individui e popolazioni a livello mondiale, da una parte ci spinge a contestualizzare le diverse storie, capire le controverse ragioni in gioco, distinguere le condizioni che le hanno prodotte, guardare a cosa ci dicono i "corpi sofferenti" (Elaine Scarry); dall'altra parte ci induce ad ascoltare le voci di chi è stato offeso, a essere capaci di giudizio morale, a promuovere una giustizia penale internazionale su basi cosmopolitiche (Antonio Cassese).

La nostra precarietà convive dunque con tre elementi strutturalmente fragili: l'ambiente, i sistemi complessi e la natura umana. Come afferma Habermas,

Le nostre società complesse sono molto vulnerabili a incendi o disturbi in grado di metterne in crisi il funzionamento e quindi offrono opportunità ideali perché il ciclo delle loro normali attività venga interrotto senza grande dispendio e con conseguenze devastanti. Il terrorismo globale porta all'estremo entrambi gli aspetti – l'assenza di obiettivi realistici e il cinico sfruttamento della vulnerabilità dei sistemi complessi³⁰.

Il terrorismo contemporaneo e globale non fa dunque che rendere ancor più precario l'instabile equilibrio che di volta in volta si viene a creare tra individui, società, sistemi, culture e ambiente. Per far fronte alla propria fragilità, la debole umanità rafforza invece la propria precarietà nell'utilizzo della forza vincitrice ma annichilente dei nuovi padroni globali della guerra.

Nel suo epilogo al voluminoso studio sull'umanità, Jonathan Glover ritiene tuttavia che non bastano limitazioni e vincoli politici su scala mondiale: "È troppo tardi per fermare la tecnologia. Quindi è alla psicologia che ora dobbiamo rivolgerci"³¹. Ma sarà in grado la psicologia di limitare l'aggressività umana e di aiutare le vittime nel rielaborare i lutti e le offese subite? Sarebbe infatti necessaria un'opera più radicale: disattivare il potere che gli immaginari della violenza hanno nel dominio politico, nell'ambito simbolico ma anche nella sfera privata delle relazioni intersoggettive. Solo allora la precarietà sarà determinata più da fattori contingenti ed eventi casuali che da una consapevole ma colpevole responsabilità individuale e da un crimine collettivo.

Bibliografia

- Adorno, Theodor W., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1975.
- Agamben, Giorgio, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Al-Atraqchi, Firas, *Lebanese woman writes of war*, in <http://english.aljazeera.net/>.
- Amiry, Suad, *Sharon e mia suocera. Diari di guerra da Ramallah, Palestina*, Feltrinelli, Milano 2003.
- Arendt, Hannah, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967.
- Arendt, Hannah, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2003.
- Armstrong, Karen, *In nome di io. Il fondamentalismo per ebrei, cristiani e musulmani*, il Saggiatore, Milano 2002.
- Bacchi, Maria e Melita Richter, a cura di, *Le guerre cominciano a primavera. Soggetti e genere nel conflitto jugoslavo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.
- Bachmann, Ingeborg, *Poesie*, TEA, Milano 1996.
- Bauman, Zygmunt, *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Bloch, Marc, *Storici e storia*, Einaudi, Torino 1997.
- Butler, Judith, "Torture and the Ethics of Photography", relazione alla 6th European Gender Research Conference, "Gender and Citizenship in a Multicultural Context", Università di Łódź, 31 agosto-3 settembre 2006.
- Butler, Judith, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma 2004.
- Buzzi, Carlo, Alessandro Cavalli e Antonio de Lillo, a cura di, *Giovani del nuovo secolo*, il Mulino, Bologna 2002.
- Calloni, Marina, "I generi del potere e della violenza", *Contemporanea* 3, 2006.
- Calloni, Marina, a cura di, *Violenza senza legge. Genocidi e crimini di guerra nell'età globale*, UTET, Torino 2006.
- Cassese, Antonio, *Lineamenti di diritto internazionale penale*, il Mulino, Bologna 2006.
- Cataldi, Anna, a cura di, *Sarajevo. Voci da un assedio*, Baldini & Castoldi, Milano 1993.
- Cohen, Stanley, *Stati di negazione. La rimozione del dolore nella società contemporanea*, Roma, Carocci, Roma 2002.
- Corlett, Angelo J., *Terrorism. A Philosophical Analysis*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2003.
- De Luna, Giovanni, *Il corpo del nemico ucciso. Violenza e morte nella guerra contemporanea*, Einaudi, Torino 2006.
- Derrida, Jacques, *Forza di Legge. Il "fondamento mistico dell'autorità"*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Devoto, Giacomo e Gian Carlo Oli, *Dizionario della Lingua Italiana*, Le Monnier, Firenze 1971.
- Donaggio, Enrico, *Che male c'è. Indifferenza e atrocità tra Auschwitz e i nostri giorni*, Ancora del Mediterraneo, Napoli 2005.
- Dviri, Manuela, *La guerra negli occhi. Diario da Tel Aviv*, Avagliano, Cava de' Tirreni 2004.
- Euripide, *Le Troiane*, in *Il teatro greco*, a cura di Carlo Diano, Sansoni, Firenze 1980.
- Flores, Marcello, *Tutta la violenza di un secolo*, Feltrinelli, Milano 2005.
- Freud, Sigmund e Albert Einstein, *Perché la guerra?*, Bollati Boringhieri, Torino 1975.
- Girard, René, *Il sacrificio*, Cortina, Milano 2002.
- Glover, Jonathan, *Humanity*, il Saggiatore, Milano 2002.
- Gutman, Roy e David Rieff, a cura di, *Crimini di guerra. Quello che tutti dovrebbero sapere*, Edizioni Contrasto e Internazionale, Roma 2003.
- Habermas, Jürgen, "Fondamentalismo e terrore. Un dialogo", in *Filosofia del terrore*, a cura di Giovanna Borradori, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Holsti, Kalevi J., *Peace and War: Armed Conflicts and International Order 1648-1989*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

- Jambrešić, Kirin e Maja Povrzanović, a cura di, *War, Exile, Everyday Life*, Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagabria 1996.
- Joas, Hans, *War and Modernità*, Polity Press, Cambridge 2003.
- Kaldor, Mary, *Le nuove guerre. La violenza organizzata nell'età globale*, Carocci, Roma 1999.
- Lara, Maria Pia, a cura di, *Ripensare il male*, Meltemi, Roma 2003.
- Levi, Primo, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 2003.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980.
- Mesnard, Philippe, *Attualità della vittima. La rappresentazione umanitaria della sofferenza*, Ombre Corte, Verona 2004.
- Mujawayo, Esther e Souad Belhaddad, *SurVivantes*, Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues 2004.
- Mujawayo, Esther, "Intervista", a cura di Marina Calloni, in *Pensieri d'autore*, a cura di Arnaldo Mosca Mondadori, RAI Educational, Roma 2004.
- Nussbaum, Martha, *Compassion and Terror*, Columbia U.P., New York 2002.
- Nussbaum, Martha, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, il Mulino, Bologna 1996.
- Organizzazione Nazioni Unite, *Carta delle Nazioni Unite*, S. Francisco, 26-6-1945.
- Pascal, Blaise, *Pensieri*, Einaudi, Torino 1967.
- Perino, Maria e Piero Gorza, a cura di, *Storie di vita bosniaca*, Provincia di Torino, Cicsene-Pianeta Possibile, Torino 2002.
- Polo, Gabriele, *Il mestiere di sopravvivere. Storie di lavoro nella crisi di una città-fabbrica*, Editori Riuniti, Roma 2000.
- Power, Samantha, *Voci dall'inferno. L'America e l'era del genocidio*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2002.
- Ravenna, Marcella, *Carnefici e vittime. Le radici psicologiche della Shoah e delle atrocità sociali*, il Mulino, Bologna 2004.
- Scarry, Elaine, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, Oxford 1985.
- Sekuli, Tatjana, *Violenza etnica: I Balcani tra etnonazionalismo e democrazia*, Carocci, Roma 2002.
- Sennett, Richard, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Sontag, Susan, *Davanti al dolore degli altri*, Mondadori, Milano 2003.
- Van Creveld, Martin, *The Transformation of War*, The Free Press, New York 1991.
- Visetti, Giampaolo, "L'incubo della piccola Zalina: Ogni giorno cerco la mia morte", *Repubblica* 25.9.2005.
- Wolf, Christa, *Cassandra*, Edizioni e/o, Roma 1984.
- Young, Tonya, "Witness, survivor. World Trade Center disaster 9/11/2001", <<http://www.11-sept.org/survivors.html>>.
- Zalina, "Intervista", *Gazeta* 2004 <www.gazeta.ru>.

Note

- ¹ Tali riflessioni prendono spunto dal progetto di ricerca "Genocidi e crimini di guerra. Quale ruolo per i diritti umanitari e la comunità internazionale?", finanziato dal Ministero dell'Istruzione, Università e Ricerca, e coordinato dalla scrivente.
- ² Ingeborg Bachmann, p. 31.
- ³ Euripide, p. 707.
- ⁴ Christa Wolf, pp. 152-53.
- ⁵ Martha Nussbaum, *La fragilità del bene*.

- ⁶ Su tale questione si vedano le pagine illuminanti scritte da uno dei maggiori storici del Novecento, Marc Bloch "Storica e critica della testimonianza" e "Riflessioni di uno storico sulle false notizie", in Bloch, pp. 11-20 e 163-84. Per l'impegno profuso nella resistenza e per via delle sue origini ebraiche, Bloch venne arrestato dalla Gestapo e quindi fucilato nel 1944.
- ⁷ Blaise Pascal, p. 163.
- ⁸ Theodor W. Adorno, *Dialettica negativa*, pp. 327 e 331.
- ⁹ Organizzazione delle Nazioni Unite, *Carta delle Nazioni Unite*, S. Francisco, 26 giugno 1945.
- ¹⁰ Sulla strategie di pace e guerra pre-1989, vedi Kalevi J. Holsti.
- ¹¹ Giacomo Devoto e Gian Carlo Oli, *Dizionario della Lingua Italiana*, p. 1763.
- ¹² Marina Calloni, "I generi del potere e della violenza".
- ¹³ Giorgio Agamben, p. 11. Sul rapporto fra forma giuridica e forze economico-politiche, vedi Jacques Derrida.
- ¹⁴ Judith Butler, pp. 178-79.
- ¹⁵ Susan Sontag, p. 21, p. 105, p. 112.
- ¹⁶ Stanley Cohen, p. 37.
- ¹⁷ Judith Butler, "Torture and the Ethics of Photography"
- ¹⁸ Marina Calloni (a cura di), *Violenza senza legge*.
- ¹⁹ Esther Mujawayo, "Intervista", a cura di Marina Calloni, 16.11.2004.
- ²⁰ Esther Mujawayo e Souad Belhaddad, *SurVivantes*.
- ²¹ Mi limito qui a segnalare gli scritti di Suad Amiry, Manuela Dviri e Firas Al-Atraqchi.
- ²² Anna Cataldi, p. 21.
- ²³ Cataldi, p. 25.
- ²⁴ Cataldi, p. 128.
- ²⁵ Intervista in Maria Perino e Piero Gorza, p. 86 e sgg.
- ²⁶ Tonya Young, *Testimonianza* raccolta in: <http://www.11-sept.org/survivors.html>
- ²⁷ Zalina, "Intervista" rilasciata al quotidiano russo *Gazeta*.
- ²⁸ Giampaolo Visetti, pp. 14-15.
- ²⁹ Primo Levi, p. 62 e p. 66.
- ³⁰ Jürgen Habermas, "Fondamentalismo e terrore. Un dialogo", p. 39.
- ³¹ Jonathan Glover, *Humanity*, Milano, il Saggiatore, p. 514.

**Inventarsi, ossia l'alternativa alla precarietà:
il riscatto delle donne trasformatrici del pesce di Thiaroye/mer
nella sfera economica senegalese**

DIYE NDIAYE

Xaalis! Il denaro in wolof. La parola è su tutte le labbra nelle periferie popolari di Dakar dove vive l'essenziale della popolazione urbana [...].Vendere, acquistare, prestare, prendere in prestito, rimborsare, investire, recuperare, sfruttare i parenti, ingannare gli stranieri, anche mendicare, tutti i mezzi sono buoni per procurarsi xaalis, questa divinità onnipotente.

Serge Latouche, *L'altra Africa*

Premessa

Il laboratorio di mediazione interculturale del 2005, alla sua quinta edizione, si è occupato dell'argomento della precarietà collegandolo ai rapporti di genere e al tema dell'interculturalità, come esprime il titolo stesso, *Precaria/mente: genere e intercultura*. L'intento di ciò è spiegato nel documento preparatorio di Barbarulli e Borghi, che ricordano come

Precariamente allude sia alla perdita di fiducia nell'avvenire, sia al tipo di lavoro che il neoliberalismo richiede nella sua fabbrica globale. A sua volta, la precarietà del lavoro, annunciata come forma di libertà ma rivelatasi senza opzione, produce uno stato di intermittenza e di frammentazione che aumenta il senso della precarietà stessa della vita.

Da sentimento soggettivo e individuale, il senso di precarietà può trasformarsi in fenomeno collettivo e sociale rischiando di esplodere, come nel caso francese di qualche mese fa, in violenti disordini, dovuti alla reazione degli studenti contro le proposte di legge volte ad aumentare il grado di flessibilità del mercato di lavoro, suscitando rivolte in numerose città francesi, fra cui Parigi. Partita come un semplice disordine di origine studentesca, la contestazione è successivamente sfociata in un movimento di portata nazionale, con conseguenze che in certi casi hanno determinato pesanti danni a strutture come la Sorbona e l'Ehess (École des hautes études en Sciences Sociales), per non citare che due luoghi francesi di alta cultura particolarmente conosciuti a livello internazionale. Una grande fetta dei giovani coinvolti nei disordini proviene dalle classi sociali più toccate dalla precarietà, dalla disoccupazione e dalla degradazione dei servizi pubblici. I professori e gli stessi genitori, del resto, non hanno esitato un attimo a scendere in

piazza per sostenerne la rivolta, riuscendo dopo una lunga serie di manifestazioni a fare cambiare idea ai membri del governo, che sembravano decisi e inflessibili nella loro posizione.

Tuttavia, se è corretto dire che oggi giorno la precarietà sta avanzando a passi da gigante nei paesi industrializzati, nei paesi del cosiddetto Terzo Mondo si tratta di un sentimento che per larghissimi strati della popolazione fa parte della quotidianità, anche se derivante da una situazione socio-economica del tutto diversa. Per parlare di un lavoro che si rischia di perdere, infatti, bisogna prima “rischiare” di averlo. Ma quante sono, nei Paesi *in via di Sviluppo*, le possibilità di ottenere un lavoro vero e proprio, con una busta paga che ti aspetta alla fine del mese? E quali alternative si offrono a questa situazione di estrema precarietà?

Inventarsi un'occupazione: un'alternativa alla precarietà

Nei Paesi a basso reddito, di cui fa parte anche il Senegal, ci vuole in effetti ben altro di una manifestazione per ottenere qualcosa, ed una delle risposte date dalla popolazione è quella di riuscire ad “inventarsi” un'occupazione. Molti diventano in questo modo dei *débrouillards* (termine francese con cui vengono identificate le persone che vivono di espedienti), e, non potendo contare che sulla propria inventiva, diventano esperti nell'arte di arrangiarsi per poter sopravvivere in un ambiente sociale caratterizzato, per di più, da famiglie particolarmente numerose. È in quest'ottica che si è sviluppata l'economia popolare, conosciuta meglio come economia informale, che è alla base della realizzazione di tante micro-imprese. Serge Latouche la dipinge come “una nebulosa che ricopre un ciarpame eterogeneo di pratiche, unificate dalla loro marginalità rispetto alla legge e alla ufficialità; può essere legittimo senza essere legale, ma può essere illegittimo e illegale, o anche al limite legale ma illegittimo”¹.

In genere, con l'espressione “settore informale” vengono designate le micro-unità di produzione e distribuzione di beni e servizi, localizzate prevalentemente nelle aree urbane dei Paesi *in via di Sviluppo*, appartenenti a lavoratori autonomi che impiegano, di norma, manodopera familiare e, solo in alcuni casi, salariati o apprendisti². E tuttavia: “Le si accusa tradizionalmente di parassitismo. Si denuncia il loro contributo negativo alla produzione nazionale e la loro mancata partecipazione alle risorse del bilancio”³. È anche per controbattere tali argomentazioni che dallo Stato senegalese sono state istituite strutture giuridiche come i Gie (Groupement d'intérêt économique), forme organizzative che permettono cioè a

due o più persone fisiche o morali impegnate in microattività, di mettere in comune un certo numero di risorse, con l'obiettivo di facilitare o di sviluppare le rispettive attività. Sono strutture spesso preferite alle imprese individuali ed alle società commerciali, perché ad esempio assoggettate ad un ridotto carico fiscale⁴.

I fattori che sono alla base dello sviluppo dell'economia informale sono numerosi. Fra questi è possibile citare la rapida crescita demografica della capitale, Dakar nel caso del Senegal, per cui tanti contadini si sono spostati dalla campagna alla città in seguito anche ai cambiamenti climatici (come ad esempio la grande siccità del 1977). Senza nessuna istruzione questi nuovi arrivi erano costretti a trovarsi un lavoro. Negli anni '80, inoltre, le politiche di aggiustamento strutturale richieste dalla BM (Banca Mondiale) e la FMI (Fonte Monetario Internazionale), in cambio di aiuti finanziari allo sviluppo, hanno contribuito al deterioramento della situazione sociale, con la perdita di tanti posti di lavoro del settore formale ed il conseguente aumento della disoccupazione. In una situazione problematica come quella che il Senegal, insieme a molti altri paesi africani, ha dovuto affrontare nel corso degli ultimi decenni, è pertanto legittimo domandarsi chi siano, in definitiva, i soggetti più colpiti. La risposta è paradossale ma semplice: è *ovvio che sono le donne*.

Se è risaputo che le donne rappresentano tuttora una delle categorie sociali più sfavorite in ogni angolo del mondo, ciò è infatti tanto più vero nei paesi poveri. In Senegal, una conseguenza importante di questa situazione consiste nel fatto che le donne continuano ad avere un accesso molto limitato al mondo del lavoro salariato. Ciò, a sua volta, dipende anche da un livello di istruzione molto basso, con un tasso di analfabetismo femminile notevolmente più elevato di quello dei maschi. Durante lo stesso periodo coloniale, quando gli amministratori coloniali hanno preso l'impegno di istruire le popolazioni colonizzate, la preferenza era data ai giovani maschi, che da adulti sarebbero stati impiegati dalle imprese coloniali, sempre alla ricerca di persone forti e resistenti ai fattori climatici: era del resto opinione diffusa, in quell'epoca, l'idea che i nativi resistevano meglio al calore ed alle malattie rispetto ai collaboratori mandati dalla Francia, cosicché bisognava cominciare ad investire sulla loro formazione professionale con un'istruzione adeguata. Solo in un secondo momento dell'occupazione coloniale anche le donne hanno cominciato a ricevere un'istruzione, sebbene la formazione ad esse rivolta fosse destinata alla cura della persona (infermiere, ostetriche, domestiche, ecc.), all'insegnamento (ad esempio nelle scuole elementari), a lavori di segreteria d'ufficio, tutti compiti che sono del resto ancora oggi riservati per lo più alle donne nella misura in cui il contesto socioculturale continua a collegare la figura femminile alla sfera domestica.

In Senegal, oggi, le condizioni della donna sembrano fortunatamente di fronte ad una svolta, ed anche se resta ancora molto da fare, si stanno conseguendo dei risultati incoraggianti per quanto riguarda ad esempio il livello d'istruzione delle ragazze. Anche perché, come ricorda Reyneri con riferimento alle donne europee,

più alto è il livello di istruzione, maggiore è il nuovo desiderio di autonomia personale. Il lavoro viene visto come l'unico mezzo per realizzare questa aspirazione,

che rompe con una tradizione di “casalinghità” strutturale, solo interrotta a volte da temporanee occasioni di lavoro in età prematrimoniale⁵.

Sebbene questa citazione riguardi un contesto completamente diverso da quello africano, e possa pertanto apparire non del tutto appropriata in tale ambito, essa descrive come si vede una condizione psicologica che accomuna le donne di realtà socio-culturali anche lontane fra di loro.

Un'altra rilevante difficoltà che le donne senegalesi (e africane) incontrano nella conquista di una propria autonomia economica riguarda l'accesso al credito, problema che diventa evidente soprattutto per quanto riguarda il rapporto con il settore formale bancario. Le banche, nel perseguimento degli obiettivi legati al profitto e alla gestione del rischio, non si dotano di strumenti per facilitare tale rapporto, assoggettando l'accesso delle donne ai loro servizi finanziari a formalità, vincoli e garanzie complicate e spesso superiori alle loro capacità. A ciò si aggiungono poi altre difficoltà di natura più specifica, quali ad esempio l'orario e la localizzazione delle agenzie, non necessariamente corrispondenti alle esigenze e disponibilità delle donne, i tassi di analfabetismo elevati che ancora caratterizzano la componente femminile della popolazione, ed il fatto stesso di non conoscere, soprattutto in ambito rurale, le lingue ufficiali⁶ ovvero quelle in cui sono condotte le transazioni e le procedure burocratiche a queste collegate.

Per tali motivi le donne si sono orientate verso altri sistemi finanziari, di natura informale, in grado non solo di offrire loro con più facilità i servizi di cui hanno bisogno, ma anche perché sono le donne stesse ad occupare dei ruoli-chiave in questi sistemi, potendo guadagnare in tal modo autorità, rispetto e controllo sulla destinazione delle risorse. Consapevoli come detto della loro marginalizzazione da parte del credito moderno per mancanza di informazioni e di garanzie adeguate, le donne hanno così creato ad esempio il sistema delle *tontine*, circuiti informali fondati su reti di solidarietà che permettono alle donne di mettere in comune i loro risparmi (versando in maniera regolare una quota) e di costituire un capitale di cui a turno ognuna potrà beneficiare sia per risolvere problemi personali e familiari, sia per intraprendere ad esempio un'attività economica in proprio. Particolarmente significativo è inoltre constatare come questo sistema si sia adattato perfettamente anche a contesti di tipo urbano permettendo di ottenere risultati positivi malgrado le scarse risorse dei membri. Ed è anche a partire dall'utilizzo di tali strumenti che le donne protagoniste della nostra ricerca si sono sviluppate. È adesso necessario presentare in termini generali il villaggio di Thiaroye/mer⁷, dove si trova il loro luogo di lavoro.

Le trasformatrici nel loro habitat

La popolazione di Thiaroye/mer è stimata in circa 37.000 abitanti e cresce ad un tasso annuale del 3%, in linea con l'accelerato sviluppo demografico del Senegal:

le donne e i giovani vi rappresentano una proporzione elevata. Thiaroye/mer deve la sua vocazione di villaggio tradizionale di pesca a fattori socio-ambientali, culturali ed economici, ed ha in particolare il vantaggio di avere uno sbocco diretto sul mare. L'etnia lebou, caratterizzata da una forte cultura legata alla pesca e al mare, è largamente rappresentata nella popolazione. Il numero di pescatori censiti a Thiaroye/mer è pari a circa 2.000, e la maggior parte è analfabeta. Il mestiere è stato loro tramandato dai genitori, e questo fa sì che siano dotati di un sapere empirico e di conoscenze basate sull'esperienza, che hanno consentito loro di sperimentare e tramandare tecniche efficaci ricorrendo raramente a tecnologie moderne. Le differenti categorie di pescatori si distinguono soprattutto in base all'età: i pescatori in attività, i pescatori anziani ed i giovani apprendisti, chiamati in lingua wolof *uppe*. L'età dei pescatori di Thiaroye varia in generale tra i 25 e i 45 anni, ma tanti ragazzi cominciano già le loro prime uscite in mare dall'età di 15 anni, ciò che determina un abbandono precoce della scuola ed un elevato tasso d'analfabetismo.

Oltre alla pesca, anche l'attività di trasformazione dei prodotti alieutici è molto sviluppata a Thiaroye, ed è praticata essenzialmente dalle donne. Thiaroye conta due luoghi di trasformazione:

– *Pencum Demba*, un sito di piccole dimensioni che prende il proprio nome da Demba Niang, proprietario della stazione di carburante adiacente alla struttura che ha aiutato le donne trasformatrici nello svolgimento della propria attività. Purtroppo lo sviluppo del sito è compromesso dall'avanzata del mare, che rischia di farlo sparire.

– *Pencum Senegal*, uno fra i più importanti e meglio attrezzati luoghi di trasformazione del Senegal. Le attrezzature iniziali, col tempo, sono andate quasi tutte distrutte, ed il recente rinnovamento della struttura, realizzato grazie al finanziamento dello Stato e di qualche ente internazionale, ha cercato di seguire le indicazioni e le richieste fornite dalle stesse donne, che hanno manifestato il desiderio di riavere il luogo come era inizialmente, seppure con materiali più moderni e durevoli. Il timore di ritrovarsi con un luogo troppo moderno, infatti, rischiava di disorientare le trasformatrici più anziane, dal momento che la struttura del *Pencum* è ormai diventata per tutte come una grande casa, viste le molte ore trascorse lì dentro.

Breve storia della nascita del Pencum Senegal

È anche per merito di una donna che questa struttura ha visto la luce. La creazione del sito risale infatti al 1962 per iniziativa del pescatore El Hadji Tchika Niang, originario proprio di Thiaroye/mer, ma grazie all'idea della madre, Ngoné M'baye. Il pescatore, essendosi trovato nella necessità di conservare il pesce in seguito ad una sovrapproduzione di sardinelle, per evitare così le perdite e valorizzare gli sbarchi in eccedenza, venne aiutato da alcuni amici a tagliare l'erba di

questa zona, situata a 500 metri dal villaggio, permettendo a sua madre di trasformare le sardinelle in *ketiakh* (pesce affumicato, salato e brasato). L'esempio di questa madre venne poi seguito, negli anni successivi, da altre mogli di pescatori e donne provenienti anche dall'interno del Senegal. Il sito venne poi battezzato Pencum Senegal, dal nome di una vecchia trasmissione della radio nazionale senegalese (ORTS).

Dalla sua creazione, e fino al 1990, le donne operanti nel sito erano costituite in cooperativa, mentre è da tale anno che si è realizzata la trasformazione in due Gie, *Bok Jom Pencum Senegal* e *Feex Beg Jamm Pencum Senegal*. Nel 1990 successe infatti un avvenimento che portò alla loro divisione. Lo stato senegalese aveva messo a loro disposizione dei gratucci di stagionatura, ma l'allora agente tecnico responsabile del servizio dipartimentale di pesca di Pikine (competente su Thiarye/mer) volle venderli alle donne. Una parte di queste, dirette da M'Bathio Niang, ancora oggi presidente dell'intera struttura, si rifiutò di comprarli, mentre un altro gruppo, minoritario, accettò. Da lì, il gruppo si scisse in due parti: la parte diretta dalla attuale presidente, per separarsi dalle altre, si costituì in un Gie di nome *Bok Jom Pencum Senegal*, ossia *Condividere la stessa dignità*⁸.

È soltanto in secondo momento, per mettere fine alle discordie, che M'Bathio Niang, d'accordo con le colleghe, mise da parte la rabbia e cercò di fare in modo che tutte le donne lavorassero insieme. Da una loro proposta nacque così un'altra Gie di nome *Feex Beg Jamm Pencum Senegal*, ovvero *Essere a proprio agio ed amante della pace*, che raggruppava tutte le donne che in precedenza avevano risposto positivamente alla proposta dell'agente tecnico, ed entrambi i Gie vennero registrati nello stesso mese, con un solo giorno di differenza. Tutto ciò consentì a tutte le donne di beneficiare insieme delle agevolazioni esterne, e l'intesa permise di ottenere sovvenzioni dal governo nazionale e dagli enti internazionali. Anche l'organizzazione divenne più solida, ma, malgrado la modernizzazione delle strutture conseguenti alla trasformazione in Gie, le donne hanno saputo conservare i propri valori tradizionali, chiave fondamentale del loro successo e della loro capacità di sopravvivenza nonostante le varie difficoltà che continuano ad incontrare nel loro percorso.

Chi sono queste donne e come sono organizzate?

Nel 2002/03, l'anno in cui si è svolta la ricerca, le donne trasformatrici del sito erano in totale 117, cui si aggiungevano altri 56 uomini e 43 donne che lavoravano per esse: l'attività di queste persone, retribuite quotidianamente in funzione del lavoro svolto durante la giornata, consiste per i primi nello sviscerare il pesce, per le seconde nel pulirlo e nel seccarlo. Tutto ciò viene fatto con la supervisione delle trasformatrici, che vegliano ad esempio sul corretto dosaggio del sale o, quando occorre, sul cambio d'acqua degli *ndal* (sono dei grandi vaschi di cemento dove viene fatto fermentare con il sale i pesci). Essendo loro stesse le

vere esperte dell'intera procedura, sanno inoltre quanto tempo occorre sia per la fermentazione che per la seccatura al sole dei diversi tipi di pesci usati.

Alla testa dei due Gie c'è una sola presidente, che coordina pertanto entrambi i gruppi. Le trasformatrici sono a loro volta divise in undici *m'bar*, spazi fisici delimitati che, oltre ad essere un "riparo sociale", identificano nel contempo delle strutture parentali, dal momento che i gruppi di persone di cui si compongono sono legati da vincoli familiari molto stretti. Ogni *m'bar* raggruppa più o meno da dieci a quindici persone, ed alla testa di ogni *m'bar* c'è una *tête-de-m'bar* (capo *m'bar*), che affiancano la Presidente. Quando ci sono delle riunioni, per far sì che tutti i gruppi che compongono i due Gie siano rappresentati, è così sufficiente la presenza delle responsabili di ogni *m'bar*, che fungono da interlocutrici per tutte le trasformatrici. Esse intervengono anche nella presa delle decisioni, e nell'assegnazione delle attrezzature disponibili. I legami stretti che intercorrono fra i componenti di uno stesso *m'bar* hanno permesso a tante donne del sito di svolgere con tranquillità il proprio lavoro, soprattutto per quanto riguarda i rapporti con i rispettivi mariti.

L'importanza dei legami parentali è del resto ribadita, in un altro contesto, anche da Sandra Endrizzi, che ha studiato le donne delle cooperative di Bhabarpara in Bangladesh: anche in questo caso, i legami di parentela sono stati per le donne un supporto familiare ed un elemento che ha favorito il lavoro, svolto in compagnia di sorelle, di cognate o della madre. Queste relazioni parentali non solo sono andate a beneficio della cooperativa, ma hanno anche rafforzato le relazioni con le altre donne e i rispettivi nuclei familiari⁹. Ciò non toglie, ad ogni modo, che la forza di tutta quanta la struttura sia soprattutto dovuta alla capacità organizzativa di tutte le donne che vi lavorano ed alla loro abilità gestionale, oltre che all'affiancamento ricevuto dai funzionari del servizio di pesca. Le trasformatrici sono così riuscite ad ingrandire le loro unità di produzione, sono state in grado di imparare alcune nuove tecniche di trasformazione, e soprattutto sono state capaci di sviluppare strategie adeguate al fine di disporre di un sostegno da parte delle reti sociali, politiche e religiose. Ma ciò che ha reso possibile questa riuscita è soprattutto la logica di solidarietà alla base dei rapporti interpersonali e del modello di organizzazione in *m'bar*: questo modo di interagire, infatti, le ha portate ad avere più fiducia nelle attività che svolgono e nelle persone con cui lavorano.

Le strategie come arma di libertà

I legami stretti che intercorrono fra i componenti di uno *m'bar* hanno permesso a tante donne del sito di svolgere con tranquillità il loro lavoro, soprattutto per quanto riguarda il rapporto con il marito. Tanti uomini, anche se non vedono molto la moglie, sono tranquilli perché sanno che, anche se è fuori casa per lavorare, è sorvegliata dalle altre componenti della famiglia. Come mi ha riferito una

trasformatrice: “mio marito è pescatore e ciò vuol dire che conosce bene il mio lavoro e il tempo che ci vuole per svolgerlo. È molto contento, anche perché qui lavoro con mia suocera, che è stata tra le prime ad arrivare nel sito.”

Questo riferimento al marito e certi comportamenti conseguenti, sotto un certo punto di vista, possono sembrare curiosi se non difficili da comprendere, qualora si consideri che sono loro (le trasformatrici) che portano i soldi a casa. Si potrebbe anzi dire che si assiste come ad un apparente rovesciamento dei ruoli, come quando le donne dichiarano con modestia che l'origine del loro successo risiede nella sottomissione al marito, a cui chiedono il permesso e dei consigli prima di intraprendere ogni iniziativa, anche se il marito, la famiglia, la comunità e le donne stesse sono perfettamente coscienti del loro ruolo primario per il mantenimento della famiglia. Quando si cerca di capire da dove derivi tutto ciò, si arriva alla spiegazione data dalle donne: rispondono che devono rispettare i loro mariti e “salvargli la faccia di fronte ai loro pari”. A questo proposito, M' bathio dice ad esempio che, anche se sono loro che guadagnano e portano soldi a casa, mandano poi i boroom-ker¹⁰ a pagare le bollette, consegnando loro i soldi guadagnati per non far pesare la situazione e per mantenere l'equilibrio a casa.

Una riflessione di Fatou Sarr ci aiuta a comprendere meglio fino a dove le donne sono disposte ad arrivare pur di portare un po' di serenità a casa e di evitare le lamentele del coniuge, quando sottolinea che per esistere e svilupparsi,

le imprenditrici senegalesi hanno ugualmente intrapreso diverse strategie, al fine di poter beneficiare dell'appoggio dei mariti e degli altri membri della famiglia, fra cui, appunto, anche un atteggiamento di sottomissione, reale o simulato. Le donne possono cioè fare finta di sottomettersi all'uomo, scegliendo di valorizzare di più la posizione del marito e rinforzando il suo status sociale, pur senza essere necessariamente costrette ad applicare tutte le sue decisioni. Il ricorso all'astuzia (ad esempio, cercando di portare avanti il lavoro quando il marito è assente, nel caso in cui non sia d'accordo), a forme di pressione economica (facendo beneficiare il marito dei vantaggi derivanti dall'attività), ad una terza persona esperta del mestiere che possa rassicurare il marito sulla correttezza del comportamento della donna, o alla negoziazione e al diretto coinvolgimento per rendere maggiormente percepibili all'uomo i vantaggi che l'intera famiglia può trarre da questo lavoro, sono altrettante strategie utilizzate dalle donne per ottenere il consenso del marito nei confronti dell'attività svolta o, se necessario, per aggirare la volontà dello stesso in caso negativo¹¹.

Ci pensiamo noi ai figli

Un pretesto cui il marito può ricorrere per penalizzare la donna, impedendole di svolgere tranquillamente il proprio lavoro, è quello di sostenere che l'attività svolta non consente loro di badare all'educazione dei figli e di occuparsi adeguatamente della casa. Anche su questi aspetti, tuttavia, le trasformatrici beneficiano

dell'aiuto delle familiari¹², tra cui le co-mogli (per coloro che ovviamente ne hanno), e per quanto riguarda i lavori di casa esse sono così in grado di delegare una parte di queste funzioni ad altre persone. La maggior parte delle trasformatrici non si sente tuttavia in colpa per il fatto di essere assenti per gran parte della giornata da casa, e di non occuparsi di conseguenza direttamente dei figli e della loro educazione. Esse si giustificano innanzitutto con il fatto che il lavoro che svolgono è nell'interesse della famiglia stessa, ed in particolare proprio dei figli. Inoltre, appartenendo ad una fitta ed aggregata rete di relazioni e potendo contare su questa rete, non si creano altri problemi oltre a quelli che devono risolvere quotidianamente vivendo in un ambiente dove sono spesso le sole persone a lavorare. Ciò non vuol dire che siano insensibili ai problemi che possono eventualmente sorgere nella sfera domestica, ma per comprendere il loro atteggiamento bisogna cercare di porsi all'interno dell'ambiente in cui vivono, un contesto cioè dove la maternità è sì determinante per una donna, ma dove l'educazione dei figli appartiene a tutta la comunità. Se, ad esempio, un vicino o un conoscente qualsiasi vede un bambino fare qualcosa di non corretto, può tranquillamente sgridarlo partendo dal presupposto che anche la madre l'avrebbe fatto, se fosse stata presente.

E, quando le trasformatrici fanno rientro a casa, tocca comunque a loro pensare a tutto. Dai mariti non si aspettano certamente di avere qualche aiuto in questo campo perché, come abbiamo già detto, l'assolvimento delle funzioni domestiche resta per l'uomo un compito esclusivamente femminile¹³. Le cose non sembrano del resto tanto diverse neanche per certi paesi europei, come ad esempio l'Italia. A questo proposito, Reyneri, ricorda che

le madri occupate a tempo pieno dedicano alla cura dei figli e ad altri lavori familiari il doppio del tempo dei padri. In Italia il lavoro familiare è ancora molto “mal diviso”, [...] Anche perché il contributo dei maschi aumenta in misura molto modesta quando la donna è impegnata in un'attività retribuita [...]. Anche secondo l'OCSE¹⁴ [OECD 2001] i padri italiani sono quelli che svolgono meno compiti domestici, sebbene occorre tener conto della loro elevata propensione al doppio lavoro. L'aiuto che proviene dallo Stato, sempre nel caso dell'Italia, non è certo da ritenersi particolarmente favorevole all'inserimento delle donne nel mondo del lavoro. Infatti, [...] lo Stato in Italia, più che fornire servizi alle famiglie, trasferisce loro redditi monetari sotto forma di sussidi e pensioni, che aumentano il reddito familiare, ma scaricano una gran quantità di lavoro di cura sulla famiglia, cioè sulle donne sposate, che sono costrette a “restare a casa” o, se molto orientate al lavoro, a scaricarlo a loro volta su altre donne, parenti o salariate¹⁵.

Bibliografia

- Endrizzi, Sandra, *Pesci Piccoli. Donne e cooperazione in Bangladesh*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- Gherardo, Silvia, *Il genere e le organizzazioni. Il simbolismo del femminile e del maschile nella vita organizzativa*, Raffaello Cortina, Milano 1998.
- Latouche, Serge, *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- Marfaing, Laurence e Mariam Sow, *Les opérateurs économiques au Sénégal. Entre le formel et l'informel (1930-1996)*, Khartala, Paris 1999.
- Ndiaye, Diye, *Parenté, "Siamo pronte". Etnografia di un'impresa economica di donne in Senegal*, Cisu, Roma 2004.
- Reyneri, Emilio, *Sociologia del mercato del lavoro*, Il Mulino, Bologna 2002.
- Sarr, Fatou, *L'Entrepreneuriat féminin au Sénégal. La transformation des rapports de pouvoir*, L'Harmattan, Paris 1998.
- Teyssier, Sophie, «Quel crédit pour les femmes?», in *Face aux changements les femmes du Sud*, a cura di Jeanne Bisilliat, L'Harmattan, Paris 1997.

Note

- ¹ Serge Latouche, p. 161.
- ² Diye Ndiaye, p. 38.
- ³ Latouche, p. 162.
- ⁴ Laurence Marfaing e Mariam Sow, p. 229.
- ⁵ Emilio Reyneri, p. 117.
- ⁶ Sophie Teyssier, p. 224.
- ⁷ Il villaggio di Thiaroye è famoso per essere il luogo dove furono massacrati dall'esercito francese molti soldati senegalesi (appartenenti al corpo speciale dei Tirailleurs Sénégalais) che avevano valorosamente combattuto a fianco dello stesso esercito francese durante la Seconda Guerra Mondiale e che si erano ribellati a loro, una volta tornati in patria, per non aver ricevuto ciò che era stato promesso. Da questa vicenda è tratto anche il film "Camp de Thiaroye", del regista senegalese Ousmane Sembene, dove viene appunto raccontata la storia con la tragica fine di questi soldati.
- ⁸ Come il nome stesso indica, in esso le dissidenti hanno cercato di marcare questo momento cruciale della loro lotta e della forza che hanno avuto per farsi intendere e rispettare dalle autorità competenti.
- ⁹ Sandra Endrizzi, pp. 93-94.
- ¹⁰ Espressione che letteralmente significa "padrone di casa", e che indica il marito.
- ¹¹ Fatou Sarr, pp. 194-95.
- ¹² La maggior parte delle trasformatrici è sposata, e una grande parte condivide un matrimonio poliginico. La poliginia è un dato importante della famiglia senegalese. Più di una donna senegalese su due vive, infatti, in una unione di questo tipo. La poliginia è riconosciuta nella legislazione moderna. Il codice della famiglia senegalese offre tre opzioni matrimoniali: il regime della monogamia, il regime della limitazione della poligamia e il regime della poligamia, nel quale l'uomo può avere più di quattro mogli. L'opzione di limitazione della poligamia restringe invece il numero delle co-spose che il marito potrà avere simultaneamente.
- ¹³ Questo comportamento sta tuttavia cambiando nelle fasce più moderne ed istruite della popolazione.
- ¹⁴ Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico.
- ¹⁵ Reyneri, pp. 108-09.

Sguardi antropologici sui contesti di produzione scientifica. Necessità e creatività degli spazi dialogici atipici

ELENA BOUGLEUX

Introduzione

Abbiamo più volte, in questi contesti di riflessione sulla multiculturalità, evidenziato la necessità della contaminazione dei linguaggi e degli approcci, tanto nelle dimensioni semantiche, che in quelle metaforiche, in quelle immaginarie e relazionali. Il confronto con le molteplicità dei processi di costruzione degli scenari culturali ha reso palese, in modi articolati e spesso anche sorprendenti, l'insensatezza di considerare autosufficiente ed autonomo un qualunque contesto di produzione del significato, e l'impossibilità di proporre una accezione isolata per una qualunque delle dimensioni della cultura contemporanea. Tuttavia, alcune dimensioni tematiche più di altre sembrano resistere di fronte all'incalzante pressione delle contaminazioni; e mi pare di poter affermare senza correre grandi rischi che numerose aree delle scienze naturali, e della cultura scientifica nel suo senso più ampio, sono fra quelle che oppongono a tali contaminazioni la resistenza maggiore. La scienza, forte di una tradizione innegabilmente positiva e ricca di conferme, mantiene la tipica attitudine di considerare se stessa prima ed ultima voce sufficiente nel processo di costruzione di una conoscenza, o forse peggio ancora, *della* conoscenza.

A partire da una posizione significativamente interna rispetto a contesti di produzione di significato scientifico, ma assumendo anche poi una prospettiva critica ed uno sguardo socio-antropologico sullo stesso contesto, cerco di discutere qui come, anche per chi costruisce scienza, emerge dalle maglie della contemporaneità la necessità di assumere in un'accezione estesa l'atteggiamento del *migrante*; un soggetto cioè che non solo si trovi a confronto con contesti culturali diversi, ma che grazie o a causa di ciò diventi anche necessario mediatore e *traduttore*, operatore di sintesi creative, individuatore di spazi abitati nuovi, del corpo e del concetto.

Metodologia e questioni aperte

In queste pagine m'interrogo quindi sulle possibilità e sulle implicazioni di una ricerca in cui chi agisce, come attore e come osservatore, cerca di svolgere il ruolo di *migrante del significato*, nel senso appena descritto; cerco di fare ciò seguendo tanto le tracce del soggetto che quelle, appunto, dei suoi significati. Questo soggetto (io stessa) cerca di connettere in una rete tematica le riflessioni elaborate durante ed in seguito ad un particolare tipo di ricerca sul campo, quella cioè in

cui il terreno è costituito dalla frequentazione quasi biennale di un laboratorio di ricerca di fisica teorica, uno dei principali laboratori esistenti nell'ambito della ricerca intono alla teoria della relatività generale. Il mio ruolo durante la fase di raccolta dei dati è quello di ricercatrice scienziata (Latour 1986), e solo nella fase successiva si declina in quello di osservatrice e narratrice del contesto vissuto in prima persona (Guigo).

Già a partire dalla modalità di raccolta di dati, avvenuta in periodi lontani nel tempo, e con modalità di partecipazione differenziate, si pongono questioni metodologiche di natura comparativa: in particolare, s'indaga la problematica legata all'utilizzo dei dati di esperienza quando questi vengono rielaborati ed utilizzati in senso analitico solo in un tempo molto successivo alla loro raccolta. In questo senso rappresentano un quadro di riferimento le riflessioni di P. Williams, in cui si discute dell'attendibilità dal punto di vista etnografico di una esperienza che sia stata attraversata in modo inconsapevole rispetto all'indagine, solo successivamente svolta attraverso quei dati, e si valuta il valore, aggiunto o controverso, che il dato esperienziale sedimentato ed emotivamente elaborato porta con sé, nel momento in cui viene inserito in un contesto teorico.

Questa riflessione si inserisce nell'ampio quadro problematico della questione della raccolta dei dati in antropologia, interrogandosi quindi sulla natura e sul grado di realtà dei dati raccolti, sulla presenza delle ricorrenze e sul loro (eventuale) significato, sulla legittimazione che può/deve/rischia di scaturire, a favore di una elaborazione teorica che possa vantare il supporto di tali dati sperimentali. Ancora in stretta connessione con questa, è la ben argomentata discussione di quale sia la distanza "esatta" o "necessaria" dell'osservatore dai suoi dati (Piase-re): in questo caso, ogni tentativo di vedere o cercare una distanza del contesto osservato è da abbandonare senza esitazioni, in quanto l'osservatore (io stessa), in ognuna delle diverse fasi del lavoro sul terreno, è del tutto indistinguibile dal contesto, e non solo, ne è anche parte attiva e organicamente integrata. Questa condizione di "partecipazione totale" è tale da non consentire neanche il più semplice tipo di esperimento di "distanza culturale", cioè quella minima modifica della relazione tra soggetti che studiano e oggetti in studio costituita dall'azione del porre la domanda. Io non ho posto domande, almeno non in tempo reale, e non ho "osservato", almeno non dalla prospettiva che assumo ora in queste pagine. In questa parte della ricerca l'antropologia svolge per me a tutti gli effetti il ruolo di "scienza dell'osservazione" (D'Andrade), nel senso che cerco di studiare e riflettere anche sul modo in cui osservo.

La specificità del mio posizionamento da ricercatore, in questo caso, è consistita nel lento emergere della consapevolezza di estraneità dal contesto, estraneità che si è rivelata progressivamente crescente. La visione critica che ho tacitamente assunto durante gli anni di lavoro di ricerca si è trasformata in sensazione che il mio inquadramento disciplinare futuro non sarebbe stato quello condiviso fra

tutti gli altri appartenenti al gruppo in studio. Questo mio posizionamento "dinamico" ha fatto emergere, con il passare del tempo, un'esile distanza fra me e il resto del gruppo di ricerca, che, se in qualche prospettiva può aver contribuito a chiarire la mia visione, di fatto permettendomi una pluralità di modi di osservazione senza la necessità di spostarmi realmente per ottenerla, dall'altra viene recepita dal contesto anche con una forma di leggero sospetto, che può potenzialmente aver limitato la condivisione di punti di vista e stati d'animo.

La produzione della scienza. Modi e persone

La mia analisi si rivolge inizialmente verso il gruppo di scienziati, con lo scopo di mettere qui in luce le caratteristiche culturali peculiari che si sviluppano in una comunità che svolge la sua attività primaria, quella lavorativa, in un *habitat* chiuso, numericamente ristretto, lontano dalla realtà quotidiana per le problematiche affrontate, per la natura delle urgenze e delle contingenze, per la qualità dei mezzi a disposizione, per la difficoltà di accesso riservate agli "esterni" non addetti, parametro di cui tutti sono ben consapevoli.

Nei laboratori di questa specie si mette in atto una modalità esperienziale che non esiterei a definire sovranazionale, dove questo termine si deve intendere come *esteso* (forse meglio dire *limitato*) ai privilegiati provenienti da quella ristretta porzione di mondo dove è pensabile che una ricerca su temi teorici e astratti condizioni e completamente determini le forme ed i modi dell'esistenza di un soggetto. Tuttavia l'indagine sulla natura sovranazionale merita secondo me questo nome, e rivela dei tratti salienti.

La prima nota che si rileva è relativa alla scelta di un'unica lingua in cui avvengono tutte le comunicazioni, quelle scientifiche inizialmente, ma progressivamente poi anche tutte le altre: questa lingua è naturalmente l'inglese, la lingua della dominazione culturale, e di tutta la produzione scientifica scritta, cioè la lingua nella quale è pubblicato il maggior numero di articoli ogni anno in qualunque ambito disciplinare. Ma anche, la lingua più destrutturabile e più semplificabile tra quelle parlate in più di un continente: nello svolgersi della ricerca cerco di mettere in luce il modo ed il grado cui può giungere tale destrutturazione. Quella condivisa è una versione dell'inglese povera di spessore letterario, quasi priva della dimensione "alta", anche a causa della esigua (e comunque non necessaria) presenza di madrelingua, ma ricchissima di neologismi specifici, ibridi intraducibili, tecnicismi esatti, che nascono come legati alla pratica di laboratorio, ma che sviluppano poi un campo semantico talmente elastico, da estendersi fino a coprire ed includere aree della comunicazione che sarebbero perfettamente esprimibili senza ricorrere alla lingua di laboratorio.

La valenza di questa neo-lingua sta tanto nella sua dimensione "criptata", dovuta alla stretta interdipendenza con la materia di ricerca, anch'essa specificissima e intraducibile, quanto nella sua totale trasparenza per la comunità che se ne

serve. Il suo utilizzo in contesti diversi sarebbe difficile per i madrelingua di tutte le provenienze, e l'unico luogo deputato/possibile per la sua applicazione resta quindi il laboratorio. Queste due caratteristiche combinate rendono tale lingua ibrida al tempo stesso un prodotto culturale a valenza sovranazionale, nel senso che ho definito prima, ed estremamente locale, anzi forse ancora più ristretto, direi "dipartimentale".

Da questa indagine sugli aspetti linguistici ne segue immediatamente una analoga sui luoghi in cui la ricerca che viene sviluppata. Se in prima approssimazione il *luogo per la ricerca* potrebbe essere identificato con la collocazione materiale, cioè geografica del laboratorio, non direi la stessa cosa per la collocazione *della ricerca*, che è un luogo di natura virtuale. Le comunità specialistiche per ogni aspetto della ricerca nelle scienze cosiddette naturali sono veramente poco numerose in senso assoluto, inteso su scala planetaria: per questa ragione lo scambio di dati, la condivisione delle procedure, la circolazione dei risultati anche parziali rappresentano un flusso enorme di informazione, determinante ai fini dell'evitare la creazione di sistemi di significato non equivalenti. È procedura frequente, ad esempio, che per lo svolgimento di una parte dell'elaborazione di un calcolo si faccia ricorso ad una risorsa condivisa, un *cluster* di computer, di cui non si conosce neanche con esattezza la collocazione geografica. Tutti gli utenti collocati ovunque sul pianeta conoscono solo le informazioni minime necessarie a creare la struttura di raccordo tra il proprio problema specifico e la risorsa condivisa.

Se la ricerca poi è di tipo teorico, cioè non prevede la produzione di manufatti scientifici materiali alla fine del processo creativo, davvero diventa impossibile stabilire *dove* la ricerca è collocata, nel momento in cui si svolge, quando è conclusa, quando viene discussa. In molti casi, non c'è niente da trasportare né da mostrare, di reale, di tridimensionale, e questo rappresenta in determinati contesti anche una limitazione comunicativa.

Il luogo di vita di tali ricerche dunque non è un'area topograficamente identificabile, né descrivibile, ma è l'interno metaforico del computer, lo spazio della memoria condivisa dei centri di calcolo, della rete, in cui queste informazioni parziali vengono ciclicamente frammentate e poi ricomposte. La rete come luogo della comunicazione, e nel caso della ricerca anche della creazione, non appartiene a nessun gruppo etnia nazione specie insieme, ma fluttua al di sopra delle teste di tutti i soggetti coinvolti nella stessa maniera equidistante. Se un'analoga affermazione possa essere fatta anche per il risultato della ricerca, pensato come esito culturale condiviso, è uno degli argomenti di questa ricerca.

Il ruolo del soggetto-ricercatore dotato di una propria peculiarità culturale, sembrerebbe comparire da questo quadro globale di soggetti indifferenziati, quando invece è proprio lui il primo logico depositario della (eventuale) nuova modalità culturale collettiva; il suo ruolo è quello di compiere lo sforzo di tradu-

zione necessario per coprire la distanza tra la propria struttura cognitiva, culturalmente preesistente, e quella condivisa, che non pre-esiste, ma che viene aggregata progressivamente nella misura in cui i singoli vi confluono.

Lo sviluppo di una tale modalità, complessa ma al tempo stesso facilmente replicabile, comporta, nella mia analisi, un impegno comportamentale così ampio e inclusivo che risulta assai difficile poi, per la siffatta comunità di soggetti-ricercatori, stabilire *anche* un contatto realistico con i diversi contesti culturali reali, non in-lab, con cui può occasionalmente venire in contatto. Quindi, la sovranazionalità nel senso definito all'inizio, è ottenuta al prezzo alto di perderle tutte, e con la condizione collaterale di non essere più capaci di modulare un'interazione differenziata, e di replicare modalità identiche di comportamento, che non si adattano e non si trasmettono se non ai propri simili altrettanto spaesati.

Costruzione del concetto ed attraversamenti multidisciplinari

In questa seconda parte della ricerca sposto la mia attenzione dalle persone che agiscono la scienza verso la costruzione degli esiti e dei concetti del sapere scientifico, pensati anch'essi, in questa circostanza come *manufatti* della ricerca al pari dei prodotti materiali di laboratorio, e sui processi che portano alla loro collocazione dentro ai quadri culturali più ampi, avvalendomi delle valutazioni sul gruppo e sui modi descritte al paragrafo precedente. In altre parole, l'oggetto al centro della mia attenzione qui è il modo in cui il risultato di una ricerca diventa concetto teorico, cioè il processo attraverso cui si realizza la genesi di una nuova porzione di teoria, in seguito ad una serie anche molto variegata di realizzazioni sperimentali, all'interno di un contesto teorico preesistente che lo legittima e ne costituisce la cornice problematica.

I molteplici tentativi di conseguimento di un risultato, per quanto in apparenza reificabile e ben definibile sin dall'inizio della ricerca mediante il supporto del discorso, rendono necessario il ricorso spesso assai frequente ad *entità concettuali intermedie*, cioè costruzioni rappresentative di fasi di difficoltà intermedia, trattate a tutti gli effetti come entità ausiliarie e temporanee; nonostante la loro genesi funzionale, tali grandezze assumono per il gruppo di ricercatori una valenza non secondaria ed anzi assai rilevante, prima solo linguistica, e poi anche cognitiva.

Su tali entità concettuali intermedie si concentra principalmente ora la mia attenzione: in quanto esiti intermedi e parziali di una strategia processuale, tali concetti non appaiono necessariamente utili né identificabili in sé, al di fuori del loro peculiarissimo contesto di generazione, e non è possibile identificarne una controparte reale e spesso neanche realistica mediante le classiche procedure di astrazione prima, e di sintesi poi, che sono alla base dei processi di ricerca teorica. Le entità concettuali intermedie nascono come passaggi funzionali verso il risultato cercato; solo in rare circostanze, queste finiscono anche con il coincidere, alla

conclusione del processo, con gli elementi costitutivi del risultato cercato, come tessere parziali necessarie a completare un mosaico. In questi casi cioè, le entità concettuali intermedie diventano i gradini parziali e di complessità intermedia che costituiscono la struttura cognitiva, o una delle possibili strutture cognitive, del risultato finale complessivo in via di costruzione.

Questa però, sebbene sia forse la più frequente, non è l'unica circostanza in cui un processo di ricerca produce entità concettuali intermedie: la lettura dall'interno dei meccanismi della ricerca cui ho direttamente partecipato mi ha spinto a porre l'attenzione su una rilevante quantità di situazioni in cui le grandezze funzionali introdotte con lo scopo di semplificare una procedura hanno concluso il loro iniziale ruolo funzionale, ed assunto una valenza significativa autonoma e nuova, che si è conquistata uno spazio vero e proprio nell'affollato universo del discorso scientifico. L'analisi della traiettoria di questi nuovi concetti nello spazio del discorso scientifico mi ha portato a considerare tali entità concettuali intermedie, nate dalle esigenze del processo di costruzione del sapere scientifico, come dei veri e propri manufatti della ricerca, dalla valenza materiale e innovativa, analoga a quella degli esiti materiali prodotti in un laboratorio nel corso di una ricerca sperimentale. In altri termini, è come se da una ricerca teorica del tipo di quella descritta finora, non fosse possibile escludere che fossero anche partoriti dei piccoli e nuovi Frankenstein, innocui in quanto teorici anche loro, ma non per questo meno interessanti.

Al pari di quanto accade per gli esiti materiali, è stato poi necessario interrogarsi sui processi di significazione, potenziali oppure effettivi, che portano alla collocazione dei manufatti di ricerca concettuali all'interno di quadri culturali generali, più ampi di quello originario dentro cui si sono sviluppati. La mia valutazione è che questi manufatti rappresentino a tutti gli effetti dei sostanziali concetti nuovi, i quali emergono sì in contesti specifici e confinati, ma che sviluppino poi anche una vita autonoma – almeno potenziale – alla condizione, rara, che gruppi di specialisti volenterosi e curiosi siano in grado, e siano anche disposti, ad occuparsi delle indispensabili traduzioni interspecialistiche.

Mi sono interrogata poi sul senso/valore/potenzialità della teoria scientifica tanto nella sua accezione classica, che in quella ipertecnologica accennata nel paragrafo precedente, nello svolgere il ruolo di ponte mediatore tra le culture che attraversa. Se il quadro concettuale e situazionale di costruzione del manufatto della ricerca è composito come quello descritto, può diventare forte la tentazione di estendere la valenza del termine *sovranaZIONALE* dalla limitata area in cui è stato (da me) confinato ad una più generale, politicamente rilevante, numericamente rappresentativa. Lo scopo di questa analisi è di provare a stabilire quale sia la misura di imprecisione, oppure anche quale il rischio di confusione di prospettiva che si compie nell'affermare che una forma culturale di origine delocalizzata,

come il prodotto del lavoro congiunto svolto in un multi-laboratorio, viaggia attraverso i confini veloce almeno quanto un gommone nella notte.

Esistono frammenti, e forse anche componenti significative della storia culturale scientifica, che fanno parte a pieno titolo dell'*ecumene globale*. Se anche possedevano una caratterizzazione locale al momento del loro sviluppo, l'hanno poi persa, per diffondersi, oserei dire, isotropicamente. Nei casi in cui si tratti di produzioni della cultura scientifica recente, la caratterizzazione in senso locale non ha mai avuto luogo. La ricerca sullo sviluppo delle cellule staminali, ad esempio, ed i progressi nell'ingegneria genetica, *vivono* in una zona del sapere in cui confluiscono conoscenze e capacità non geograficamente targate, non culturalmente differenziate. Anche la meccanica quantistica e la teoria della relatività generale, pur essendo teorie di vari decenni di età, *appartengono* analogamente a tutti, sono parti dell'*ecumene globale*; questa è almeno la percezione dall'interno che ne hanno i ben articolati gruppi di ricercatori che passano le loro vite ad occuparsi di un minuscolo loro dettaglio. Inoltre, i migliori sviluppatori di soluzioni e applicazioni sono scienziati del tipo "globale" precedentemente descritto, che non provengono affatto necessariamente dalle aree culturali in cui queste teorie sono maturate.

Per poter proseguire sul filo di questo ragionamento, credo che sia necessario ora chiedersi quale sia il luogo metaforico occupato dalla teoria scientifica nella galassia interna e complessa delle diverse culture; in che rapporto stanno i saperi "altri" con i saperi scientifici, in quale ruolo dominante o subalterno, integrato oppure estraneo, funzionale oppure indipendente; analogamente, e forse più semplicemente, tali domande potrebbero essere poste a proposito della traduzione nella pratica delle teorie scientifiche, comparando cioè la ricezione da parte della comunità dei non specialisti delle tecnologie e delle applicazioni pensate come derivate dalle teorie scientifiche condivise.

Un'analisi comparativa di alcune significative situazioni culturali ben differenziate potrebbe portare il ragionamento più vicino alla domanda principale che è stata posta nel paragrafo precedente, e cioè, in ultima analisi, se il laboratorio, ed i soggetti che vi svolgono la ricerca, sono pensabili come avamposto contemporaneo della multiculturalità; se tale laboratorio di confluenza ideale su una zona di nuovi concetti da sviluppare, avvalendosi di tutti gli strumenti concettuali e culturali a disposizione, possa essere considerato – almeno temporaneamente – paradigmatico, oppure vada semplicemente letto come esperienza culturale singola, e conclusa in se stessa.

Se a tali domande fosse possibile dare una risposta positiva, sarebbe forse in parte spiegabile quale motore cognitivo ha spinto un largo gruppo di ricercatori di diverse discipline ad intraprendere un'avventura realizzativa a più voci, creando un contesto lavorativo multidisciplinare nuovo, che ha costituito per me un terreno per la seconda parte della raccolta dei dati.

Ipotesi di rappresentazione

Ad un certo stadio di avanzamento del processo creativo scientifico delocalizzato, e mentre è in pieno svolgimento il dibattito sulla possibile o impossibile multiculturalità, si accende anche il piano della metariflessione: la scienza stessa comincia a riflettere su se stessa, sul proprio ruolo sociale, sul proprio significato culturale, e decide di *mettersi in mostra*. Con questo complesso substrato ideale: della scienza devono in effetti potenzialmente essere intitolati a parlare tutti; dei modi della sua rappresentazione, dunque, ci si può occupare a partire dai più diversi background. In questa fase del lavoro quindi, la scienza comincia ad agire non più come scopo, ma come punto di accumulazione, come attrattore semantico per soggetti che arrivano dai più lontani angoli della ricerca e dalle più disparate aree disciplinari: dal campo della storia, dell'architettura, dell'arte, della cinema e dal teatro, oltre che naturalmente mantenere intorno a sé, in questa nuova prospettiva multifocale, gli autori stessi delle ricerche, principalmente i fisici e i chimici, che giocano nel doppio ruolo di realizzatori degli esperimenti prima, e di conoscitori della scienza da *rappresentare* poi.

La sensazione maggiormente diffusa nel composito gruppo di ricerca è quella che, essendo lo scopo del lavoro comune la rappresentazione di una importante componente dell'ecumene globale, che in questo laboratorio aperto viene sia sviluppato, che tentativamente trasformato in un metalinguaggio nuovo, tutti i soggetti dispongano ugualmente dell'autorevolezza necessaria a partecipare in modo creativo indipendentemente dalla provenienza, sia cognitivamente che discorsivamente. Sembra inoltre che l'individuazione del nuovo linguaggio necessario a comunicare con l'osservatore terzo, che è poi il destinatario ultimo dello sforzo creativo multifocale, possa avvenire come conseguenza quasi immediata della traduzione e rappresentazione dei ponti concettuali che vengono comunque elaborati dagli esponenti delle diverse discipline per comunicare fra di loro. Il destinatario ultimo, l'osservatore terzo, è beneficiario di una conseguenza logica e inevitabile della procedura stessa di lavoro. Invece la creazione scientifica, il manufatto di laboratorio sperimentale, si rivelano presto per quello che sono, cioè oggetti privi di parentele semantiche nella vita quotidiana, non circondabili mediante similitudini immediate, che non richiamano alcuna analogia alla mente del non esperto, se non forse in modo molto temporaneo e provvisorio.

Lo scienziato propone al gruppo di ricerca il suo risultato doppio, frutto prima della fase di ricerca e poi anche dello sforzo di traduzione; ma questo risultato non risulta essere immediatamente comunicativo come lui (quasi sempre lui, mai lei) si aspetterebbe. La storia semantica di un tale risultato-oggetto non è raccontabile all'osservatore terzo a partire da alcuna esperienza condivisa, poiché le sue aree di generazione e di esistenza non sono, appunto, condivise. Nel caso di questo tipo di risultato-oggetto, il racconto contiene già l'interrezza del suo significato, nel senso che esattamente *coincide* con esso; non esiste un campo semantico

intorno al manufatto scientifico, che vada oltre alla sua dimensione concettuale, e a quella materiale strettamente intesa, da cui attingere per creare immaginazione e narrazione. Lo *scintillatore*, ad esempio, è un manufatto scientifico affascinante: è trasparente, è sottile, è composito, simmetrico, apparentemente fragile, e vitale per il funzionamento dello stadio intermedio di un acceleratore di particelle, impariamo dalla didascalia. Ma non sembra nient'altro che quello che è, non assomiglia a nulla, non è paragonabile con nulla, se non con se stesso. Da una sua immagine senza altri riferimenti, è impossibile persino stabilire se si tratti di un oggetto di pochi centimetri, oppure di molti metri.

I primi a sperimentare questa impossibilità di creare un racconto visivo basato sulla riconoscibilità immediata e sull'analogia, come innesco di un possibile processo di riconoscimento x immaginazione, sono i raccontatori per mestiere, come i grafici ed i registi. I loro *esperimenti di racconto*, in ogni caso, sono un patrimonio di tipo artistico che il gruppo ha a disposizione e che merita un'attenzione specifica: ma l'impiego pratico dei risultati dei loro sforzi sarà poi, in questo caso, molto limitato. Si rende presto necessario il motivo dell'ampio ricorso all'uso di metafore, per riuscire a compiere la comunicazione verso i potenziali terzi e, sempre più spesso, anche per la comunicazione inter-disciplinare. Ma qui il terreno diventa ancora più accidentato, poiché la metafora è rivelatrice della struttura cognitiva di chi ne fa uso forse anche oltre alla dimensione consapevole; così invece di rendere la rappresentazione del concetto più immediata, la metafora ottiene spesso lo scopo opposto, e cioè la rende più indiretta. La metafora, nei nostri casi particolari, non getta un ponte tra due aree concettuali, costruisce invece un'isola semantica nuova, un po' più evoluta e complicata, intorno all'area concettuale di provenienza dell'autore che la propone.

Il tentativo di *creare racconto* intorno alla ricerca teorica, cioè intorno a concetti astratti e volatili, risulta ancora più arduo perché se affermiamo che le categorie percettive sono alla base del processo cognitivo umano (Casonato), nel caso di questo tipo di racconto, trattandosi della comunicazione di idee, di astrazioni e di visioni, non è possibile contare su alcuna categoria percettiva di appoggio chiamata direttamente – o anche indirettamente – in causa *da una percezione*.

L'aspetto del lavoro del gruppo legato allo studio dei modi di comunicazione e rappresentazione, i continui slittamenti del significato, dal concreto all'astratto, dal parziale al generale, dal letterale al metaforico, costituiscono quindi una delle circostanze più ampiamente documentate nei dati raccolti, su cui vale la pena di soffermare l'attenzione. Una nota particolare in questo discorso la meritano quelle figure marginali, definite come genericamente *artisti*, cioè migranti del significato di professione, che vengono in questi frangenti problematici chiamati a proporre la propria versione narrativo/iconografica. Il discorso che viene condotto dal gruppo sulle loro proposte è emblematico: non condividendo con il gruppo di lavoro il suddetto lessico metaforico, sempre in via di definizione ma pur

sempre con qualche punto fermo, le immagini e rappresentazioni metaforiche degli *artisti* sono sistematicamente fraintese. Nello strutturare quindi un criterio di scelta per le modalità della rappresentazione, le loro immagini – interessanti in quanto esterne – restano marginali, e finiscono per prevalere quelle visioni che beneficiano di un'autorevolezza “fuori contesto”, data da un trasferimento di gerarchie da aree disciplinari note verso altre inesplorate.

Anche la dialettica fra i diversi gruppi disciplinari viene a costituire un'importante risorsa per la lettura dei dati raccolti, in relazione alla struttura delle relazioni di potere che permette di identificare e delimitare. Autorevoli abbastanza da delimitare le strategie di rappresentazione non sono i soggetti sui i bassi gradini gerarchici, di solito degli esperti di un ben preciso settore; non sono i soggetti degli ambiti disciplinari remoti, in perenne rischio di fuori tema; non sono i soggetti creativi e artistici, fuori del controllo metaforico; non gli artisti raccontatori di mestiere, troppo legati a modalità di racconto consumate e non *ad hoc*. Eppure rimane la consapevolezza che la scienza è una parte della cultura condivisa, che appartiene a tutti, e costituisce un segmento importante dell'ecumene globale. Allora: che migrazione del significato è legittima, chi è titolato a parlarne, e come?

L'intervento della società estesa

Dal momento che ho attribuito fin qui tanto rilievo al ruolo svolto dal destinatario ultimo del lavoro di rappresentazione, mi pare ora necessario interrogarmi anche su quale sia, su quanto sia estesa oppure confinata, quanto densa oppure rarefatta, la società – forse ipotetica – ai cui soggetti mi riferisco con tali aspettative. Mi chiedo se nel modo di attribuire significato a immagini e visioni, nella capacità di interpretare la metafora a prescindere dalla percezione, ci si possa riferire a quella che in alcuni contesti delle scienze cognitive viene chiamata *mente collettiva*.

Ci sono alcuni tratti caratterizzanti della *mente collettiva* che la società estesa sembra paradossalmente avere a sua disposizione in modo più estensivo e capillare di un gruppo di scienziati specialisti. Mi riferisco per esempio al requisito, ritenuto fondamentale, della necessità dell'assenza di *routine* di lavoro per tutti coloro che partecipano alle procedure di costruzione di un significato composito; mi riferisco anche al requisito di complessità delle interazioni che devono caratterizzare un gruppo ragionevolmente esteso, di cittadini piuttosto che di specialisti, il quale grazie alla sua estensione tende a realizzare spontaneamente al suo interno una forma di *random network*, ben prima di esserne consapevole (Crowston). Queste prime due caratteristiche rappresentano una meta utopica per la maggior parte dei gruppi di ricerca, ed invece mi paiono ordinariamente presenti in gruppi sociali composti e ragionevolmente assortiti, quindi, gruppi casuali.

Naturalmente non è possibile affermare ciò per tutte le caratteristiche della

mente collettiva: ad esempio, è difficile affermare che ogni singolo individuo disponga di una visione chiara dell'impatto del proprio contributo sul sistema complessivo, oppure che all'interno del gruppo si disponga individualmente di alti gradi di affidabilità qualitativa (Weick). Ma le prime due caratteristiche mi sembrano le più promettenti.

Mi rendo conto del carattere possibilmente provocatorio di quanto scritto. Infatti, mi imbatto subito in una severa affermazione di Pierre Bourdieu, che si esprime in modo piuttosto nitido contro chi, dall'esterno e al sicuro, giudica la scienza senza praticarla, forse anche senza conoscerla. La scienza va rispettata e lasciata vivere, dice Bourdieu, pena il rischio di avventurarsi verso nuove epoche di guerre di religione, e verso nuove epoche di contrapposizione tra chi realmente conosce, e dunque si arrischia verso le sole avventure di cambiamento possibili, e chi invece non dispone di conoscenza sufficienti a valutare sul serio che cosa sia legittimo, e possibile, cambiare. Io però, a partire da un interno, per quanto parziale, punto d'osservazione, non riesco a nutrire un rispetto sostanziale verso questa scienza arroccata dentro ai propri schemi e linguaggi, ormai più per abitudine inerziale che per scelta consapevole e deliberata, che produce percorsi cognitivi del possibile in realtà sempre più angusti verso esiti univoci, e che molti rischi corre tranne che quello di essere severamente innovativa, e ancor meno *contaminata*.

Di fronte alle molteplici interconnessioni tematiche, alle ricadute sociali, alle implicazioni etiche (Latour 1995), la scienza non può restare appannaggio unico degli esperti; e quindi diminuiscono, per questa scienza, le buone ragioni per cui la società estesa dei non esperti debba essere lasciata fuori dal suggerire e declinare l'ipotizzabile. Se la scienza si rivela essere del tutto antropocentrica, affetta da livelli sia diretti che indiretti di antropocentrismo, noi possiamo accoglierla, nel migliore dei casi, come *uno* dei modi possibili per cogliere il mondo, non certo l'unico.

Se fosse posta così, con l'introduzione delle molteplici possibilità, una discussione sull'autorevolezza del discorso della scienza sarebbe ancora ragionevolmente aperta. Gli spazi di apertura che mi sembrano percorribili sono dati da quei rari casi in cui la scienza ha imparato, oppure è riuscita occasionalmente a produrre, *thick descriptions* di se stessa. Nel suo saggio introduttivo all'*Antropologia della Conoscenza* di Elkana, Aldo Gargani dà grande rilievo ad un'analogia formale che Elkana propone nel suo volume attraverso molteplici esempi tratti dalla storia della scienza, fra esito di una scoperta pensato come destino del processo, e finale necessario di una tragedia greca. In opposizione allo scienziato che forse suo malgrado interpreta il paradigma moderno dell'eroe tragico, che ha un solo destino possibile al quale in nessun modo può sfuggire, Gargani suggerisce come sia proprio la figura dell'uomo che ha il senso del possibile, in opposizione all'uomo che ha solo il senso angusto dei fatti, a costituire il soggetto decisivo della comprensione della crescita della conoscenza.

A differenza di una crescita della conoscenza che avviene all'interno di un percorso tragico in cui è dato il fato – che determina infallibilmente l'esito unico possibile, e che si presenta alla storia sotto forma di *ragione epistemica* che letteralmente *fa della natura un destino* – Gargani suggerisce di ricentrare la lettura storico-scientifica sostituendo alla domanda su com'è che ciò che doveva accadere è accaduto, con la più costruttiva questione aperta del perché è avvenuto questo, pur essendo possibile che le cose andassero diversamente. Questo approccio, che rimette al centro della valutazione epistemologica della crescita della conoscenza scientifica le categorie e gli sguardi (i *moduli* per Gargani) propri dell'antropologia, della sociologia e della storia della cultura, produce anche l'effetto collaterale di diminuire quella schiera di soggetti appartenenti alla società estesa, di personaggi esterni alla scienza, che a causa del loro posizionamento sono considerati o considerano se stessi senza diritto di parola; divenuti invece beneficiari della narrazione densa, tali soggetti (potenzialmente tutti) sono ora possessori di sguardi esperti, ed osservatori delle ampie visioni multifocali che queste narrazioni portano con sé. Davanti alla narrazione densa, di cui è protagonista *la figura dell'uomo che ha il senso del possibile*, la categoria di chi non è implicato e chiamato in causa dalla storia della crescita della conoscenza si scioglie come neve al sole.

Bibliografia

- Bateson, Gregory, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976.
 Bourdieu, Pierre, *Il mestiere di scienziato*, Feltrinelli, Milano 2003.
 Casonato, Marco, "Le neuroscienze cognitive della seconda generazione. Un nuovo intreccio disciplinare", *Pluriverso* 1, 5, 1996.
 Callari Galli, Matilde, *Antropologia senza confini*, Sellerio, Palermo 2005.
 Ceruti, Mauro, *La danza che crea*, Feltrinelli, Milano 1989.
 Crowston, Kevin e Ericka Eve Kammerer, "Coordination and Collective Mind in Software Requirements Development", *IBM System Journal* 37, 2, 1998.
 D'Andrade, Roy G., *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
 Franklin, Sarah, "The Anthropology of Science", in *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*, a cura di Jeremy MacClancy, University of Chicago Press, Chicago 2002.
 Gargani, Aldo Giorgio, "Anche il tempo cambia", prefazione a Yehuda Elkana, *Antropologia della conoscenza*, Laterza, Roma 1989.
 Guigo, Denis, "Le terme d'adresse dans un bureau parisien", *L'Homme* XXXI, 3, 1991.
 Hofstadter, Douglas R., *Concetti fluidi e analogie sfumate. Modelli per calcolatore dei meccanismi fondamentali del pensiero*, Adelphi, Milano 1996.
 Latour, Bruno, *Laboratory Life: the Construction of Scientific Facts*, Princeton University Press, Princeton 1986.
 Latour, Bruno, *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*. Eleuthera, Milano 1991.
 Piasere, Leonardo, *Letnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Laterza, Bari 2002.

- Rabinow, Paul, *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*, Princeton University Press, Princeton N.J. 2003.
 Stengers, Isabelle, *Cosmopolitiche*, Sossella, Roma 2005.
 Weick Karl E. e Karlene H. Roberts, "Collective Mind in Organizations: Heedful Interrelating on Flight Decks", *Administrative Science Quarterly* 38, 1993.
 Williams, Patrick, *Mariage Tsigane*, L'Harmattan-Selaf, Paris 1984.

Riprodurre la bisessualità¹

CLARE HEMMINGS

1.

Ho trascorso circa dieci anni a riflettere sul legame fra teoria femminista, teoria *queer* e bisessualità, ispirata in un primo momento da quella che percepivo come la mancanza di una letteratura che trattasse in modo adeguato questo argomento – cosa che in parte rimane valida ancora oggi: le considerazioni sulla bisessualità non hanno generato il carico di studi sul femminismo o in materia gay o lesbica, nonostante il boom industriale nell’editoria di titoli dedicati in vario modo al genere e alla sessualità. Il saggio cerca di comprendere ciò che costituisce la bisessualità, un oggetto e soggetto di indagine tanto complicato da esaminare in termini empirici, teorici, rappresentativi e politici, nonostante nel nostro quotidiano il comportamento bisessuale non costituisca affatto un’eccezione.

La relativa mancanza di teorie contemporanee sulla bisessualità può essere dovuta in parte alla gamma di significati apparentemente contraddittori che il termine “bisessuale” esprime. Nella cultura anglosassone del ventesimo secolo si sono diffuse così tante definizioni del termine che anche solo fare distinzioni tra un significato ed un altro risulta complicato. Malcolm Bowie fornisce le tre definizioni più comuni di bisessualità:

bisessualità Il termine ha almeno tre significati in uso, che possono facilmente creare confusione. Nell’accezione di Darwin e dei suoi contemporanei indicava un concetto esclusivamente biologico, sinonimo di ermafroditismo, e veniva riferito alla presenza di caratteristiche maschili e femminili in un organismo, significato che persiste tuttora. In secondo luogo, bisessualità denota la co-presenza negli esseri umani di caratteristiche psicologiche “maschili” e “femminili”. La terza accezione, la più comune delle tre, indica la propensione di certi individui a provare attrazione sessuale sia per uomini che per donne².

Orlando: Una biografia di Virginia Woolf e *Il pozzo della solitudine* di Radclyffe Hall, entrambi scritti nel 1928, confermano questa visione medica della bisessualità come miscela *transtorica* di maschio e femmina, di tratti maschili e femminili in uno stesso corpo. Alfred Kinsey riconosce tali significati ma mette in discussione l’associazione di bisessualità con intersessualità, ermafroditismo e androginia, preferendo concepire eterosessuale, bisessuale e omosessuale come aggettivi che qualificano il comportamento sessuale piuttosto che come predisposizioni³. Le tesi di Kinsey non hanno avuto seguito, e questi tre significati mantengono ancora oggi il loro predominio. Costituendo un precedente interessante

per gli “assiomi” di Eve K. Sedgwick⁴, Kinsey puntualizza che il termine bisessuale “andrebbe però usato sapendo che è modellato sulle parole eterosessuale e omosessuale e che, come esse, si riferisce al sesso del/la del partner, senza provare niente in merito alla costituzione dell’individuo etichettato come bisessuale”⁵.

I tre significati di bisessualità considerati da Malcom Bowie si combinano in modo particolare, tale da rendere difficile immaginare un possibile quarto significato, più contemporaneo, un’identità bisessuale adulta. Infatti, designare la bisessualità una zona intermedia per ibridazioni di sesso/genere o predisposizione sessuale può operare in opposizione a un chiaro concetto di bisessualità attiva. Ad esempio, in un mio recente seminario sulla bisessualità, diversi studenti legittimavano la loro percezione che “tutti siamo in realtà bisessuali”, riferendosi al crescente gradimento dell’androginia nei night club, intendendo con ciò che non avevano sempre chiaro il genere della persona che desideravano. La loro “bisessualità latente” permetteva ad ambedue i generi di far emergere desideri eterosessuali e omosessuali, e quindi consentiva loro di apprezzare “l’altro lato” di se stessi. In tale ipotesi, il potenziale bisessuale comprende i due desideri – eterosessuale omosessuale – e attinge ad altri significati di bisessualità come ermafroditismo fisico o psichico (cosa non era chiaro, la sessualità oppure il genere della persona desiderata?). Tuttavia, invocare un potenziale bisessuale contrasta il concetto di identità bisessuale adulta. L’errata scelta dell’oggetto, qui, sembrerebbe semplicemente un “errore” comprensibile per via della bisessualità umana piuttosto che la scelta di un solo oggetto fra tutti quelli accessibili. In modo analogo, l’uso del termine AC/DC per descrivere i bisessuali mantiene una certa ambivalenza intorno al significato stesso del termine. Bisessuale denota in modo chiaro una “corrente alternata” negli stessi soggetti, per quanto rimanga incerto se questa abbia connotazioni di sesso o di genere. A differenza di una rappresentazione ermafrodita, però, una corrente alternata indica un vacillare (prima un genere, poi l’altro), oppure una demonizzata mancanza di stabilità, un’inconsistenza o un’imprevedibilità. Tuttavia AC/DC contiene anche un altro significato di duplice attrazione, che suggerisce meno rispetto agli stessi soggetti bisessuali e più in merito al variare della loro scelta di oggetto: la persona AC/DC “oscilla in entrambe le direzioni”. Il termine stesso, quindi, mantiene tutti e tre (e per certi versi quattro) significati dominanti della bisessualità, assieme a una serie di connotazioni culturali concomitanti che abbracciano sia l’inaffidabilità che una potenziale scorrettezza, così come la figura della “ragazza libera”, storicamente collocata nella libertà sessuale degli anni Sessanta.

Tuttavia, la considerazione per l’identità bisessuale non dipende solo dal soppiantare o sostituire un significato con un altro. Esistono altre ragioni per cui la bisessualità difficilmente viene concepita come sessualità adulta. In primo luogo, il sesso o genere della scelta oggettiva non possono significare bisessualità, mentre così può essere, almeno in termini rappresentativi e strutturali, per eterosessuali,

suali, gay e lesbiche. Nonostante sappiamo che l’identità sessuale è influenzata da altri fattori oltre che dal genere della scelta oggettiva, è raro che questi siano visti come fattori che definiscono l’identità sessuale stessa. Storicamente e contemporaneamente, si è eterosessuali, gay, lesbica, o proprio bisessuale a seconda della persona con la quale si fa sesso. In secondo luogo, in uno schema di inversione nel quale la mascolinità e la femminilità devono rimanere complementi sessuali a prescindere dalla scelta di oggetto eterosessuale o omosessuale, il genere precario di oggetto dei bisessuali presenta ulteriori difficoltà strutturali. Le sessualità gay e lesbica possono essere eterosessualizzate tramite espressioni quali “donna maschile” e “uomo effeminato”, e attraverso l’associazione con le rispettive scelte oggettive di genere, se non di sesso, opposte. Se il posizionamento di genere di un soggetto determina ed è determinato da una scelta oggettiva di genere consistentemente opposta (sia dello stesso sesso che di sesso opposto), nel bisessuale la mancanza strutturale di una scelta oggettiva definita mette in discussione il posizionamento del soggetto e dei suoi partner. Se ciò è vero per dei presupposti di complementarità di genere, è anche vero in relazione al processo individuale del divenire “di genere”. Intendere la scelta dell’oggetto di genere proprio come una scelta, vuole dire andare contro al presupposto dello sviluppo sessuale, sia in termini di oggetti che di finalità sessuali, e anche in termini di processo, come per quanto riguarda ad esempio la repressione e l’incorporazione malinconica dell’oggetto perduto sul quale si presuppone che si fondi e mantenga l’identità di genere⁶. Il fallimento nel ripudiare l’uno o l’altro oggetto di genere è pertanto costituito come fallimento stesso dell’identità e trasformato in varianti di altre identità (omosessualità o eterosessualità non agite), o uno stato provvisorio nel processo di formazione di una identità appropriata (diventare omosessuale o eterosessuale). In sostanza sostengo che senza uno scopo con una chiara direttiva di sesso e genere e senza un dovuto processo di ripudio nella formazione di un’immagine di se stessi (sessuale e di genere), i bisessuali non diventano soggetti con connotazioni di genere e di sesso appropriate.

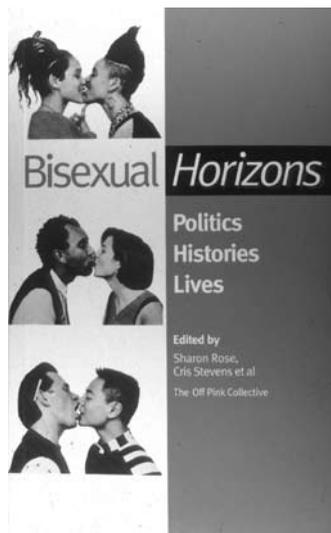
Le difficoltà non finiscono qui. Anche se in base allo schema proposto sopra si può immaginare la formazione di un soggetto di sesso e di genere bisessuali come una eccezione o una specie di vacillamento, l’aspetto temporale continua a porre delle difficoltà. Una delle condizioni per la soggettività sessuale è che il suo scopo rimanga costante nel tempo. Quindi, la formazione dell’identità sessuale non richiede solo che si faccia una particolare scelta oggettiva di sesso e di genere, ma che vi sia continuità in tal senso. Il presente può essere legittimato soltanto dall’anticipazione del futuro, che a sua volta può essere legittimato solo da un passato al quale venga dato un senso retrospettivo rispetto al presente. Non è tanto una questione di ciò che sia stato realmente fatto in passato, quanto di come sono state percepite quelle azioni e quelle esperienze. Ovviamente, le narrazioni gay e lesbiche contemporanee sul coming out seguono di solito questa cronologia, co-

stituendo per molti versi il modello esemplare di entrambe le formazioni del soggetto sessuale e infatti, più in generale, delle formazioni del soggetto moderno⁷. Così, ad esempio, una lesbica che si dichiara a 40 anni può sostenere di essere sempre stata tale, purché sia possibile risignificare il suo passato che comprende scelte oggettuali di sesso opposto come indesiderato, indiscusso o strategico. Sono permessi errori purché siano visti come tali e cioè come mere interruzioni nella narrativa della vera identità sessuale di ognuno. In risposta a questi problemi di aspetto temporale, i bisessuali si sono sforzati di creare un prima e un dopo che conferisca validità alla loro percezione di se stessi nel presente, abbracciando di frequente un'immagine di forte attrattiva nel tempo per entrambi i sessi, ma ciò è difficile da sostenere e in ogni caso non risolve i problemi della formazione di un genere suggeriti in precedenza.

A conclusione di questa parte di indagine, possiamo affermare che senza uno scopo normale (sia di sesso che di genere), senza quella narrativa mirata a un fine e senza un dovuto processo di ripudio nella formazione di un io sessuale e di genere, i bisessuali non riescono a diventare dei veri e propri soggetti con connotazioni di genere e di sesso appropriate. Tutto ciò costituisce la base degli stereotipi sulla bisessualità vista come non autentica, in transizione, confusa, rigidamente eterosessuale, duplice, titillante senza nulla mettere in discussione e così via.

2.

Cosa vuol dire tutto ciò per il modo in cui rappresentiamo la bisessualità? Come ci potremmo aspettare, l'immaginazione contemporanea sembra bloccata all'interno della rappresentazione della bisessualità e dei bisessuali attraverso il numero tre, come conseguenza del quale la bisessualità è in realtà impossibile da concepire efficacemente come identità sessuale o come soggettività. Allo stesso modo, molti dei tentativi contemporanei per risolvere i problemi di rappresentazione della bisessualità hanno impiegato lo stesso paradigma per creare immagini di tre – due uomini e una donna, due donne e un uomo – attraverso cui riconoscere il comportamento bisessuale o l'identità. Un esempio calzante è fornito dalle immagini usate da Marjorie Garber in *Vice Versa* di fotogrammi tra il 1931 e il 1994 che rappresentano costantemente la bisessualità e le narrative bisessuali attraverso ibridazioni multiple di sesso e genere⁸. La copertina dell'antologia bisessuale inglese *Bisexual Horizons*



porta avanti questo tema, sebbene qui il triangolo di sesso e genere sia creato attraverso la ripetizione delle rappresentazioni di accoppiamenti riconoscibili⁹. Cosa molto interessante, l'immagine è presa da una campagna sul sesso sicuro contro l'HIV/AIDS all'interno della quale vengono messi in luce i rischi per lesbiche, gay e sieropositivi, ma la bisessualità non viene menzionata. Tuttavia, poste come copertina di un'antologia bisessuale, le immagini si combinano per suggerire una sequenza di comportamenti bisessuali possibili. La bisessualità è in tal modo rappresentata sia come il risultato di tutte e tre le combinazioni, oppure – presumibilmente – come ciò che precede e rende possibile tutti e tre i desideri sessuali specifici fondati sulla oggettualità. In altre parole, nessuno dei corpi e dei comportamenti qui rappresentati ha bisogno di essere bisessuale in se stesso: la bisessualità è un'interpretazione di queste rappresentazioni.

L'immagine di copertina del numero di *Newsweek* sulla bisessualità (Luglio 1995) è esemplare per tale modello di rappresentazione della bisessualità¹⁰. Due uomini e una donna guardano direttamente dentro l'obiettivo con sguardo di sfida. Sono tutti giovani, vestiti in bianco e nero, eleganti e alla moda. La bisessualità è di nuovo l'effetto o l'interpretazione della rappresentazione, dal momento che tra loro non c'è nessun contatto di tipo sessuale – non un bacio, non una stretta di mano – ad indicare una relazione fra di loro. Gli aspetti che compongono il comportamento bisessuale sono di certo presenti: più di un genere, e più di uno per ogni genere. L'implicazione è che se le tre persone rappresentate avessero rapporti sessuali l'uno con l'altro, ciò denoterebbe la bisessualità ad un solo livello; ma perfino a questo livello, per tutti e tre i soggetti il rapporto sessuale tra loro non può voler significare bisessualità. Infatti, per la donna nella copertina di *Newsweek* il sesso con i due uomini potrebbe essere un rafforzamento della sua eterosessualità, nonostante il raddoppiamento del suo desiderio possa suggerire una feticizzazione dello scopo normale, essendo il suo non un desiderio per un oggetto maschile di per sé, ma per due oggetti. Diversamente, il significato bisessuale potrebbe essere qui interpretato come derivante dalla posizione di chi vede piuttosto di chi è visto. La copertina di *Newsweek* – e più in generale la rappresentazione bisessuale in strutture a tre – può funzionare come oggetto del desiderio bisessuale, piuttosto che come una sua rappresentazione. In altre parole, simili



rappresentazioni potrebbero essere dei tentativi di produrre una esibizione bisessuale o una merce, da essere divorata dallo sguardo bisessuale, una leccornia gustata come parte di una indiscriminata lussuria bisessuale. Nella rappresentazione a tre della bisessualità esiste quindi una tensione tra l'orientamento sessuale di ciò che viene rappresentato, indicato dalla prossimità e non dal comportamento e l'orientamento del presupposto possessore dello sguardo bisessuale.

L'associazione con la gamma di significati bisessuali correntemente disponibili è uno dei modi tramite il quale questa tensione fra soggetto e oggetto del desiderio bisessuale viene trattata. Per rafforzare questa creazione di un oggetto bisessuale, vengono portati all'interno dell'immagine i significati della bisessualità come connubio di sesso, genere e razza, al fine di risolvere ancora la difficoltà di una doppia eterosessualità o omosessualità che emerge dall'isolamento di uno dei sessi all'interno della triade, come avviene nell'immagine di *Newsweek* sovraccitata. Di conseguenza, sempre in base alla stessa immagine, i due sessi non solo sono entrambi presenti, ma il loro genere è anche misto e combinato. In tal modo la donna, tramite il suo "travestitismo", è liberata dalla sua potenziale eterosessualità e dallo stereotipo lesbico, rimanendo "femminile": la giacca da uomo che indossa sembra un po' troppo larga per il suo corpo di donna e il suo taglio di capelli corto, ma non troppo, è compensato da un tocco di rossetto. Anche gli uomini sono femminilizzati, attraverso il taglio dei loro capelli e il loro posizionamento alle spalle della donna. Così il desiderio per una qualsiasi delle figure rappresentate può essere inteso come desiderio bisessuale in termini di genere, come allo stesso tempo gli oggetti stessi possono essere interpretati come bisessuali in termini dei loro propri codici di trans-gender. Facendo ancora una volta riferimento alla teorizzazione della bisessualità come superamento della razza – così come del genere – che crea possibilità sia di civilizzazione che di differenziazione di genere e razza (riflettendo così il significato sessuale che aveva in passato), le triadi bisessuali rappresentano comunemente una gamma di locazioni razziali o etniche al fine di associare il significato bisessuale con un soggetto ed un oggetto dello sguardo bisessuale. Un esempio calzante è la copertina di *Bisexual Horizons*, a completare il senso di "progressione bisessuale" attraverso partner diversi con il rifiuto di un singolo oggetto sia da un punto di vista razziale che da uno di genere.

Queste tattiche di rappresentazione bisessuale sono direttamente oggetto di parodia in una serie di fotografie di Rachel Lanzerotti pubblicate nell'edizione invernale del 1996 di *Anything That Moves*¹¹. Riecheggiando nella forma la copertina di *Newsweek*, l'immagine mostra due uomini a entrambi i lati di una donna che tengono in mano davanti a loro una copia del numero di *Newsweek* sulla bisessualità mostrandone la copertina. L'immagine di *Anything That Moves* esplicita i significati bisessuali che sono utilizzati implicitamente dall'immagine in *Newsweek* e li rende trasparenti, allo stesso tempo mettendoli in discussione: la donna abbraccia i due uomini, portandoli all'interno dell'immagine e stabilendo

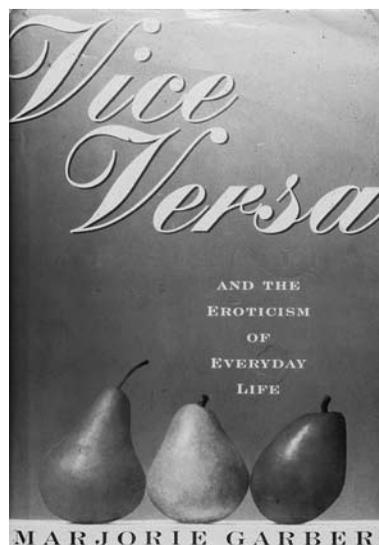
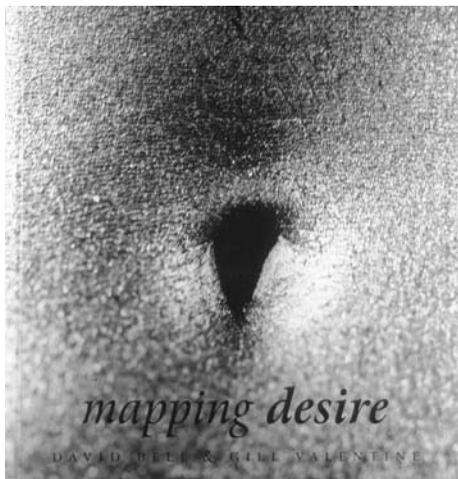
in modo diretto la loro relazione a tre. Abbiamo quindi una scena bisessuale che è attiva e culturale, che attiene al contatto fisico più che alla fusione psicologica. Nell'immagine posta sul retro di *Anything That Moves*, ovvero l'ultima delle fotografie da un punto di vista strettamente cronologico ma che è probabile sia la seconda ad essere vista, viene sminuito ciò che è sottinteso dalla copertina, cioè il bisogno di ciascuno degli individui di essere rappresentato come bisessuale. I due uomini occupano qui il centro dell'immagine con un bacio profondo, mentre la donna li guarda con aria soddisfatta, così da sembrare dividerne il piacere; la sua presenza cambia la scena, anche se i due uomini sembrano estremamente felici di ignorarla (tengono gli occhi chiusi e anche la mano che tende verso la testa di uno dei due esclude la donna da questo atto erotico particolare). Di conseguenza, prima che il lettore si trovi davanti alle fotografie poste all'interno della rivista, molte delle ipotesi contenute in *Newsweek* sono già state elaborate: la bisessualità viene sia personificata che soppiantata.

Si prepara il terreno per la rappresentazione ironica della bisessualità a tre possibilità all'interno del testo, dove la "bisessualità assoluta" viene dipinta come fantasia irreali. I tre individui sono posti equidistanti l'uno dall'altro in un cerchio perfetto, si sforzano di baciarsi l'un l'altro allo stesso tempo, le loro lingue sono unite in un bacio ideale ma chiaramente scomodo e per niente intimo. L'immagine viene completata dalla presenza simbolica di una staccionata bianca posta in secondo piano che suggerisce e parodizza il concetto di "famiglia bisessuale" presentato ai lettori dall'articolo di *Newsweek*.

La fusione di razza e genere compatibile con la lettura bisessuale dell'immagine di *Newsweek* viene letteralizzata nella parodia di *Anything That Moves*. La "donna" nelle immagini di *Anything That Moves* è riconoscibile come tale soltanto perché la sua posizione riecheggia quella della donna in *Newsweek*. Essa viene infatti caratterizzata *butch* [mascolina] o *FTM* [donna-a-uomo] e in contesti diversi potrebbe essere facilmente vista come un uomo. Anche gli uomini sono marcatamente più effeminati rispetto all'immagine di *Newsweek* ed ancora una volta sono identificati come tali più dal contesto che dal corpo. In altre parole, ciò che sottolinea l'immagine di *Anything That Moves* è che il significato bisessuale precede l'assegnazione del genere ai partecipanti della scena da parte dell'osservatore, laddove invece l'immagine in *Newsweek* suggerisce che siano le differenze di genere a dare sviluppo alla bisessualità. Ed ancora, i soggetti delle immagini in *Anything That Moves* rendono esplicite le tesi razziali del significato bisessuale, essendo i protagonisti un bianco, un nero e un ispanico. Suggestendo l'inclusione di genere e razza nella copertina, solo per mettere in discussione in immagini che poi seguono la fattibilità di un tale modello di bisessualità vivibile. Lanzerotti inizia il compito importante di immaginare la rappresentazione del bisessuale come critica del significato dominante piuttosto che come ricerca limitata di una più autentica rappresentazione bisessuale.

Tentativi simili per eludere o per indirizzarsi a questi problemi di rappresentazione bisessuale comprendono la copertina di *Vice Versa*, che mostra un quadro di Janet Rickus intitolato (in modo abbastanza appropriato) “Le tre coppie”¹². L’immagine vede tre pere una appoggiata all’altra; l’espressione di ciò che vediamo – cioè tre frutti – e il titolo dato da Rickus (“Le tre coppie”), distolgono l’attenzione da questioni di rappresentazione visiva muovendo verso il discorso testuale. Posto come copertina di un libro sulla bisessualità, il quadro di Rickus induce l’osservatore al di là del gioco di parole per indicare sia il *ménage a trois* (ovvero un ritorno al visivo) sia, come suggerisce Garber, la rappresentazione sequenziale del bisessuale come viene suggerita in termini più letterari dall’immagine di *Bisexual Horizons*. Il successo di tale immagine è nell’abilità di contenere questi significati della bisessualità, altamente di razza e di genere, senza atteggiamenti visibili del corpo.

La copertina del volume di geografia sessuale *Mapping Desire* propone una alternativa un po’ diversa per segnalare il significato del bisessuale senza amalgama di razza o di genere¹³: abbiamo qui l’immagine di un ombelico sul quale è proiettata un’ombra in modo che si mascheri da orifizio. L’immagine è priva di connotazioni di genere e deliberatamente ambigua in termini di soggetto e oggetto del desiderio. Nel contesto dell’argomento del volume, l’immagine potrebbe essere letta come mappa di un nuovo territorio d’identità sessuale, uno nel quale l’ombelico viene interpretato come indicatore significativo del piacere sessuale nel soggetto o nell’oggetto e dove il genere conta di meno per la determinazione dell’identità sessuale.



Nonostante *Mapping Desire* non sia un volume bisessuale in senso stretto e non ci sia nessun commento all’interno del testo stesso sul significato dell’immagine citata, di fatto esso apre la possibilità di rovistare negli ambiti della rappresentazione bisessuale che non riproducano la bisessualità come una via di mezzo.

Molte delle stesse questioni inerenti la rappresentazione bisessuale sono poste dal lavoro fotografico di Stephanie Devise. Come nelle fotografie di Lanzerotti, il lavoro di Devise rifiuta di localizzare la bisessualità all’interno di opposizioni di sesso, genere, razza o preferenze sessuali e mette in primo piano la supposizione che l’osservatore fa nel leggere le immagini come bisessuali. L’autrice gioca con i significati storici e attuali della bisessualità in modo cosciente e ironico. I temi che si intrecciano fra loro risultano: l’oggetto del desiderio, la scelta oggettiva del genere, le associazioni della bisessualità con la non monogamia, le narrative dei partner precedenti che possiamo aver avuto. Essa inoltre utilizza l’aspetto temporale dell’esperienza bisessuale al fine di riconfigurare i codici tramite i quali interpretiamo una certa immagine o gruppo di immagini come bisessuali. In termini simili a Cameron, credo che Devise non tenti di mostrare la bisessualità in un unico momento ma crei una narrativa nella mente del lettore e una relazione tra lo stesso e l’artista che è resa esplicita e che getta lo sguardo indietro verso chi interpreta le immagini, piuttosto che racchiuderne il significato. La serie inedita “impronte digitali” comprende quattro fotografie collegate¹⁴, due delle quali furono originariamente pubblicate in *The Bisexual Imagery* col titolo di “messo a tacere 1: mancante” e “messo a tacere 2: gelosia”¹⁵.

Nella prima immagine,



Device siede nuda nel bagno con l'oggetto del proprio desiderio e getta dell'acqua sulla testa del suo amante, come in segno di benedizione. L'effetto è quasi claustrofobico: i due sono rinchiusi in un piccolo e in un certo senso scomodo spazio, l'acqua cadendo rende l'effetto di bollicine come se l'autrice e l'oggetto del suo affetto si trovassero sommersi. Gli occhi di Device sono chiusi quasi fosse felicemente ignara di qualsiasi cosa al di fuori del tocco della guancia del suo amante sulle sue labbra. E' una scena di estrema intimità e noi osservatori rimaniamo inchiodati come guardoni. Tuttavia, questa intimità viene smontata fin dall'inizio in due particolari modi: primo, ovviamente, l'oggetto del desiderio di Device è un busto di manichino senza braccia, un pezzo di plastica modellata che guarda oltre Device, impassibile davanti alla sua pioggia d'affetto; inoltre, l'artista pone in primo piano la sua macchina fotografica, di modo che il nostro voyeurismo è messo fuori gioco dalla consapevolezza che questa scena sia allestita per il nostro piacere visivo. L'autrice scrive che fu ispirata a scattare questa serie da una canzone di Patsy Kline, "Fingerprints":

E quando finisce il giorno
Sogno solo te
Siedo da sola e penso a tutte le cose che non abbiamo fatto
Adesso che sono tutta sola
E quando arrivano le lacrime
Sento le impronte delle tue dita impresse nel mio cuore¹⁶.

La prima immagine di Device potrebbe essere letta come un assoluto isolamento, un'immagine bisessuale che non presenta questi ultimi come persone aventi un numero infinito di partner, ma piuttosto come persone forzate a crearsi una fantasia intima con un oggetto inanimato. Ovviamente l'immagine gioca anche con altre immagini dei bisessuali non limitati ad un genere di scelta dell'oggetto. La posizione di Device rispetto al dorso del manichino, più femminile che maschile, denota la sostituzione del desiderio lesbico? Oppure il manichino opera per mostrare i limiti dell'identità sessuale come viene letta in primo luogo tramite il genere della scelta-oggetto? Il manichino non è né femmina né maschio ed è quindi in un certo senso più di genere che di sesso, se il genere è il significante del sesso e non il contrario. Tuttavia, il genere del manichino non può dirci nulla in merito all'orientamento sessuale dell'autrice nei termini in cui noi culturalmente lo riconosciamo e ci aspettiamo. Invece di presentarci una gamma di scelte di genere, quindi, l'orientamento di Device sottolinea e svia l'importanza del genere nell'ambito del suo desiderio. Infatti, le specificità del desiderio di Device non possono necessariamente essere lette come sostitutive di un particolare corpo umano, con un suo genere e un suo sesso.

La presenza del manichino deriva in modo pertinente dal terreno d'inchiesta

del cyber-femminismo tanto quanto da quello del *queer*, un terreno in cui la carne e la plastica non sono incompatibili nella formazione del soggetto moderno. Forse in sostanza è il manichino stesso l'oggetto del desiderio di Device. I manichini potrebbero essere i suoi feticci, nella sostituzione dello scopo sessuale "normale" con della plastica avente connotazioni di genere. Data la mia tesi che il desiderio bisessuale crei un feticcio sia dell'oggetto omosessuale che di quello eterosessuale, una simile lettura della relazione tra Device e il manichino all'interno del bagno potrebbe essere considerata una lettura bisessuale.

La seconda immagine di questa serie sottolinea punti simili. Nella sezione principale, la testa di Device oscura il manichino, cosicché possiamo vederle soltanto i seni e la spalla laddove sarebbe il braccio. Ancora una volta il genere non rivela la verità sulla sessualità che permetta di interpretare l'affetto dell'autrice. Nel sottile scorcio verticale dello specchio la vediamo baciare il manichino e di nuovo è completamente assorbita nella scena, mentre l'osservatore e il manichino si contemplano a vicenda, sembrando chiedersi "Che ci fai tu qui?". Prima di adesso, credo che sarebbe difficile descrivere il manichino al di fuori del contesto del quadro semplicemente come un sostituto della realtà di sesso e di genere. In queste prime due immagini, quindi, Device ha interamente spostato sull'osservatore dell'immagine la responsabilità di dare una risposta alle domande sull'importanza della sua particolare scelta dell'oggetto. Nel rendere il manichino più attivamente partecipe di quanto non lo sia lei, l'autrice confronta gli osservatori con il loro proprio desiderio di un significato.

La terza e la quarta immagine sono direttamente rivolte a questioni di gelosia e narrativa bisessuale nella rappresentazione. La scena si è spostata verso ambientazioni più comode e Device coglie l'opportunità di esaminare minuziosamente il suo amante. Ancora una volta evoca lo spettro di un comune stereotipo bisessuale, quello della non monogamia e di nuovo lo disinnescia non tramite il rifiuto ma attraverso la moltiplicazione dei suoi effetti. Qui la non monogamia viene sperimentata in modo discontinuo, all'interno del quale un partner è anche tutti gli altri ma non viceversa. Nel lavoro di Device non è il manichino ad essere posseduto interamente – come ci potremmo aspettare – ma lei stessa. È lei che esamina minuziosamente le tracce del tocco sul corpo dell'altro; il corpo dell'esame rivela i segni di un precedente incontro: l'impronta di una mano, un segno al di sopra e al di sotto del seno destro e il segno di una bocca sul collo.

Nella fotografia seguente l'autrice tiene con cura la testa dell'amante mentre esamina il segno della bocca in primo piano: l'artista copre il territorio della gelosia, dell'immaginazione di amanti reali (e fantastici) mentre si è con la persona amata. Queste immagini sottolineano una certa attenzione al dettaglio, una curiosità in base alla quale, come dice lei stessa, "la pelle degli amanti è come un terreno sul quale hanno viaggiato altre persone"¹⁷. Questi segni solitamente non sono visibili ad occhio nudo: da qui, un leggero spolverio come per le impronte

digitali. Forse è a questo punto che emergono i sentimenti di Device, avvenendo la raccolta delle impronte digitali di solito soltanto sulla scena di un crimine. In relazione al testo di Patsy Kline, il crimine emerge come una delle passioni che l'immaginazione dell'autrice non può cancellare. E ancora una volta, il crimine sarebbe ad opera del manichino (la non monogamia non è sempre ammissibile), di Device (ha lei il diritto di esaminare il manichino così a fondo?) o infatti di un terzo partecipante (il manichino in quanto vittima del crimine). Potrebbe riconoscere il passato dell'amante e renderlo un feticcio, potrebbe essere torturata da gelosia e possessività: non abbiamo modo di dirlo.

La storia del manichino è resa visibile all'autrice. Gli amanti precedenti permangono nel momento presente, nei momenti di più grande intimità. Viene qui assegnata al manichino una narrativa tutta per sé – di chi sono queste impronte? Esse non possono avere connotazioni di genere e non sappiamo se risalgono a cinque minuti oppure a cinque anni fa. In modo simile, non possiamo dire se il manichino ha acconsentito al tocco o se la scena del crimine indicata dalla polvere delle impronte digitali e dalla lente d'ingrandimento implichi una scena di stupro.

Questa narrativa di corpi che si toccano, tornati a galla in modi inaspettati, di impronte di rabbia o affetto lasciate sul corpo – il segno sul collo dell'amante di Device potrebbe anche essere un succhiotto, un livido – suggerisce una narrativa sessuale che non ha mai fine ma continua e si rigenera, è potenzialmente piacevole, possibilmente nociva. Si potrebbe anche pensare che i segni sul manichino siano i segni di Device stessa che esamina preparandosi alla testimonianza di qualcun altro, forse un modo di rendere visibile la propria lussuria perché altri la mettano sotto esame. In termini di narrativa bisessuale, le immagini di Device mi suggeriscono che il passato sessuale non è mai conforme a quello presente o a quello futuro ma che i segni di amanti precedenti o simultanei (o di qualsiasi tipo) sono impressi sul corpo e nella mente. In modo significativo, la narrativa bisessuale qui viene anche ri-autenticata, non è più una serie di relazioni che non contano, non evidenziate da una mancanza di lealtà o amore. Si tratta di un passato che ha corpo e al quale può esser dato un nuovo significato alla luce del presente.

[Traduzione di Samuele Grassi]

Bibliografia

- Bowie, Malcom, "Bisexuality", in *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*, a cura di Elizabeth Wright, Basil Blackwell, Oxford 1992.
- Butler, Judith, "Melancholy Gender/Refused Identification", *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford, CA. 1997; trad. it. *La vita psichica del potere*, Meltemi, Roma 2005.

- De Lauretis, Teresa, "Desire in Narrative", *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Indiana University Press, Bloomington 1986; trad. it. "Desiderio e narrazione" in *Sui generiS. Scritti di Teoria femminista*, Feltrinelli, Milano 1996.
- Garber, Marjorie, *Vice Versa: Bisexuality and the Eroticism of Everyday Life*. Simon & Schuster, New York 1995.
- Hall, Radclyffe, *The Well of Loneliness*, Johnatan Cape, London 1928; trad. it. *Il pozzo della solitudine*, ried. Corbaccio, Milano 1999.
- Hemmings, Clare, *Bisexual Spaces. A Geography of Sexuality and Gender*. Routledge, London 2002.
- Kinsey, Alfred, Wardell Pomeroy et al., *Sexual Behaviour and the Human Male*, W.B. Saunders Company, Philadelphia/London 1948.
- Plummer, Kenneth, *Telling Sexual Stories: Power, Change and Social Worlds*, Routledge, London 1995.
- Sedgwick, Eve Kosofsky, "Introduction: Axiomatic", in *The Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkeley 1991.
- Woolf, Virginia, *Orlando. A Biography*, Hogarth Press, London 1928; *Orlando: una Biografia*, ried. Mondadori, Milano 2002.

Note

- ¹Questo saggio rielabora argomenti già presentati nel mio volume, *Bisexual Spaces*. Questa prima sezione è tratta dal primo capitolo, la seconda dal terzo capitolo.
- ²Malcom Bowie, "Bisexuality", p. 26.
- ³Alfred Kinsey, Wardell Pomeroy et al., p. 657.
- ⁴Eve Kosofsky Sedgwick, "Introduction: Axiomatic", pp. 1-63.
- ⁵Kinsey, Wardell Pomeroy et al., p. 657.
- ⁶Judith Butler, "Melancholy Gender/Refused Identification", pp. 132-50.
- ⁷Per saperne di più sulla relazione tra genere, sessualità e narrativa nella formazione del soggetto moderno vedi Teresa De Lauretis, e Kenneth Plummer.
- ⁸Marjorie Garber, vedi in particolare pp. 288-89.
- ⁹"The Off Pink Colective", in Sharon Rose, Cris Stevens et al., *Bisexual Horizons: Politics, Histories, Lives*, Laurence and Wishart, London 1996, immagine di copertina.
- ¹⁰"Bisexuality", *Newsweek*, 17 Luglio 1995, immagine di copertina.
- ¹¹Fotografie senza titolo di Rachel Lanzerotti, in *Anything That Moves: the Magazine for the Bisexual at Large Covering Gender and Sexuality Prix Fixe to à la Carte*, 10 (1996), immagine di copertina, p. 24; immagine sul retro, p. 22.
- ¹²Garber, immagine di copertina e foto n. 527-28.
- ¹³David Bell e Gill Valentine, *Mapping Desire: Geographies of Sexuality*, Routledge, London 1995, immagine di copertina.
- ¹⁴*Fingerprints*, di Stephanie Device, 1997.
- ¹⁵Stephanie Device, "silenced 1: missing"; "silenced 2: jealousy" in Bi Academic Intervention, *The Bisexual Imaginary*, Cassell, London 1996, pp. 90-91.
- ¹⁶Da una lettera di Stephanie Device all'autrice, 15 Marzo 1997.
- ¹⁷Da una lettera di Stephanie Device all'autrice, 15 Marzo 1997.

“Un uomo intrappolato nel corpo di una donna”. L'intreccio tra discorso medico e posizionamenti soggettivi FtM

MARY NICOTRA

“Sono un uomo o una donna?”
La risposta non è semplice,
dal momento che non ci sono pronomi nella lingua inglese
che possano corrispondere alla mia complessità
Leslie Feinberg

Il fenomeno transgender e transessuale FtM (da femmina a maschio) è in una fase di evidente espansione ed è stato relativamente poco indagato in Italia nella sua specificità; nella scarsa letteratura esistente, infatti, viene assimilato al transessualismo MtF (da maschio a femmina)¹.

Sono possibili/scontati/sicuri o azzardati i punti di contatto, spesso attribuiti, tra patologie psichiatriche, transgenderismo e transessualismo? In che modo il fenomeno mette in crisi le costruzioni discorsive sociali e scientifiche e le costringe all'auto-riflessione?

Sono queste alcune delle domande che mi hanno guidato nel mio lavoro di ricerca che, oltre a voler dare spazio e parola alle soggettività FtM, si propone di offrire un'opportunità per una riflessione più ampia in ambito psicologico e clinico.

I soggetti FtM dispongono di una vasta gamma di possibilità sul come possono articolare il proprio desiderio di attraversare le frontiere del genere. Per alcuni di loro ciò significa sottoporsi ad interventi chirurgici che hanno lo scopo di cambiare i caratteri sessuali attraverso un trattamento ormonale di “mascolizzazione” e interventi chirurgici demolitivi (mastectomia e isterectomia) e ricostruttivi (faloplastica). Per altri invece questi passaggi sono più sfumati e delicati: alcuni vorrebbero fermarsi all'assunzione di ormoni, altri agli interventi chirurgici demolitivi, altri auspicano al solo cambio anagrafico.

In queste pagine ciò che mi interessa evidenziare è la relazione che intercorre tra soggetto, testo, contesto per poter interrogare attraverso le narrazioni dei soggetti stessi il posizionamento che li ha portati a scrivere il proprio discorso soggettivo attraverso una “transAzione” con il proprio corpo.

Come sono costruite queste narrazioni? Come funzionano? A cosa servono e a chi servono? Quali sono i saperi che strutturano i soggetti stessi?

Se da un lato il postmodernismo considera l'identità come costruzione discorsiva intimamente connessa con il potere e ci costringe a ripensare anche il senso dell'identità sessuale, non più interpretabile né come espressione di una

qualche verità essenziale della persona, né come una semplice aggiunta ad un neutro ed oggettivo dato biologico, in ambito legale e scientifico persiste l'idea che le categorie di genere dicotomiche (uomo donna) sono le uniche dimensioni possibili, mutuamente esclusive e fisse, strettamente connesse al possesso di genitali maschili o femminili. Il discorso scientifico afferma che quando ci troviamo davanti a un soggetto che interroga la propria posizione sessuata all'interno delle categorie dicotomiche di genere socialmente assimilate e condivise, ci troviamo davanti a una "disforia di genere".

In altre parole, la letteratura scientifica, nell'analisi del fenomeno transgender e transessuale, fissa come punto di partenza la dissonanza percettiva del soggetto tra il proprio sesso biologico e l'identificazione con il genere opposto.

Il *Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali (DSM-IV-TR)* descrive sotto l'etichetta "Disturbi dell'Identità di Genere" le due componenti necessarie per diagnosticare i "casi" di soggetti transgender e transessuali:

Deve essere evidente una intensa e persistente identificazione col sesso opposto, che è il desiderio di essere, o l'insistenza sul fatto di essere del sesso opposto (Criterio A).

L'identificazione con l'altro sesso non deve essere solo un desiderio per qualche presunto vantaggio culturale derivante dall'appartenenza al sesso opposto. Inoltre devi esserci prova di un persistente malessere riguardo alla propria assegnazione sessuale, oppure un senso di estraneità riguardo al ruolo di genere del proprio sesso (Criterio B)².

La teoria genetica spiega il fenomeno transessuale mettendo in primo piano la funzione dei geni nella formazione delle identità. All'interno di questo quadro teorico si sostiene che "le devianze sessuali" possono essere ereditate (Ettner). Le teorie ormonali si basano sulla premessa che il genere di una persona si determina prima della nascita (Brown & Rounsley). Esse affermano che l'impatto degli ormoni è determinante nella costituzione delle identità in generale, e dell'identità sessuale in particolare. Nello specifico si è ipotizzato che l'impatto di alterazioni ormonali durante la gravidanza incida sui meccanismi che sono associati alla produzione di ormoni sessuali come l'estrogeno, il progesterone e il testosterone e che queste alterazioni contribuiscano a modificare la percezione dell'appartenenza di genere del soggetto. Inoltre si è identificato l'ipotalamo come il centro del controllo del sistema endocrinologo, considerato la struttura regolatrice del processo di formazione dell'identificazione di genere.

Le più fervide critiche alle teorie sul transessualismo di derivazione biologica mettono in discussione la possibilità di poter ridurre la complessità dell'essere umano a fattori dettati esclusivamente dal funzionamento biologico del corpo. Altre critiche, invece, sono collegate alla metodologia e alle concettualizzazioni annesse. Infatti molti dei teorici che si ispirano alle teorie di matrice biologica,

concettualizzano le deviazioni sessuali come un "errore della natura" (Bockting & Coleman).

Lo stato delle cose dunque fa sì che la scienza consideri la dimensione transgender e transessuale come un "disturbo di identità di genere". Tutti gli attori della scena, immersi nella logica del dimorfismo sessuale, sentono l'urgenza di un processo di normalizzazione.

Se come in letteratura si sostiene, da Harry Benjamin in poi, la narrativa 'tipica' dei soggetti transessuali è quella descritta dalla metafora "*sono intrappolato nel corpo sbagliato*", ascoltando le storie dei diciotto soggetti intervistati, sono emersi interrogativi utili a metter in rilievo complesse strategie culturali di regolazione del transgenderismo e transessualismo che spesso sfociano nella patologizzazione di quei soggetti che non si conformano alla pratica legale e medica prevista. I transgender che non vogliono (o non possono) sottoporsi alla procedura prevista non vengono protetti legalmente.

La costruzione discorsiva "*sono un uomo intrappolato nel corpo di una donna*" è talmente potente che coloro che rifiutano questa definizione a supporto del proprio desiderio transgender possono trovare forti difficoltà per accedere alla chirurgia. Le generalizzazioni che assimilano il transgenderismo al transessualismo lasciano poco spazio ai soggetti che vivono un continuum lei/lui non marcatamente definibili ma che sperimentano, nel loro percorso di vita, alternativi ruoli di genere, e ancora meno spazio resta alle persone che hanno usufruito parzialmente dell'iter medico, ad esempio la terapia ormonale, senza sottoporsi a tutti gli interventi chirurgici di demolizione e/o (ri)costruzione.

In Italia ma anche in altri Paesi Europei, la possibile attribuzione di una nuova identità anagrafica che coincide con il genere opposto è subordinata all'iter medico che prevede le operazioni chirurgiche di "adeguamento di sesso". La legge 164 prevede che la persona che desidera avviare l'iter legale debba autocertificare la propria condizione transessuale in un'istanza in cui alleggi una perizia tecnica (psicologica o psichiatrica o del medico legale) a lui favorevole, redatta da un professionista accreditato presso il competente Tribunale. Questo professionista autorizza la persona transessuale a sottoporsi ad una serie di percorsi medici ed estetici il cui fine è renderla indistinguibile dalle persone biologicamente appartenenti al sesso di sua elezione sino ad un intervento chirurgico conclusivo cui consegue rettifica dell'atto di nascita con riconoscimento del "cambiamento di sesso". La scelta legislativa effettuata in Italia, sufficientemente ampia e poco codificata da lasciare spazio ad interpretazioni normative, ha favorito dunque un processo interpretativo da parte dei professionisti coinvolti che, diventato prassi, costringe i soggetti ad una scelta irreversibile e definitiva per ottenere la nuova identità anagrafica.

Una persona di sesso biologico femminile, ad esempio, ha bisogno di una sentenza del Tribunale che autorizzi l'asportazione di utero e ovaie per poter poi fare domanda di riassegnazione anagrafica di sesso. In Italia non è possibile il

cambio anagrafico di nome prima di essersi sottoposti all'iter chirurgico. Se questa normativa risponde più o meno pienamente alla scelta di quei soggetti che si riconoscono come transessuali, taglia fuori e non tiene conto invece delle soggettività transgender.

Dai colloqui emerge che, se per alcuni, la soluzione "culturale" proposta dal modello medico, che prevede l'adeguamento della morfologia del corpo a una delle due categorie binarie di genere: uomo/donna, ha rappresentato la soluzione alla propria scelta transessuale, per altri è stata una soluzione di compromesso, sofferta e accompagnata da angoscia. Dieci tra i diciotto soggetti intervistati hanno dichiarato che se la legge non li avesse costretti alle operazioni chirurgiche per poter ottenere il cambio anagrafico e poter essere identificati, socialmente, come uomini o transgender, non si sarebbero sottoposti agli interventi chirurgici demolitivi; per alcuni di loro avrebbero avuto senso solo l'assunzione di ormoni e la mastectomia, per altri solo l'assunzione di ormoni, per altri ancora il cambio di nome sarebbe stato sufficiente. Alcuni di loro non hanno esitato a confermare che conoscendo le regole del gioco, hanno scelto il male minore conformandosi alle richieste e offrendo le risposte che psicologi, medici e giudici si aspettavano da loro affinché si potesse procedere.

È interessante inoltre rilevare che anche nelle costruzioni discorsive di quei soggetti intervistati che non si riconoscono completamente nella scelta transessuale, il linguaggio utilizzato per descrivere i propri vissuti è costituito principalmente da definizioni e categorie concettuali coniate dal modello scientifico, quali "disforia di genere", "identità psichica", "uomo intrappolato in un corpo di donna", "transessualismo primario e secondario".

La questione è dunque molto complessa. Sembrerebbe che il discorso medico, con la pretesa di formulare diagnosi e prescrizioni "oggettive", rischia di non tenere conto del discorso del soggetto che implica soluzioni più complesse e di cancellarlo con un colpo di spugna. Così come Antonio, Alberto e Giancarlo evidenziano con le loro parole:

Antonio

Mi sentivo "senza genere" e quando la gente intorno a me iniziò a transizionare erano veramente spinti dalla comunità medica, anche perché c'era talmente poco linguaggio così che se tu sentivi di essere un ragazzo fin dall'età di tre anni dovevi per forza essere transessuale, e fu così fin quando non mi fu dato una possibilità di guardare a questa questione in un modo nuovo, dal momento che io non sentivo di poter dire a me stesso sono transessuale... io sapevo di non essere una ragazza, ma non necessariamente dovevo sentirmi uomo, forse un terzo genere.

Alberto

Il problema di avere un corpo che non corrisponde a quello che si ha dentro, quello che si prova, quello che si pensa... che sembra più naturale quello che hai

dentro che quello che hai fuori. Io adesso ho iniziato l'iter... perché avevo paura di... di non essere capito, di essere umiliato ancora una volta da... perché in questi anni sono stato umiliato in tanti modi, direttamente e indirettamente. Molte persone mi guardavano e mi dicevano "ma tu sei femmina o sei maschio? Tu sei un ragazzo o una ragazza?"... invadendo all'improvviso la mia privacy.

Giancarlo

L'inizio degli ormoni è anche dolore. Non c'è soltanto gioia, c'è anche angoscia e paura. Chi è capace di ammetterlo, lo ammette. Non tutti hanno il coraggio di ammetterlo, ma chi ce l'ha ti dice "io ho paura, ho paura di non riconoscermi. E se non mi piaccio? E se qualcosa va storto? E se non mi riconosco. E se...". Alla fine sono costretto ad ammettere questa cosa... perché vado in crisi, vado in depressione, praticamente. Sfioro la depressione, cioè piango, faccio fatica a dormire, sono angosciatissimo, la minima cosa mi fa saltare i nervi, non mi riconosco più, non riconosco me stesso fuori.

Le costruzioni discorsive dei soggetti intervistati evidenziano altri punti cruciali che possono essere sintetizzati come segue:

- una volta acquisito un aspetto esteriore più consono al genere maschile (peluria, voce, ecc), già alcuni sentono meno l'urgenza di effettuare le operazioni demolitive (mastectomia e isterectomia);

- quasi tutti non sentono necessarie le operazioni chirurgiche ricostruttive. Per loro è più importante liberarsi da quelle parti del corpo strettamente connesse con il femminile che affermare un'identità sessuale fortemente maschile;

- la questione più importante e più urgente per tutti è essere identificati dall'Altro sociale come uomini – il nome anagrafico diventa allora segno fondamentale.

Per inciso, ho rilevato che, nonostante quasi tutti i soggetti intervistati siano di livello culturale medio-alto e nelle loro vite vi sia una certa consuetudine alla lettura, pochissimi tra i soggetti intervistati avevano intrapreso letture di più ampio respiro culturale che interrogassero come la dialettica tra i ruoli di genere e i sessi biologici abbia influito e influisca sui soggetti e sulle dinamiche relazionali, sociali, politiche.

Le principali letture sul transessualismo a cui hanno dedicato attenzione sono per lo più testi classici della letteratura scientifica (Benjamin, Stoller, Money). Testi pionieri sui quali si sono costruite le successive ricerche che spiegano il fenomeno transessuale, per lo più, come un disturbo dell'identità di genere, DIG, (traduzione italiana per *Gender Identity Disorder*) lo definiscono "disforia di genere" o sindrome transessuale. Il transessualismo, come già detto, è incluso nel *Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali*, il *DSM-IV*.

Sembrerebbe che, alla ricerca di risposte al loro sentirsi "diversi", leggendo que-

sti testi i soggetti abbiano modellato i pezzi del loro discorso, in quel primo tempo soggettivo della solitudine e dell'incertezza, per capire chi sono e cosa è meglio per loro. In quel tempo di evidente emergenza psichica e di disagio, quasi nessuno dei soggetti intervistati riesce a intravedere soluzioni soggettive creative che si discostino da quanto suggerito dal modello medico. A fronte di indecisioni e perplessità profonde, la scelta temporanea è stata una momentanea sospensione, una dilatazione dei tempi che è accompagnata da sofferenza, disagio, inadeguatezza e solitudine interiore. Tre tra i soggetti intervistati hanno tentato il suicidio.

Per altri soggetti invece, se pur pochi, cresciuti in un contesto culturale sensibile al dibattito femminista sulle costruzioni sociali del genere, con un passato attivista nel movimento lesbofemminista, la ricerca di senso alla propria esperienza soggettiva avviene in chiave più critica, nel tentativo di aderire al proprio desiderio. Alcuni di loro giunti comunque alla scelta transessuale, sottoponendosi all'iter medico – chirurgico così come previsto, l'hanno fatto accompagnati da una lunga psicoterapia che ha permesso di elaborare questa scelta in modo consapevole. Per altri invece la strada è stata diversa. Luigi, ad esempio, ha scelto di mantenere la sua identità anagrafica femminile, assume saltuariamente ormoni, non si è sottoposto agli interventi demolitivi e si definisce intersex. C'è sempre un maggior numero crescente di individui che hanno scelto una costruzione soggettiva che si distanzia dalle categorie binarie di genere. Nel loro discorso sono le stesse categorie di genere ad essere messe in discussione, come nel caso di Leslie Feinberg e altri attivisti del movimento transgender. Sono soggetti che si definiscono transgender o intersex, e che scelgono pertanto di non cancellare e annullare il loro posizionamento biologico di donna ma di rimodellare il loro discorso soggettivo alla luce delle complessità che li riguarda, proponendo “la conquista e la pratica di flessibilità identitarie dirette verso forme di liberazione sociale”³.

E torno, dunque, alla metafora tipica del transessuale FtM: “*sono un uomo intrappolato in un corpo di donna*”. Se questa metafora fosse sempre aderente al sentire profondo di questi soggetti, come si spiegano l'esitazione, l'incertezza, i punti nevralgici che attraversano il loro discorso? Perché la questione anagrafica è la più importante?

Mi sembra di poter dire che questa metafora è una mitologia che prende man mano forma e fattezze nella vita di questi soggetti, fino a farsi carne. È una metafora funzionale perché permette loro di conformarsi alle aspettative culturali, dare espressione a inquietudini esistenziali, riscrivere sul corpo il desiderio. Con questo tipo di costruzione metaforica possono finalmente mettere a tacere i dissensi; tutti gli attori della scena sono d'accordo: familiari, giudici, medici, specialisti e transessuali stessi.

Alcuni studiosi offrono letture articolate del fenomeno transessuale. Kate Bornstein (1994), a sua volta transessuale da maschio a femmina (MtF), sostiene che i soggetti transgender non sono intrappolati nel corpo sbagliato ma sono persone

che combinano i concetti di maschile e femminile in un nuovo modo. Ritieni che la medicalizzazione e il processo di (ri)assegnazione di sesso, che incoraggia la maggior parte dei transessuali a transAzione con il proprio corpo da una categoria di genere all'altra è fonte di dolore e sofferenza, e li allontana dal proprio desiderio, creando distorsioni significative nelle loro storie (Califa, 2001).

Prosser, invece, nel suo libro *Second Skins* (1998), cerca di legittimare e dare peso teorico alle autobiografie dei transessuali, e in questo modo si pone l'obiettivo di creare un ponte tra il discorso accademico e quello popolare sul transessualismo. Egli ritiene che nel discorso contemporaneo la materialità del linguaggio abbia preso il posto della materialità del corpo⁴. Perciò nel suo libro critica il pensiero di Michel Foucault, la cui analisi porrebbe il soggetto transessuale in balia del potere medico. Prosser enfatizza l'importanza di ascoltare la voce dei transessuali e le loro storie piuttosto che la letteratura medica. Critica anche Judith Butler e i *Queer studies*. Sostiene infatti che i *Queer studies* hanno utilizzato il transgenderismo come metafora per comprendere il genere attraverso i concetti di performatività e spazio ma che in realtà non hanno mai effettivamente affrontato l'esperienza dei corpi dei soggetti transgender e transessuali. Questi, secondo Prosser, non sono alla ricerca costante di sovversione delle categorie di genere, ma piuttosto alla ricerca di una casa/corpo sufficientemente sicura e stabile.

Anche di quello che afferma Prosser ho potuto trovare traccia nelle narrative dei soggetti intervistati. La questione è dunque molto complessa ed è difficile immaginare cosa potrà succedere in futuro, in che modo il discorso sociale e medico potrà intrecciarsi con i posizionamenti soggettivi dei transessuali e transgender. Fino a qualche anno fa, gli attivisti del Movimento Transessuale rivendicavano l'accettazione sociale e la non discriminazione a seguito delle rassegnazioni chirurgiche. Le istanze principali vertevano sul sistema giudiziario e la relazione con i professionisti della salute mentale. Lo scopo era quello di raggiungere la (ri)assegnazione del sesso nel più breve tempo possibile. Recentemente, a livello internazionale, emerge un dibattito centrato sulla messa in discussione dell'intero sistema dicotomico e polarizzante di genere. Si sottolinea l'importanza di rivendicare le definizioni “transgender” e “transessuale”, e un crescente numero di persone si definisce come appartenente a un terzo genere, a due-spiriti, entrambi i generi, nessun genere, o come intersex, e reclama il diritto di vivere al di fuori delle categorie di genere imposte socialmente.

Così come la storia e l'intreccio di discorsi culturali insegna su altre questioni, quali l'omosessualità o l'emancipazione delle donne, che portano in costante movimento alla ridefinizione quasi impercettibile ma marcata delle macrostrutture sociali, possiamo immaginare che le risposte a queste domande prenderanno forma man mano quando il discorso sociale e i discorsi soggettivi transgender disporranno di più figurazioni condivisibili all'interno delle quali sarà legittimo ad ogni soggetto iscriversi.

Per la psicologia, in un futuro che è già presente, c'è un nuovo appuntamento da mettere in agenda: l'incontro con l'evoluzione dei discorsi soggettivi di "genere" e la possibilità per la clinica di ripensarsi alla luce delle soggettività complesse che abitano il nostro tempo.

Bibliografia

- American Psychiatric Association, *IV-TR.Diagnostic and Stastitical Manual of Mental Disorders, Fourth Edition, Text Revision*. American Psychiatric Association, Washington; *IV - TR Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali. DSM*, trad. it e cura di Vittorino Andreoli, Giovanni Cassano, Romolo Rossi, Masson, Milano 2002.
- Belgrano, Emanuele, Bruno Fabris, Carlo Trombetta, *Il Transessualismo. Identificazione di un percorso diagnostico e terapeutico*. Kurtis, Milano 1999.
- Benjamin, Harry, *The Transsexual Phenomenon*, The Julian Press, New York, 1966; trad. it. *Il fenomeno transessuale*, Astrolabio, Roma 1968.
- Bockting, Walter e Eli Coleman, "A Comprehensive Approach to the Treatment of Gender Dysphoria". In *Gender Dysphoria: Interdisciplinary Approaches in Clinical Management*, The Haworth Press, New York 1992.
- Brown Mildred. L. e Chloe Ann Rounsley, *True selves: Understanding Transsexualism for Families, Friends, Co-workers, and Helping Professionals*, Jossey-Bass, San Francisco 1996.
- Califa, Pat, *Sex Changes. The Politics of Transgenderism*, Cleis Press, San Francisco, 2006.
- Ettner, Robert, *Gender Loving care*, W. W. Norton & Company, New York 1999.
- Money, John e Patricia Tucker, *Sexual Signatures. On Being a Man or a Woman*. Little, Brown, Boston, 1975.
- Nicotra, Mary, *Transazioni. Corpi e soggetti FtM. Una ricerca psicosociale in Italia*, Il Dito e la Luna, Milano 2006.
- Prosser, Jay, *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*, Columbia University Press, New York 1998.
- Ravenna, Anna Rita, "Analisi della domanda e valutazione dell'eleggibilità", *International Journal of Transgenderism* 4, 2, 1998.
- Ravenna, Anna Rita e Vezio Ruggieri, *Transessualismo e identità di genere*, Edizioni Universitarie Romane, Roma 1999.
- Stoller, Robert. J. Sex and Gender. *The Development of Masculinity and Femininity*. Science House, New York 1968.
- Valerio, Paolo, Mario Bottone, Riccardo Galiani, Roberto Vitelli, a cura di, *Il Transessualismo*. Franco Angeli, Milano 2001.

Note

¹ Vedi in bibliografia i testi di Ravenna, Belgrano, Fabris, Trombetta, Ruggieri, Valerio, Bottone, Galiani e Vitelli.

² *DSM-V*, p. 616.

³ Liana Borghi, comunicazione al Laboratorio Raccontar(si), agosto 2004.

⁴ Jay Prosser, p.13.

Anatomie della precarietà

LUCIANA BRANDI

Il mio cervello è per me la più inspiegabile delle macchine
 – sempre ronzante, affaccendato, lanciato, ruggente,
 in picchiata, quindi sepolto nel fango.
 E perché? Per quale motivo questo fervore?
 Virginia Woolf

Vorrei cercare di illustrare alcune caratteristiche della neurobiologia che potrebbe essere interessante considerare ragionando sul tema della precarietà. Nel farlo, cercherò anche di evidenziare gli eventuali legami con altri sguardi orientati sullo stesso tema, così da far emergere come questo 'ragionamento', per quanto possa apparire estraneo in ragione della sua dimensione fortemente biologica, non sia niente più che un ulteriore occhiale dal quale guardare soprattutto gli intrecci fra mente e corpo, tra natura e cultura, entro un gioco di 'rfigurazioni' che rende sempre più dinamici i rispettivi confini.

A partire dai primi giorni di vita, il cervello risponde alle nostre esperienze, gli stimoli sensoriali che riceve dall'esterno, attraverso la creazione di connessioni tra diverse cellule nervose. Proprio attraverso queste connessioni (dette sinapsi), si struttura un grande reticolo di fibre nervose interconnesse, che vengono costituite attraverso l'emissione da parte delle cellule cerebrali (i neuroni) di prolungamenti (gli assoni, i dendriti) che viaggiano attraverso lo spazio tridimensionale del sistema nervoso (e più in generale del corpo) per cercare e trovare la loro anima gemella. Una volta che tali 'bersagli' sono stati raggiunti e le sinapsi formate e stabilizzate, si può dire che il sistema nervoso è pronto.

Ma è anche vero che durante il corso della propria costruzione, lo stesso sistema nervoso ha continuato a funzionare fisiologicamente: il neonato inizia a elaborare lo stimolo visivo, ad esempio, all'inizio mediante un sistema immaturo che, proprio attraverso l'esercizio della funzione, viene sempre più a precisarsi nella struttura microanatomica neuronale. Dunque si tratta, come hanno ben mostrato gli studi di Changeux, di uno sviluppo fondato sulla relazione di reciproca alimentazione tra funzione e struttura: la struttura consente l'esercizio della funzione, ma proprio tale attività contribuisce a modulare e correggere di continuo quanto abbiamo a disposizione come dotazione genetica, perché in questo processo emerge una parte fondamentale di adattamento al mondo esterno ed interno. Il cervello, infatti, è interposto tra due mondi: l'ambiente esterno e l'ambiente interno del corpo, di conseguenza alcune funzioni cerebrali dipendono dagli stimoli derivanti dal mondo esterno, altre dalle informazioni relative allo

stato interno dell'organismo, altre ancora presiederanno alla capacità di associare l'informazione sullo stato del Sé con quella relativa allo stato del mondo.

Anche nell'adulto si mantengono le stesse caratteristiche di plasticità morfologica, come una sorta di caratteristica embrionale che si prolunga nel tempo: la nostra capacità di apprendere, e dunque di dar luogo a continui e rilevanti cambiamenti morfologici nel nostro reticolo nervoso, è resa possibile proprio da questa prolungata immaturità del sistema nervoso centrale. La micro-anatomia del nostro cervello non è mai fissata una volta per tutte, anzi è in continua evoluzione e trova nella co-variazione e nella imprevedibilità i caratteri fondanti del suo essere un sistema dinamico.

Co-variazione, plasticità

Il nostro cervello non è costituito da circuiti prestabiliti, come un computer, ma si sviluppa gradualmente attraverso stadi differenti. Durante questo sviluppo, il cervello umano evolve in costante interazione col mondo esterno, ed è proprio sulla base di tale interazione che si trova inscritta nel cablaggio tra cellule nervose una impronta del mondo fisico, sociale e culturale che può rimanere stabile per anni, e riguarda tra l'altro l'acquisizione del linguaggio, l'apprendimento di regole di condotta, e di sistemi simbolici e morali.

Il cervello umano si compone di miliardi di neuroni (oltre che di cellule gliali), il nostro involucro genetico alla nascita, nel corso del tempo della vita non aumenterà, ma semmai diminuirà, perché ogni neurone distrutto non verrà sostituito. I neuroni sono uniti tra di loro da un'immensa rete di cavi e connessioni in cui circolano impulsi elettrici e chimici che possono essere descritti integralmente in termini molecolari o fisico-chimici.

Con l'epigenesi che segue alla nascita, le arborizzazioni dendritiche e assonali delle cellule neuronali germogliano in modo esuberante; dopo una fase di ridondanza transitoria, l'attività della rete in sviluppo regola la stabilizzazione di certe sinapsi e la eliminazione di altre. Qui entrano in gioco altre cellule, i macrofagi cerebrali detti microglie, che hanno appunto la funzione di ripulire il sistema nervoso in costruzione dei numerosi scarti che si accumulano inevitabilmente perché il cervello perde quasi la metà delle cellule nel corso della propria formazione e molte fibre degenerano nel corso della sinaptogenesi, come abbiamo ora visto. L'attività della rete in sviluppo, perciò, controlla la stabilizzazione selettiva di una distribuzione particolare di contatti sinaptici fra tutto l'insieme dei contatti presenti nello stadio di ridondanza. Questo è, dunque, l'apprendimento per il neurobiologo:

La grande maggioranza delle sinapsi della corteccia cerebrale si formano dopo la messa al mondo del bambino. Il proseguimento, molto tempo dopo la nascita, del periodo di proliferazione sinaptica permette "un'impregnazione" progressiva del tessuto cerebrale da parte dell'ambiente fisico e sociale¹.

Pertanto funzione e struttura non sono più concepibili come livelli totalmente separati, nella misura in cui l'attività della rete, lo stato funzionale, lasciando traccia nella struttura diviene struttura esso stesso. Perciò, l'organizzazione dei neuroni e delle sinapsi presenta una variabilità individuale epigenetica, nella misura in cui ogni cervello umano porta su di sé la traccia dell'interazione con l'ambiente nel quale il soggetto si è sviluppato. Non solo, ma anche dell'interazione col proprio interno, giacché quella parte del cervello che fornisce la percezione del nostro Sé corporeo di base (lo vedremo trattando delle emozioni) consente di attribuire *valore* ad una determinata esperienza e influisce sulla programmazione, regolazione e verifica dell'azione.

L'evoluzione epigenetica del nostro *habitus* neuronale, della connettività nei suoi aspetti anatomici, fisiologici e comportamentali offre evidenza al cosiddetto *teorema della variabilità*²: le geometrie delle connessioni neuronali sono suscettibili di variare da un individuo all'altro, in quanto segno dell'organizzazione della corteccia in relazione all'ambiente socio-culturale. L'esperienza, che non è mai la stessa da un individuo all'altro, conduce a tipologie neurali e sinaptiche differenti, ma tuttavia esse conducono a funzioni simili e assicurano comportamenti simili. Anche i cervelli di due gemelli monozigoti avranno pochissime probabilità di essere rigorosamente uguali. Tale variabilità è la cifra sia intersoggettiva che intrasoggettiva: l'assemblaggio degli oggetti mentali variano da un individuo all'altro, infatti, ma anche nello stesso individuo da un istante del tempo all'altro tale assemblaggio (ad esempio la percezione olfattiva di un identico odore) parte da "grafi neurali" simili ma che possono differire nei dettagli. Pertanto la base su cui attribuiamo identità percettiva è il trattare configurazioni neurali relativamente varianti come *medesime*³, non uguali, ed anche le prestazioni del comportamento, perciò, risulteranno altrettanto medesime (ad es. la reazione ad un odore piacevole o disgustoso).

In questa variabilità e plasticità, forse, sta la storia e la possibilità di conoscenza degli esseri umani. Un cervello geneticamente determinato risulterebbe "rigido", e altrettanto limitato risulterebbe il numero delle operazioni compiute. Un cervello che epigeneticamente si apre all'ambiente socio-culturale, invece, iscrive nella sua stessa struttura la rappresentazione del mondo che è continuamente in grado di costruire e de-costruire, per essere, usando le parole di Anna Maria Crispino, all'altezza della complessità del reale.

È un cervello guidato da leggi "scettiche", che cioè non si propongono nessun fine voluto⁴, e che si radicano entro una concezione co-evolutiva della maturazione anatomica e culturale. Il cervello non è una struttura stabile e fissa, ma evolve costantemente; si forma nel corso dello sviluppo prenatale, ma continua a svilupparsi anche dopo la nascita, e fino alla morte, per apprendere abilità cognitive superiori come la lingua o la morale. Il cervello è un organo dotato di una estrema complessità organizzativa, e questo ci porta ad identificare molteplici livelli gerarchizzati di integrazione, inseriti l'uno nell'altro, livelli ai quali si collegano

delle funzioni ben definite. A tutti i livelli troviamo un'integrazione tra struttura e funzione, in quanto la morfologia delle sinapsi ha la capacità di rimodellarsi in continuazione in risposta agli stimoli ambientali, pertanto si tratta di una rielaborazione fisica della forma del cervello che prosegue anche quando l'organismo ha acquisito le sue caratteristiche definitive. Perciò la psicologia risulta indissociabile dalla fisiologia del sistema nervoso, e a sua volta questa interdipendenza apre il cervello verso il livello sociale, così come lo radica nel livello fisico-chimico.

Co-operazione

La variabilità e plasticità cerebrale si esprimono anche nel fatto che il cervello è soprattutto un sistema co-operante, nel senso che l'elaborazione di stimoli interessa simultaneamente più popolazioni di neuroni che si associano in una attività di co-operazione che determina reciproco condizionamento. Il *rientro* è, secondo Edelman e Tononi⁵, il meccanismo che consente la correlazione sincronizzata tra mappe cerebrali differenti, e quindi permette di discriminare tra percezione in tempo reale e memoria in quanto ri-categorizzazione degli oggetti percepiti. Infatti la dinamica neurale, cioè il modo in cui le configurazioni di attività cambiano nel tempo, manifesta un processo, il rientro appunto, che costituisce uno scambio in atto, ricorsivo, di segnali in parallelo tra aree cerebrali reciprocamente connesse, uno scambio che coordina incessantemente nello spazio e nel tempo le attività delle loro mappe. Si realizza così la diffusa sincronizzazione dell'attività di gruppi differenti e distanti di neuroni attivi e distribuiti in molte aree cerebrali distinte e specializzate. Questo processo rende possibile l'unità, altrimenti impossibile, della percezione e del comportamento, in quanto nel cervello non esiste un elaboratore centrale capace di coordinare aree funzionalmente separate.

Una ovvia conseguenza di ciò è il poter dare spiegazione del tipo di 'precarietà' cerebrale vista poc'anzi: uno stimolo sensoriale causato da un oggetto induce la formazione di una configurazione di neuroni attivi nel cervello, ma quando lo stimolo si ripresenta non induce esattamente la stessa configurazione neanche in quello stesso cervello (per non parlare degli altri), perché l'elaborazione risente appunto dello stato totale del sistema coinvolto, stato che quindi muta col mutare della sua storia esperienziale.

Allora: l'imprevedibilità è una caratteristica intrinseca che introduce flessibilità e creatività nella costruzione di ogni transizione di stato, ove il "non-ritorno" è la logica del sistema in quanto anche ri-evocare non è semplicemente riprodurre esattamente il già elaborato, ma è farlo nello stato attuale del sistema, e quindi variato in ragione della storia intercorsa. Transizioni, non stabilità, ove il caos genera il disordine necessario per creare nuove prove nell'apprendimento, perché sono appunto le oscillazioni ad alta frequenza che massimizzano la possibilità di scariche coincidenti, necessarie per il processo di apprendimento. E quando al disordine si sostituisce l'ordine, ecco che abbiamo lo stato patologico del cervello, come nel

caso delle scariche epilettiche. Siamo qui di fronte alla semantica positiva della precarietà. Cos'è, dunque, che rende percettivamente opaca questa 'precarietà sistemica', nella percezione del Sé, e quale può essere il suo punto di rottura.

Memorie

In termini darwiniani, potremmo dire che la plasticità del cervello – che cessa solo con la morte della persona – introduce una dimensione individuale nell'adattamento all'ambiente. Si tratta di un percorso lungo di individuazione, attraverso cui l'organismo viene modificato dalla propria esistenza, dalla propria storia; è di fatto un processo che consiste di una memoria individuale formata sia dalla memoria della specie sia da una modalità, più o meno riuscita, di adattamento al mondo.

Lo spazio ricoperto dalla storia individuale nella formazione delle soggettività aumenta via via che le aree corticali, moltiplicando le rappresentazioni, rendono la costruzione del cervello dipendente dall'ambiente sensoriale. L'invenzione del linguaggio – forse presente ancora prima dell'homo sapiens – spinge questo processo ai suoi limiti attuali, in ragione della sua polifunzionalità: non solo strumento per nominare il reale, ma anche abito mentale per capacità e forme di cognizione forse altrimenti non raggiungibili.

L'influenza della propria storia nelle interazioni sensoriali, sociali e affettive con l'ambiente prosegue lungo l'intero arco dell'esistenza grazie al carattere incompiuto, e quindi altamente deformabile, delle reti neurali che sono alla base della costruzione e dell'evoluzione morfologica delle mappe cerebrali. Questa plasticità adulta è legata al mantenimento dei caratteri embrionali e all'espressione continua di geni dello sviluppo; geni che, avendo imposto la memoria della specie, definiscono attraverso la forma sempre mutevole delle mappe cerebrali la forma dell'individuo. La presa di distanza dal proprio schema genetico è resa possibile perché il cervello dà asilo alla costruzione di rappresentazioni cerebrali continuamente modificabili (Prochianz).

Secondo il punto di vista che stiamo adottando, allora, dobbiamo allora considerare il ruolo delle diverse memorie: quella genetica, quella che viene costruita tramite l'esperienza sensoriale, quella che prende parte all'ambiente, la cultura.

Sinteticamente potremmo osservare che la memoria genetica è segnata da vincoli stretti inalienabili in quanto è trasmessa per eredità, e da questo punto di vista è perciò costante, ma anch'essa si iscrive nella precarietà in quanto può essere continuamente oltrepassata mediante la costruzione della memoria individuale. Parliamo di *memorie ereditate* quando ci riferiamo alle connessioni che collegano alcuni stati affettivi con certe classi di percezioni, che a loro volta, se attivate, innescano reazioni motorie preordinate – ad es. vipera nel bosco, paura/pericolo, fuga. L'esempio mostra che ereditiamo il principio generale, di evitare ciò che costituisce pericolo, ma ciascuno di noi poi definisce e scopre individualmente quali sono le cose che costituiscono pericolo. L'aspetto più interessante, tuttavia, riguarda il fatto

che le memorie ereditate determinano la forma di comando delle emozioni di base (reazioni affettive universali quali paura, rabbia, piacere, ricompensa), e tale “memoria emozionale” (Le Doux) governa il presente immediato, quel tipo di coscienza primitiva che si radica in una serie di valori biologici alla base delle emozioni e sensazioni che sono proprie di tutti i mammiferi. Ma la coscienza dei mammiferi umani si estende oltre il presente immediato, mediante la capacità di replicare, rievocandole, alcune interazioni col mondo attraverso l’occhio della mente: si tratta di quella capacità esplicita di ricordare a cui appartiene la varietà più importante per la formazione dell’identità del sé, cioè la *memoria episodica* o memoria degli eventi personali. Ci apriamo dunque a considerare quelle memorie che si costruiscono tramite l’esperienza individuale. Durante il secondo anno di vita, lo sviluppo dell’ippocampo consente la comparsa di quelle forme di memoria detta esplicita, che permette l’immagazzinamento a lungo termine o permanente di ricordi in un primo tempo unicamente semantici, e più tardi anche autobiografici (Siegel). Alla memoria episodica si accompagna, dunque, la *memoria semantica*, cioè la rete di associazioni e concetti che sottostà alla nostra conoscenza di base del mondo: significati linguistici, categorie, fatti e asserzioni, e così via; si tratta di una memoria in cui non vi è niente di personale, giacché non rappresenta delle esperienze, quanto piuttosto conoscenze generali, modelli e schemi mentali che guidano il modo in cui noi percepiamo la realtà esterna: quello che noi vediamo in realtà è ciò che ci aspettiamo di vedere (Lurija).

È un dato rilevante che l’anatomia della memoria episodica identifichi nell’ippocampo una delle strutture più importanti, perché si tratta di un’area densamente interconnessa con altre strutture del sistema limbico, coinvolto nella elaborazione delle emozioni, pertanto potremmo dire che le memorie episodiche non sono semplicemente immagazzinate ma piuttosto vissute, proprio perché l’essenza della memoria episodica è di essere cosciente e l’essenza degli stati autogenerati dalla coscienza è che essi sono intrinsecamente emozionali in quanto iscritti in quei sistemi di valore che consentono di attribuire senso, valore appunto, ad ogni esperienza.

Per precisare i termini che abbiamo ora introdotto, potremmo dire che la coscienza è la funzione continua di accoppiamento che congiunge, in una costante oscillazione, gli stati attuali del Sé con quelli correnti del mondo, degli oggetti, ecc.. Seguendo Damasio⁶, mentre i contenuti della coscienza rappresentano le modificazioni di zone corticali associate alle modalità percettive rivolte verso l’esterno, lo stato della coscienza ci informa sulle variazioni dell’ambiente interno del nostro corpo. Le emozioni, a loro volta, costituiscono le modalità sensoriali rivolte verso l’interno che forniscono le informazioni sullo stato corrente del proprio Sé corporeo, confrontato con lo stato del mondo⁷; sono vere e proprie percezioni dello stato del soggetto che viene comunicato alle strutture di monitoraggio somatico del nostro cervello. Non è un caso, dunque, che le strutture

cerebrali che formano il nucleo dei sistemi generanti le emozioni coincidano con quelle che producono il nostro stato di fondo di coscienza⁸; sono strutture molto antiche filogeneticamente e che si trovano nelle regioni profonde del cervello.

La memoria episodica è ciò che consente di far riemergere alla consapevolezza episodi vissuti in precedenza, e perciò costituisce il fondamento del Sé autobiografico. I processi di registrazione di questi ricordi richiedono un’attenzione specifica e dipendono dall’attività dell’ippocampo; danno luogo a una forma di richiamo che è associata alla sensazione di ricordare e – nel caso della memoria autobiografica – a un *sensò di sé* in un determinato momento del passato. Nel passaggio delle informazioni alla memoria permanente sembra svolgere un ruolo essenziale un processo noto come ‘consolidamento corticale’, processo dinamico e continuo che immagazzina i ricordi nelle regioni associative corticali. Anche le nostre memorie ri-evocate partecipano dunque delle condizioni generali del sistema, e perciò mutano relativamente: dentro la dinamica cerebrale, co-evolvono con la formazione progressiva della individualità, e risentono dello stato del sé al momento della rievocazione.

La caratteristica più rilevante della memoria episodica è quella di renderci capaci di viaggiare mentalmente nel tempo, creando rappresentazioni di noi stessi nel passato, nel presente e nel futuro; più precisamente, la memoria episodica rende la nostra percezione del presente sempre indissolubilmente connessa alla memoria del passato ed alla immaginazione del futuro. Questa capacità di intrecciare le dimensioni del tempo si sviluppa nel corso del terzo anno di vita, ed è legata alla maturazione della corteccia orbito-frontale, che media i meccanismi della memoria episodica⁹, che abbiamo detto essere alla base della formazione dell’identità soggettiva. La soggettività emerge nel corso di quel processo nel quale il cervello produce non solo immagini di un oggetto, non solo immagini delle risposte dell’organismo all’oggetto, ma anche immagini di un organismo nell’atto di percepire un oggetto e di rispondervi.

La base della memoria episodica è costituita dai *processi narrativi*: essi svolgono un ruolo fondamentale nell’organizzare e nel plasmare i flussi di informazioni che riguardano noi stessi/e e le nostre relazioni interpersonali. La narrazione è quella forma che inserisce in una trama agenti, azioni, oggetti ed eventi, è quella forma che lega rappresentazioni, altrimenti frammentate del mondo, all’interno di esperienze unificate e percepite come vissute. Così facendo, la narrazione costruisce il senso dell’esperienza vissuta, le assegna un senso ed un valore attraverso la dimensione non della verità ma della verosimiglianza. Per questo, la narrazione come processo discorsivo trova nel linguaggio il suo fondamento¹⁰, e attraverso il linguaggio le narrazioni individuali si aprono alle narrazioni collettive, pubbliche e/o private, che sono presenti nell’ambiente in cui il soggetto vive. Molteplicità di narrazioni, pubbliche e/o private, che si connettono ad una molteplicità degli stati del sé; non solo memoria, dunque, ma *memorie*, da cui emergono i molti

stati del sé, molteplicità di stati della mente che l'individuo percepisce come identificanti della propria riconoscibilità, sia in senso interno che esterno.

Ecco: con la memoria episodica ci apriamo definitivamente al mondo del raccontare/raccontarsi che alimenta la nostra 'terza memoria', quell'insieme di testi orali e/o scritti che costituiscono tutto l'universo dei saperi con cui siamo in relazione. Di conseguenza, ogni narrazione personale deve tenere conto, perché le sia riconosciuta verosimiglianza, anche delle narrazioni altrui, deve 'negoziare' con l'altro/a da sé, singolo e/o gruppo, la propria sostenibilità come senso definito per l'esperienza vissuta. Ecco il luogo ove il processo di individuazione si intreccia indissolubilmente con quanto Zaccaria (in questo stesso volume) chiama identificazione, cioè il sentire il proprio sé attraverso la percezione dell'altro/a da sé.

In ciascuno/a di noi, pertanto, esistono molti diversi sé, o stati del sé, che dipendono dal contesto relazionale socio-culturale, dalla storia delle relazioni interpersonali: c'è, ad esempio, un sé privato ed un sé pubblico, un sé sessuale, uno intellettuale, uno affiliativo, e così via. Ognuno di questi stati del sé è una sorta di sé specializzato formato da tutti gli stati della mente che nel corso del tempo si sono organizzati per gestire quel particolare aspetto. All'interno di questo sé specializzato emerge nel tempo una continuità di sensazioni, credenze, intenzioni, ricordi, che generano un senso di unità, pertanto gli stati del sé sono caratterizzati da coesione interna e da continuità nel tempo perché derivano ciò dal trattare la diversità dei singoli stati come *medesimezza*.

Cominciamo allora ad intravedere i possibili quadri disfunzionali, quando certi stati del sé entrano in conflitto insanabile con altri; inoltre, quanto più i diversi stati del sé sono caratterizzati da "falsa identità", tanto più l'individuo avrà il senso di separatezza, di mancato collegamento con se stesso/a e con gli altri/le altre (vedi il lavoro di etnopsicanalisi di Nathan).

Ma allora, è il ruolo dell'*altro da sé* che chiede di essere investigato. Certo, attraverso le narrazioni pubbliche, la cultura, interagiamo con quanto di sistemi di credenze è il portato dell'alterità con cui entriamo continuamente in relazione. Inoltre, le nostre capacità meta-rappresentative ci consentono di dare rappresentazioni di tutti gli stati epistemici (fare finta, pensare, sapere, credere, immaginare, sognare, indovinare, ingannare) e di connettere tutti gli stati mentali (volizionali, percettivi ed epistemici) in una interpretazione coerente relativa a come sono correlate le azioni con gli stati mentali. In altri termini, si tratta non solo di saper interpretare il comportamento dell'altro da sé, ma soprattutto di saper rappresentare nella nostra mente lo stato mentale altrui come distinto dal nostro. Queste rappresentazioni possono rivelarsi feconde, ma anche tossiche.

Ma vi è ancora un altro aspetto della neurobiologia che risulta assai più intrigante. Sulla superficie esterna dei lobi frontali (e in parte parietali) si trovano i cosiddetti neuroni specchio, cioè neuroni che scaricano quando noi come agenti stiamo compiendo un'azione, e qui niente di nuovo, ma essi scaricano

ugualmente anche quando osserviamo quella azione compiuta da un altro agente proprio come se fossimo ancora noi a compierla. Si tratta della base biologica dell'interiorizzazione del comportamento altrui, della simulazione incarnata nei nostri neuroni dell'azione osservata. Ciò che noi siamo, perciò, dipende anche da quanto di incarnato dell'altro si radica nella nostra vita mentale.

Il nostro cervello, nella sua anatomia e fisiologia offre asilo ad un senso della precarietà che si coniuga con significati quali mai concluso, sempre variante, continuamente aperto a ri-rappresentarsi con gli occhi di sé-mente in continuo divenire, perennemente incompiuto, e con i luoghi in cui dare asilo ad alterità altrettanto, e altrettanto diversamente, varianti, non solo per il simbolico da esse prodotto, ma anche per le azioni vere e proprie, attraverso i neuroni specchio. In questi neuroni, però, vi è la possibilità di ricevere, incarnandone la simulazione, il superamento del limite consentito, il veleno che distrugge. Ecco il punto di rottura, l'eccesso di precarietà per il sé che emerge dall'interfaccia tra le attività del cervello e le relazioni umane: il discrimine, anch'esso mutante nel tempo della nostra storia, tra la discontinuità fra gli stati del sé e la conflittualità tollerabile, ancora o non più riconducibile ad una propria coesione interna e una propria continuità di medesimezza. Non riconducibile perché talvolta l'impossibilità di trovarsi ancora medesimi/e deriva dal fatto che il proprio interno si trova ad interagire con un esterno che nega proprio la modalità vitale del cervello, nega la precarietà, per sostituirvi con violenza l'ordine, ordine che in quanto tale uccide il cervello. L'ambiente 'patologico' si iscrive così in sinapsi e neuroni, una disarmonia profonda viene scavata tra il cervello umano ed il mondo, ed il cervello resta dilaniato dall'ambiente che altri cervelli hanno prodotto.

Ma nei neuroni specchio vi è anche la base neurobiologica dell'empatia, vera e propria risonanza nella nostra mente della mente altrui; sta qui la possibilità di continuare la nostra ricerca, che inizia all'atto stesso della nascita, di quelle anime gemelle con cui entrare in empatia. E non vi sono limiti, perché possiamo anche andare oltre alla presenza fisica dell'altro da sé. Infatti, ancor più intrigante è il fatto che i neuroni specchio consentono di 'rispecchiare' il comportamento altrui anche quando l'azione è immaginata, scaricando proprio come se l'azione immaginata fosse effettivamente eseguita. Clotilde parlava dell'utopia come quel gesto etico dell'immaginare che scardina le coordinate del presente. Allora, ecco la via di fuga, i luoghi in cui la creatività della nostra anatomia della precarietà si può ricongiungere con la creatività che ci viene dalla simulazione incarnata delle relazioni con le altre, e con tutti i narrati che permettono una continua 'rificazione della vita'.

Bibliografia

- Changeux, Jean-Pierre, *L'uomo neuronale*, Feltrinelli, Milano, 1983.
Changeux, Jean-Pierre, *L'uomo di verità*, Feltrinelli, Milano, 2003.

Damasio, Antonio, *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano, 1995.
 Derrida, Jacques, *Il monolinguisma dell'altro*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2004.
 Edelman, Gerald e Giuseppe Tononi, *Un universo di coscienza: come la materia diventa immagine*, Einaudi, Torino, 2000.
 Freeman, Walter J., *Come pensa il cervello*, Einaudi, Torino, 2000.
 LeDoux, Joseph, *Il cervello emotivo*, Baldini e Castoldi, Milano, 1998.
 LeDoux, Joseph, *Il Sé sinaptico*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.
 Lurija, Aleksandr R., *Come lavora il cervello*, il Mulino, Bologna, 1977.
 Nathan, Tobie, *Principi di etnopsicanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996.
 Prochianz, Alain, *A cosa pensano i calamari?*, Einaudi, Torino, 1999.
 Ricoeur, Paul, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano, 1993.
 Siegel, Daniel, *La mente relazionale*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2001.
 Trezza Gaetano, "Il darwinismo e le formazioni storiche", *Rivista di filosofia scientifica* II, 1882-1883.

Note

¹ Jean-Pierre Changeux, *L'uomo neuronale*, p. 281.

² Changeux, *L'uomo di verità*, p. 205.

³ Adottiamo qui volutamente il termine usato da Paul Ricoeur per parlare dell'identità personale (*Sé come un altro*, p. 204 e sgg.); la medesimezza è il principio di permanenza nel tempo alla base della continuità ininterrotta del cambiamento che investe l'identità, che è perciò sempre mutevole e pertanto non identica ma *medesima*.

⁴ "Le leggi dell'evoluzione sono scettiche, cioè non si propongono alcun ideale come fine voluto." Gaetano Trezza, p. 135.

⁵ Gerald Edelman e Giuseppe Tononi, pp. 57-59.

⁶ Antonio Damasio, p. 187 e sgg.

⁷ Ad esempio, la percezione dell'aumento del battito cardiaco, la variazione di temperatura corporea, sono i segnali somatici che ci fanno riconoscere uno stato di paura, o di piacere.

⁸ L'aggregazione di un'unità di coscienza si identifica nella scarica sincrona di neuroni secondo un ritmo di oscillazione di 40 hertz, perciò il raggruppamento di un'esperienza cosciente si fonderebbe sulla aggregazione temporale e non spaziale. Le unità temporali di coscienza sono pertanto effimere, in quanto sarebbero costituite da oscillazioni periodiche che si succedono in modo tuttavia così rapido che la coscienza viene vissuta dal soggetto come un flusso continuo.

⁹ Considerati nel loro complesso, i processi maturativi che si verificano nel corso del secondo anno indicano che il bambino sta sviluppando un senso di sé, del mondo fisico, del tempo e della successione degli eventi, che insieme formano le basi di una memoria esplicita autobiografica; prima di questa fase i bambini/le bambine possono essere capaci di ricordare avvenimenti della loro vita ("memoria di eventi"), ma si ritiene che in questi casi si tratti di ricordi semantici, che non si accompagnano al profondo senso di sé nel tempo che rappresenta la caratteristica fondamentale della memoria, autobiografica o episodica. Nel corso del suo terzo anno di vita, il bambino/la bambina incomincia a partecipare all'elaborazione delle storie che gli/le vengono raccontate, inserendo elementi che derivano da sue esperienze concrete o da sue fantasie.

¹⁰ Parlo intenzionalmente di linguaggio come facoltà, in quanto assumo non univocità ma pluralità di lingue, anche per uno stesso soggetto, nel senso che ciascuno/a parla quella lingua che è costituita da tutte le esperienze linguistiche da cui è stato/a attraversato/a, parla, cioè, una sola lingua e nello stesso tempo non una sola lingua (Derrida), giacché si tratta del proprio idioma tuttavia costituito dalle lingue di tutti gli incontri ricevuti fino a quel momento della propria storia di individuazione.

La nostra precarietà

LE ACROBATE¹

Qualche decina di anni fa, in Italia, i contratti di lavoro erano per lo più a tempo indeterminato e, grazie anche alle lotte delle lavoratrici e dei lavoratori degli anni '60-'70, prevedevano una serie di diritti e garanzie quali la malattia, la pensione, la maternità, la liquidazione, le ferie. Si trattava di una condizione lavorativa che permetteva, nella maggioranza dei casi, di tracciare un progetto di vita. Oggi le cose sono radicalmente cambiate, pur restando immutata la presenza del lavoro nero.

Nell'epoca del post-fordismo infatti anche l'occidente comincia a scontare i costi sociali delle politiche neoliberiste e i limiti strutturali del modello capitalistico dello sviluppo e della crescita. Si lavora sempre più con collaborazioni continuate continuative, a progetto, con contratti interinali o, se va bene, con contratti a tempo determinato: una diffusa precarietà, il cui peso paralizzante si riflette su tutti gli aspetti della vita. In un sistema insostenibile, donne e uomini devono lavorare, produrre e consumare sempre di più; produzione e riproduzione, tempo di lavoro e tempo di vita sconfinano l'una nell'altra fino a diventare quasi indistinguibili: l'intera esistenza, individuale e sociale, viene messa a lavoro, il mercato si appropria delle relazioni e dell'affettività, della totalità delle sfere che costituiscono il soggetto, destabilizzandolo alle fondamenta². Oggi, "...del doman non v'è certezza...", c'è solo, paradossalmente, la certezza della guerra che, come osserva Judith Butler, diventa infinita, oltrepassa i confini spaziali e temporali, si manifesta nella detenzione a tempo indeterminato dei "prigionieri di guerra", in quel non-luogo, fuori dal diritto e dalle carte costituzionali, che è Guantanamo, oppure nei ctp, moderni lager in cui si domina e controlla totalmente la vita di uomini e donne migranti. I potenti della terra, in nome della sicurezza e della democrazia, combattono in ogni dove una guerra senza fine al terrorismo, mentre la moltitudine si improvvisa acrobata per resistere ad una precarietà sempre più articolata.

La necessità di trovare degli strumenti per affrontare la complessità della realtà contemporanea è ciò che ci ha spinte singolarmente a partecipare per più anni consecutivi a Raccontar(si)³. Ed è con entusiasmo che abbiamo accolto l'invito ad autogestire un momento del laboratorio Raccontar(si)⁵, al quale ci è stato chiesto di partecipare dicendo della nostra precarietà. Una precarietà che per noi Acrobate, tutte più o meno trentenni, laureate in campi umanistici, impiegate/impegnate in ambiti sociali e comunicativi, ha significato il pensare e il parlare soprattutto dal punto di vista dell'occupazione. Il lavoro precario è uno dei nodi

problematici delle nostre esistenze, attraverso di esso percepiamo infatti un controllo sulle nostre vite, che rende il nostro presente un gioco di acrobazie alla ricerca di equilibrio. Cresciute in un contesto segnato e permeato dall'idea del "posto fisso", dove l'identità era legata al tipo di lavoro svolto e la "professione" forniva un'etichetta e un ruolo di immediato riconoscimento sociale, ci troviamo adesso a vivere in una fase di passaggio verso un altro dis-ordine delle cose. Socializzate ad un certo immaginario del lavoro, quello dei nostri genitori, più volte ci siamo poste la faticosa domanda "cosa farai da grande?" e oggi, da grandi, non abbiamo la risposta. Problema questo, o indice manifesto della libertà di non essere ancorate a nessuna identità preconfezionata?

Convinte che il partire da sé ed instaurare relazioni d'ascolto sia il metodo che meglio permette di mettersi in gioco, abbiamo deciso di costruire il nostro tempo, all'interno del laboratorio, con la stessa modalità. In questa occasione abbiamo letto pagine in cui ci siamo raccontate, mettendo a nudo le nostre vite, senza certezze o proclami, cercando di offrire suggestioni e emozioni sul modo in cui il lavoro precario incide, influenza, segna le nostre vite e le nostre soggettività. Abbiamo narrato una precarietà vissuta in prima persona o "letta" e "ascoltata" nelle storie di altre esistenze, forse più, forse meno, fragili e insicure, che si incrociano o si sono incrociate con le nostre e che ci suscitano interrogativi sul senso della marginalità e dell'insicurezza esistenziale. Visto che dai nostri racconti è emerso in maniera evidente il peso pervasivo che il lavoro ha nelle nostre vite, diventava fondamentale per noi analizzare questo aspetto, perché in quell'ambito ne va, che ci piaccia o meno, anche di noi stesse.

La nostra precarietà è assolutamente relativizzabile, siamo consapevoli delle nostre posizioni di privilegio, dovute in buona parte al grande sostegno delle nostre famiglie di origine. Ma non per questo vogliamo ridurci al silenzio. Partiamo dal nostro particolare posizionamento ponendoci nell'ottica agire per cambiare le cose che non ci stanno bene.

Dalle nostre storie sono emerse alcune domande fondamentali, che sottolineano ed interrogano l'ambivalenza racchiusa nel concetto di precarietà, mettendo in evidenza la sofferenza nella ricerca della o delle risposte, ammesso che ve ne siano di più plausibili di altre. Le questioni sono, ad esempio, se sia possibile pensare la flessibilità senza la precarietà, se il lavoro fisso sia una gabbia o una garanzia di libertà, se sia possibile fare della passione, dei desideri, della creatività un lavoro retribuito e garantito e non un atto di volontariato.

Noi *Acrobate* abbiamo molto in comune, e non solo per appartenenza di classe, percorsi di studio, esperienze politiche, genere e generazione, ma anche nel non avere nessuna pretesa di rappresentatività. Il fatto di condividere, a Villa Fiorelli, con altr* il racconto delle nostre vite precarie non è stato semplice, e ha provocato accesi dibattiti. I punti più caldi sono stati quelli in cui, alcune donne

che hanno esperito il "posto fisso", ci chiedevano come fosse concepibile non apprezzare la possibilità della creazione e dell'invenzione di noi stesse che l'esser flessibili ci propone come opportunità... ma anche come necessità, era la nostra risposta, sebbene consapevoli della creatività delle nostre strategie quotidiane per comporre e ricomporre desideri e necessità. E ancora, nel castello dei destini incrociati, le carte sono state messe in tavola, le storie decostruite e ricostruite, i finali reinventati. Un lavoro di bricolage, con gli strumenti che possediamo, perché di fatto la realtà è questa, l'analisi può essere ottimista o pessimista, ma la verità è che il futuro non è ancora scritto, mai. E a più voci si può cercare di inventare quello che ancora non è pensato, ma che la forza dell'immaginazione afferma esistere.

Era quello che volevamo: partire da sé per creare un momento di discussione collettiva, tra donne (e qualche uomo) tanto diverse per esperienze di vita, generazione, posizione. Dichiarare le nostre contraddizioni (o ambivalenze, come ci hanno insegnato) ha significato anche essere fraintese, ma ne è valsa la pena. Noi, per prime, abbiamo potuto relativizzare la nostra precarietà, pezzo di un mosaico intricato e affascinante, da poter studiare e contemplare da prospettive molteplici. E così abbiamo voluto condividere quello che vedevamo dal nostro piccolo scorcio di mosaico, per comprendere insieme come stanno cambiando il lavoro, lo stato sociale, le relazioni di potere, in che modo tutto questo determina le nostre vite e soprattutto quali strategie collettive di risposta possiamo immaginare, desiderare e tradurre in pratiche e percorsi.

Bibliografia

- AA. VV., "Divenire-donna della politica", *Posse. Politica filosofia moltitudini*, aprile 2003.
- AA. VV., "Generazioni di donne a sconvengo", *Quaderno della nuova collana della rivista Pedagogika*, 2003.
- AA. VV., "Parole che le donne usano per quello che fanno e vivono nel mondo del lavoro oggi", *Quaderni di Via Dogana*, 2005.
- AA. VV., *Precariopoli. Parole e pratiche delle nuove lotte sul lavoro*, Manifestolibri, Roma 2005.
- AA. VV., *La rivoluzione inattesa. Donne al mercato del lavoro*, Pratiche Editrice, Parma 1997.
- Allegrini, Alessandra, "Donne, lavoro e tecnologie IC. Prospettive femministe/di genere sul lavoro nella società in rete del capitalismo postfordista", in *Le ricerche del progetto Portico*, Pitagora Editrice, Bologna 2004.
- Borderias, Cristina, *Strategie della libertà. Storie e teorie del lavoro femminile*, Manifestolibri, Roma 2000.
- Butler, Judith, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma 2004.
- Casa Internazionale delle Donne, *Dalle tessere alla figura del mosaico. Conoscere e trasformare il nostro rapporto con il lavoro*, Atti del primo seminario nazionale Donnelavoro, Roma 19-20 giugno 2004.
- Curcio, Renato, a cura di, *L'azienda totale. Dispositivi totalizzanti e risorse di sopravvivenza nelle grandi aziende della distribuzione*, Sensibili alle foglie, Roma 2002.

Curcio, Renato, a cura di, *Il dominio flessibile. Individualizzazione, precarizzazione e insicurezza nell'azienda totale*, Sensibili alle foglie, Roma 2003.

Ehrenreich, Barbara, *Una paga da fame. Come (non) si arriva a fine mese nel paese più ricco del mondo*, Feltrinelli, Milano 2002.

Gherardi, Silvia e Barbara Poggio, *Donna per fortuna, uomo per destino. Il lavoro raccontato da lei e da lui*, Etas, Milano 2003.

Nannicini, Adriana, *Le parole per farlo. Donne al lavoro nel postfordismo*, DeriveApprodi, Roma 2002.

Tiddi, Andrea, *Precari. Percorsi di vita tra lavoro e non lavoro*, DeriveApprodi, Roma 2002.

Note

¹ *Le Acrobate* sono: Francesca Bonsignori, Elisa Coco, Pamela Marelli, Maria Chiara Patuelli, Antonella Petricone, Roberta Rebori, Alessia Rocco. Dall'esperienza di Raccontar(si) abbiamo deciso di costruire un collettivo, *Le Acrobate*, per dare corpo alla comunità empatica nata tra di noi, per un'urgenza politica ed affettiva (che speriamo superi le distanze geografiche).

² Ne è un esempio il processo della "femminilizzazione del lavoro", altra significativa caratteristica del lavoro odierno, in cui vengono spese in ambito professionale, competenze relazionali e comunicative, maturate nella sfera privata delle relazioni e del lavoro di cura.

³ A Villa Fiorelli nel 2003 abbiamo intrecciato strette relazioni amicali che ci hanno portate con entusiasmo ad accettare la proposta di gestire una giornata all'interno di Raccontar(si)⁴, dove abbiamo affrontato il tema della diversità partendo dalle nostre esperienze quotidiane, a stretto contatto, anche per motivi lavorativi, con donne provenienti da altri paesi.

LCM ::: lavoratrici/lavoratori contrattualmente modificabili

GRUPPO SCONVEGNO¹

Introduzione

In questo intervento presenteremo degli stralci dal nostro ultimo documento LCM (Lavoratrici/lavoratori Contrattualmente Modificabili), in cui echeggiano esperienze e riflessioni del nostro collettivo. Nei giorni passati abbiamo ascoltato molte esperienze di lavoro e di vita di donne precarie, e ora ci piacerebbe vedere se si possono trovare strumenti per una elaborazione collettiva.

Il nostro gruppo si ritrova da oramai quattro anni, ed è uno spazio/tempo di riflessione che tutte ci ritagliamo a fatica nelle nostre giornate frenetiche. Un luogo dove piacere e politica vanno di pari passo, dove proviamo ad elaborare nuovi strumenti di analisi che ci permettono di decifrare meglio la realtà complessa che viviamo. Sin da subito la nostra attenzione si è focalizzata sul tema del lavoro, perché ci siamo rese conto che determina gran parte delle nostre vite.

Siamo perfettamente coscienti di essere espressione di un punto di vista parziale. Le nostre riflessioni non pretendono di essere rappresentative delle "giovani donne al lavoro oggi". Rivendichiamo questa parzialità, ma pensiamo anche che la nostra esperienza possa dare delle chiavi di lettura significative della realtà in mutamento.

La metodologia di lavoro che abbiamo scelto, è quella della inchiesta–autoinchiesta politica, poiché ci permette di non cadere nella dicotomia teoria/prassi e di contestualizzare ogni volta le domande che guidano la nostra attività politica. Partendo dalle nostre personali esperienze di giovani donne precarie, cerchiamo di individuare i nodi su cui riteniamo significativo confrontarci tra di noi e con altre/i che vivono analoghe situazioni lavorative. Lo scopo di questa metodologia, infatti, non è solo quello della conoscenza della realtà che vogliamo indagare, ma anche la sua trasformazione a partire dalle soggettività che ne sono coinvolte. Si utilizza questa metodologia di indagine quando interessa capire in che modo le soggettività si gestiscono, resistono e sopravvivono in questo mercato del lavoro, quando si intuisce l'esistenza di potenzialità non del tutto espresse, ma non si sa cosa siano, né come si manifestino o si rendano visibili. L'inchiesta è un processo conoscitivo aperto che produce trasformazione, proprio perché inizia con alcune ipotesi, ma le verifica e le problematizza continuamente nel procedere del lavoro.

A distanza di due anni dal nostro primo esperimento di autoinchiesta², abbiamo sentito l'esigenza di iniziarne un secondo, perché ci siamo accorte di quanto le nostre vite fossero cambiate in questo breve intervallo. Nel frattempo, abbiamo

partecipato in Italia e in Europa a diversi incontri femministi (e non), da cui abbiamo tratto nuovi stimoli e spunti di riflessione.

La babele della precarietà

Una prima considerazione elaborata attraverso queste esperienze ci porta a dire che, anche se le narrazioni delle vite precarie sono tutte diverse fra di loro, e imprevedibilmente mutevoli nelle esperienze dei singoli/e – come è emerso del resto nei racconti qui a Villa Fiorelli – d'altra parte è possibile individuare tratti comuni e anche riscontrare connessioni piacevolmente imprevedute³.

Per certi versi è proprio l'estensione della precarietà nella vita personale, a "obbligarci" a creare nuovi terreni di sperimentazione: nella condivisione di spazi abitativi (per necessità, ma anche desiderio di condivisione), nelle relazioni d'amore (tra dipendenza e autonomia, alla ricerca di nuove forme di continuità e amore che non pretendano ruoli precostituiti), nella creazione di nuove forme di relazioni di fiducia (centrali nella costruzione del nostro equilibrio, dentro e fuori il posto di lavoro). Ciò a cui assistiamo, a partire dalle nostre esperienze, è il tentativo di trasformare e rideterminare le relazioni politiche, lavorative, affettive e sociali in cui siamo immerse, attraverso diverse sperimentazioni sia individuali che collettive.

Se il problema è che viviamo una condizione comune, ma sembrano mancare codici condivisi per parlarne collettivamente, allora la comunicazione costituisce uno strumento politico strategico. Per questa ragione, siamo molto interessate a (ri)conoscere quali siano le nuove forme in cui si declina la dimensione della comunicazione nelle pratiche precarie sovversive, e ad intercettare e valorizzare le azioni cre/attive che sanno riappropriarsi degli strumenti tecnologici e dei media *mainstreaming*. Un esempio per tutti è l'immaginifica stilista Serpica Naro, che l'anno scorso ha tenuto in scacco la Settimana della moda, dando voce e visibilità alle istanze e alla creatività dei/delle precari/e dello spettacolo, della moda e della pubblicità (che a Milano sono tanti!). Insieme al suo anagramma San Precario⁴ – patrono dei precari, degli intermittenti, dei lavoratori stagionali, temporanei, a progetto, *freelance* – l'icona di Serpica Naro riesce ad 'incarnare' e a dare una forma comune ai diversi significati e alle molte condizioni associate alle forme di lavoro a-tipico. Le performance legate a San Precario mettono in luce gli aspetti che accomunano questo eterogeneo mondo lavorativo, mostrando ad esempio come l'attraversamento di periodi di lavoro e non-lavoro sia una condizione che accomuna sempre più soggetti, e mettendo in luce come – indipendentemente dalla forma contrattuale che li lega al lavoro – sono proprio i desideri, le istanze e le garanzie sociali che tali soggetti richiedono a costituire il terreno comune su cui costruire rivendicazioni collettive e nuove forme di cooperazione flessibili e mobili, ma anche resistenti, protettive e innovative⁵.

Negli ultimi anni si sono sviluppate diverse sperimentazioni di gruppi che

si basano sull'idea di proporre e rideclinare una stessa pratica in luoghi diversi creando nuove forme di collettività transnazionali (come la Samba Band, il movimento Pink, le *Radical Cheer Leaders* e Yo Mango) e si sono affermati nuovi soggetti e soggettività politiche (migranti, intermittenti, autoferrotranvieri, No Tav) che lavorano sul tema della precarietà da prospettive diverse.

Quello che ci interessa – avendo lavorato con molti gruppi e singoli diversi per età, genere, preferenze sessuali, nazionalità e "razza" – è indagare e comprendere quali siano gli spazi comuni su cui possiamo costruire sinergie e alleanze strategiche nel presente e nel futuro. Anche se sappiamo bene che creare comunità di condivisione e informazione è, ad oggi, una pratica faticosa e spesso frustrante.

La nostra scommessa è che la precarietà possa assumere la valenza di una condizione comune: l'orizzonte in cui si stagliano e si ridisegnano continuamente i vissuti delle persone. Un orizzonte che può divenire esperienza consapevole e progetto condiviso, se riesce a darsi forme comuni.

Una generazione "scollinante"

Ciò che rende i/le 30something di oggi una *generazione scollinante*, secondo noi, è la specificità di essere cresciute/i formando il nostro immaginario nel momento di passaggio dal modello sociale definito fordista, a quello cosiddetto post-fordista. Figlie/i dei *baby-boomers*, teoricamente destinate/i ad un welfare "dalla culla alla pensione", nella pratica siamo entrate sin da subito in un mercato del lavoro atipico e ci siamo ritrovate a fare i conti con un'esistenza quasi interamente precaria.

Noi rappresentiamo una 'soglia', una sorta di individue in via di estinzione

Questa discrasia fra spazio di esperienza e orizzonte di aspettative (Kosellek) ci pone in una posizione liminale che offre – può offrire – la possibilità di spazi di trasformazione dell'esistente. Da un lato non siamo ancora assuefatte ed abituate a questa realtà, e forse possediamo gli "anticorpi" che ci permettono di non dare per scontato e inevitabile lo stato di cose esistenti. Dall'altro, avendo un'esperienza di lavoro/vita esclusivamente precaria, abbiamo anche la capacità di decodificare alcuni segnali e di "cavalcarne" le ambivalenze, riconoscendone anche gli elementi agiti ed eccedenti.

Nell'incertezza che viviamo quotidianamente, c'è lo spazio per immaginarci delle modalità di vita e di lavoro nuove e auspicabilmente 'sostenibili'? Come possiamo immagin(attiv)arci prima che la novità diventi "immutabile realtà"?

Lo strumento dell'autoinchiesta ci ha permesso di analizzare la parte del "disagio", che caratterizza necessariamente la condizione di precarietà, ma anche di interrogare e indagare le potenzialità creative e sovversive delle esistenze precarie. Proponiamo allora una metafora come strumento di narrazione e di analisi delle

nostre vite per provare a fare emergere nelle nostre esperienze di vite precarie, analogie e differenze imprevedute e fino ad ora inedite, per tentare di farle interagire fra di loro.

Nel nostro “secondo giro”, ci siamo ritrovate a narrarci parlando molto spesso di “file”, ma il nostro immaginario si è attivato in relazione ad un'altra immagine, quella delle care e vecchie scatole.

Per noi le scatole sono dei “contenitori”, simbolici e materiali, dentro cui prendono forma e peso i lavori che svolgiamo così come le relazioni politiche, affettive, amorose ecc. che ci viviamo, perché è da tutto questo insieme che siamo principalmente costituite.

Con la centralità e l'immediatezza delle immagini è venuta da sé la domanda: quante scatole ognuna di noi tiene aperte in questo momento? Attraverso questa “visualizzazione esistenziale” giocosamente autoimposta, ciascuna di noi è riuscita a focalizzare la propria situazione a partire da sé, ma muovendosi dentro un quadro condiviso. Il risultato? Un quadro componibile: a seconda del numero e del rapporto dei contenitori le situazioni cambiano, tuttavia la cornice è identica in termini sostanziali.

Tra noi sei per esempio esistono dei tratti, dei nodi e delle questioni problematiche fortemente condivise; ci siamo rese conto infatti che quanto ogni singola scatola è aperta, se e quante sono aperte contemporaneamente, per quanto tempo lo rimangono e se esiste una sorta di gerarchia tra loro dipende da noi, certamente tenendo conto delle contingenze.

Le scatole sono diverse: forma, peso e gravità cambiano, come varia sensibilmente anche il potere di contrattazione e i margini di azione che ognuna è in grado o meno di esercitare al loro interno e sul loro esterno. E ancora, il modo in cui si è (o non si è) in relazione con se stesse e con le altre/i influenza il proprio percepirsi attive o passive nei movimenti a mantice nella dinamica di apertura e chiusura delle scatole.

Questa forma di “visualizzazione esistenziale” favorisce un cambiamento di prospettiva, permette di vedere l'ambivalenza delle situazioni che ci viviamo, di fare un'analisi critica del contesto a cui segue una scelta in termini di decisioni da prendere, azioni da svolgere. Questo costituisce, secondo noi, un primo passo per provare ad uscire dal *gap* di immaginario cui la precarizzazione induce.

Retoriche e controretoriche della precarietà: verso nuovi immaginari precari?

Se in un primo momento ci siamo soffermate ad analizzare la parte del “disagio”, ci siamo rese conto a breve giro di boa di aver trascurato le potenzialità che filtravano da tutta la dimensione del “sogno”, che pure è presente. Certamente si tratta di immaginari criptati ancora da esplorare e decodificare (normati, certo), ma spesso messi in crisi da desideri divenuti (anch'essi, dopo il pensiero e il consumo) “critici”.

Abbiamo già sottolineato come le condizioni materiali del lavoro, almeno nel così detto nord del mondo, siano cambiate molto velocemente: nel giro di poche generazioni il tradizionale modello di lavoro fordista si può considerare quasi completamente superato. A non essere cambiato ancora in modo proporzionale è invece l'immaginario collegato al lavoro, che resta approssimativamente legato ai modelli precedenti, sia da parte dei lavoratori/trici, che da parte di datori/trici di lavoro.

In generale è difficile guardare oltre la solita contrapposizione che vede da una parte il *totem* del lavoro fisso “da qui alla pensione” e dall'altra la precarietà/flessibilità nelle due varianti: come lo spettro della totale assenza di tutele e diritti o come la favola della possibilità di scegliersi in autonomia i tempi, i modi e i contenuti del proprio lavoro. Di fronte alle grandi trasformazioni, continuiamo di fatto a leggere la realtà attraverso categorie dicotomiche, ormai anacronistiche. Le nostre esperienze ci dicono invece che le cose sono molto più confuse, complesse e intrecciate tra loro in modo contraddittorio. La portata esplicativa di prospettive rigidamente dualistiche – fordismo/postfordismo, old/new economy, lavoro tipico/atipico, così come la contrapposizione tra subordinazione e autonomia del lavoratore/trice – si rivela insufficiente tanto a livello epistemologico, quanto a livello politico.

Analizzando le nostre situazioni lavorative dalla prospettiva delle forme contrattuali ci siamo accorte, ad esempio, che nella realtà assistiamo al proliferare di nuovi contratti (almeno 35/40 tipologie diverse) che, di fatto, rimodulano e articolano vincoli e possibilità, creando nuovi margini di ambivalenza e contraddizioni nel *continuum* tutela/deregolamentazione, rigidità/flessibilità.

Essere in grado di vedere nello scenario attuale, oltre alle nuove forme di “schiavitù”, anche la possibilità di nuove forme di “libertà” e conflitto (di cui però faticiamo a definire portata e modalità) ci consente di non assumere una posizione vittimista e un'ottica rivendicazionista (invocando spesso implicitamente lo spettro di uno “stato-papà” forte, che tutto può) ma anche di non dire che allora *va bene così*, che è questo ciò che vogliamo (mentre il “turbocapitalismo” ci strangola le esistenze).

La questione su cui è urgente riflettere diventa allora come difendere e riattualizzare i “vecchi” diritti e come immaginarne e costruirne di “nuovi”? Con quali forme di organizzazione si possono ottenere migliori condizioni di vita/lavoro? Quale può essere il ruolo dei sindacati nell'attuale mercato del lavoro? Quali strategie i/le precari/e mettono in atto per proteggersi, mettersi in relazione e creare conflitto, sia al fine di aumentare il proprio peso contrattuale, ma anche con l'idea di partecipare ai processi decisionali nel proprio ambito lavorativo? La questione è ampiamente dibattuta, dentro e fuori i sindacati, ma solo da poco assistiamo alle prime, timide, sperimentazioni concrete. È proprio al fine di informare e laddove possibile tutelare che, ad esempio, sono nati i sindacati degli

atipici trasversali alle categorie (come il Nidil-Cgil o l'Alai-Cisl); e, in un'ottica di reazione alla ricattabilità e all'isolamento dei soggetti precari, sono stati immaginati e attivati i "Punti San Precario", composti da esperti/e che in maniera autonoma e autorganizzata forniscono consulenze legali in materia di diritto del lavoro fuori dai posti di lavoro, nei luoghi di aggregazione dei/delle precarie sul territorio. Al contempo vengono discusse a vari livelli e tra interlocutori differenti proposte per un reddito di cittadinanza e/o di esistenza⁶.

Le pratiche conflittuali sono spesso specifiche – e forse non potrebbero essere altrimenti – ma si possono leggere non come esaurite/bili nel caso particolare, ma come mosse e rivolte ad una revisione complessiva del lavoro e della sua organizzazione di fronte alle sfide e alle contingenze del presente.

Pensare, immaginare, costruire nuovi immaginari

Quello che a noi sembra prima di tutto importante è provare ad immaginare nuovi diritti non più legati al lavoro, ma all'esistenza di una persona. Nuove forme di tutela che, rientrando nel più ampio concetto di flex-security⁷, garantiscano continuità nelle vite precarie e che per esempio potrebbero essere legate a servizi sul territorio: trasporti urbani e servizi sanitari, accesso gratuito alla formazione, ai saperi e alle culture, ma anche de-fiscalizzazione e agevolazioni per la ricerca di alloggio, forme di reddito per la maternità legate agli/alle individui/e (a prescindere dalle forme che decidono di dare ai loro legami interpersonali), rottura della connessione tra il permesso di soggiorno del/della migrante e il contratto di lavoro.

Forse, di fronte alle trasformazioni complesse che stiamo attraversando, anziché ostinarci a dire che vogliamo "il lavoro fisso per tutti/e", dovremmo avere il coraggio di dirci che questa opzione non è né verosimilmente possibile (se abbiamo in mente come funziona la divisione del lavoro a livello globale), ma nemmeno auspicabile, nel senso che non corrisponde ai nostri reali desideri.

La nostra rottura con un immaginario anacronistico, che legge la realtà in modo unilaterale, ci ha portate alla consapevolezza della necessità di iniziare a legittimarci a partire dalla situazione precaria che viviamo. Legittimarci significa innanzitutto nominarci come precarie, individuare e apprezzare, quando c'è, anche il "godimento precario"; rivendicare nuovi desideri, che magari non sono il "posto fisso", ma nemmeno l'accettazione passiva di condizioni di lavoro che non ci permettono di pagare l'affitto; riconoscerci ad un certo punto adulte, anche se non attraversiamo i classici e tradizionali passaggi che segnano la transizione all'età adulta. Legittimarci significa riconoscere dignità e desiderabilità ad una vita che si presenta come un quadro incompleto, *in itinere*, non già preordinata in alcun modo.

Il nostro percorso di riflessione – che qui abbiamo cercato di tratteggiare – e la pratica quotidiana in cui cerchiamo di districarci nelle contraddizioni che viviamo, ci ha permesso di immaginare e rivendicare un altro orizzonte del "senso" per le nostre esistenze precarie. Se vogliamo provare a risignificare oggi l'etica del lavoro, il concetto di dignità dei lavoratori e delle lavoratrici, pensiamo che questo possa essere possibile solo a partire da strategie che riattivino la consapevolezza e il protagonismo dei soggetti. Perché se è vero che le scelte sono vincolate dai contesti, sono le soggettività le uniche a poter eccedere, essere attive, rispondere, trasformare.

Bibliografia

- Bertolini, Sonia, *Il lavoro atipico e le sue strategie. Una ricerca sui Collaboratori Coordinati e Continuativi e i loro datori di lavoro a Torino in una prospettiva europea*, Libreria Stampatori, Torino 2002.
- Bauman, Zygmunt, *Modernità liquida*, Laterza, Roma 2002.
- Butler, Judith, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*; trad. it. *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Roma, Meltemi, 2004.
- Fullin, Giovanna, *Vivere l'instabilità del lavoro*, Il Mulino, Bologna 2004.
- Fumagalli, Andrea, *Considerazioni sparse sulla precarizzazione del mondo del lavoro*, 2003 <<http://www.cub.it/htm-mayday/2004-AF2-cambiamenti-sulle-trasformaz.htm>>.
- Koselleck, Reinhard, *Futuro passato*, Marietti, Genova 1986.
- Saraceno, Chiara, "I paradossi della flessibilità: una prospettiva di genere e generazionale", in *Percorsi di lavoro flessibile*, a cura di Mauro Magatti e Giovanna Fullin, Carocci, Roma 2002.
- Sconvegno, "Emanciparsi dal lavoro", *Posse, Politica, Filosofia, Moltitudini*, Manifestolibri, 2003.
- Trifiletti, Rossana, "Dare un genere all'uomo flessibile". Le misurazioni del lavoro femminile nel post-fordismo", in *Differenze e disuguaglianze. Prospettive per gli studi di genere in Italia*, a cura di Franca Bimbi, il Mulino, Bologna 2003.

Note

¹ Questo articolo è frutto di una riflessione comune, tuttavia il paragrafo 1. è stato scritto da Manuela Galetto, il 2. da Sveva Magaraggia, il 3. da Chiara Martucci, il 4. da Francesca Pozzi, il 5. da Chiara Lasala e Elisabetta Onori, e la bibliografia è curata da Elisabetta Onori.

² Vedi l'articolo su *Posse*, aprile 2003.

³ Se fino a pochi anni essere definiti "precari" veniva considerata un insulto (perfino gli/le stagionali di Block-buster preferivano definirsi "lavoratori autonomi" *sic*) oggi sono in molti/e a nominarsi come precari-e. Questo atto, che si potrebbe forse definire performativo, permette di creare un tessuto connettivo che unisce soggetti con esperienze e prospettive di vita anche molto diverse.

⁴ La vita ufficiale di San Precario è consultabile su: <http://www.chainworkers.org>, mentre la biografia della stilista e "meta-brand" Serpica Naro è reperibile all'indirizzo: <http://www.serpicanaro.com>

⁵ La volontà di "lasciare un pezzettino delle nostre lotte a chi verrà dopo di noi ad occupare la stessa scrivania" (spesso anche solo dopo pochi mesi) costituisce l'idea ispiratrice di tutte quelle tipologie di lotte definite "a staffetta" che si basano sul principio che se ad essere fisso non è più il lavoratore/trice, lo può essere la forma di lotta legata a quel posto di lavoro.

⁶ Per informazioni sulle proposte di leggi regionali sul reddito di cittadinanza si veda il sito www.sinistriprogetti.it e, specifico del caso lombardo, www.redditolombardia.org.

⁷ Per informazioni e approfondimenti critici si veda il sito www.chainworkers.org/dev/node/view/102

Flessibilità, conciliazione e trappole di genere

BARBARA POGGIO

In questo contributo desidero proporre una riflessione sul concetto di flessibilità, accostandolo a quello di conciliazione e cercando di adottare una prospettiva di genere e un approccio decostruzionista, che mettano in evidenza la dimensione retorica di tali costrutti e le trappole di genere connesse alle pratiche che ad esse si richiamano.

Flessibilità e conciliazione sono due termini che negli ultimi anni sono entrati di prepotenza non solo nel lessico degli studi di genere sulle organizzazioni, ma anche nel dibattito sulle politiche del lavoro e soprattutto nelle pratiche organizzative. Se infatti la flessibilità rappresenta una costante di ogni discorso sugli scenari attuali e futuri del mercato del lavoro, la conciliazione è diventata la parola d'ordine della riflessione sul rapporto tra lavoro e famiglia, soprattutto nell'ambito degli studi e delle proposte relative alle esperienze e alle prospettive della componente femminile.

Entrambi i termini appaiono caratterizzati da referenti semantici piuttosto indefiniti: se per il concetto di flessibilità Luciano Gallino richiama il concetto francese di parola-valigia (*mot-valise*), ovvero una parola che “vuol dire tutto e nulla”¹, Annie Junter-Loiseau e Christa Tobler parlano, a proposito della conciliazione, di fluidità concettuale. Il termine ‘flessibilità’ deriva dal sostantivo *flexibilitas* e dal verbo latino *flectere*, piegare. Originariamente caratteristica delle cose, la flessibilità (intesa come malleabilità, come capacità di modificare la propria forma adattandosi ad uno stimolo esterno ed eventualmente di riprendere la forma iniziale), per estensione indica la disponibilità delle persone di adattarsi al cambiamento e alle situazioni nuove. Nella sua accezione legata al lavoro il concetto di flessibilità viene solitamente utilizzato in contrapposizione a quello di ‘rigidità’. Rendere flessibile un’occupazione significa “renderne variabili le caratteristiche”²: i tempi di lavoro *in primis*, i luoghi e i modi in cui viene esercitata, le condizioni giuridiche e le garanzie. Per le aziende ciò si traduce solitamente in una maggiore libertà rispetto ai licenziamenti, la facoltà di modificare gli orari di lavoro e i salari in base all’andamento della produzione, la possibilità di trasferire i dipendenti, la possibilità di esternalizzare le attività o di far ricorso al cosiddetto ‘lavoro atipico’ (Gallino 1998). Per i lavoratori in una maggiore precarietà del posto di lavoro e delle relative condizioni e in un conseguente indebolimento dell’identità professionale e del potere contrattuale³.

Il termine ‘conciliazione’ deriva a sua volta dal sostantivo *concilium*, composto dai lemmi *cum calare*, “chiamare insieme”. Il significato originario è dunque

quello di mettere insieme parti diverse, trovare un accordo tra posizioni concorrenti. Nel dibattito sul genere tale accordo riguarda la famiglia e il lavoro, ovvero la ricerca di un equilibrio tra tempi famigliari e tempi di lavoro. È a cavallo tra gli anni '60 e '70 che tale esigenza viene tradotta nel dibattito sociale attraverso il termine "conciliazione", che assume in quel momento una esplicita connotazione di genere: in questa prima accezione conciliare significa infatti, per le donne, trovare un 'giusto' equilibrio tra i diversi ruoli (di madre, di moglie, di lavoratrice) e le diverse responsabilità (riproduttiva e produttiva), che renda accettabile il lavoro remunerato. La divisione del lavoro domestico e familiare non viene messa in discussione, ma semplicemente si cerca di permettere alle donne di farsi carico degli impegni familiari senza per questo essere soggette a discriminazioni professionali (Calafà). La fortuna del termine sembra venir meno a metà degli anni '70, soppiantata dal concetto di 'condivisione' dei diritti e delle responsabilità e dal principio di eguaglianza a cui tale concetto si richiama⁴. È solo all'inizio degli anni '90 che la parola 'conciliazione' torna in auge, divenendo un termine ricorrente nell'ambito degli atti e delle politiche comunitarie, annoverato tra le misure finalizzate a favorire l'integrazione delle donne nel mercato del lavoro. Ciò segna anche un cambiamento nell'orientamento delle strategie comunitarie nei confronti del tema della famiglia e delle responsabilità familiari. L'attenzione si sposta dalla riduzione delle discriminazioni alla lotta a ciò che ostacola l'integrazione delle donne nel mercato del lavoro (Calafà), attraverso l'introduzione di politiche *family friendly*, senza tuttavia mettere realmente in discussione né la distribuzione dei ruoli familiari, né i modelli di gestione del tempo che caratterizzano le culture organizzative dominanti.

Nell'attuale dibattito i concetti di flessibilità e conciliazione appaiono profondamente intrecciati. In particolare la flessibilità rappresenta uno dei principali strumenti della conciliazione, intesa come ricerca di formule flessibili di gestione dei tempi di vita e di lavoro e di cui uno dei principali obiettivi dichiarati è quello di consentire alle esigenze di flessibilità delle lavoratrici e dei lavoratori di essere soddisfatte in via prioritaria rispetto alle esigenze dell'azienda (art. 9, L. 53/2000). Ma al contempo la conciliazione viene spesso rappresentata come uno strumento utile per armonizzare la crescente domanda di flessibilità da parte delle aziende con le esigenze legate alla vita personale e familiare di lavoratori e lavoratrici. Questo intreccio presenta una connotazione fortemente *gendered*, in quanto sembra riguardare in via prioritaria la componente femminile, sia come principale (se non esclusiva) destinataria delle politiche di conciliazione, sia come componente sempre più significativa della forza lavoro "atipica".

È inoltre possibile mettere in evidenza una contiguità semantica tra i due termini, che esprimono un invito alla 'docilità' (sapersi piegare, essere concilianti) degli individui rispetto sia ai cambiamenti in atto e alle crescenti pretese del mercato, sia alle tradizionali ripartizioni dei compiti e delle responsabilità fami-

liari. Gli uomini e le donne flessibili rappresentati da Sennet e da Gallino sono soggetti dall'identità multipla, pronti ad adattarsi ad ogni situazione, malleabili di fronte ai continui stimoli della società, senza più certezze e riferimenti, assoggettati al vento come le canne di deleddiana memoria. In queste rappresentazioni la flessibilità non aiuta a comporre tempi di vita e di lavoro, ma li sovrappone, li confonde, elimina le barriere e lascia che il lavoro invada la vita.

Tempi e maternità: le retoriche di genere dell'organizzazione

Aver richiamato l'attenzione sui concetti di flessibilità e conciliazione e sugli elementi di ambiguità che li caratterizzano risponde ad una esigenza che attraversa i più recenti sviluppi degli studi organizzativi, la cosiddetta 'svolta linguistica', che porta con sé una nuova attenzione nei confronti degli artefatti discorsivi e narrativi che connotano l'agire sociale, e in particolare quello organizzativo. Questo vale certamente anche per quanto riguarda la costruzione organizzativa del genere, che avviene sia attraverso "il fare" che attraverso "il dire"⁵. L'analisi delle pratiche discorsive permette di svelare gli assunti ideologici e i regimi culturali che caratterizzano i modelli organizzativi.

A questo proposito vorrei richiamare alcuni esiti provenienti da una ricerca sull'entrata delle donne in contesti lavorativi e posizioni tradizionalmente maschili, condotta attraverso l'utilizzo dell'analisi narrativa⁶. In questa ricerca io e Silvia Gherardi abbiamo analizzato una serie di storie di uomini e donne che lavorano in differenti realtà, settori e posizioni organizzative, focalizzando la nostra attenzione proprio sugli elementi narrativi e discorsivi dei testi raccolti e mettendo in evidenza le modalità di costruzione del genere e gli ordini simbolici di genere che contraddistinguono i diversi ambiti organizzativi. Nella nostra analisi, oltre a considerare il "cosa" viene raccontato, abbiamo anche cercato di guardare al "come" e al "perché", cercando di decostruire i testi raccolti e di individuare le dinamiche culturali e di potere che caratterizzano le relazioni di genere nei contesti studiati.

Dall'analisi si rileva come tempi e maternità rappresentino le due retoriche più ricorrenti nei discorsi e nei racconti attraverso cui si giustifica la difficoltà delle donne di farsi strada in molte professioni, raggiungendo le stesse posizioni dei colleghi uomini. Utilizzo il termine 'retorica' ad indicare il fatto che spesso il ricorso a questi aspetti appare legato più che ad una effettiva rilevanza del problema per l'organizzazione, ad un più ampio processo di attribuzione di significato culturale e di valenza simbolica (Poggio 2002).

Ad esempio nei casi studiati sono molte le situazioni di donne che non sono sposate e non hanno figli o che, nel caso li abbiano, sono tuttavia orientate a ridurre al minimo l'impatto degli impegni domestici e familiari rispetto al *commitment* lavorativo; nonostante ciò si rileva comunque l'orientamento di molte organizzazioni ad investire meno su di loro rispetto ai colleghi tenendo conto di un 'rischio

potenziale' legato all'appartenenza di genere (talvolta il solo sospetto che una donna possa decidere di sposarsi è sufficiente per ridurre le sue *chance* di promozione).

Se da un lato possiamo dunque parlare della maternità come di un 'fantasma' che sembra incombere sulle prospettive di carriera delle donne (mentre il corrispettivo maschile, la paternità, non sembra quasi mai rappresentare un ostacolo all'avanzamento, anzi), non meno virtuale appare in molti casi il concetto di 'tempo'. I risultati della nostra ricerca ci consentono di sostenere che in molte organizzazioni vige la regola del '*face-time*', del tempo di facciata (Fuchs Epstein *et al.*). Ciò che importa non è tanto *esserci*, ma *mostrare di esserci*.

Si tratta dunque di un vincolo simbolico, che potrebbe rientrare in quel tipo di attività che Goffman definisce *face work*, ovvero quell'insieme di azioni che contribuiscono a costruire l'immagine sociale di un soggetto in termini di attributi sociali approvati. In questo caso è la disponibilità ad una presenza aziendale superiore al tempo contrattualmente previsto a rappresentare un indicatore di successo professionale. Non necessariamente si tratta di ore di lavoro effettivo, ma piuttosto della visibilità in azienda per tempi più lunghi di quelli formalmente richiesti.

La dimensione di dedizione connessa ai lunghi orari di lavoro è ulteriormente rafforzata dalla loro gratuità: non soltanto gli intervistati restano al lavoro per tempi superiori alla norma, ma esiste un tacito accordo sul fatto che le ore in più vengono offerte in sacrificio all'azienda, in attesa di una ricompensa in termini di carriera e/o di prestigio.

Il tempo agisce dunque come indicatore di investimento e collaborazione, e quindi come criterio di classificazione e riconoscimento (Baylin): permette infatti di discriminare tra chi è disposto a dedicare all'azienda la maggior parte del suo tempo e chi invece ha anche altre esigenze e/o priorità. In tal senso non rappresenta un criterio neutrale rispetto al genere, dato il persistere, culturalmente radicato, dell'asimmetria nella divisione sociale del lavoro familiare, che viene in tal modo ulteriormente rafforzata.

Da quanto detto fino ad ora si può evincere che sia il 'tempo' che la 'maternità' sono dei costrutti sociali, degli artefatti organizzativi che veicolano specifici modelli di genere. Dalla ricerca a cui ho fatto riferimento emerge l'esistenza di un *range* di differenti atteggiamenti organizzativi rispetto a questi costrutti, così come rispetto a flessibilità e conciliazione: si va da contesti lavorativi più tradizionali, quali il mondo agricolo o il cantiere edile, in cui i modelli lavorativi appaiono più tradizionali e dove flessibilità e conciliazione non hanno ancora fatto breccia, alle organizzazioni finanziarie, dove la flessibilità è in rapida crescita a scapito delle opportunità di conciliazione precedentemente garantite da un assetto lavorativo particolarmente vantaggioso per lavoratrici e lavoratori, al settore commerciale dove ad una crescita esponenziale della flessibilità e delle opportunità di conciliazione si accompagna una contrazione fortissima delle *chance* di carriera, ad alcune realtà del terziario avanzato (mi riferisco in particolare alle

aziende più grandi) dove è possibile trovare, accanto ad un esplicito orientamento alla flessibilità, anche una certa attenzione nei confronti delle politiche di conciliazione, da un lato in risposta alle esigenze di una forza di lavoro giovane e piuttosto composita rispetto al genere, dall'altro per la necessità di offrire benefit e opportunità al fine di ridurre la dispersione di forza lavoro specializzata.

In che modo, possiamo chiederci a questo punto, azioni orientate alla flessibilità e alla conciliazione possono rappresentare modalità di intervento efficaci rispetto ai problemi legati ai tempi organizzativi e alla maternità?

In prima battuta si potrebbe dire che tali azioni, ed in particolare quelle che si richiamano alla conciliazione, siano la migliore risposta a questo tipo di problemi: si tratta infatti di interventi finalizzati a garantire la possibilità di armonizzare i tempi di vita e quelli di lavoro, le esigenze della riproduzione con quelle della produzione. Tuttavia uno sguardo più approfondito consente di mettere in luce alcune contraddizioni tra gli obiettivi dichiarati e le effettive conseguenze dell'introduzione di strategie di conciliazione e flessibilità. Sugli effetti perversi della flessibilità del lavoro rispetto alle prospettive delle donne molto è già stato scritto: in particolare i dati mettono in luce come, se da un lato la flessibilizzazione del mercato sembra rappresentare una delle ragioni della crescita occupazionale della componente femminile, dall'altro tale fenomeno ne riduce le prospettive di carriera, di stabilità e anche le garanzie rispetto alla maternità. Vale forse la pena di concentrarsi invece su alcuni effetti indiretti delle politiche di conciliazione. Pensiamo ad esempio a come formule di flessibilità dell'orario o dei tempi di lavoro siano spesso gestite in maniera individuale, tramite richieste individuali "individualmente tollerate da parte dell'amministrazione e il più delle volte individualmente penalizzate con la rinuncia implicita e di fatto alla carriera" o anche a progetti più complessivi di applicazione del part-time o del telelavoro che da un lato possono rappresentare per le donne una opportunità di 'sopravvivenza' nel mercato del lavoro, ma che al contempo possono assumere valenza di ghettizzazione, rafforzando il cosiddetto 'tetto di cristallo' che separa dalle posizioni dirigenziali, legate, come già abbiamo sottolineato, anche ad un criterio di visibilità e presenza⁷. L'introduzione di misure finalizzate a garantire una conciliazione tra tempi lavorativi e tempi familiari, che sembrano interessare prevalentemente le donne in quanto consentono loro di gestire con minore affanno la compresenza in ambiti diversi, spesso presenta costi elevati in termini di segregazione qualitativa e quantitativa del lavoro (Ballestrero).

Conciliazione e trappole di genere

Sulla base di quanto finora argomentato si può ora provare a delineare quale sia (o quali siano) il modello (o i modelli) di genere sotteso all'introduzione di pratiche di conciliazione e flessibilizzazione, così come attualmente intese, nel mercato del lavoro e nelle organizzazioni.

Per farlo vale la pena di richiamare brevemente il concetto di cittadinanza di

genere e le diverse articolazioni. Con cittadinanza di genere si può indicare l'insieme delle pratiche (i comportamenti, le azioni, i discorsi) attuate da persone che appartengono allo stesso contesto sociale, entro il quale negoziano il significato di norme sociali e giuridiche e lottano per definire le identità collettive e individuali (Gherardi 1998). Si può affermare che il modo in cui si pensa e si fa genere dentro un'organizzazione sia parte di un discorso civico e faccia parte del processo di civilizzazione. La possibilità di costruire una pratica sociale di cittadinanza di genere varia a seconda di come una cultura organizzativa costruisce l'idea di giustizia nei rapporti fra i sessi e quindi si rapporta all'insieme di norme giuridiche che vanno nel senso di garantire/imporre le pari opportunità per tradurle in politiche del personale, da una parte, e in cultura organizzativa, dall'altra. Ne deriva che è possibile individuare una pluralità di concezioni di cittadinanza legate ai modi 'situati' in cui all'interno delle singole organizzazioni 'si fa genere'. Silvia Gherardi ha proposto una tipologia dei principali modelli di cittadinanza e regimi di genere che caratterizzano le culture organizzative, che vanno da una cultura organizzativa basata sull'universalità, che pretende di essere "neutra" e nega tutte le relazioni tra organizzazione e genere delle persone che vi lavorano, al modello dell'integrazione culturale, a quello della valorizzazione della risorsa femminile, a quello delle pari opportunità, che si ispira al valore dell'emancipazione, fino ad una cultura post-moderna, consapevole della trappola del genere, che tenta di stabilire un regime di genere che consideri il mutamento costante del significato del genere e delle pratiche che lo sostengono (Gherardi 1998).

Quali di queste diverse concezioni di cittadinanza rispecchiano dunque i costrutti di flessibilità e conciliazione veicolati dal dibattito in corso? Se è possibile sostenere che modelli di flessibilità 'pura' veicolano modelli di cittadinanza basati sull'universalità, intesa come negazione delle differenze, o sull'integrazione culturale o sulla dicotomia tra maschile e femminile, nel considerare una flessibilità mediata dalle pratiche di conciliazione è possibile individuare invece due diversi modelli di riferimento. Il primo si basa su una concezione tradizionale dei ruoli di genere e della divisione del lavoro: la conciliazione, nella sua prima (ma spesso ancora diffusa) accezione, è una strategia rivolta in misura prioritaria alle donne, per permettere loro di svolgere il loro triplice ruolo di mogli, madri e lavoratrici. Il secondo è invece caratterizzato dal richiamo al valore dell'emancipazione e da una effettiva tensione verso una eguaglianza sostanziale. In questo caso la strategia di conciliazione è nominalmente rivolta sia agli uomini che alle donne, promuovendo azioni finalizzate a favorire l'equilibrio tra responsabilità familiari e professionali di individui appartenenti a entrambi i sessi. Possiamo tuttavia rilevare un vizio di fondo anche in questa seconda formulazione: si tratta di quella che potremmo chiamare la 'trappola del neutro' ovvero la constatazione che spesso dietro a ciò che viene presentato come neutro si cela una qualche forma di dominio, ed in particolare che dietro la dichiarata neutralità delle pratiche orga-

nizzative si ritrovi spesso il costrutto della 'maschilità egemone' (Gherardi 1998). In tal senso Junter-Loiseau e Tobler parlano di una 'finzione sociale', sostenendo che se l'accesso a tali facilitazioni viene presentato come formale e neutro, l'azione rischia produrre l'effetto opposto, vale a dire di "aumentare il numero delle donne che tentano di conciliare, e ancora di più si fanno carico del lavoro domestico, e diminuirne l'attrattiva per gli uomini".

Nell'avviarmi alle conclusioni di questo contributo intendo sottolineare come questa riflessione non sia mossa soltanto da un intento critico, ma dal desiderio di stimolare ad un più approfondito dibattito sugli 'effetti perversi' della costruzione e diffusione di categorie sociali che, se da un lato offrono importanti stimoli ad un miglioramento delle relazioni di genere, dall'altro tendono inconsapevolmente a riprodurre asimmetrie e disuguaglianze. Vorrei inoltre sollecitare ad una riflessione ulteriore su quali azioni e quali strategie possano facilitare una cittadinanza di genere intesa come discorso civico, consapevole della trappola di genere e attenta ai modi in cui il genere viene costruito e sostenuto dalle pratiche sociali e organizzative quotidiane. In conclusione vorrei dunque proporre alcune ipotesi che ritengo vadano in questa direzione e che potrebbero divenire oggetto di confronto in questo dibattito.

a) Collocandosi in una prospettiva che riconosca l'asimmetria implicita nell'attuale concezione della conciliazione, potrebbe avere senso favorire l'attivazione di misure non rivolte in via prioritaria alla componente femminile, ma piuttosto agli uomini, al fine di scardinare ciò che, in misura più o meno intenzionale, le attuali strategie sembrano dare per scontato (vale a dire l'attribuzione delle responsabilità di cura e riproduzione alle donne) e produrre un reale cambiamento culturale.

b) Lavorare nell'ottica di un modello di conciliazione che non rischi di essere sinonimo di emarginazione, ma opportunità di equilibrio tra esigenze legate al cambiamento e all'innovazione organizzativa ed esigenze individuali di donne e uomini, a partire da "una riorganizzazione complessiva che, destrutturando tempi e luoghi di erogazione della prestazione lavorativa, destrutturati anche la cultura della presenza a favore della cultura della responsabilizzazione" verso gli obiettivi strategici dell'organizzazione⁸.

c) Evitare di delegare la gestione delle politiche di conciliazione alle sole aziende ed organizzazioni, riducendole a isolate iniziative di sviluppo delle risorse umane, stimolando piuttosto un dibattito a livello più ampio, che tenga conto non soltanto della rilevante esigenza di politiche del lavoro e strategie organizzative *family friendly*, ma anche dell'importanza di garantire una eguaglianza sostanziale, dentro e fuori dal luogo di lavoro, per tutti gli individui, a prescindere dal genere.

d) Ripensare la conciliazione, o meglio ancora individuare nuovi modelli di azione e processi di cambiamento organizzativo che siano rispettosi dei significati della femminilità e della mascolinità, evitando tuttavia di creare o riprodurre disuguaglianze basate sul genere.

Bibliografia

- Ballestrero, Maria Vittoria, “Le donne cambiano i tempi: cambieranno anche il lavoro?”, *Rivista italiana di diritto del lavoro* 3, 1990.
- Barbier, Jean-Claude e Henry Nadel, *La flexibilité du travail et de l'emploi*, Flammarion, Paris 2000; trad. it. *La flessibilità del lavoro e dell'occupazione*, Donzelli, Roma 2002.
- Baylin, L., *Breaking the Mold: Women, Men and Time in the New Corporate World*, Free Press, New York 1993.
- Bruni, Attila, Silvia Gherardi e Barbara Poggio, *All'ombra della maschilità. Storie di genere e di imprese*, Guerini, Milano 2000.
- Calafa, Laura, “La conciliazione tra incentivi e azioni positive”, in *I nuovi congedi*, a cura di Riccardo Del Punta e Donata Gottardi, Il Sole 24 Ore, Milano 2001.
- Catemario, Maria Giulia e Paola Conti, a cura di, *Donne e leadership. Per lo sviluppo di una cultura organizzativa delle amministrazioni pubbliche in ottica di genere*, Cantieri, Roma 2003.
- Connell, Robert, *Masculinities*, Polity Press, Cambridge 1995.
- Fuchs Epstein, Cynthia et al., *The Past-Time Paradox: Time Norms, Professional Life, Family and Gender*, Routledge, New York 1998.
- Gallino, Luciano, *Il costo umano della flessibilità*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Gallino, Luciano, *Se tre milioni vi sembran pochi*, Einaudi, Torino 1998.
- Gherardi, Silvia e Barbara Poggio, *Donna per fortuna, uomo per destino*, Etas, Milano 2003.
- Gherardi, Silvia, *Il genere e le organizzazioni*, Cortina, Milano 1998.
- Goffman, Erving, “On Face-Work: an Analysis of Ritual Elements in Social Interaction”, *Psychiatry* 18, 1955
- Junter-Loiseau, Annie e Corista Tobler, “La conciliazione tra lavoro domestico e di cura e lavoro retribuito nella legislazione internazionale, nelle politiche sociali e nel discorso scientifico”, *Ragion pratica* 6, 1996
- Poggio, Barbara, “Who's Afraid of Mothers?”, in *Interpreting Maternal Organisations*, a cura di Monika Kostera e Heather Hopfl, Routledge, London 2002
- Poggio, Barbara, *Mi racconti una storia? Il metodo narrativo nelle scienze sociali*, Carocci, Roma 2004.
- Sennet, Richard, *The Corrosion of Character*, WW Norton Press, New York, 1998; trad. it. *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Tiddi, Andrea, *Precari. Percorsi di vita tra lavoro e non lavoro*, DeriveApprodi, Roma 2002.
- Zingarelli, Delia, “I modelli organizzativi e le differenze di genere” in *Donne e leadership. per lo sviluppo di una cultura organizzativa delle amministrazioni pubbliche in ottica di genere*, a cura di Maria Giulia Catemario e Paola Conti, Cantieri, Roma 2003.

Note

¹ Gallino 1998, p. 29.

² Barbier e Nadel, 2002, p. 17.

³ Gallino 2001, Sennet, Tiddi.

⁴ Junter-Loiseau e Tobler 1996.

⁵ Bruni, Gherardi e Poggio 2000.

⁶ Gherardi e Poggio 2003, Poggio 2004.

⁷ Zingarelli, p. 48.

⁸ Zingarelli, p. 48.

Il femminile nella storia della pubblicità italiana tra metamorfosi, alterità e iconografia

SUSANNA ZATTA

Dire che la donna occupa un posto centrale nella storia delle comunicazioni pubblicitarie è quasi un luogo comune. Non solo per gli studi dedicati a ricostruire le origini, le tappe, i protagonisti dell'odierno panorama pubblicitario che – in Italia come in altri paesi – sottolineano la pervasività della figura femminile, colta nel doppio ruolo di oggetto favorito di rappresentazione e pubblico privilegiato dei messaggi¹. Ma per chiunque si accosti alle televisione o passeggi per le strade tappezzate dai grandi *affiche* urbani, la pubblicità è letteralmente ossessionata dalla figura femminile, oggi come una volta. A scorrere le antiche *réclame* così come le più recenti riviste di moda, sembra che raramente la comunicazione delle merci abbia fatto a meno della donna. La ha piuttosto modificata, modulata, rinnovata, alternando sulla scena la bambola alla *dark lady*, la nutrice alla moglie, la madre all'icona sexy, la massaia alla donna in carriera.

Questo connubio tra immagine femminile e pubblicità appare tanto radicato da esigere una seppur rapida problematizzazione. Perché dunque la pubblicità parla innanzitutto *di* donne e *alle* donne?

Una prima ragione – piuttosto banale – ha a che fare con l'organizzazione familiare e il tradizionale ruolo femminile nella moderna società industriale. Al centro del *ménage* casalingo e in controllo del *budget* familiare la donna è la persona che materialmente si occupa della grande maggioranza degli acquisti per sé, per i figli, per il marito. Proprio in quanto fulcro del privato, storica depositaria dei valori domestici la donna viene identificata dalla nascente cultura consumistica come “il più efficace agente di mediazione e il principale terreno di penetrazione dei suoi valori”². È a lei che la pubblicità si rivolge perché è lei a decidere come spendere e cosa comperare. In coincidenza con il boom industriale e con l'aumentata disponibilità di spesa delle famiglie questo ruolo assume una nuova centralità, quasi si ‘professionalizza’: la donna assurge prima a responsabile acquisti poi – con la moltiplicazione degli stili di vita – a mercato tra i mercati.

Una seconda ragione prende in considerazione l'affinità, la sottile consonanza tra la pubblicità in quanto fenomeno di massa, in quanto prodotto dell'industria culturale, e ciò che tradizionalmente si associa al femminile. Alcune studiose femministe hanno per esempio sottolineato come nel dibattito politico e intellettuale della prima metà del '900 fosse assai comune fare riferimento alla dicotomia tra una cultura alta considerata come regno naturale delle attività maschili

e una cultura di massa vista come inferiore e tendenzialmente femminilizzata³. In un testo chiave nell'esplorazione fenomenologica della cultura di massa Morin afferma che "la cultura di massa si orienta naturalmente verso la promozione dei valori femminili"⁴. Anche in ambito pubblicitario Jib Fowles fa notare come la pubblicitistica e la letteratura degli anni '50 e '60 tendano a contrapporre alla forza manipolatoria e aggressiva (maschile) dei messaggi, la passività, il carattere sottomesso e tutto femminile del suo pubblico. Si evidenzia dunque una intrinseca continuità tra alcune caratteristiche della cultura popolare o di massa e le nozioni di femminilità. Come dice Clelia Pallotta: "La pubblicità è connessa al sogno più che al bisogno, alla seduzione più che all'informazione, ha carattere emotivo e sensuale. In tutto ciò le donne hanno e hanno avuto un posto di primissimo piano"⁵. In quest'ottica la pubblicità, più che parlare alle donne o delle donne, è essa stessa donna. Attraverso modalità mimetiche e isomorfe si costruisce ricalcando i capisaldi della cultura femminile: sovradimensiona l'ambito espressivo del privato a scapito dell'arena pubblica, dà centralità ad affetti e sentimenti, procede secondo una logica dell'emozione, del coinvolgimento, della seduzione. Al contempo la pubblicità femminilizza la merce perché la carica di desiderio, le conferisce significati erotici. Fino ad arrivare a quel fenomeno senza tempo che è l'utilizzo strumentale e indiscriminato del corpo femminile in pubblicità basato proprio sul principio secondo il quale la donna "sparge desiderio", erotizza ciò che la circonda anche se non c'entra col prodotto. Ci si potrebbe chiedere a questo punto se questo connubio tra donne e pubblicità, che assume sempre più i tratti di una fatale corrispondenza, di una vera e propria compenetrazione, sia veramente ad uso e consumo del pubblico femminile...

In realtà, e veniamo al terzo ordine di argomentazioni, la massiccia presenza della donna in pubblicità sembra inserirsi pienamente nella tradizione iconica del mondo occidentale, nella storia del suo immaginario visivo. John Berger, in *Ways of Seeing* (1972), ci mostra come la storia della pittura europea sia costruita su un concetto di rappresentazione che implica un soggetto maschile e un oggetto femminile. L'uomo guarda e la donna viene guardata, l'uomo è attivo e creatore, la donna è oggetto di visione, superficie, spettacolo. Non diversamente, nell'ambito degli studi cinematografici femministi⁶ si è evidenziato come il cinema hollywoodiano classico degli anni '30 e '40 non si limiti a proporre nei contenuti un'ideologia tendenzialmente patriarcale e sessista ma – attraverso precisi dispositivi filmici come i movimenti di macchina, i giochi di luce e le inquadrature – tenda ad offrire allo spettatore o alla spettatrice una specifica struttura dello sguardo, un implicito punto di vista, coincidenti con la soggettività maschile. Il modo di "far vedere" determina il modo di conoscere ciò che è mostrato: le istanze enunciate in azione nel cinema hollywoodiano – proprio perché presuppongono un narratore maschile – tendono ad oggettivare la figura femminile, a renderla oggetto di visione, appunto, spettacolo (De Maria).

Questi autori sembrano dunque suggerire uno scollamento tra la superficie del visibile – che sia arte, cinema o pubblicità poco importa – e la profondità dell'immagine, la sua struttura latente. Il fatto che l'immaginario visivo occidentale sia densamente popolato da figure femminili è riconducibile ad un regime visivo che assegna all'uomo il ruolo di attivo creatore-spettatore e alla donna quello di passiva creatura-visione. In quest'ottica la costante femminile in pubblicità apparirebbe come un gioco di riflessi, una galleria di stereotipi, una catena di indizi dello sguardo e del desiderio maschile. Dietro alla superficie del visibile si celerebbe in realtà il tentativo egemonico del sistema culturale di diffondere valori e modelli funzionali al mantenimento di un certo ordine sociale che premia, legittima e rafforza il maschile sul femminile.

Tuttavia, per quanto questa analisi sia per molti aspetti condivisibile, qualche cautela è necessaria. La pubblicità – come d'altra parte tutti gli oggetti della cultura di massa – ha natura ambigua e proprio nella sua ambiguità risiede l'interesse a un'analisi permanente. Attribuirle un ruolo meramente riflessivo o residuale rispetto alle determinazioni della sfera politico-economica appare oggi riduttivo. Dagli anni '50 in avanti i contributi che fanno capo alla prospettiva dei *cultural studies* hanno mostrato come i rapporti tra sistema dei media e istituzioni sociali siano complessi ed elastici, come i mezzi di comunicazione abbiano un ruolo dinamico e attivo, e come la relazione tra costrutti culturali, conflitto sociale e controllo politico sia di continua dialettica⁷. Prospettive più recenti si concentrano sul ruolo dei media nella costruzione della realtà sociale e nei processi di formazione dell'identità, indipendentemente dal fatto che tali media possano riflettere, nascondere o trasformare una realtà esistente.

Se è dunque indubbio che la pubblicità esprima le spinte normalizzanti e forzatamente mediatrici del sistema sociale, non è detto che in essa non si possano ravvisare anche gli scarti, le resistenze, gli spiragli, le innovazioni, le controtendenze che a tali spinte si oppongono. E se è vero che la pubblicità non è uno specchio fedele della società ma, sulla scorta della definizione di Erving Goffman la condensazione efficace e iper-ritualizzata di alcuni suoi selezionati aspetti, essa può comunque essere presa per una testimonianza dello spirito dei tempi, un catalogo delle questioni raccontabili (e dei modi per raccontarle) di un certo periodo storico. In questo senso la pubblicità è, nelle sue differenze temporali, un documento vivido e interessante dei temi attorno cui si è giocata e si gioca tutt'ora la costruzione dell'identità femminile. Ma anche un modo per rintracciare, via via, i significati ideologici naturalizzati nell'immagine e per cogliere le pressioni sociali cui le diverse figure pubblicitarie rispondono.

La prima incursione nella storia della pubblicità italiana prende in considerazione gli albori di questa forma di comunicazione. Tra la seconda metà dell'Ottocento e il primo dopoguerra – epoca in cui la pubblicità è ancora nella sua fase pre-industriale, a metà tra l'alto artigianato e le connessioni con le avanguardie

artistiche – sono sostanzialmente due le tipologie di donne di cui essa racconta⁸. Da una parte le signore alto borghesi immerse nell'agio e nella raffinatezza, associate ai consumi più elitari e lussuosi, dall'altra le donne comuni – impiegate, sartine, operaie – con aspirazioni modeste e consumi essenziali legati alla mille incombenze quotidiane o poco più.

Per quel che riguarda le donne alto borghesi, gli *affiche liberty* dei primi anni del secolo sono riconducibili a precise estetiche: c'è la maliarda senza cuore, la *dark lady* disegnata con forti contrasti di luce; c'è la donna angelica e decorativa, tanto filiforme ed evanescente da sembrare inconsistente, come sospesa; infine c'è la donna musa, presenza-assenza, personaggio assorto ed inquietante, immagine tangibile di alterità. Agli antipodi dalla mondanità e dalla bella vita c'è poi un universo femminile invisibile e muto alle prese con la concretezza dei problemi e la fatica del quotidiano. La pubblicità non lo mostra questo universo ma gli parla, lo interpella attraverso una miriade di piccoli, anche minimi, annunci sui giornali popolari. In bianco e nero, con rapidi schizzi e molte parole essa consiglia, suggerisce, trova soluzioni, promette conforto. Il tono di questa *réclame* è ingenuo e miracolistico, l'obiettivo non è accendere il desiderio bensì portare cura e sollievo, non "aggiungere piacere alla vita, ma eliminare difetti, tare, storture".

I codici pubblicitari si trasformano piuttosto radicalmente nel periodo fascista. Il linguaggio cambia tono e stile. Il nascente realismo pubblicitario lascia il posto ad un greve e didascalico simbolismo, la comunicazione si irrigidisce trasformandosi in propaganda. C'è un appiattimento di stili e concetti comunicativi che caratterizza la maggior parte delle aziende nazionali. Il corpo maschile domina la scena, le donne sono messe ai margini, relegate a funzioni ancillari. Si ritraggono perlopiù madri, mogli, sorelle pronte a nutrire, accudire, affiancare i bisognosi e valorosi uomini. Spariscono le sinuosità e i fronzoli, le immagini femminili diventano piatte e squadrate, i corpi appaiono muscolosi e massicci, il passo è fiero e assertivo. Si perde la leggerezza e il mistero delle immagini degli anni precedenti e si fa posto a una comunicazione il cui fine esplicito è diffondere i compiti e i valori delle donne. L'accessorietà e la subalternità femminile, la sua realtà di "essere inferiore", vengono esplicitate senza ambiguità, assurgono a valore condiviso, a stereotipo nazionale.

E tuttavia, pur nella metamorfosi di forme e stili, il corpo femminile mantiene un elemento di continuità rispetto alle raffigurazioni degli anni precedenti: il senso di estraneità e di mistero che sembra circondarlo. Sguardi rivolti lontano, occhi chiusi o espressioni che non tradiscono vita interiore, corpi girati e protesi verso luoghi indefiniti: le donne raffigurate nel periodo fascista hanno in comune con le seducenti *silhouette* della *Belle Époque* il non appartenere a se stesse. Sembrano – forse ancor più di quelle – creature astoriche e prive di profondità, superfici modellabili, sagome mute di pensiero e parola. Non persone, non presenze, ma corpi "altri", in quanto tali perfetti depositari delle fantasie maschili,

incarnazioni irriducibili di valori e regole circolanti nel contesto sociale cui appartengono.

La seconda tappa di questo inventario storico prende in considerazione quella particolare via italiana alla pubblicità che è stato Carosello. Quello che ci interessa capire è come la prima rubrica commerciale della televisione italiana abbia semantizzato il femminile, che valori e modelli di comportamento abbia veicolato, quali spostamenti di immaginario abbia prodotto.

Nei primissimi anni di programmazione sono tutto sommato poche e marginali le figure femminili che calcano le scene di Carosello. In una fase in cui la diffidenza verso la pubblicità è ancora fortissima due sono le strategie con cui si vuole legittimare e imporre all'attenzione questa rubrica: la presenza esplicita di un messaggio educativo e una dimensione di intrattenimento ispirato a forme teatrali già affermate. Nel primo tipo la presenza femminile è rara. In continuità con il resto della programmazione televisiva si tende infatti a costruire scenette improntate alla didattica e avvalorate da esperti (per lo più uomini) muniti delle competenze o degli strumenti tecnici per presentare in maniera seria e obiettiva la questione. In alcuni casi assistiamo all'esplicita elargizione di informazione geografiche o culturali.

Per esempio un Carosello interpretato da Mike Bongiorno per Oreàl si presenta come una piccola inchiesta giornalistica nell'Italia in trasformazione, nel primo annuncio Shell si assiste ad una vera e propria lezione di guida completa di plastico e automobili, l'annuncio del Brandy Fabbri del '57 è un pedante documentario sul pittore Franco Gentilini ripreso mentre disegna, la campagna per la colonia Ca' D'oro si propone al pubblico l'anno successivo con una rapida illustrazione delle bellezze artistiche di Venezia. La seconda tipologia di Carosello in voga in questi anni – quella che si ispira alle forme teatrali leggere come la rivista, l'avanspettacolo e la commedia all'italiana – si basa su brevi sketch spesso di natura comica in cui attori famosi esibiscono il proprio volto e la propria bravura. La grande maggioranza sono protagonisti (uomini) del mondo dello spettacolo dell'epoca, attori come Gino Cervi, Dario Fo, Walter Chiari, Alberto Lionello, Vittorio Gassman, Carlo Dapporto, Amedeo Nazzari, Ugo Tognazzi, Raimondo Vianello. Le celebrità femminili oltre ad essere presenti in numero minore (ricordiamo Franca Rame, Ave Ninchi, Virna Lisi, Lauro Masiero) tendono ad essere relegate in ruoli di 'spalla' ai personaggi maschili e – soprattutto – finiscono per incarnare stereotipi, figure caricaturali più che veri personaggi: la moglie bisbetica, la suocera insopportabile, la donna che vuole avere sempre l'ultima parola, la giovane sciupona e incontentabile. Le donne evocate dalla pubblicità della fine degli anni '50 sono lì più che altro per dare l'occasione di *gag*, battute e malintesi per i più noti protagonisti maschili. Non stupisce quindi che le loro rappresentazioni siano intrise di sessismo, misoginia e senso comune.

Le cose cambiano col procedere degli anni '60, da rubrica pedagogica bisognosa di autolegittimarsi, Carosello diventa un punto di riferimento dell'immaginario e delle abitudini degli italiani, assurgendo a cartina di tornasole delle vortuose trasformazioni connesse al boom industriale. Dopo un primo momento di assenza o marginalità, la figura femminile diventa l'epicentro di gran parte delle comunicazioni, di praticamente tutte le categorie di prodotto. La sovraesposizione di figure femminili che caratterizza Carosello in questi anni gioca un ruolo centrale nell'idealizzazione del ruolo della casalinga, nella costruzione di una vera e propria iconografia dell'angelo del focolare funzionale alle nuove esigenze sociali e al moderno assetto economico.

Al centro delle rappresentazioni pubblicitarie troviamo una donna nel dispiegarsi massimo delle sue competenze accuditive e affettive, una "lei" dedita alla casa insomma, moglie e madre; se anche lavora ha una occupazione di scarso prestigio (commessa, segretaria, ecc.) che comunque non mina la sua priorità, cioè vivere in funzione della famiglia. Rispetto alle pubblicità dei primi decenni del secolo scompare il tratto maligno e perverso annidato nelle sembianze della *femme fatale*, della donna diabolica e senza cuore, stereotipo che concretizzava la paura ma anche l'attrazione maschile verso l'alterità e il mistero del femminile. La realtà del benessere e delle merci sembra implicare, in effetti, un patto diverso tra i sessi, più pacificato e ottimista, più rassicurante e stucchevole. Ma non più paritario o libero: la donna rimane confinata all'interno delle pareti domestiche come custode e garante del privato, al più la sua rappresentazione oscilla tra una indaffarata "Mrs Housewife" e una sorridente "Mrs Happyman" (Myra McDonald). L'opera di valorizzazione e modernizzazione della donna che compie Carosello rispecchia e rafforza un'idea di femminilità volubile e passiva, dipendente dalla presenza maschile, priva di una propria sfera autonoma d'azione e indissolubilmente legata all'ambito familiare. Commenta Saraceno in uno studio dei primi anni '70 sulla condizione della donna:

proprio nel momento in cui la sua presenza è talmente pervasiva da diventare ossessiva la vicarietà – e vacuità – della sua esistenza colpisce drammaticamente: la lavapiatti per avere più tempo per il bambino; il budino precotto per avere l'affetto dei suoi cari; i cosmetici per essere bella per lui; gli omogeneizzati per essere una mamma italiana [...] man mano che gli elettrodomestici liberano dai lavori pesanti si scoprono nuovi doveri-bisogni e anche quelli vecchi vengono spinti sino al parossismo¹⁰.

La meccanizzazione del focolare e l'immissione sul mercato di prodotti ad alta tecnologia hanno ridotto la fatica e migliorato le prestazioni della donna alle prese con le incombenze domestiche ma non hanno minato il suo ruolo, né aumentato il ventaglio delle sue possibilità esistenziali.

Con il passaggio dai 'favolosi' anni '60 al difficile e movimentato decennio successivo cambia lo stile, il tono, la cifra estetica della pubblicità. Questo perché il contesto sociale e culturale nel frattempo si è trasformato profondamente, per ragioni che qui possiamo solo accennare. È tramontato il modello pedagogico di televisione e si è esaurito il fenomeno Carosello. La crisi economica ha ridimensionato fortemente lo sviluppo delle agenzie. Anche sul piano socioculturale il fenomeno pubblicitario nel suo complesso vive il suo primo momento di crisi. I media – e a maggior ragione la pubblicità – diventano bersaglio del dissenso in quanto vengono identificati dai movimenti di contestazione giovanile come i portavoce della cultura ufficiale.

Le rappresentazioni del femminile degli anni '70 ci restituiscono un quadro a tinte forti ben diverso dal teatrino ingenuo e pudico di Carosello. Alla figura classica di madre-casalinga – peraltro restituita con tratti sempre più stereotipati e caricaturali – se ne sovrappongono altre di tutt'altro genere: la ragazza giovane e sexy, la donna ammiccante e sensuale, il corpo-oggetto solitamente svestito o frazionato nelle sue parti migliori. Questa tendenza all'erotismo costituisce un po' il comune denominatore della produzione di tutta l'industria culturale di quegli anni: cinema, fumetto e stampa periodica già dalla fine degli anni '60 cominciano a superare barriere ritenute per lungo tempo invalicabili sia nella rappresentazione del corpo femminile sia in quella, ad essa spesso legata, di performance sessuale (Fausto Colombo).

A partire dalla metà degli anni '70 le cautele scompaiono e – in particolare nella pubblicità su stampa – i richiami sessuali diventano più diretti ed espliciti. Se anche in alcuni casi il tono si fa graffiante e trasgressivo, capace di scalfire costrutti culturali forti e radicati, da un punto di vista della rappresentazione della figura femminile gli esiti sono offensivi e spesso volgari. Gli slogan sono perlopiù costruiti su doppi sensi e allusioni, le immagini tendono a fare della corporeità femminile un oggetto decorativo, un'esca comunicativa in funzione di prodotti che vengono accostati in modo gratuito. Si va dalla donna-fuoco di passione ("Accendila con Kent" o "Sapevo che era focosa ma non avrei pensato di poterla accendere con un dito"), alla donna-moto ("donne e moto sono tutte uguali ma qualcuna è più uguale"), alla donna-poltrona ("300.000 volte seviziate, un collaudo terribile!") alla donna-proprietà ("un gentleman mette sempre le iniziali nelle cose che ama" o "Lui ti guarda e ti giudica. E tu cosa fai seriamente per la tua linea?")¹¹. Si dà vita a situazioni a forte connotazione sessuale, con presenza di coppie o di gruppi, in cui si fa esplicito riferimento a un "prima" e a un "dopo". Si mettono in scena metafore visive dove donne e a volte uomini interagiscono in modo allusivo con gli oggetti¹². Allo stereotipo dell'angelo del focolare costruito negli anni di Carosello e ancora ampiamente in circolazione si salda, insomma, quello della donna-oggetto sessuale che ne costituisce il rovescio, l'immagine opposta e speculare.

In definitiva quello che si può concludere è che, pur attingendo al tessuto socia-

le per sintonizzare il proprio linguaggio col mutamento in atto, le rappresentazioni pubblicitarie di questo periodo non esprimono nulla di veramente nuovo e progressista in relazione alla figura femminile. Danno vita anzi ad un quadro conservativo: se si rivolgono alle donne tendono ad adottare schemi rassicuranti e già consolidati, se si rivolgono al nuovo interlocutore maschiliste nei contenuti. C'è quindi una tensione contraddittoria che anima questa pubblicità maschile diventano tanto ammiccanti e trasgressive nella forma quanto reazionarie e perché la liberazione dei linguaggi erotici e sessuali – che contribuisce indubbiamente allo spostamento del comune senso del pudore, al superamento delle barriere moralistiche della società, all'erosione della cultura cattolica e perbenista – non si traduce nella rappresentazione di una donna realmente liberata o emancipata ma anzi avviene quasi a suo scapito, con rappresentazioni esplicitamente retrive e di cattivo gusto.

Anzi mai come negli anni '70 – nonostante il clima di cambiamento che si respira – la pubblicità è offensiva e denigratoria nei confronti della donna. A testimonianza di ciò ecco come il pubblicitario (uomo) Pasquale Barbella nel 1977 ricostruiva e commentava ironicamente l'identikit della figura femminile per come emergeva da una serie di annunci stampa raccolti da Elena Pellegrini:

Sposa e nutrice, tutta e chiesa e detersivo, felice di essere amata dal marito (in cambio di zuppe al brodo di dado, trippe in scatola, bicchieri d'acqua minerale e camicie ben stirate) e dal direttore del supermarket. Il suo modello è Orietta Berti che quando non canta *Via dei ciclamini* è tutta impegnata a mollare uova sul pavimento per divertirsi a ridare la cera; il suo ideale, quello di avere due gemelle coi vestitini più bianchi del quartiere; della politica non le importa un fico secco, per ammissione (e per desiderio) della DC [...] Questa è la donna con la fede al dito: poi c'è l'altra, senza fede e spesso senza altro indosso. È la donna dei sogni (extraconiugali): esuberante, sexy, sporcacciona, persino sudata quando cavalca la moto di lui, sempre aggrappate al fallo (travestito ora da bottiglia di birra, ora da bottiglia d'aranciata), disponibile ad ogni inverecondia e a ogni voluttà. Ma la donna numero uno e la donna numero due, pur così diverse nella forma, sono uguali nella sostanza: condividono la condizione di schiava, così come pretende il maschio nostrano in preda alle sue opposte bramosie¹³.

Approdo conclusivo di questo breve *excursus* nell'universo pubblicitario italiano è l'epoca attuale, o meglio quella fase di esplosione televisiva e pubblicitaria che, cominciata con gli anni '80, perdura ancora oggi. Dalla fine degli anni '70 si assiste a un progressivo differenziarsi degli stereotipi, a una moltiplicazione degli stili di vita e di consumo associati all'identità femminile. La donna della pubblicità diventa multiforme e inafferrabile: le sue rappresentazioni non si coagulano più intorno ad un unico controllato ruolo sociale come in Carosello, né si muovono ambigualmente tra l'archetipo della tradizione e la mania della trasgressione come negli anni successivi. Piuttosto, in questi anni di vera e

propria abbuffata pubblicitaria, assistiamo ad un accumulo di modelli e icone del femminile che si sovrappongono e convivono pur essendo differenti, spesso persino in contraddizione. Ciò, se da una parte testimonia ancora della centralità delle donne nel mercato delle merci, dice anche molto della difficoltà della pubblicità a comunicare con un soggetto sociale mobile e non ancora ricodificato, con un'identità in transizione e sempre più multidimensionale. Fanno dunque la comparsa rappresentazioni nuove e più emancipate, i valori individualistici ed edonistici tipici di questo periodo contagiano anche i messaggi rivolte alle donne. Tuttavia non scompaiono figure e immagini tradizionali, quasi che la pubblicità temesse di non incorrere nel consenso collettivo del pubblico femminile.

In questo scenario complesso e mutevole si è tentato di isolare alcuni personaggi femminili rilevanti o perché tanto presenti e insistiti da divenire figure archetipiche, o in quanto capaci di esprimere ed incarnare al meglio lo spirito e le tendenze dell'epoca.

Partiamo dalla casalinga, donna per antonomasia, icona pubblicitaria tanto maestosa quanto ingombrante. Abbiamo visto come la pubblicità l'abbia trasformata adeguandola alle evoluzioni del consenso sociale: da energica massaia ad angelo del focolare, da svampita e inesperta padrona di casa a governante efficiente, vera e propria invasata del pulito. Ora che i tempi sono cambiati anche la sua immagine si rimodella: abbandona il doverismo sacrificale, perde i tratti ossessivi e caricaturali connessi alla rappresentazione delle sue fatiche domestiche. La casalinga degli anni '80 rinasce come "donna espressiva", donna dei buoni sentimenti, perfettamente esemplificata dalle figure femminili dei tanti spot Barilla o Mulino Bianco, solo per citare due tra le campagne più rappresentative di questo periodo. A dire il vero, più che la rappresentazione della figura femminile è quella di tutta la famiglia a cambiare, sulla spinta del nuovo clima sociale. Nel passaggio generale della società italiana da una prevalenza di valori di tipo collettivo e orientati all'impegno ad una di valori centrati sul singolo individuo e sulla sua necessità d'espressione, anche la famiglia si modifica ridefinendo ruoli e struttura. Afferma a tale proposito lo storico Paul Ginsborg:

Lo stereotipo di una famiglia italiana chiusa su se stessa – tutta dedita al lavoro, allo stare assieme, ai rapporti con i parenti – ha ceduto il passo a una realtà in cui i singoli membri tendono sempre più a socializzare con i propri simili e in generale con il mondo esterno. L'unità della famiglia rimane salda a livello della produzione del reddito e delle strategie di fondo, ma le sue componenti prendono spesso strade diverse nella gestione del proprio tempo libero e nel modo di consumare le proprie risorse¹⁴.

Non più quindi la famiglia come universo di riferimento, come unico ambito di trasmissione del sapere, dispensatore di regole e conoscenza. Dagli anni '80 in

avanti – come molti sociologi e psicologi non hanno mancato di sottolineare – la famiglia diventa perlopiù un rifugio sottratto alle leggi economiche, un contenitore emozionale e affettivo, il luogo protetto dell'intimità, dell'espressione dei sentimenti, dell'autoaffermazione del singolo. Coerentemente la pubblicità non mette più in scena i ruoli e le competenze familiari filtrati attraverso esplicite prescrizioni di genere, ma tende piuttosto a costruire atmosfere intime e quadri di armonia affettiva in cui ogni membro della famiglia – e la donna più di tutti – esprime e realizza se stesso nello stare con gli altri. L'accento non è più sui doveri domestici e sulla necessaria diversità funzionale dei ruoli familiari, ma sul piacere dello stare assieme, sulla autorealizzazione garantita dall'intimità, sul potere consolatorio della vicinanza.

Altra grande novità degli anni '80 è la comparsa sulla scena pubblicitaria della donna che lavora, una figura autonoma, assertiva e ambiziosa. Non si tratta tuttavia di una donna reale che fa un lavoro qualsiasi. La partecipazione dell'universo femminile al mondo del lavoro – un dato di realtà che comincia evidentemente a premere anche sull'immaginario pubblicitario – non viene integrato in modo da rendere le rappresentazioni più realistiche e pregnanti. Non si vedono donne sorprese nella loro *routine* d'ufficio, donne che tornano a casa dopo una giornata pesante, donne che intrattengono rapporti professionali con uomini o con altre donne. Il lavoro femminile viene piuttosto tematizzato in modo iperbolico e caricaturale attraverso il cliché della donna in carriera: la ragazza che “vive con la performance” dello shampoo Elseve, la manager bionda in doppiopetto grigio del Credito Italiano. La donna che lavora è – in pubblicità – una soggettività portata all'eccesso, non una persona a tutto tondo ma un nuovo stereotipo spesso mutilato sul piano affettivo e identitario.

È poi da notare come spesso questa figura del femminile, seppur anticonvenzionale nei contenuti, tenda ad essere depotenziata attraverso modalità di rappresentazione conservatrici e normalizzanti. Da una parte infatti la pubblicità ci propone nuovi parametri ideologici più fedeli ai cambiamenti sociali (l'ingresso delle donne nel mondo del lavoro), dall'altra tuttavia rimane fedele al mito del corpo femminile. La donna in carriera viene dunque riarticolata secondo i consueti standard estetici, facendo dell'apparenza esteriore la garanzia ultima del successo professionale: “Nei tratti nascosti dell'immagine, si instaura un “commerciale *marriage*” tra femminilità e femminismo, che concepisce la libertà personale situata nella costruzione fisica dell'apparenza. Il ben tornito corpo femminile diviene un segno evidente di realizzazione e merito personale” (S. Pomodoro). In questo modo la pubblicità filtra e controlla gli aspetti conflittuali contenuti nella novità per fornirne un'immagine femminile fittiziamente consensuale dove si fondono in modo aproblematico la modernità del ruolo lavorativo e la tradizionalità di un rapporto con la propria immagine corporea sempre ancorato all'accettazione dello sguardo maschile.

C'è poi una figura del femminile che, dagli anni '70 in avanti, rimane una costante dell'universo pubblicitario. È la donna che si colloca alla polarità opposta rispetto alla mamma-casalinga, cioè la femmina sensuale e tentatrice, la donna pin-up che è lì solo per suscitare attenzione e attirare lo sguardo. Cambiano però i toni e le atmosfere: ai doppi sensi, al linguaggio pesantemente erotizzato, alla *pruderie* greve degli anni precedenti, si sostituisce un erotismo più raffinato e carico di sensualità, una sensibilità estetica attenta all'eleganza delle forme. I corpi femminili – sempre più belli e perfetti – dilatano la loro presenza, diventano elemento diffuso, assurgono a significanti *tout court* del desiderio. Seppur in proporzione minore, cominciano a diffondersi anche i corpi maschili – fino ad allora banditi dalla pubblicità – riflesso di un narcisismo maschile effettivamente sempre più esteso e socialmente accettato.

Verso la fine del decennio e con il passaggio agli anni '90 il tema del desiderio viene declinato sulla scena pubblicitaria attraverso nuove e inesplorate sfumature. Da una parte compaiono – soprattutto nelle pubblicità della moda – figure femminili caratterizzate da una androginia stilistica sintomatiche di una certa tendenza all'ibridazione sessuale. Dall'altra – sulla scia di film famosi quali *Nikita*, *Thelma e Louise* o *Basic Instinct* – la figura della donna “cattiva e vendicatrice” fa ingresso in pubblicità. Ciò che accomuna queste due figure è che tanto la mascolinità quanto la cattiveria diventano modi per accrescere e potenziare l'*appeal* sessuale delle donne rappresentate. Tranne pochissime eccezioni le donne ribelli di queste pubblicità rivolgono i loro gesti eclatanti e talvolta maneschi perlopiù verso partner maschili con cui intrattengono relazioni ad alta intensità erotica. Da un lato si offre allo spettatore un repertorio nuovo di modi di essere associati al femminile assai lontani dallo stereotipo tradizionale della femminilità dolce e remissiva. Dall'altro, tuttavia, non si osa mostrare queste nuove soggettività veramente libere e in azione, dunque le si riconduce nell'ambito controllato e rassicurante – dal punto di vista di una società patriarcale – della relazione con la figura maschile.

Myra Macdonald, riferendosi ad analoghe contraddizioni nell'ambito della pubblicità anglosassone degli anni '80, parla di risposta “interessata” dell'industria pubblicitaria ai movimenti di contestazione delle donne, di una sorta di ambigua metabolizzazione del pensiero femminista da parte dell'immaginario dei consumi. Con strumenti diversi ma seguendo una simile linea di pensiero Paola Righetti afferma che queste nuove figure del femminile esprimono l'elaborazione drammatizzata da parte della cultura di massa della scalata delle donne nella società degli uomini. A suo parere la pubblicità costituisce uno spazio di proiezione e messa in scena dei risvolti minacciosi di questa scalata: la donna ambigua o aggressiva è l'iperbole onirica della donna capace e determinata; la sua mimetizzazione nell'affollamento delle immagini tradizionali e il contenimento del suo potenziale distruttivo costituiscono il “disinnesco simbolico” messo in atto dalla pubblicità per evitare imbarazzi.

Gli anni '90 decretano invece la nascita di una nuova figura che tenta di mettere assieme alcuni temi emersi negli anni precedenti: è la *superwoman*. Donne iperattive e superimpegnate, capaci di conciliare con successo le diverse anime del femminile fanno ingresso in pubblicità. L'imperativo che l'immaginario pubblicitario propone alle donne – forse per togliersi dalla difficoltà di scegliere tra opzioni contrastanti – è quello di combinare casa e carriera, indipendenza e relazioni familiari, naturalezza estetica e desiderabilità sessuale. Un *tranche de vie* classico di questa nuova filosofia prevede una figura femminile fotografata mentre, dopo il lavoro in ufficio, non manca di preparare una buona cenetta ai suoi o di darsi da fare contro rughe e cellulite. L'obiettivo è quello di far leva sulle crescenti aspirazioni individuali delle donne, sulla loro voglia – oramai pienamente legittimata – di trarre il meglio da sé e dalla vita, di non rinunciare a nulla. I pubblicitari danno vita così a quelle che Macdonald chiama utopie postfemministe, cioè a rappresentazioni apparentemente aproblematiche e risolte, capaci di assecondare nelle donne l'idea che basta avere determinazione e, naturalmente, l'aiuto di tutti gli strumenti offerti oggi dal consumo, per poter ottenere quello che si vuole, essere in controllo delle molteplici dimensioni che articolano l'identità femminile. Accanto a questa donna supermoderna nei primi anni '90 vanno profilandosi anche significativi cambiamenti nella figura maschile. Si afferma in modo più compiuto un trend che aveva cominciato a percorrere in modo sotterraneo il decennio precedente, cioè la rappresentazione di un "nuovo uomo", rivestito di connotazioni affettive ed estetizzanti. In particolare è la figura paterna ad attirare l'attenzione dei pubblicitari. Accanto alle tradizionali figure del maschile – non si tratta, è bene ricordarlo, di rappresentazioni che si succedono escludendosi ma che al contrario si accumulano e convivono – l'immaginario comunicativo propone sempre più spesso un padre ludico e accuditivo, che sa godere dell'intimità familiare e che concentra nei figli e nella famiglia le massime aspirazioni di realizzazione individuale.

Negli anni '90, infine, anche la frontiera della trasgressione si sposta: la pubblicità esprime un sempre più esplicito interesse per figure dell'ambiguità sessuale. Nella moda soprattutto la sessualità dei corpi esposti si fa sempre più androgina mentre alcuni spot – soprattutto nei settori merceologici più moderni e creativi come l'auto o gli alcolici – mettono in scena estetiche che strizzano l'occhio alla cultura *queer* e gay o personaggi esplicitamente *transgender*. Nel tentativo di 'fare notizia' e attirare l'attenzione sui suoi prodotti la pubblicità sembra voler rompere anche la norma del desiderio eterosessuale. Ovviamente a suo modo, cioè appropriandosi del look *queer* più che della sua identità o delle sue ragioni, con una incorporazione, cioè, che punta a ridurre ogni differenza a una questione di moda e di stile. La sensazione, infatti, è di trovarsi non di fronte a una rappresentazione di identità fluide e anticonvenzionali, quanto piuttosto a una normalizzazione della trasgressione, a una *glamourizzazione* della diversità sessuale che assume tratti patinati e aspirazionali.

In conclusione, quello che oggi emerge con forza è un immaginario vario e contraddittorio in cui i pubblicitari, incerti sulle effettive ambizioni dell'universo delle donne e in assenza di un consenso ideologico sedimentato circa il genere femminile, mettono in scena identità diverse, soggettività opposte. Venuta meno la possibilità di farsi portavoce di un discorso forte sul piano socioculturale, la pubblicità degli ultimi decenni sembra aver pienamente interiorizzato la svolta post-moderna: alla prescrittività dei ruoli sociali sostituisce l'*appeal* di più labili modelli estetici, alla coerenza rappresentativa sostituisce un flusso ininterrotto di continuità e discontinuità, nonché la combinazione di moduli rappresentativi diversi che spesso, addirittura, coabitano la medesima immagine. Da una parte quindi la frammentazione del codice culturale femminile si esprime in pubblicità in un *pastiche* di caratteri e situazioni, in un repertorio ampio di soggettività che testimoniano indubbiamente di una maggiore permeabilità ai cambiamenti e alle trasformazioni dello scenario femminile contemporaneo. Dall'altra, tuttavia, i pochi studi empirici condotti nel contesto italiano¹⁵ evidenziano come, dietro questa galleria di personaggi, continui ad operare una strategia comunicativa mediatrice e normalizzante. Una logica, cioè, che punta a ridefinire e rimodellare continuamente la femminilità in modo che i significati sociali più anticonformisti e destabilizzanti vengano ammorbiditi e disinnescati, spesso anche solo tramite cooptazione all'interno di codici rappresentativi più standard e conservatori.

Bibliografia

- Balassone, Stefano e Angelo Guglielmi, *Corsari e nobiluomini*, Il Mulino, Bologna 1987.
 Ballio, Laura e Adriano Zancchi, *Carosello Story*, Eri, Torino 1987.
 Berger, John, *Ways of Seeing*, British Broadcasting Corporation and Penguin, London 1972; trad. it. *Modi di vedere*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
 Betterton, Rosemary, a cura di, *Looking on: Images of Femininity in the Visual Arts and Media*, Pandora Press, London 1987.
 Bowlby, Rachel, *Shopping with Freud*, Routledge, London 1993.
 Buonanno, Milly, *L'immagine inattesa. La donna nei programmi televisivi tra reale e immaginario*, Eri, Roma 1981.
 Capecchi, Saveria, "Immagini di uomini e donne nella stampa periodica", *Problemi dell'informazione* 3, 1995.
 Ceserani, Gian Paolo, *Storia della pubblicità in Italia*, Laterza, Bari 1988.
 Codeluppi, Vanni, *Iperpubblicità: come cambia la pubblicità italiana*, Franco Angeli, Milano 2000.
 Codeluppi, Vanni, *Che cos'è la pubblicità*, Carocci, Roma 2001.
 Codeluppi, Vanni, *Il potere della marca*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
 Colombo, Fausto, *La cultura sottile: media e industria culturale in Italia dall'Ottocento agli anni Novanta*, Bompiani, Milano 1998.
 Cornero, Loredana, *Una, nessuna... a quando centomila? La rappresentazione della donna in televisione*, RAI-VQPT 184, Roma 2001.
 De Lauretis, Teresa, *Alice doesn't. Feminism, Semiotics, Cinema*, Indiana University Press, Bloomington 1984.

- Demaria, Cristina, *Teorie di genere*, Bompiani, Milano 2003.
- Di Giorgio, A., *La donna e i mass-media*, Esperienze, Cuneo 1975.
- Doane, Mary Ann, "Film and the Masquerade: Theorizing the Female Spectator" *Screen*, 23, 1982.
- Dorfles, Piero, *Carosello. L'identità italiana*, Il Mulino, Bologna 1998.
- Falabrino, Gian Luigi *Effimera&Bella, storia della pubblicità italiana*, Gutenberg, Torino 2000.
- Fowles, Jib, *Advertising and Popular Culture*, Sage, Thousand Oaks, 1996.
- Giaccardi, Chiara, *I luoghi del quotidiano*, Franco Angeli, Milano 1995.
- Giaccardi, Chiara, "Immagini di identità: pubblicità televisiva e realtà sociale", in *Dreams. I sogni degli italiani in 50 anni di pubblicità televisiva*, a cura di Gianni Canova, Bruno Mondadori, Milano 2004.
- Ginsborg, Paul, *L'Italia del tempo presente*, Einaudi, Torino 1989.
- Giusti, M. Adriana, *Il grande libro del Carosello*, Sperling & Kupfer, Milano 1995.
- Goffman, Erving, *Gender advertisements*, Harper & Row, New York 1976.
- Grasso, Aldo, a cura di, *La scatola nera della pubblicità*, Sipra, Torino 2000.
- Hill, David, *Advertising to the American Woman: 1900-1999*, Ohio State University Press, Columbus 2002.
- Huyssen, Andreas, "Mass Culture as Woman: Modernism's Other" in *Studies in entertainment: Critical approaches to mass culture*, a cura di Tania Modleski e Kathleen Woodward, Indiana University Press, Bloomington 1986.
- MacCabe, Colin, a cura di, *High Theory/Low Culture: Analyzing Popular Television and Film*, Manchester University Press, Manchester 1986.
- Macdonald, Myra, *Representing Women. Myths of Femininity in the Popular Media*, Arnold Press, London 1995.
- Marchand, Roland, *Advertising the American Dream*, Berkley University Press, Berkley 1986.
- McCracken, Eileen, *Decoding Women's Magazines: from 'Mademoiselle' to 'Ms'*, Macmillan, London, 1993.
- Minestroni, Laura, *Casa dolce casa*, Franco Angeli, Milano 1996.
- Modleski, Tania, "Femininity as Mas(s)querade: a Feminist Approach to Mass Culture," in *High Theory, Low Culture*, a cura di Colin MacCabe, Manchester University Press, Manchester 1986.
- Modleski, Tania, a cura di, *Studies in Entertainment: Critical Approaches to Mass Culture*, Indiana University Press, Bloomington, 1986.
- Morin, Edgar, *L'industria culturale*, Il Mulino, Bologna, 1962.
- Mulvey, Laura, "Visual Pleasure and Narrative Cinema" *Screen* 16, 3, 1975.
- Packard, Vance, *The Hidden Persuaders*, David McKay, New York 1957.
- Pallotta, Clelia, "Liscia, gassata o Ferrarelle? Stereotipi del femminile nella pubblicità italiana" in *Cartografie dell'immaginario*, a cura di Patrizia Calafato, Luca Sossella, Roma 2000.
- Pellegrini, Elena, *La donna-oggetto in pubblicità*, Marsilio, Venezia 1977.
- Petrillo, Giovanna e Anna Maria Formicola, "Tendenze al cambiamento degli stereotipi sessuali nella pubblicità televisiva italiana", *Ikon - Forme e processi del comunicare* 38, 1999.
- Pitteri, Daniele, *La pubblicità in Italia*, Laterza, Bari 2000.
- Pitteri, Daniele, "Le relazioni pericolose: economie politiche e economie simboliche nella pubblicità televisiva" in Gianni Canova, a cura di, *Dreams. I sogni degli italiani in 50 anni di pubblicità televisiva*, Bruno Mondadori, Milano 2004.
- Righetti, Paola, *La gazza ladra*, Lupetti, Milano 1993.
- Saraceno, Chiara, *Dalla parte della donna*, De Donato, Roma 1971.
- Scaglioni, Massimo, "Il demone del linguaggio" in *Dreams. I sogni degli italiani in 50 anni di pubblicità televisiva*, a cura di Gianni Canova, Bruno Mondadori, Milano 2004.

- Testa, Armando, *La pubblicità*, Il Mulino, Bologna 2003.
- Tuchman, Gayle, *Heart and Home. Images of Women in the Mass Media*, Oxford University Press, Oxford/New York 1978.
- Wolf, Mauro, *Teorie della comunicazione di massa*, Bompiani, Milano 1985.

Note

- ¹ Il ruolo decisivo della figura femminile nella storia della pubblicità nordamericana emerge con grande evidenza nei contributi di Roland Marchand e David Hill; in ambito italiano l'unico testo che unisce ad un approccio storico una certa attenzione per le dinamiche 'gendered' della pubblicità è quello di Daniele Pitteri; sulla ridondanza della figura femminile nei media e nella cultura popolare si vedano, tra gli altri, i testi di Gayle Tuchman e di Rosemary Betterton; per quanto riguarda la centralità della donna nei fenomeni di consumo e la sua particolare sensibilità al carattere seduttivo di certe immagini pubblicitarie si rimanda invece al contributo di Rachel Bowlby.
- ² Milly Buonanno, p. 113.
- ³ Vedi Andrea Huyssen o anche Tania Modleski 1986.
- ⁴ Edgar Morin, p. 151.
- ⁵ Clelia Pallotta, p. 86.
- ⁶ Vedi in particolare Laura Mulvey o anche Mary Anne Doane.
- ⁷ Come ben evidenziato da Mauro Wolf.
- ⁸ Vedi la ricostruzione storica di Clelia Pallotta.
- ⁹ Gian Paolo Ceserani, p. 53.
- ¹⁰ Chiara Saraceno, p. 81.
- ¹¹ Annunci stampa riferiti rispettivamente a sigarette Kent, moto Suzuki, poltrone Uno, dopobarba E&T, linea cosmetica Flexline, e tratti dal libro di Elena Pellegrini.
- ¹² Come nella celebre pubblicità Peroni dove è quasi impossibile distinguere tra il corpo della bionda a la bottiglia di birra o nell'annuncio del bagnoschiuma Pino Silvestre Vidal in cui la forma fallica della confezione non è casuale ma "trova conferma" nell'immagine di due corpi nudi avvinghiati e nell'*headline* che lascia poco spazio all'implicito "Per gli incontri che stanno a cuore, Pino Silvestre"
- ¹³ Elena Pellegrini, pp. 7-8.
- ¹⁴ Paul Ginsborg, pp. 560-61.
- ¹⁵ Il riferimento è ai contributi di Chiara Giaccardi 1995, Laura Minestroni, Capecchi, Loredana Cornero, Giovanna Petrillo e Anna Maria Formicola.

Come si illustrano le donne. Seconda puntata¹

ELEONORA CHITI LUCCHESI

Nei libri ai quali ho collaborato, le note sulle autrici comunicano che “sono una letterata che fa anche la disegnatrice” oppure una “saggista fumettista”, aggiungendo a volte che mi interessa molto il rapporto fra il linguaggio della parola e il linguaggio dell’immagine. Questo rapporto è sempre stato per me una vera fascinazione, fin da bambina, tipico com’è dell’illustrazione: di un romanzo o di un manifesto pubblicitario o di un fumetto o del Corriere dei Piccoli quando ero piccola.

Secondo il vecchio canone, l’illustrazione non rientra nell’Arte con l’A maiuscola. Certamente noi siamo innamorate della grande pittura, della grande Arte. Siamo capaci di tornare più volte a un museo a rivedere un quadro: eccoci mezz’ora in trance a contemplare l’immensa “Guernica” con l’emozione di essere di fronte ad un grande *unicum*. C’è quello e basta, e non vorremmo certo una piccola copia da incorniciare, e attaccare a casa accanto a una piccola Gioconda. Invece lo specifico della illustrazione è proprio la sua riproducibilità, e per me è il suo lato bello e emozionante. Quando si nomina il rapporto tra parola e immagine e si pensa all’illustrazione (che è un termine dal sapore antico, ottimo per provare ad assaporarlo in tutti i suoi splendidi significati) si pensa anche alle “figure” e questa parola “figura” è visionaria ed evocativa. “A che serve un libro senza figure e senza dialoghi?” pensa Alice prima di correre dietro al Coniglio Bianco, esprimendo così il fascino delle illustrazioni per Lewis Carroll (il quale fu il primo a farle, e in certo modo “prefigurava” le storie a fumetti, fatte appunto di figure e dialoghi).

La parola “figura” ha del meraviglioso. La incontriamo quando ci occupiamo di arti visive come quando ci occupiamo di letteratura: le figure di un romanzo, le grandi figure della letteratura che diventano archetipi, le figure colorate nei quadri, figure e figurazioni nelle prose critiche e filosofiche, figure e figurine in storie e giochi per bambini, figure nelle poesie. E ricordiamo anche quante volte usiamo questa parola nel discorso quotidiano: brutta figura, bella figura, a figura d’uomo, non vedo bene la figura, ma figurati! “Figura” viene da “fingere”, che vuol dire creare, modellare immagini, e non è un caso che Alice dica, come spesso le bambine, “*let’s pretend*”, cioè “facciamo finta che” (come chi gioca da piccola: “allora si diceva che io ero... che tu eri...”). E ci torna in mente l’uso comune della parola *fiction* e l’immaginazione di scene, figure e storie. E ci torna in mente l’amata canzone “*O yes, I am the great pretender*” che dai Platters passò a Freddy Mercury.

L’illustrazione è una figura che ha le caratteristiche – come dicevo prima – di

essere un “multiplo” ottenuto con la riproduzione a stampa commissionato dall’industria editoriale e pertanto reperibile in libri e periodici. Dunque non è un *unicum*. Ma qui sta il bello. Una riproduzione di “Guernica” vale poco. Una illustrazione – come il manifesto – non solo non perde nulla della riproduzione ma anzi trae forza dal suo ripetersi (e che cosa c’è di strano? Anche un romanzo o un film o una sinfonia o una canzone traggono forza dalla riproducibilità). L’illustrazione – che appartiene all’arte visiva – rimanda a qualcos’altro, come la metafora, figura retorica di cui noi femministe siamo grandi creatrici, come l’allegoria: è la scena di un discorso in parole di cui diventa figura. “Illustrare” – e torno all’etimologia – viene da “illustre” (cioè noto/a, famoso/a) che ha la stessa radice di “lux” – luce – e dunque illustrare è “illuminare, rischiarare”. Ma nel linguaggio più comune e diffuso questo rischiarare significa chiarire, delucidare, spiegare, e al tempo stesso dare bellezza e decoro. Dunque una illustrazione è una figura che rende più chiaro il testo scritto, non solo perché ne rende più agevole la comprensione, ma anche perché lo abbellisce e rende più piacevole la lettura. Accompagna il testo, lo sostiene e ne è sostenuto, può essere addirittura una specie di narrazione parallela (un buon esempio: la famosa “Biblioteca dei miei ragazzi” dell’editrice Salani ha stampato le più belle illustrazioni con didascalie). Infatti l’illustrazione classica è quasi sempre la figura di un testo narrativo, di un raccontare e di un raccontarsi, è una specie di scena, rappresenta visivamente una situazione, e ha quasi sempre una didascalia, cioè la frase del testo da cui prende ispirazione chi illustra. La parola e l’immagine si danno forza a vicenda e raddoppiano la sensazione, ed è bellissimo vedere come può essere immaginata quella scena, come si traduce un significante in un altro significante, tutti e due con lo stesso significato, e come si dilata la catena semantica così si raddoppia la sensazione, e questo avviene ad apertura di libro, di molti libri, senza dover possedere l’*unicum*! Questo rapporto “multiplo” tra parola e immagine, cioè tra due linguaggi, aumenta la suggestione del testo perché, come scrive Leopardi, moltiplica “l’efficacia e la copia delle sensazioni”.

Un tempo erano illustrati anche i libri per adulti: faccio l’esempio notissimo dell’illustrazione di Dorè a *La Divina Commedia* e alle moltissime illustrazioni di vari autori a *I Promessi Sposi* (testi narrativi e avventurosi). Fino alla metà del ‘900 erano illustrate anche molte riviste letterarie. Con il passar degli anni i libri con le figure sono rimasti quelli per bambine e bambini, che non hanno nulla da invidiare a quelli di una volta, anzi sono di una bellezza e di uno stile straordinari e sono moltissimi (la Fiera di Bologna sta lì a testimoniarlo). Io, però, che sono nostalgicamente affascinata dalle illustrazioni di una volta, mi perdonate, ho scelto di partire da quelle anche perché un minipercorso come questo obbliga a scelte drastiche. Le figure e i testi ei libri per l’infanzia di oggi – che vengono da tutto il mondo – sono in gran parte di squisita mano femminile. E qui si entra nel discorso che ci sta a cuore.

Voglio dire subito una cosa: è fatto noto che nel campo della illustrazione le

donne hanno faticato a emergere molto di più che nel campo letterario. Negli anni Venti e Trenta in Italia, per esempio, ci furono diverse brave illustratrici, ma, come dice di loro Paola Pallottino¹,

la loro strategia si risolse in una inibizione ad assumere ruoli esplicitamente trasgressivi o alternativi lasciandosi scivolare in quel territorio minimo tradizionalmente consentito, defilato e poco appariscente. Come altre storie, anche quella della illustrazione femminile è la storia di una cancellazione².

Hanno faticato a emergere anche nel campo del fumetto e della satira, territorio canonicamente maschile, probabilmente anche per l’antichissima, arcipatriarcale convinzione – o pregiudizio collettivo – che le donne dal comico e dalla satira dovessero stare lontane. Gli uomini possono fare opere comiche e satiriche bellissime, metterci dentro personaggi femminili satireggiati, oggetto di risa (Shakespeare è unico al mondo, il più grande, il più straordinario, quando ha satireggiato – tanto per fare un esempio – e di una bella donna ha fatto una bisbetica domata), ma che le donne potessero e volessero ridere degli uomini e anche di se stesse, pareva quasi sacrilego. Ho citato il fumetto perché – partita come sono dalla illustrazione che dà forza a un testo in cui è dominante la parola scritta – considero il fumetto come il punto massimo sia del racconto per immagine sia dell’intreccio e alleanza tra parola e immagine. Sfogliando la raccolta di *Linus*, che esce dal 1965 ed è benemerito per aver fin dal glorioso numero uno fatto una vera intelligente panoramica sulle storie a fumetti del mondo intero, si scopre che il primo importante nome femminile che compare è quello di Claire Bretécher negli avanzati anni Settanta: stella grandissima, un genio, ma c’è solo lei, negli anni altre due o tre compaiono poco. Tuttora vignettisti e fumettisti noti sono in maggioranza uomini, e dobbiamo ringraziare Luciana Tufani, inventrice e direttrice della rivista *LeggereDonna* se ogni due anni ha fatto una mostra che raccoglie il meglio delle disegnatrici/fumettiste di tutto il mondo.

Dunque il problema è rimasto questo: qual è la nostra lettura di donne sulla illustrazione e sul fumetto, qual è il concetto di diversità culturale e come si può leggere un testo in modo che la conoscenza del suo contesto susciti i nostri pensieri politici?

Devo rispondervi facendo un passo indietro e tornare a un mio saggio intitolato “Come si illustrano le donne”, che fa parte del volume a più voci, *Canonizzazioni*³. Ora, in un certo senso, sto costruendo un seguito di quel saggio dal titolo volutamente ambiguo: può voler dire “come vengono illustrate le donne”, e allora appare passivo e le figure femminili sembrano oggetto di rappresentazione, raccontate e immaginate da uomini; oppure può significare “come le donne illustrano se stesse” ed allora appare riflessivo, sul come esse si raccontano, partendo da sé. C’è una notevole differenza, sia in parole che in immagini.

Quel saggio comincia così:

Diamo a 'come si illustrano le donne' il senso di normativa rispettosa del Canone (in che modo cioè si devono immaginare le donne per farne delle figure esemplari) e avremo un patto tra gentiluomini che si tramandano da generazioni ciò che è *in* e ciò che è *out* nel loro Circolo

e finisce così:

Dunque, tra i racconti con le figure, scritti nel primo novecento da donne costrette nel patto narrativo e illustrate da uomini e le storie interamente scritte, disegnate e sceneggiate da donne che 'si illustrano' è passata la scoperta liberatoria del rappresentarsi in modo comico.

E terminavo citando appunto Claire Bretécher e Jo Nesbitt come esempi di autrici che partono dalla decostruzione dei modelli femminili canonici e santificati riuscendo perfino – quando è il caso – a prendere le distanze, a prendere in giro il femminismo stesso “quando rischi di diventare un'icona o non dire più la verità”. Mi ero dunque divertita a usare la parola “illustrare” anche nel doppio senso di “fare di una donna una figura leggendaria” e nel senso di “farne una figura disegnata”. Dunque io pensavo questo: che nel passare dai racconti scritti da donne che si trovavano un piccolo spazio nel patto narrativo maschile e venivano illustrate da grandi disegnatori uomini, a quelli rappresentati in piena autonomia, è stata necessaria una autorizzazione femminile verso la scoperta liberatoria del raccontare e raccontarsi in modo comico: scelta fondante per una donna che sente il bisogno di rompere il patto con la rappresentazione canonica del grande sistema Chiesa, Stato, Esercito, Istruzione, Famiglia e anche Giornali. È una scelta politica di resistenza dai margini, in cui il disprezzo per la banalità e l'ipocrisia si accompagna alla tenerezza, e il tono comico svela comprensione e compassione oltre che demistificazione e svelamento del famoso “patto maschile”.

Ho sempre sostenuto che dobbiamo molto a Virginia Woolf quando, in *Una stanza tutta per sé*, sosteneva che sarebbe stato un atto femminile rivoluzionario non solo mettere in parole l'amicizia tra donna ma anche il mettere in parole il proprio ridere raccontando non gli uomini ma anche se stesse. Ma negli stessi anni, in splendide figure, fiction, immagini, racconti, questo ci mostravano anche Pamela Lyndon Travers, con la sua *Mary Poppins*, e le famose illustrazioni nei testi italiani che sono di donne. E quello che scriveva Virginia ce lo ha insegnato anche Carolyn Heilbrun “*pretending*” o “facendo finta che” era anche Amanda Cross e Kate Fansler.

E ora parlo di alcune figure – o illustrazioni, appunto – scelte perché ne sono particolarmente invaghita: alcune di esse sono 'buffe' e fanno sorridere con tutta

l'arguzia di un'opera buffa, altre piacciono proprio perché nate al tempo delle “serie e tragiche rappresentazioni”. Ad aprire in modo emblematico la piccola raccolta dei miei ricordi metto in scena due illustrazioni dal soggetto analogo: in tutti e due i casi, “un vago immaginare”. Due giovani protagoniste cadono dalla finestra, due donne autrici hanno scritto i racconti delle loro vite, due uomini li hanno illustrati, l'illustrazione più antica è del 1891, ultima di diciannove tavole che disegnano, appunto, il tragico *Romanzo della maestrina* di Isabella di Sant'Erberto (nome che ha l'aria di un soprannome): non solo questo disegno ha la didascalia, ma anche un titolo, “La catastrofe”. L'intera storia è tragicamente verosimile, purtroppo, come tante altre vicende di maestrine insidiate e intrappolate dai potenti. Somiglia alla storia vera di Itala Donati, sulla quale Elena Gianini Belotti ha costruito il romanzo *Prima della quiete*, e anche alle storie vere alle maestrine, compagne studentesse di Matilde Serao, a conclusione di “Scuola Privata Femminile”. Lo stile della narrazione ha le caratteristiche lacrimevoli tipiche dell'epoca e ci apre gli occhi a una dura verità, qualcosa che ricorda Carolina Invernizio⁴ o il *Cuore*, famosi per le loro figure.

Così la illustrazione della catastrofe – il suicidio della maestrina – è del tipo realistico descrittivo: esce infatti nel periodo in cui era in voga la ‘illustrazione fotografica’, per il grande scambio di interesse fra il linguaggio della fotografia e quello grafico/pittorico⁵. E tuttavia, pur nel suo realismo, notiamo che la fanciulla vola dalla finestra a testa in giù con la dignità di un angelo, con i vestiti completamente in ordine intorno al corpo, le braccia protese e le gambe bene unite (se vi piace far confronti con angeli che volano in bel modo a testa in giù, cercateli nei grandi pittori come Veronese, Tintoretto, Lorenzo Lotto, che ha fatto volare così persino Dio Padre).

La seconda illustrazione – ottanta anni dopo – è il disegno di copertina per l'Oscar Mondadori de *Il gruppo* di Mary McCarthy del 1971 a cura del famoso Ferenc Pinter. Rappresenta la caduta di Kay Strong giù dal ventesimo piano di un grattacielo di New York e nella sua splendida semplicità procura un effetto di scena assai superiore all'altra. Liana Borghi mi ha chiesto “Come vediamo oggi le rappresentazioni di una volta?": credo che queste comparazioni stimolino a una risposta. Pinter ha scelto per la copertina l'unico avvenimento tragico di un romanzo che racconta come otto laureate affrontino la vita, con lo speciale modo comico di Mary. Ha scelto la catastrofe che anche qui chiude il libro, ma che ha dopo la sua catarsi (e resta comunque un dubbio: suicidio o disgrazia?). Però l'ha stilizzata al massimo, rendendola più simbolica che descrittiva, e tuttavia ha curato particolari di veste scomposta, giarrettiere, bellezza disperazione di un corpo femminile dal volto nascosto: si rivela attratto dall'emozione con occhio maschile, mette una sola piccola macchia di rosso, il colore del vestito, sul grande ‘nero’, è bravissimo.

Confronto altre due suicide immaginate da uomini in stile fotografico. Una

è rappresentata nel 1913 dal pittore Vittorio Corcos, e illustra la catastrofe del romanzo *La freccia nel fianco* di Luciano Zuccoli, uscito a puntate su *La lettura*, un successo travolgente. La protagonista si è annegata autopunendosi per essersi concessa una volta a un giovinetto che ama, tradendo l'onesto marito. Poiché è una donna onesta, eccola lì composta come un angelo dormiente. L'altra illustrazione di Salvadori, che rappresenta la catastrofe del racconto "L'ombra che scende" di Amalia Guglielminetti (*La lettura* 1917) mostra una ex-mantenuta che sta per affogarsi onde salvare, con la sua scomparsa, il buon nome della figliuola, "pura siccome un angelo". Lodevole intenzione, potremmo dire, se volessimo ammirarla, ma trattandosi di una excocotte, il bravo illustratore punisce il suo dolore rappresentandola in singulti, vecchia e sciamannata prima di tuffarsi (nel racconto è invece assai graziosa e elegante). Sento il bisogno di ricordare nuovamente il (mio) sogno già citato di *Canonizzazioni* sulle "donne illustrate": "Giova un confronto: l'illustrazione di Corcos che rappresenta Nicoletta annegata è coerente al testo; la figura disegnata da Salvadori non illustra la donna di Guglielminetti, ma una povera sciagurata quale appariva all'immaginario maschile".

L'onesta, composta, annegata di Zuccoli/Corcos ci introduce facilmente all'onestissima defunta apparente, composta su letto e bara (è stata drogata dal cattivo), protagonista de *Il bacio di una morta* di Carolina Invernizio (1889). Siamo di fronte alla più famosa autrice di romanzi d'appendice e al suo famosissimo illustratore, Carlo Chiostri, il primo 'figuratore' di Pinocchio. Roba di donna (buffa suo malgrado), ma illustratore uomo. Nelle figure, è tutto un baciare: il fratello buono che arriva appena in tempo prima della sepoltura a svegliare la povera catalettica con le sue "labbra ardenti". Poi c'è il flash-back della sposa pudica col maschio marito (degne di rispetto le calle in primo piano). Poi c'è il maschio marito nelle spire della maliarda, "infame ballerina" (il massimo della disonestà). Lo stile è realista/fotografico (non come Pinocchio), con particolari minuziosi per l'offerta del tocco di verità.

Un diverso sollievo, una deliziosa fantasia per gli occhi, furono offerte per anni, fin dal 1908, attraverso le guerre, dalle note e amate storielle illustrate dal *Corriere dei Piccoli*, con le famose didascalie in rima. Ma ora desidero ricordare che, in mezzo alla grande e splendida schiera di ragazzini e ometti, le bambine erano proprio poche. Ai maschi potevano capitare avventure fantastiche e gli illustratori (ci ricordiamo, vero, di nomi come Antonio Rubino, Sergio Tofano, "Sto", Alcardo Terzi, Duilio Ciambellotti, tutti anch'essi su *La lettura*) si divertivano a fargliene capitare di tutti i colori, mentre le bambine appartenevano a un ben differente simbolico e immaginario, etico e casalingo, esemplare, di come deve o non deve essere una brava donnina. Non deve essere invidiosa: ed ecco Coccoletta che strilla e strepita per avere un dolce o una bambola più grandi di tutti, e la fata la punisce accontentando le sue richieste in modo così esagerato da farla stramazze. Deve essere ordinata e pulita: e Fifina, nonostante le racco-

mandazioni della sua enorme famiglia ("babbo, mamma, zii, ziette/ nonni, amici e cuginette/ raccomandano a Fifina/ che non sciupi la vestina") finisce sempre per sporcarsi e strapparsi il vestito. Non deve essere gelosa: come lo è Lola di Lalla, ma la punizione non tarda a venire. Se dice sempre "no" e protesta ribelle come la principessa Rosaspina, ecco che un sagace pedagogo trova il trucco per addomesticarla. E in piena guerra deve essere eroica: Didi, con l'aiuto di un cane, un gatto e una capretta riesce a compiere inauditi quanto inverosimili atti di valore contro gli aborriti soldati austriaci ("Dagli opposti due sentieri/ giungon lesti i bersaglieri/ L'accompagnano fin lì/ Lea, Frufrù, Zozò e Didi").

Molto significativo dunque il modo in cui gli uomini illustrano le bambine, per graziose che siano storie e disegni. Ma di fronte a tali progetti educativi tanto più appaiono straordinarie le storie di Pino e Pina, fratellino e sorellina (inventate e illustrate da Antonio Rubino), i quali hanno tutti le virtù richieste, lui come lei: diligenti, lieti, servizievoli, ubbidienti, modesti, studiosi, insomma ottimi, eppure, con tutta la loro buona volontà, non riescono mai – dico mai – ad arrivare a tempo a scuola. Queste fantastiche storielle durano per tutto il 1910, un lungo tormentone angoscioso/onirico che trae forza proprio dal suo ripetersi. Grande è la finezza stilistica, il *décor*, elegante e allegro sulla cattiveria, di quel tratto rotondo e ancora liberty e il contrasto con l'angoscia degli impedimenti: escono da casa tutti veloci con la cartellina, ed ecco un corteo, o un incendio o perfino un ciuco, bloccarli, farli retrocedere, farli arrivare tardi alla scuola ormai chiusa.

Come dicevo all'inizio, la sequenza delle illustrazioni con didascalie può addirittura riprodurre la storia narrata. Non sto pensando al *Corrierino*, ma a circa cento piccoli romanzi della famosa "Biblioteca dei miei ragazzi" della Salani che traduceva dal francese i romanzi pubblicati a puntate nella *Semaine de Suzette* e nella collana "Bibliothèque de Suzette" a Parigi fin dagli anni Venti e Trenta. I titoli francesi offrono la chiara indicazione delle deliziose avventure di bambine e fanciulle, cosicché anche i personaggi maschili sono ragazzini proprio perbene.

Le fanciulle di un tempo come me ne conservano il fascino e ogni tanto se li rileggono. Spesso infatti ne possiedono ancora tanti (sono libri regalati almeno fino agli anni Cinquanta) e possono ancora infilarsi dentro quelle storie così avventurose, così educative, così perbene, così a lieto fine, così piene di fanciulline e fanciullini che coraggiosamente vanno insieme a scoprire vecchi castelli, segreti familiari e tesori nascosti, e visibili in illustrazioni con didascalie: è una delizia seguire queste figure molto belle, con movimenti, con interni ed esterni, paesaggi, relazioni. E tanti fratelli, sorelle, babbi e mamme, nonni e zie. Le fanciulle di un tempo come me si sono perfino ricomprate altri volumi, perché la "Salani nostalgia" ha ripubblicato in anastatica un certo numero di romanzi, e ricordiamo, per lo meno, fra loro, *Il segreto dell'uomo di ferro* (di Susanne Riviere), *L'eredità di Ferralba* (di Marguerite Bourcet).

Educazione capace di far sognare se la confrontiamo con certe illustrazioni cattoliche, come quelle create dalla Curia di Viterbo. Qui il progetto educativo patriarcale di matrice cattolica diventa macroscopico. Le didascalie sono veri e propri racconti con la morale. Noto il fatto che la scrittura usa il termine maschile “fanciulli” anche quando l’illustrazione presenta fanciulle punite da serpenti e considerate dalla mamma soggetti fragili come figlie di Eva. E un’altra figura, tutt’altro che innocua politicamente, rappresenta gli operai cattivi e maledetti da Dio perché odiano i ricchi signori. Questi modelli di comportamento sono diseguali nello stile tipico delle immagini sacre, vagamente fotografico-realistiche anche nella rappresentazione del miracoloso e del divino. E in sostanza sostengono e promuovono i modelli di sviluppo sociale ed economico della classe dominante: tutela della proprietà, interclassismo e non lotta di classe, e un mondo maschile per eccellenza. Sono, infatti, immaginate da uomini.

È una gioia tornare a rifarsi gli occhi. Perché negli stessi anni in Inghilterra – a metà tra *Una stanza tutta per sé* del 1928 e *Le tre ghinee* del 1938, cioè nel 1934 – contemporaneamente a questi sprechi educativi cattolici italiani (ma siamo in pieno fascismo), nasce Mary Poppins, sia lode al suo nome. Con lei siamo davvero a uno spartiacque. La grande Mary è inventata e immaginata da una donna, Pamela Lyndon Travers, ed è illustrata da un’altra donna, Mary Sheperd, e le sue avventure sono tradotte in italiano da due donne, Letizia Bompiani e Clotilde Riccardi. Questa è la vera Mary, non quella del film hollywoodiano, la cui fiction ha avuto grande successo nel mondo anche per la graziosa mescolanza col cartone animato e le famose canzoni, tipo “supercalifragilistisuspiralidoso”. Buon film, ma Mary è un’altra, e sogni, avventure e filosofia sono un’altra cosa. E le donne esistono, e la vita è loro. Se non l’avete ancora letta, comprate *Mary Poppins*, tutti volumi nell’economica Bompiani e tutti ricchi di illustrazioni. Scelgo di ricordarvi, fra le tante figure, uno degli arrivi di Mary: scende dal cielo notturno, al posto di una scintilla salita in alto dai giuochi del Guy Fawkes Day, lieta e volteggiante a testa in giù, perfettamente ordinata:

La scintilla discendeva facendosi sempre più larga e più lunga e avvicinandosi prese una forma strana ... una figura col cappello di paglia nero e un mantello blu orlato di bottoni d’argento; una figura che portava con una mano qualcosa che pareva una borsa da viaggio di tappeto e nell’altra – ma era dunque vero? – un ombrello con il manico raffigurante la testa di un pappagallo.

In confronto agli altri noti voli a testa in giù, questa illustrazione l’ha disegnata una donna, e questa ‘figura’ speciale è una fata, una dea e anche una governante, ma soprattutto è assolutamente una donna con tutte le caratteristiche culturali del suo genere, prima fra tutte la memoria tramandata per via femminile.

E così ora che Mary ha aperto il varco, possiamo andare avanti liete. Ecco

un’altra autrice divina, Grazia Nidasio, sentiamo cosa scrive: “Ed è proprio sul Corriere dei Piccoli che Valentina Melaverde apparve il 12 ottobre del 1968 in coincidenza con al riapertura delle scuole, che allora cominciavano la prima settimana di ottobre”. Le storie di Valentina Morandini, suo fratello Cesare, la sorellina Stefania, babbo, mamma, parenti e professori, passò un anno dopo al nuovo *Corriere dei ragazzi*, “settimanale pensato per le/gli adolescenti”. Pensate che Valentina compare (e poi cresce) a quattordici anni, quindi le sue coetanee lettrici hanno visto il ’68 e molte altre lotte e oggi hanno circa 50 anni. Le storie di Valentina nacquero dunque nel periodo in cui il grande *Linus* avanzava verso il successo, così aperto alla cultura e alla politica (ma ancora non ci aveva donato Claire Bretécher, l’unica “gran donna” di *Linus*). E Nidasio cita tutti i nomi degli autori⁶ dei fumetti che lavoravano con lei – lei così giovane, intelligente, spiritosa – il 17 ottobre 1976, ultimo *Corriere*, ultima Valentina. Leggete, voi ancora giovani, la gioventù di Valentina, pubblicata da Salani, comparando le sue storie con quelle degli anni Venti-Trenta. Il discorso di Nidasio dalla introduzione (*Il mondo di Valentina*) alla “premessa scritta” al raccontare per figure, non offre solo bellezza ma anche conoscenza del vero e un modo femminile di rappresentare la realtà delle relazioni e il ricordo della storia.

Anche la Stefi – la sorella piccola di Valentina – è una bambina protagonista ma convenzionale e modellata su vecchi stereotipi sessuali. La prima storia compare proprio sul Corriere dei piccoli, il 2 dicembre 1976, e mette in confronto le bambine di sessanta anni prima. Stefi “si racconta” e ogni sua storia è infatti annunciata come una pagina a quadretti di quaderno del suo diario. Raccontando, mette a nudo i pregiudizi e le ipocrisie di certi adulti. Sembra che l’autrice abbia fatto propria la lezione di Elena Gianini Belotti, *Dalla parte delle bambine* che non per caso era appena uscito, nel 1975.

E queste storie incantevoli hanno spesso come tema proprio quello della differenza sessuale. Confrontate le storie di Stefi e di Valentina – che sono su bambine e bambini, su ragazze e ragazzi – con le storie di Nidasio “per adulti” o meglio soprattutto per donne. Nacquero per *Amica* nel 1980, e nel 2000 il bellissimo libro *Questi grandi amori* ha costruito, grazie all’autrice, una straordinaria antologia di alcune famose storie di passione: “Edoardo e Wallis”, “D’Annunzio e la Marchesa”, “Scott Fitzgerald e Zelda”, “Gertrude Stein e Alice Toklas” ed altre. Vi prego di godere di questa squisita capacità di fondere in un unico intreccio grafico le parole e le immagini disegnate, in modo che lo scritto diventi esso stesso un disegno, e insieme – disegni e parole – formino le più divertenti, dissacranti e coltissime satire politiche femminili. Grazia Nidasio non è solo unica e rara nelle sue figure, nei suoi speciali racconti illustrati “a fumetti”, è brava anche quando scrive:

La mia nonna favoleggiava che ad ogni neonato la Fata del destino, che presiede alla nascita, chiede – “cosa vuoi fare nella vita?”. Io devo aver risposto “disertare”

(nel senso di voler ritornare indietro, da dove ero venuta, visto che non avevo voluto venir al mondo) ma la Fata deve aver capito “disegnare”. La scema. Probabilmente se avessi risposto “scopare” mi sarei ritrovata a lavorare nella nettezza urbana⁷.

E sentite lo speciale inizio della propria presentazione:

A voler narrare le storie degli amori non c'è che l'imbarazzo della scelta. In un certo senso tutti gli amori sono raccontati e tutti sono “speciali”. Chi di noi non avrebbe un amore da raccontare se potesse farlo, senza che la zia o il proprio compagno venissero a saperlo?

Questa è la grandezza di Grazia Nidasio: che racconta con le parole e le immagini in una specie di particolare letteratura e storia critica sulla letteratura e sulla storia. E si scopre anche un fatto importante:

La storia di Teresa del Bambin Gesù che io proposi non fu accettata. E dire che mi era costata un sacco di tempo e di preparazione... Come poi rimase inedita, ma più per ragioni di tempo, la storia di Karl Marx e della paziente Jenni, la moglie baronessa...

Invece, una lunga storia di Santa Teresa d'Avila, rappresentata in una comicità e mordace satira a fumetti, fu pubblicata tranquillamente in Francia, e poi su *Linus* in Italia: era di Claire Bretécher. L'ho nominata prima, ed ora torno a lei per entrare ancora nel mondo delle donne che raccontano e si raccontano senza mai sorvolare sul fatto di essere donne che scrivono e disegnano, anzi costituiscono un punto di vista sul mondo autorevole e potente e uno sulla comica satirica, che è una forma di politica nel senso che noi diamo a questo termine: partire dal privato, dire la verità, “mostrare le relazioni”. Su *Linus* giunsero le storie a fumetti di Claire pubblicate sul *Nouvel Observateur*⁸ anni Settanta: Claire, che ha trovato le immagini e le parole per dirlo, ha fatto veramente fare al fumetto un giro a 360 gradi, per la scelta di stile (quei nasi, quei corpi, quei tipi!) ma anche per le storie raccontate e per quei dialoghi realistici e tutti scritti in una veloce e significativa grafia manuale. Ne “Il vissuto dello scritto” una filosofa viene assalata da strani approcci osé dell'amica letterata, che subito confessa singhiozzando di non riuscire a terminare la sua autobiografia perché è arrivata al capitolo in cui dovrebbe raccontare-inventare le sue esperienze lesbiche (evidentemente in voga nel raccontarsi francese di allora), e godetevi come va a finire la storia. E oltre la lunga, spettacolare storia di Teresa d'Avila, ritrovate la storia della lotta privata delle coppie gay per un neonato (l'ultima scena ricorda quella di *A qualcuno piace caldo*), quella della lotta al potere di due tremende avvocatessine false femministe, e di lunghissimi racconti sulla vita dell'attrice in carriera.

Io ho cominciato a far fumetti venti anni fa e credo che la voglia mi sia venuta da lei e dal suo modo di scrivere, con quel suo buffo stile personale. Ma poiché, come ho detto all'inizio, questa è solo una piccolissima raccolta di ricordi e paragoni, vado solo col pensiero a tante altre che conosco (ma almeno un saluto a Elena Pungiglione, ai suoi gatti), ma con tre voglio terminare questa mini-antologia: una è Pat Carra, milanese. È lei che ha cominciato a far storie a fumetti per la Libreria delle Donne di Milano, è lei che inventò *Aspirina*, una spiritosissima rivista tutta di donne che leggevano, scrivevano e disegnavano, fra cui anch'io agli inizi, ed è durata qualche splendido anno. Ma di ciò che è diventata parlerò al prossimo incontro fra noi: e chi ora sta leggendo queste pagine, saprà certamente che questo incontro è già avvenuto, a Villa Fiorelli, e c'è stata una sua mostra con il suo bello spirito politico.

Un'altra è un'inglese, nata nel 1949 a Northumberland e poi famosa ovunque: si chiama Joe Nesbitt e nel 1986 (uno degli anni della nostra *Aspirina*) pubblicò presso la Virago il divertentissimo *The Modern Ladies Compendium*, comicità lezioni disciplinari sul modo di comportarsi da perfetta donna. Ma la parte finale è un'intera storia raccontata per immagini, parole e didascalie: una allegrissima rivisitazione di *Jane Eyre*. E questa buffissima novella, intitolata “Ructions at Radclyffe Hall” inizia proprio col disegno notturno della signorina in arrivo, fra “Thornfield Hall” e “Radclyffe Hall”, così si capisce non solo che il nuovo castello della storia è identico (e vicino) a quello descritto da Charlotte Brontë, ma anche che il suo nome è quello della scrittrice più nota della letteratura lesbica, e infatti questa è una allegra storia lesbica che non toglie nulla al rispetto per Charlotte Brontë ma ci diverte molto.

E ora concludo con una lode alla giovane iraniana Marjane Satrapi, autrice di lunghe storie a fumetti, *Persepolis, storia di una infanzia* e *Persepolis, storia di un ritorno*, che in Italia Sperling & Kupfer ha pubblicato nel 2003 e nel 2004.

Persepolis non è solamente il primo fumetto iraniano pubblicato, è allo stesso tempo un romanzo di formazione, e l'appassionata, ironica testimonianza di come la gente comune riesce a sopravvivere alla repressione politica, alla guerra e all'assurdo che si sostituisce poco alla volta alla vita quotidiana...

così inizia la prima delle due presentazioni. L'orrore della guerra, gli inutili eroismi, la morte di parenti, amici e ragazzine innocenti e adolescenti addestrati a combattere per conquistarsi il paradiso, le difficoltà dell'adolescenza e dei primi amori: “Una condanna di ogni fondamentalismo, un omaggio al dovere della memoria e della testimonianza”. È stata una gioia, per noi, vedere che una grandissima pagina a lei dedicata, con la figura e il rispettivo commento, *Repubblica* e il *Venerdì di Repubblica* l'hanno offerta, suggerita alla lettura.

Ho concluso: ma abbiamo un desiderio gentile, noi donne che amiamo l'in-

telligente ironica allegria delle disegnatrici: ricordare, ancora una volta, col cuore due uomini, Hugo Pratt e il suo Corto Maltese, Guido Crepax e la sua Valentina.

Note

¹ Questo è il seguito del racconto, o spiegazione, del mio disegnare e del “raccontar/si per immagini” (dopola mia mostra a Villa Fiorelli del 2003) che nel 2004 concluse *Figure della complessità* a cura di Liana Borghi e Clotilde Barbarulli. In quello parlavo di me e del mio rapporto con altre e altri, in questo parlo delle altre e di tante storie comuni delle donne. Quando l’ho raccontato a voce, ho mostrato tante figure.

² Paola Pallottino, *Caste dive nella vampa stridente. Sessanta illustratrici in Italia dalla fine dell’Ottocento agli anni Quaranta*, Graficop, Bologna, s.d.: arguto titolo che rimanda la questione della poco affermata bravura femminile alle loro tragedie nelle famose (e maschili) opere liriche. Se desiderate conoscere nel miglior dei modi l’argomento, leggete la sua *Storia dell’illustrazione italiana* pubblicato da Zanichelli nel 1988 e “pieno di figure”!

³ *Canonizzazioni*, a cura di Eleonora Chiti, Monica Farnetti, Uta Treder, Adriatica editrice, Bari 2000. Il libro nacque – insieme ad altri tre – dai gruppi di lavoro della Società Italiana delle Letterate a Bari, in seguito ad una proposta culturale di Liana Borghi.

⁴ *Il bacio di una morta*, 1886, è ristampato con tutte le illustrazioni nella “Universale Romantica Salani”.

⁵ Di nuovo ricordo *Cuore* e le note figurazioni di Salvadori e Ferraguti. Qui, chi disegna firma “sihouette” e l’editore è Perino di Roma.

⁶ Sono lieta di citare, del gruppo Nidasio, tutti maschi, Pratt, Manara, Goscinny e Uderzo, Bonvi.

⁷ Grazia Nidasio, “Introduzione”, *Questi grandi amori*, Milano, Cartacanta, 2000.

⁸ Milano Libri ha pubblicato due volumi di racconti brevi.

Il gioco degli specchi

ADRIANA LORENZI

La stanza era vuota. Vuota, vuota, vuota; silenziosa, silenziosa, silenziosa. La stanza era una conchiglia sonora di quanto era stato prima che il tempo fosse; era un vaso eretto nel cuore della casa, alabastro, liscio, freddo, racchiudente l’immobile, la distillata essenza del vuoto, silenzio¹.

Credo che ciascuno/a di noi sia una sorta di vaso posto nel cuore prima di una casa e poi del mondo. Una conchiglia sonora: basta accostare l’orecchio per percepire rumori lontani, bisbigli o fragori di acque contro spiagge antiche. Basta avvicinarsi a un uomo o a una donna per percepire che ciò che appare è nulla rispetto a ciò che è invisibile, ma stratificatosi anno dopo anno, stagione dopo stagione nelle membra e nelle viscere. Ognuno ha raccolto infinite sensazioni, emozioni, eventi e li ha lasciati sprofondare come sassi in un lago, ma nulla è perduto e tutto può essere recuperato. Forse non proprio tutto, ma almeno ciò che è importante per chi accetta di prendere parte al *gioco degli specchi* per conoscere e farsi conoscere dalle donne con le quali si dispone a lavorare giorno dopo giorno, nel Laboratorio settimanale di Mediazione Interculturale a Prato.

È attraverso il *gioco degli specchi* che si può accostare l’orecchio ai “vasi” dalle svariate forme di donna, per sentire i rumori provenienti dalle stagioni passate di ciascuna e scoprire identificazioni, opposizioni o contagi. Due incontri per non aggiungere conoscenze libresche, ma per far emergere quelle già accumulate, gli arcipelaghi di materie e nozioni che costituiscono il sapere delle studentesse e delle professioniste sul quale diventa cruciale, per ciascuna, andare a lavorare al fine di comprendere la propria collocazione presente e progettare quella futura. È un’occasione per imparare a usare le carte che già si possiedono per accettare finalmente le partite sempre rimandate a domani, al “tempo debito” dell’esperienza accumulata, del Sapere acquisito.

Nei due incontri laboratoriali ogni partecipante può esprimersi e relazionarsi con le altre; rafforzare un’auto-consapevolezza e la conoscenza delle compagne; verificare il valore attribuito alla parola scritta e a quella parlata individuando i temi nodali sui quali concentrarsi all’interno della Scuola estiva di Prato. Non a caso il *gioco degli specchi* è presente fin dall’apertura degli incontri, perché l’aggregazione di un gruppo diventa fondamentale per la buona riuscita dell’intera iniziativa: le donne si devono conoscere e per farlo è necessario che si raccontino, che si ascoltino, che imparino a dare un significato alle esperienze già acquisite perché siano disposte ad aprirsi a quelle nuove.

L'obiettivo è quello di mostrare l'incidenza di alcune letture nella nostra vita passata, presente e magari per i progetti futuri, di comprendere quando e come certe pagine sono entrate nella nostra vita e ci sono rimaste anche a distanza di tempo, quali emozioni hanno suscitato, quali intuizioni e/o comportamenti hanno mosso. Il gioco degli specchi è una forma fluida incentrata sull'incontro e l'interazione, che si affida a forme aperte e cangianti per resistere al dogmatismo, alle strutture chiuse e preferire spazi aperti, zone di scambio e di transizione. Un modo per essere concave, ossia accogliere con il corpo che si fa rientranza: un modo, per dirla con le parole di Maria Rosa Cutrufelli di "intorbidare l'acqua corrente dei miei giorni mescolandola ai giorni altrui"².

È bastato poco perché si creasse un'atmosfera di complicità – nonostante il grosso numero di partecipanti che non si riscontra in attività laboratoriali costituite normalmente da piccoli gruppi – e ad ogni intervento se ne agganciava subito un altro, come nel caso di Elena che ha preso la parola subito dopo il mio racconto sull'importanza della lettura dicendo "Con le tue parole hai fotografato una parte della mia mente", oppure Mariella con il suo "Mi sono ritrovata in quello che ha detto Rosa e mi viene in mente la volta in cui ho sognato la morte". Nessuna, inoltre, si è limitata a parlare di un solo libro, ma di più libri: chi ha parlato al primo incontro, è tornata a intervenire anche al secondo. Se, la prima volta, alcune avevano preferito lasciare i libri in camera affidandosi più al ricordo o al riassunto, la seconda volta sono spuntati i libri, le fotocopie e le donne sono ritornate sulle cose già dette per offrire la precisione della citazione, l'accuratezza della pagina stampata e sottolineata nei punti nodali. Così le storie hanno cominciato a intrecciarsi come le radici del nostro giardino segreto.

A partire dal libro di Robin Morgan, *Il demone amante*, dove viene raccontata la paura provata da una donna nel sentire alle sue spalle un rumore di passi rapidi e maschili, Rosa ci ha raccontato della sua paura di vivere nella Palermo ostile degli anni '70-'80, dove avvertiva la minaccia della violenza agita dagli uomini nei confronti delle donne. Subito dopo è intervenuta Mariella a raccontarci del sogno della morte, la distinta signora in nero, mentre la madre la stava lasciando. Eliana ha sfogato il disagio vissuto in Inghilterra come docente in mezzo a ragazzi che non riusciva a comprendere del tutto, con i quali le era davvero difficile comunicare e rispetto alla morte ha citato un racconto a lei caro, "Zuccherò" di Antonia Byatt in cui ha ritrovato per intero e perfettamente descritta la morte del padre. Non ha avuto la forza di parlarne a lungo, ma è bastato il riferimento a dimostrare la fiducia nei confronti del gruppo al quale affidava un segreto senza il bisogno di svelarlo per intero. Il segreto, del resto, non è qualcosa che non si deve dire, piuttosto non si può dire.

E Silvia, in silenzio concentrato al primo incontro, al secondo ha scelto di portarci il suo diario non per leggerlo, piuttosto per mostrarcelo perché quello è il libro per eccellenza, al quale aveva affidato, anche lei, il dolore per una morte patita.

Leggere libri non significa fuggire dalla realtà, piuttosto arricchirla grazie al-

l'immaginazione che attinge a giacimenti inesplorati, a miniere abbandonate da tempo. Ancora una volta gli interventi all'interno del laboratorio dimostrano che le pagine lette si incistano nella quotidianità di ciascuna agendo sulla sua sfera emotiva, cognitiva e comportamentale.

Per quanto riguarda la sfera emotiva: si legge per commuoversi, ridere, provare il brivido del piacere o quello della paura.

Rosa ha parlato della paura attraverso le parole scritte da Robin Morgan nel suo *Il demone amante* e del piacere forte, sensuale offerto dalla scrittura di Silvana Grasso che come lei è nata e vive in Sicilia; Renata delle emozioni forti vissute con *Amore bilingue* di Abdelkébir Khatibi che scrive,

La lingua non appartiene a nessuno, essa appartiene a chiunque e su chiunque, non so nulla. Non sono forse cresciuto nella mia lingua madre, come un figlio adottivo? Di adozione in adozione, mi è sembrato di nascere dalla lingua stessa. La bi-lingua? È la mia fortuna, il mio gergo personale, ma anche la mia bella capacità di dimenticare. Capacità che non sento, è ben strano, come difetto; è come se fosse il mio terzo orecchio. Inseguito da una sorta di disintegrazione, è come se mi fossi sviluppato – così mi piaceva pensare – in senso contrario, nella dissociazione di un possibile linguaggio unico... Pensiero recondito e stravagante, che non mi lascia mai e che si impone in questa forma: che ogni lingua sia bilingue!... Una parola: subito due: subito un racconto³.

Nei suoi momenti in inquietudine Isabella rispolvera *Box-Car Bertha* di Bertha Thompson per riprendere energia grazie alle parole di questa "sorella della strada" nell'America della prima metà del Novecento, che racconta del suo vagabondaggio e del suo amore per la libertà irridendo lo schema tradizionale valido per ogni ragazzina dell'epoca: casa, famiglia e lavoro.

Quale rimedio alla tristezza Silvia usa da tempo *Il libro dell'inquietudine* di Fernando Pessoa e ricorda le parole di Frida Kahlo "Cosa mi servono i piedi se ho le ali per volare?".

Leggendo, Isabella ha, invece, bisogno di sorprese, prodigi che Angeles Mastretta le offre generosamente con le pagine di *Puerto Libre*: i racconti sono come i tanti oggetti affascinanti, diversi, bizzarri, esotici che popolano i porti franchi messicani dove c'è

gente di tutte le misure, di diversi colori e costumi, di tratti, religioni, volontà svariate. Per questo assomigliano solo a se stessi e sono pervasi da un'atmosfera di tregua, da fantasie tipiche dei luoghi abitati da chi sa che il destino è un lungo gioco d'azzardo⁴.

Cinzia invece ha descritto il brivido che ogni volta prova leggendo e traducendo i racconti di Tillie Olsen e si è soffermata su quello intitolato "Sono qui

che stiro” dove una madre stira e ripensa all’invito da parte della scuola di andare a parlare della figlia che ha bisogno di essere aiutata. Si chiede se deve rispondere o meno alla convocazione e intanto stira, ricordando la vita dura della bambina cresciuta senza padre, in una realtà di povertà e fatica, costretta a stare prima in diversi istituti e poi a fare da madre in miniatura dei fratellini nati uno dopo l’altro. Una figlia emarginata e diversa che ha scoperto come trasformare questa sua diversità in gag teatrali per far divertire il pubblico negli spettacolini di quartiere, senza avere più tempo, forse, per lo studio e gli esami trimestrali. Sceglie di non andare dai professori e di non dirle alcunché perché la figlia

ha tanto da offrire e probabilmente ne caverà fuori poco. È figlia del suo tempo, della depressione, della guerra, della paura. La lasci fare. E così tutto quello che ha dentro non fiorirà: ma per quanti è davvero così? Ne ha comunque abbastanza per viverci. La aiuti solo a capire – ad avere motivo di capire – che è più di questo vestito sull’asse da stiro, inerme davanti al ferro⁵.

Grazie ai racconti di ogni donna è stato possibile ripercorrere il passaggio vissuto da ciascuna dalla pagina scritta all’emozione provata: il libro quale dispositivo che attiva sorprese, magie insospettate, aprendo i sentieri emotivi, sentimentali meno frequentati o sconosciuti. In questo modo, come ha detto Isabella, non solo il libro è un dono tutto da scartare, ma “salva la vita”. Il libro salva la vita lavorando sia sull’intelligenza emotiva che ha bisogno ogni tanto di essere stimolata di nuovo, sia sui meccanismi di autoconsapevolezza della lettrice rispetto alle proprie emozioni. Il libro non solo fa vivere le emozioni, ma può predisporre anche alla loro comprensione se chi legge accetta di riconoscerle. La vita si può salvare quando le emozioni vengono rispolverate e quando viene attivata una continua attenzione ai propri stati interiori rivelatori di un soggetto e della sua collocazione nel contesto familiare, sociale, politico e storico.

Per quanto riguarda la sfera cognitiva ossia la scoperta, attraverso la lettura, di mondi e punti di vista diversi rispetto a quelli già noti, squarci di comprensione, i *moments of being* di Woolfiana memoria, Giovanna ha parlato della scoperta del sé come “soggetto prismatico” attraverso un passo presente in *Autobiografia di mia madre* di Jamaica Kincaid, dove la protagonista, Xuela, cerca il proprio riflesso in tutte le superfici che trova per godere della propria bellezza:

Mi piaceva la mia bocca; le mie labbra erano spesse e larghe... per me il mio viso era un conforto, il mio corpo era un conforto e non mi importava quanto qualcuno o qualcosa potessero trascinarci via, alla fine non avrei permesso che nulla, nella mia mente prendesse il posto del mio essere⁶.

Ciò che contraddistingue Xuela è la sua capacità di dirsi attraverso i racconti e acquisire un’autoconsapevolezza della quale andare fiera, come accade quando,

dopo avere scritto della sua infelicità a scuola, afferma:

Parlare della mia situazione con me stessa o con altri, è una cosa che da allora in poi avrei sempre fatto. È in questo modo che sono arrivata a essere così estremamente consapevole di me stessa, così attenta ai miei bisogni, così attenta a soddisfarli, conscia delle mie affezioni, conscia dei miei piaceri. In ragione di questa confusa, infantile espressione di dolore, la mia vita cambiò e io ne presi nota⁷.

Eliana invece ha raccontato di come ha scoperto la necessità per lei imprescindibile di “capire, conoscere, prima di cambiare” grazie alla lettura di *Non ci sono solo le arance* di Jeanette Winterson. La ragazzina protagonista che si sente, ed è “diversa” dalle altre compagne di classe, vuole capire se stessa e la vita che la circonda, le ragioni delle cose che accadono e non può che ricorrere alle storie:

questa non è tutta la storia, ma così sono fatte le storie; le costruiamo come ci pare. È un modo di spiegare l’universo lasciandolo inesplorato, di mantenere vivo il tutto senza inscatolarlo nel tempo. Chiunque racconti una storia la racconta a modo suo, proprio per ricordarci che ognuno la vede in modo diverso. Alcuni sostengono che è possibile trovarci delle cose vere, altri che tutto può essere provato. Diffido di loro. L’unica cosa certa è che tutto sia complicato, simile a un groviglio pieno di nodi. È tutto lì, davanti ai nostri occhi, ma è difficile trovare il bandolo della matassa e praticamente impossibile individuarne la fine. L’unica cosa che si può fare è ammirare il groviglio e magari aggiungerci un altro nodo. La storia dovrebbe essere un’amaca su cui dondolarsi, o un gioco con cui divertirsi come fanno i gatti. C’è ordine ed equilibrio nelle storie⁸.

Clotilde ha citato i racconti di Toni Maraini, alla quale deve la capacità di “non perdere se stessa dentro la nomadicità”, e il bisogno di riempire di volta in volta la propria valigia e portarsela appresso nei suoi innumerevoli spostamenti e metamorfosi. E Anna grazie a *Quelli di Anarres* di Ursula Le Guin ha scoperto che un muro “può essere qualcosa che chiude, ma anche ciò che apre”, perché fin dalla prima pagina del romanzo, compare un muro bifronte e ambiguo:

quel che stava al suo interno e quel che stava al suo esterno dipendevano dal lato da cui lo si osservava. Osservato da un lato recingeva un campo spoglio, di una sessantina di acri, chiamato Porto di Anarres... il muro chiudeva al suo interno l’universo e lasciava fuori Anarres, libera⁹.

Elena invece ha colto l’assenza di comunicazione nelle pagine finali del libro *Anna Karenina* di Lev Tolstoj che restituiscono l’incapacità di entrare in un vero dialogo tra due donne, Anna e la cognata Dolly, che si stimano, ma ciascuna trattiene in gola le parole di apprezzamento che avrebbe tanto voluto dire all’altra. Si incontrano per parlarsi eppure le loro bocche restano serrate. *Non c’è dialogo*

è il titolo di un racconto di Rebecca West, dove si legge che il dialogo non esiste perché

esistono monologhi che si intersecano, ecco tutto. Noi parliamo e, con suoni e parole, spandiamo attorno a noi in cerchi concentrici una nostra emanazione. A volte questi cerchi si sovrappongono a quelli che altri spandono intorno a loro. E allora è pur vero che ne subiscono l'influenza, ma non perché ci sia stata reale comunicazione; è solo come una sciarpa di chiffon blu che, lasciata sulla toeletta di una donna, cambierà colore se lei vi getterà sopra una sciarpa di chiffon rosso. Mi riferisco qui ai momenti in cui la vita viene vissuta e non a quando se ne parla, non a quando è l'intelletto a tenere il campo. In quel caso, è ovvio, le idee possono essere formulate e passate da una mente all'altra. Non è facile, ma lo si può fare ponendovi cura, come se si porgesse ad una cerchia di esperti una perla per averne un giudizio. Il palmo lo incurvi a coppa per non farla cadere e tieni ferma la mano. Una tale cautela è impossibile nel flusso della vita. Allora non vi è dialogo¹⁰.

Per Alessandra è stata centrale la riflessione sulla diversità di classe, opportunità, istruzione e cibo a partire dalle pagine ironiche di *Come siamo sopravvissute al comunismo* di Slavenka Drakulić dove ha sperimentato con mano la necessità di mischiare letteratura e quotidianità, parlare dell'uso della "carta igienica" per creare una scena narrativa e fare anche un discorso politico.

Grazie alla scrittura di Robin Morgan, Rosa non ha soltanto rivissuto la paura di un'aggressione camminando per le strade palermitane dei suoi vent'anni, ma ha appreso che cosa sia la "democratizzazione della paura": un modo perfetto per dire l'atavica minaccia che le donne hanno sempre avvertito da parte degli uomini. Una paura condivisa.

Leggere libri significa aprirsi alla scoperta di qualcosa di inaspettato perché i libri non fotografano la vita reale, piuttosto ce la restituiscono in una forma più alta, consentendo a lettori e lettrici di squarciare le tenebre della propria vita individuale e collettiva con lampi di luce e di rivelazione.

Non sono stati molti gli interventi relativi alla sfera comportamentale, ossia all'acquisizione di strategie comportamentali a partire dai libri letti e credo che questo dipenda dalla malagevolezza di rivolgersi alle pagine letterarie per trarre lo sprone a deviazioni, svolte comportamentali nella vita quotidiana. Eppure, se, come spiega Azar Nafisi, ogni romanzo non è che una grande fiaba capace, come tutte le fiabe, di insegnare la fiducia nell'impossibile e nelle forze del bene, allora perché non assorbire quella forza per segnare il limite tra ciò che è stato e quello che sarà? Perché non apprendere dai romanzi l'arte di creare le nostre "contro-realtà", quelle di cui parla Henry James?

Nonostante la tragicità della storia di Ada raccontata da Laura Pariani, Renata ha deciso di fare propria quella voglia di cambiare il mondo di cui si era nutrito il

sogno di una maestra di fine Ottocento. Ada scrive al sindaco del paese in cui lavora, una lettera di resa alla stanchezza. Voleva costruire una realtà nuova e bella, aveva creduto almeno per un attimo all'impossibile per non vivere come un topo, ma come un essere umano. Le condizioni di sopravvivenza però sono durissime e il suo insegnamento si scontra con la povertà della comunità, il freddo patito dai bambini, figli di contadini, gli scarsi strumenti messi a sua disposizione e la maldicenza per le sue idee rivoluzionarie e socialiste. Si innamora di un muratore che frequenta le sue lezioni serali e finisce per aspettare un figlio dal compagno che se ne va in America o in Germania. Alla fine si arrende, decide di togliersi la vita e lascia per iscritto la dignità delle guerre combattute in quanto donna, maestra della fine del secolo XIX.

Cristina invece ha letto il brano di Florida Scott-Maxwell che le ha insegnato un comportamento, e un gesto, che lei cerca di trasformare in pratica quotidiana:

ogni giorno, ogni ora dobbiamo tenere lucido il cristallo, così che i colori assumano il loro ordine. Mi auguro di poter adempiere al mio compito, di non sfuggire a me stessa per amor del cielo. Devo vivere in modo che la lucentezza produca l'ordine della diversità. Non si può fare a meno di sopportare tutto ciò, perché è la creazione di un cambiamento di coscienza¹¹.

I due incontri hanno promosso un modo di lavorare incentrato sulla cooperazione, su un apprendimento informale e non autoritario facilitante la ricerca individuale e collettiva rispetto alle condizioni nelle quali avviene ogni esperienza e al significato della stessa. Partire dai libri permette a ciascuna di parlare di sé e dei problemi vissuti proteggendosi quanto basta per dirsi senza esporsi, per raccontarsi senza scoprirsi.

I libri, per come qui ancora una volta sono stati rinarrati o letti, si sono posti come attivatori di soluzione a problemi di ordine emozionale, cognitivo e comportamentale: capaci di suscitare sensazioni, offrire rivelazioni e costringere a scelte esistenziali.

Da sole nel chiuso della propria stanza, oppure sedute all'aperto su qualche panchina, ciascuna può aver vissuto tutto questo, ma non può averlo esperito, perché per farlo c'è bisogno di un contesto relazionale che trasformi il vissuto della lettura in un'esperienza di lettura, che faciliti il transito da una dimensione impressionistica ad una di maggiore consapevolezza per smascherare anche i preconcetti e i presupposti della propria realtà di riferimento. Come scrive Maria Zambrano,

il libro possiede anche qualcosa di indelebile, un profumo che si intensifica quanto più si inspira, come quello di certi fiori. Il libro odora, profuma, impregna le pareti, è colmo di amore. E ispira una tale commozione in chi lo riceve per la pri-

ma volta, viene accolto tra le mani con tale devozione, che è come un essere. Un dono insieme dal cielo e dalla terra, che reca un mondo lontano e misterioso che diventa nostro, intimo, una misteriosa lontananza che penetra nell'intimità¹².

Il *gioco degli specchi* non solo mira a far conoscere le donne che per una settimana vivranno insieme presenziando alle lezioni, condividendo i vari pasti della giornata e divertendosi con film, documentari e chiacchiere serali, ma anche a facilitare la presa di coscienza delle proprie coordinate interpretative, esistenziali. Sembra difficile inserire nuovi dati, quelli provenienti da relazioni frontali e interventi seminariali, nella propria realtà percettiva e cognitiva senza prima avere pensato a metterla bene a fuoco. I contenuti dell'apprendimento possono essere molteplici, ma non è da loro che deriva il vero cambiamento, piuttosto dai modi dell'apprendimento. Ed è su questo che i libri ci permettono di riflettere, considerando cosa ci accade durante e dopo la lettura delle loro pagine. Queste ultime, infatti, inseriscono un fattore impreveduto nella situazione vissuta dal singolo individuo e lo costringono ad un cambiamento di prospettiva, ad una variazione di rotta. Le pratiche della lettura accompagnano lettori e lettrici verso l'assunzione delle proprie conoscenze, o meglio ancora verso la conoscenza riflessa – la conoscenza sui tanti e vari elementi già appresi, ma dispersi e caotici – e quindi la sapienza: ossia, sapere, saper fare e saper essere. Così come il protagonista della storia consuma la sua vicenda fino al suo compimento, attraversando fallimenti e trionfi, scacchi e successi, allo stesso modo chi legge pensa alle proprie difficoltà e ai propri successi, agganciando al racconto scritto la sua storia, ritrovando nello spazio bianco fra una riga e l'altra, la sua storia che ha bisogno di essere esibita, mostrata, magari scritta per aggiungersi, intrecciarsi a quella già stampata.

È proprio in incontri simili a questo che mi vengono in mente le pagine di Assja Djebbar dedicate alle donne algerine che si ritrovano all'hammam, al bagno e “si siedono, tutte arrossate, simili, e si preparano a sgravarsi: conversazioni o monologhi detti con parole dolci.. che scivolano via insieme all'acqua, mentre le donne depongono il carico e la stanchezza dei loro giorni...”¹³; e Sarah, una di queste donne che ha sperimentato e poi taciuto la prigionia e la tortura, dice infine all'amica:

“Non vedo altra via d'uscita per noi se non per mezzo di incontri come questo: una donna che parla di fronte a un'altra che guarda...per le donne arabe vedo un solo modo di sbloccare questa situazione: parlare, parlare senza sosta di ieri e di oggi, parlare fra noi in tutti i ginecei, quelli tradizionali e negli appartamenti delle Case popolari, parlare fra noi e guardare, guardare fuori, fuori delle mura e delle prigioni. La donna-voce e la donna-sguardo... ma non la voce delle cantanti che gli uomini imprigionano nelle loro melodie zuccherose... la voce che cerca dentro le tombe aperte”¹⁴.

Credo che questo sia stato avvertito da tutte le donne partecipanti al laboratorio che al primo incontro non riuscivano a lasciare la stanza, perché quello che stava accadendo era coinvolgente e necessario. Poi è scoppiato un applauso lungo e spontaneo che ha saputo facilitare il congedo affettuoso dal *gioco degli specchi*.

Al termine del secondo incontro, e a conclusione del laboratorio, ho chiesto a ciascuna di trovare un'immagine per dire cosa era stato il laboratorio vissuto. Per Silvia “una coperta patchwork molto colorata”, per Flavia “un passaggio dal silenzio sordo alla percezione di note, tante che prima non sentivo”, per Cristina “una matriosca” di tante storie le une dentro le altre, per Alessandra “un negozietto vecchio dove ti fanno assaggiare, gustare le cose in vendita: non asettico e con le cose incellophanate”, per Rosa “un mare come fonte di ricchezza, di gioia.. il piacere della condivisione e la lettura quale momento di speranza, forza e solidarietà”.

Leggere libri e parlarne all'interno di un laboratorio è un modo per conoscere meglio se stessi e gli altri, i contesti d'origine e quelli delle nuove appartenenze, mondi ben noti e pure ignoti. Le pagine stampate dilatano le nostre capacità percettive, speculative, creative. Quest'ultima facoltà non può che essere moltiplicata se, e quando, giocata dentro un gruppo che accetta di ripensare a quello che è stato, per gettare un po' di luce sulla realtà circostante e la quotidianità di ciascuna. Un'occasione dunque per intrecciare nuove relazioni e contagi impreveduti, così come ha detto Alessandra in chiusura “Adesso correrò a leggere Ursula Le Guin”.

Bibliografia

- Byatt, Antonia, *Zucchero, ghiaccio, vetro filato*, Einaudi, Torino 2000.
 Cutrufelli, Maria Rosa, *Giorni d'acqua corrente*, Nuova Pratiche, Roma 2002.
 Djebbar, Assia, *Donne d'Algeri nei loro appartamenti*, Giunti, Firenze 1994.
 Drakuli, Slavenka, *Come siamo sopravvissute al comunismo*, Il Saggiatore, Milano 1994.
 Grasso, Silvana, *Il bastardo di Mautana*, Anabasi, Milano 1994.
 Khatibi, Abdelkébir, *Amore bilingue*, Edizioni Lavoro, Roma 1992.
 Kincaid, Jamaica, *Autobiografia di mia madre*, Adelphi, Milano 1997.
 Le Guin, Ursula, *Quelli di Anarres (I reietti dell'altro pianeta)*, Editrice Nord, Milano 1976.
 Maraini, Toni, *Ultimo tè a Marrakesh e nuovi racconti*, Edizioni Lavoro, Roma 2000.
 Mastretta, Angeles, *Puerto Libre*, Giunti, Firenze 2000.
 Morgan, Robin, *Il demone amante*, La Tartaruga, Milano 1998.
 Nafisi, Azar, *Leggendo Lolita a Teheran*, Adelphi, Milano 2004.
 Olsen, Tillie, *Fammi un indovinello*, Giunti, Milano 2004.
 Pariani, Laura, *Di corno o d'oro*, Sellerio, Palermo 1993.
 Pessoa, Fernando, *Il libro dell'inquietudine*, Feltrinelli, Milano 1996.
 Schierse Leonard, Linda, *La donna ferita*, Astrolabio, Roma 1985.
 Tolstoj, Lev, *Anna Karenina*, Einaudi, Torino 1974.
 Thompson, Bertha, *Box-Car Bertha Autobiografia di una vagabonda*, Giunti, Firenze 1986.

West, Rebecca, *Il sale della terra*, La Tartaruga, Milano 1994.
 Winterson, Jeanette, *Non ci sono solo le arance*, Mondadori, Milano 1994.
 Woolf, Virginia, *Tra un atto e l'altro*, Guanda, Parma 1988.
 Zambrano, Maria, *Le parole del ritorno*, Città Aperta, Troina 2003.

Note

- ¹ Virginia Woolf, p. 64.
- ² Maria Rosa Cutrufelli, p. 10.
- ³ Abdelkebir Khatibi, p. 4.
- ⁴ Angeles Mastretta, p. 11.
- ⁵ Tillie Olsen, p. 21.
- ⁶ Jamaica Kincaid, p. 80.
- ⁷ Kincaid, pp. 23-24.
- ⁸ Jeanette Winterson, pp. 110-13.
- ⁹ Ursula K. Le Guin, p. 1.
- ¹⁰ Rebecca West, p. 63.
- ¹¹ Linda Schierse Leonard, p. 137.
- ¹² Maria Zambrano, p. 86.
- ¹³ Assja Djébar, p. 64.
- ¹⁴ Djébar, pp. 68-69.

Senza un luogo dove stare. Il pensiero femminile dell'esilio

MONICA FARNETTI

Di certi viaggi si comincia a sapere solo al ritorno. Per me, guardato dalla prospettiva del ritorno, l'esilio che mi è toccato vivere è essenziale. Io non concepisco la mia vita senza l'esilio che ho vissuto. L'esilio è stato la mia patria, o come la dimensione di una patria sconosciuta che, una volta conosciuta, diventa irrinunciabile. [...] Credo che l'esilio sia una dimensione essenziale della vita umana, ma nel dirlo mi mordo le labbra, perché vorrei che non ci fossero mai più esiliati, che tutti fossimo a un tempo esseri umani e cosmici, che l'esilio fosse sconosciuto. È una contraddizione, cosa posso farci; amo il mio esilio, forse perché non l'ho cercato [...]. No, l'ho accettato piuttosto; e quando si accetta qualcosa di cuore, [è] perché sì, costa molto rinunciarvi. Io ho [...] accettato pienamente il mio esilio ma, nello stesso tempo, non chiedo né auguro ad alcun giovane che lo comprenda, perché per comprenderlo dovrebbe soffrirlo, e io non auguro a nessuno di essere crocefisso¹.

Chi parla è María Zambrano, la cosiddetta “pensatrice in esilio”, colei che ha legato indissolubilmente condizione di esilio e condizione di pensiero e che, fuoriuscita dalla Spagna agli inizi della dittatura franchista, per quarantacinque anni visse ed elaborò l'esperienza da lei riconosciuta come essenziale della vita umana, restituendone a più riprese il senso in pagine irrinunciabili per chi rifletta sul tema del viaggio e del “dispatrio”². Ne propongo perciò qualche altro passaggio, non meno nevralgico di quello di apertura e indicativo della potenza e originalità del suo discorso. Il primo dalla sua *Lettera sull'esilio*, datata 1961:

Sono poche le situazioni, come quella dell'esilio, in cui si presentano, come in un rito iniziatico, le prove della condizione umana. Come se si stesse compiendo l'iniziazione dell'uomo. Ricade dunque, pienamente, sull'esiliato tutta la ambiguità della condizione umana; ed egli l'assume, [...] spogliandosi sempre più di tutto per restare nudo e disincarnato; così solo e sprofondato in se stesso, e insieme esposto alle intemperie, come uno che sta nascendo; nascendo e morendo allo stesso tempo, mentre la vita prosegue. La vita che gli hanno lasciato senza che egli ne avesse la colpa; tutta la vita e tutto il mondo, ma senza un luogo in esso, con l'obbligo di vivere senza raggiungere uno stare, che ci è così necessario [...]. L'esiliato è stato lasciato senza nulla, al margine della storia [...]. Ha dovuto andar trasformandosi, senza rendersene conto, in coscienza della storia. Al punto che a momenti ci sembra di essere stati espulsi dalla Spagna per esserne la coscienza; perché sparsi per il mondo rispondessimo di lei e per lei. E perché privati della sua realtà, fossimo semplicemente spagnoli. Spagnoli senza Spagna. Anime del Purga-

torio. Perché siamo scesi, soli, agli inferi, in parte inesplorati, della sua storia per riscattare quello che si poteva riscattare, l'irrinunciabile; per cercare di estrarre, da questa storia sommersa, una qualche continuità. Siamo memoria, memoria che riscatta. Essere memoria è essere passato³.

Il secondo da *La tomba di Antigone*, di qualche anno posteriore (1967):

Nella nostra casa cresciamo come le piante, come gli alberi; la nostra fanciullezza è lì, non se n'è andata, però si dimentica. Nella nostra casa, nel nostro giardino, non abbiamo bisogno di avere tutto presente, tutto il giorno, né di tenere tutta la nostra anima all'erta, tutto all'erta il nostro essere. No: in essa dimentichiamo, ci dimentichiamo. La patria, la propria casa, è prima di tutto il luogo in cui si può dimenticare. [...] Perché i silenzi della casa e il suo rumore, quel ronzio di api che vanno e vengono, purificano e accompagnano. E quel suo tempo inesauribile e rinascente, come il Mare. Così è la patria, Mare che raccoglie il fiume della moltitudine. Quella moltitudine, il Popolo, in cui uno procede senza macchiarsi, senza perdersi, tenendo lo stesso passo dei vivi e dei morti. E quando si esce da quel mare, da quel fiume, soli tra cielo e terra, bisogna raccogliere tutte le proprie forze, accollarsi il proprio peso. [...] Bisogna salire, sempre. L'esilio è questo, una strada in salita, quand'anche nel deserto⁴.

L'esilio dunque come condizione di memoria storica, di testimonianza politica, di libertà e di somma responsabilità etica; l'esilio come inedita capacità di visione, riconoscimento di un'interiorità privilegiata, e approdo alla pienezza del proprio senso e del proprio essere; l'esilio, in sostanza, come dimensione di vita e di pensiero che chi abbia la forza di non unicamente patirne l'aspetto di dannazione riconosce, e al contempo ci indica, come possibilità straordinaria nel disegno e nel compimento di un destino. Muovo da María Zambrano, dal suo pensiero sull'esilio scritto a lettere di fuoco e dal dirompente capovolgimento da lei operato di questa esperienza per dare conto, più in generale, di un ragionamento femminile sul luogo dell'origine e i suoi derivati – patria e appartenenza, viaggio ed esilio, ritorno e nostalgia – a cui la Zambrano fortemente incoraggia, quasi imponendo una svolta risoluta alla millenaria riflessione sul tema⁵.

Intorno a María Zambrano si possono convocare infatti i casi, infinitamente numerosi, di donne – pensatrici, scrittrici, artiste – che hanno scelto di vivere definitivamente altrove dalla propria patria e città, e che il proprio non ritorno al luogo dell'origine hanno teorizzato con grande ricchezza e intensità di modi. Penso, per non fare che qualche nome famoso, a Marguerite Duras, Hélène Cixous, Julia Kristeva, Agota Kristof, o alle nostrane Anna Maria Ortese, Fabrizia Ramondino, Fleur Jaeggy, Dolores Prato⁶, o ancora alla crescente e incontenibile legione delle scrittrici cosiddette “migranti” che si muovono dalle e nelle lingue, letterature e culture che incrociano la nostra, di cui costituiscono la parte più

interessante e più ricca di futuro⁷. Ed è appunto una scrittrice di queste che più di tutte ha la forza di testimoniare e di produrre pensiero in questa direzione, costringendo ad accorgersi che nel pensiero femminile lasciato nei vari linguaggi – poetico, filosofico, letterario – il tema dell'origine appare disgiunto dal tema del ritorno.

Parlo di Dionne Brand, scrittrice isolana, anglofona e caraibica, nata a Trinidad nel 1953 e trasferitasi a Toronto a diciassette anni. “Migrante”, dunque, non fosse che per questo, ma c'è ben altro. C'è la sua memoria dell'Africa; c'è la diaspora nera, dall'Africa ai Carabi, nel suo passato e la schiavitù nella sua genealogia; e c'è un testo, *A Map to the Door of No Return. Notes to Belonging*, che uscito da pochi anni in Canada ha già inciso profondamente su di noi è un lungo saggio che lavora per intero sulla figura del titolo, la Porta del Non Ritorno, ovvero la porta immaginaria attraverso la quale sono passate le navi, cariche di deportati, salpate dall'Africa e dirette ai luoghi della schiavitù d'oltreoceano. Punto di non-ritorno di quella originaria, irreparabile “dispersione di corpi e di affetti”, come scrivono in un saggio dedicato alla scrittrice Liana Borghi e Roberta Mazzanti⁸, la porta del Non Ritorno è rilanciata da Dionne Brand, con un magistrale colpo di immaginazione politica, a rappresentare il solo luogo abitabile, “l'unico spazio dove persone come lei possono dire di esistere veramente”, senza dimenticare e senza perdersi, ma anzi inventando una nuova e formidabile figura della soggettività. Nessuno quanto lei e le persone come lei ha potuto apprendere infatti, e non per astrazione ma sulla propria pelle, la precarietà come condizione costitutiva della soggettività stessa: la difficoltà, vale a dire, di essere “se stessi/e”, di cui ogni essere umano fa esperienza ma che tanto più drammatica risulta nello stato di perdita della lingua materna e dei paesaggi d'infanzia, della casa e dell'appartenenza, là dove è la scrittura e non altro ciò che diventa corpo e memoria della carne, “affermazione della capacità dei corpi di resistere e sopravvivere”⁹.

Africana trasportata oltremare, Dionne Brand – alla stregua della *cross-over griotte*, altra figura discussa da un'altra scrittrice e poeta afro-americana contemporanea qual è Joan Anim-Addo¹⁰ – a partire dalla sua esperienza estrema ci dice in pratica come *ogni* viaggio resti impresso sul corpo, e cambi la mente e spezzi il cuore di chi parte; come nessuna partenza sia innocente, né priva di conseguenze; e come si tinga del colore di chi parte e parli la sua lingua e si muova col ritmo della sua musica non solo il luogo d'arrivo ma tutto lo spazio percorso, tutta la traiettoria del viaggio compiuto onda per onda e passo dopo passo. Una grande idea, che era già un po' quella di Paul Gilroy e del suo *Black Atlantic* non fosse che Dionne Brand la allarga a teoria e a profezia, prende la diaspora nera come esperienza esemplare di ogni spostamento, e rende la sua *cross-over griotte* disponibile a ogni identificazione, vero e proprio paradigma, e tutto nuovo, del vecchio tema del viaggio e della sua vecchia cultura, letteratura, antropologia.

Già col suo titolo, e poi dentro a tante delle sue intense pagine, il libro di

Dionne Brand consente però anche un altro sguardo – più filosofico, se vogliamo, ma non meno politico – su questo tema. Consente cioè di riflettere sul fatto che in lei, così come nelle altre scrittrici che ho citato o evocato, si spezza il nesso – classico, omerico, posto a fondamento della cultura d'Occidente – fra viaggio (o dispatrio che dir si voglia) e ritorno, luogo d'origine e nostalgia; che del loro modo di stare nella lontananza non vi è traccia né previsione nei grandi paradigmi della nostra letteratura¹¹; e che la loro esperienza non trova perfettamente posto né nel Nero Atlantico né in quel pur ibrido e composito Mediterraneo nel quale tante di loro sono “di casa”, ma che si lascia identificare in una secolare vicenda di contraddizioni fra *nóstos* ed *éxodos*, o fra *hybris* e morte, alla quale esse si dicono, e *pour cause*, profondamente estranee¹².

Nella tradizione (tradizione, beninteso, maschile) del viaggio c'è infatti, come si sa, il ritorno: un traguardo, dilazionato fin che si vuole, sul quale però il cerchio si chiude – quel cerchio, intendo, che in tutti i racconti di viaggio e d'avventura serve a descrivere lo spazio della peripezia e il tempo della nostalgia, e sul quale facilmente si modella l'esilio come condizione negativa e dannata. Mentre invece nessuno di questi elementi può servire a raccontare, interpretare o descrivere il “dispatrio” della Brand da Trinidad, così come quello della Zambrano dalla Spagna, della Ortese da Napoli o della Duras dal Vietnam. Non c'è ritorno, per loro (“Sono una che non sarà mai tornata al paese natale”, scrive per l'appunto Marguerite Duras in una pagina celebre¹³). Non c'è “traguardo” nel senso proprio del termine. Non c'è, soprattutto, *nostalgia*, almeno nell'accezione prevista dalla sua ambigua etimologia. C'è viceversa l'idea che se di “ritorno” si deve parlare e si deve vivere esso non sia mai un ritorno “finito”, che non si compia una volta per tutte ma che vi sia piuttosto una condizione di esistenza – l'esilio, appunto – che permette il continuo ritorno, che lo fa continuamente riguadagnare. C'è la testimonianza che il “ritorno” sia lavoro della memoria, riconoscenza, pratica linguistica incessante e inestinguibile atto di pensiero e d'amore. E c'è di conseguenza un modo di vivere la “nostalgia” che la trasforma in risorsa, in qualcosa che alimenta le persone anziché mortificarle (non per nulla infatti partire è tradizionalmente “un po' morire”) e le mette nella condizione di vivere con pienezza il proprio destino¹⁴. C'è in conclusione la possibilità, concretamente esperita, che l'esilio diventi fecondo, cambiando di segno e di senso rispetto a come è stato sempre pensato e patito.

Non c'è *nostalgia*, dicevo, o almeno non c'è quella di Ulisse. Non c'è infatti il *nóstos*, il ritorno, né di conseguenza il suo antico dolore (*álgos*). un sentimento infatti, la nostalgia, che dà da pensare. Un sentimento che generalmente si mette al lavoro quando ci si trova lontano da casa, e che si mette al lavoro proprio per colmare questa lontananza: che vive dunque, contemporaneamente, di lontananza e vicinanza, e che fa da ponte fra lo spazio del mondo e lo spazio del sentire (o fra il globale e l'intimo, come si usa dire¹⁵). *Sehnsucht*, *Heimwehe*, *Homesickness*,

Nostalgia, *Saudade*, *Dor*, *Blues*... La parola è bella e complessa in tutte le lingue, sempre difficile da tradurre come dimostra la sua stessa etimologia che con quel *nóstos-álgos* non smette di confonderci. E forse allora questo paradossale concetto, che il ritorno sia un dolore (e non lo sia invece il partire, il lasciare, il perdere), perché si chiarisca va proprio preso alla lettera. Senza pensare, cioè, al “ritorno” metaforico o immaginario che si compie con la memoria (quando la nostalgia, appunto, ci attanaglia il cuore) ma al ritorno nel senso proprio e concreto del termine. Quel ritorno che, a ben guardare, le scrittrici nominate hanno appunto rifiutato, hanno scelto di non intraprendere, anche nei casi in cui avrebbero potuto metter fine alla loro lontananza, migrazione, nostalgia; anche quando, per i più vari motivi, avrebbero potuto finalmente concludere il loro viaggio, il loro dispatrio, il loro esilio. *Longing*, la chiama ostinatamente l'anglofona Anne Michaels, autrice dello splendido romanzo *In fuga*, e mai *nostalgia*. *Longing* per dire appunto una nostalgia che non dà solo dolore e che non invoca il ritorno, ma che incoraggia a mettere a frutto le risorse della lontananza. *Longing* per dire un desiderio *interrotto* di ritorno, un desiderio a cui si indica un'altra strada, mentre il ritorno si produce in un altro senso.

Non c'è nostalgia, dunque. C'è il luogo d'origine, questo sì; che è ricordato, amato, nominato, raccontato; e fa il suo lavoro, che è quello di attrarre continuamente a sé. Ma anziché indurre al ritorno e alla nostalgia questa attrazione è ciò che fa scrivere, pensare, ricordare; è ciò che viene scritto in un movimento incessante; è, per meglio dire, la materia prima e irrinunciabile di queste scritture, che mettendole all'opera e mantenendole vive, facendo sì che dicano i conflitti, gli oltraggi e le ingiustizie permanenti e contigue alla sorpresa della bellezza, smentisce e sovverte una lunga tradizione. E l'attrazione del luogo d'origine, anziché indurre a un ritorno ne produce infiniti, e sostituisce al cerchio che si chiude un disegno, e un moto, aperto e a spirale.

È esattamente questo, lo ripeto, il caso delle scrittrici nominate, e di Dionne Brand esemplarmente. E non occorre mobilitare se non qualche pagina delle sue – oltre che dal saggio capitale sulla *Porta del Non Ritorno*, dal romanzo della diaspora *Di luna piena e di luna calante*, o dal precedente ed eloquente *In Another Place, Not Here* – per documentare la fedeltà e la passione nutrite dalla Brand per la sua Africa e per tutto ciò che significa, l'assiduità con cui l'assume a tema, fonte e matrice espressiva, e l'accanimento con cui le dedica il suo amoroso sforzo di interpretazione. Per persuadersi altresì del fatto che, esattamente come l'esule spagnolo per la Zambrano, obbligato a “passare e ripassare la storia della sua patria, [...] guardato come fosse un esiliato dalla Spagna dei re Cattolici, di Carlo V, di Filippo II, o come se li rappresentasse”¹⁶, anche la Brand nei riguardi della sua terra “ha dovuto continuare a dar ragione di tutto”, e di tutti i secoli della sua storia ha dato diretta testimonianza. Per comprendere infine che solo il grande attaccamento di questa e delle altre scrittrici alla loro terra e città, e la determi-

nazione al contempo di viverne lontane, spiegano i loro straordinari “esercizi – come vorrei chiamarli – di appartenenza”, i loro accorati tentativi di sentirsi e dirsi cittadine canadesi, dell’India o delle Cicladi, di una Spagna, di un’Algeria o di una Bulgaria di sogno, e ancora e soprattutto di immaginazioni, scritture, letture, utopie, della Terra tutta, o della Via Lattea senz’altro¹⁷. Tentativi che vanno di pari passo con la loro continua uscita dalla monofonia per parlare altre lingue, per mettere in moto tutte le lingue del mondo¹⁸ a compenso di quell’una e sola la cui immedicabile e necessaria lontananza, come ben sanno i poeti, “tutte le lingue precede e suppone e raccoglie”¹⁹. Quella “lingua impossibile, o perduta, o soltanto sognata”, la cui “mancanza dà alla pluralità delle lingue del mondo il senso di una imperfezione che è il fondamento dell’invenzione di forme”; quella lingua che, come dice la Ortese, “per esprimere quanto mi era caro –nel mondo di ciò che siamo, non esiste”²⁰, quella fondamentale carezza espressiva che si converte di fatto nella creazione di una lingua inaudita ovvero nello sforzo di rendere eloquente la lingua imparlabile del loro sentimento vitale, quella lingua infatti è divenuta, per queste scrittrici, il loro posto, il luogo cioè dell’accadere del loro pensare, e dunque in un certo senso davvero, come si diceva all’inizio, l’unico “luogo” in cui sono “di casa”. Di lì, non da altrove e soprattutto non dal luogo d’origine, è loro consentito di elaborare il senso fondamentale, profondamente politico, della loro vita e testimonianza: quello di sentirsi, e di dichiararsi, straniere al mondo perché nate in antagonismo con il già dato; di sottrarsi a un concetto corrivo di patria, in un mondo in cui come loro ben sanno le comunità sono precarie, le identità multiple e le appartenenze costruite; di mettere in scena infine una “nostalgia” che è il racconto di copertura (Lidia Campagnano) di un’altra e ben diversa nostalgia: nostalgia di mondo, di futuro – se così si può dire – di libertà.

Un po’ sulla traccia di quell’antica, famosissima straniera che è Diotima di Mantinea, non per nulla assai cara alla Zambrano (che ne ha scritto in *La tomba di Antigone*), che una volta per tutte ha riunito in una stessa persona l’essere donna, l’essere sapiente e l’essere, per l’appunto, straniera, precaria e flessibile interlocutrice dei filosofi grazie al dono dell’esperienza e della parola.

Bibliografia

- Anim-Addo, Joan, “Who Am I as Travelling Subject? The ‘Crossover Griot’, Creolisation and Theoretical Navigation” <<http://econwiki.lse.ac.uk/gender/wikka/?wakka=TravellingConcepts12>>
 Barbarulli, Clotilde, “L’immaginario nell’erranza delle parole: scritture migranti in lingua italiana”, in *Visioni insostenibili*, a cura di Clotilde Barbarulli e di Liana Borghi, Cucc, Cagliari 2003.
 Barbarulli, Clotilde e Luciana Brandi, “Raccontar(si) tra lingue e culture: l’identità, il caos, una stella...”, in *Figure della complessità*, a cura di Liana Borghi e Clotilde Barbarulli, Cucc, Cagliari 2004.

- Battaglia, Salvatore, *Mitografia del personaggio*, Liguori, Napoli 1991.
 Bernal, Martin, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation*, Rutgers University Press, New Brunswick 1987.
 Bhabha, Homi K., *I luoghi della cultura* [1994], trad. it. di Antonio Perri, Meltemi, Roma 2001.
 Borghi, Liana e Roberta Mazzanti, “Mappe della perdita. Performatività della diaspora in Anne Michaels e Dionne Brand”, in “Il globale e l’intimo. Luoghi del non ritorno”, a cura della Società Italiana delle Letterate-Gruppo di Firenze, in corso di stampa.
 Cacciari, Massimo, *L’Arcipelago*, Adelphi, Milano 1997.
 Campagnano, Lidia, “La banca dei ricordi degli slavi del sud”, in corso di stampa negli atti del Festival di letteratura migrante (Trento, 21-27 febbraio 2005).
 Cassano, Franco, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari 1996.
 Cixous, Hélène, *Fantasticherie della donna selvaggia. Scene primitive* [2000], trad. it. di Nadia Setti, Bollati Boringhieri, Torino 2005.
 Chiti, Eleonora, Monica Farnetti e Uta Treder, a cura di, *La perturbante. “Das Unheimliche” nella scrittura delle donne*, Morlacchi, Perugia 2003.
 Brand, Dionne, *A Map to the Door of No Return. Notes to Belonging*, Doubleday, Toronto 2001; “Una mappa per la Porta del Non Ritorno. Note sull’appartenenza”, trad. it. parz. di Sara Fruner e Roberta Mazzanti, *Lo straniero* 47, maggio 2004.
 Brand, Dionne, *Di luna piena e di luna calante* [1999], trad. it. di Sara Fruner, Giunti, Firenze 2004.
 Brand, Dionne, *Il libro dei desideri* [2005], trad. it. di Sara Fruner, Giunti, Firenze 2005.
 Diotima, *La magica forza del negativo*, Liguori, Napoli 2005.
 Duras, Marguerite, *La vita materiale* [1987], trad. it. di Laura Guarino, Feltrinelli, Milano 1988.
 Farnetti, Monica, “I luoghi di Margherite Duras” in *Visioni insostenibili*, a cura di Clotilde Barbarulli e di Liana Borghi, Cucc, Cagliari 2003.
 Fiumanò, Marisa, *Un sentimento che non inganna. Sguardo e angoscia in psicoanalisi*, Angeli, Milano 1991.
 Fraire, Manuela, “La condizione femminile della malinconia”, in *Pensare l’inconscio. La rivoluzione psicoanalitica tra ermeneutica e scienza*, a cura di Francesca Borrelli, Manifestolibri, Roma 2001.
 Freund, Wolfgang, *L’émergence d’une nouvelle culture méditerranéenne*, Lang, Frankfurt am Main 2000.
 Gilroy, Paul, *The Black Atlantic. L’identità nera fra modernità e doppia coscienza*, Meltemi, Roma 2003.
 Gnisci, Armando e Dionýz Ďurišin, a cura di, *Il Mediterraneo. Una rete interletteraria*, Bulzoni, Roma 2000.
 King, Russell, *The Mediterranean Passage. Migration and New Cultural Encounters in Southern Europe*, Liverpool University Press, Liverpool 2001.
 Kristeva, Julia, *Sole nero. Depressione e malinconia* [1987], trad. it. di Alessandro Serra, Feltrinelli, Milano 1990.
 Kristeva, Julia, “Bulgaria, ma souffrance”, *L’infini* 51, 1995.
 Matvejevic, Predrav, *Mediterraneo. Un nuovo breviario*, Garzanti, Milano 1991.
 Matvejevic, Predrav, *Mediterranean, a Cultural Landscape*, University of California Press, Berkeley 1999.
 Melon, Edda, “Da Marguerite Duras a Hélène Cixous. Storie dell’infanzia e dell’altrove”, in *Grafie del sé IV. Le fuorilegge del testo*, a cura di Itala Vivan, Adriatica, Bari 2002.
 Michaels, Anne, *In fuga* [1996], trad. it. di Roberto Serra, Giunti, Firenze 1998.
 Ortese, Anna Maria, *Corpo celeste*, Adelphi, Milano 1997.
 Ortese, Anna Maria, *Il porto di Toledo*, Adelphi, Milano 1998.

- Parati, Graziella, *Mediterranean Crossroads. Migration Literature in Italy*, Dickinson University Press, Madison 1999.
- Prete, Antonio, *L'ospitalità della lingua. Baudelaire e altri poeti*, Manni, Lecce 1996.
- Sinopoli, Franca e Silvia Tatti, a cura di, *I confini della scrittura. Il dispatrio nei testi letterari*, Cosmo Jannone, Isernia 2005.
- Zambrano, María, "Lettera sull'esilio" [1961], *aut aut* 279, maggio-giugno 1997.
- Zambrano, María, *Le parole del ritorno* [1989], trad. it. di Elena Laurenzi, Città Aperta, Troina 2003.
- Zambrano, María, *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, [1967], trad. it. di Carlo Ferrucci, La Tartaruga, Milano 1995.

Note

- ¹ María Zambrano, *Le parole del ritorno*, pp. 23-25, p. 24.
- ² A questo termine, invenzione dello scrittore italiano Luigi Meneghello, è ispirato il volume *I confini della scrittura. Il dispatrio nei testi letterari*, a cura di Franca Sinopoli e Silvia Tatti.
- ³ María Zambrano, *Lettera sull'esilio*, pp. 5-13 (la citazione è un montaggio di passi tratti dall'intero testo).
- ⁴ María Zambrano, *La tomba di Antigone*, pp. 119-20.
- ⁵ Si veda in proposito il citato numero di "aut aut" dedicato a *María Zambrano. Pensatrice in esilio*, che lavora sulla stretta relazione fra esilio e condizione di pensiero nella pensatrice andalusa.
- ⁶ Ho anticipato qualche linea di questa mia riflessione nel saggio "I luoghi di Margherite Duras" in *Visioni insostenibili*.
- ⁷ Rinvio ad alcuni studi di Edda Melon, Clotilde Barbarulli e Luciana Brandi che mi hanno accompagnato nella riflessione.
- ⁸ Liana Borghi e Roberta Mazzanti, p. 7 del dattiloscritto inedito.
- ⁹ Borghi e Mazzanti, pp. 8-9.
- ¹⁰ Il termine è discusso da Joan Anim-Addo nel suo saggio pubblicato sul sito web del gruppo *Traveling Concepts* in Feminist Pedagogy di ATHENA, la rete tematica Socrates, <www.travellingconcepts.net>.
- ¹¹ Vedi esemplarmente Salvatore Battaglia, pp. 13-26.
- ¹² Fra gli studi più recenti sul Mediterraneo, Wolfgang Freund, *L'émergence d'une nouvelle culture méditerranéenne*; Graziella Parati, *Mediterranean Crossroads. Migration Literature in Italy*; Armando Gnisci e Dionýz urišin, a cura di, *Il Mediterraneo. Una rete interletteraria*; Russell King, *The Mediterranean Passage*; Homi K. Bhabha, *I luoghi della cultura*; Predrav Matvejevic, *Mediterraneo. Un nuovo breviario e Mediterranean, a Cultural Landscape*; Franco Cassano, *Il pensiero meridiano*; Martin Bernal, *Black Athena*; Massimo Cacciari, *L'Arcipelago*.
- ¹³ Marguerite Duras, *La vita materiale*, p. 67.
- ¹⁴ A un percorso analogo sembrano sottostare anche altre esperienze emotive di segno negativo, almeno a quanto risulta da alcune indagini. Sul dolore del lutto vedi indicativamente Julia Kristeva, *Sole nero. Depressione e malinconia*; specificamente sulla malinconia Manuela Fraire, "La condizione femminile della malinconia"; sull'angoscia Marisa Fiumanò, *Un sentimento che non inganna. Sguardo e angoscia in psicoanalisi*; e *La perturbante. "Das Unheimliche" nella scrittura delle donne*. Vedi poi più in generale Diotima, *La magica forza del negativo*.
- ¹⁵ Vedi il volume in corso di stampa, "Il globale e l'intimo. Luoghi del non ritorno", al quale anch'io ho contribuito con un breve saggio dal titolo "Longingly", nel quale riecheggiano alcune di queste stesse mie riflessioni.
- ¹⁶ María Zambrano, *Lettera sull'esilio*, pp. 11-12.

- ¹⁷ I riferimenti geografici sono, rispettivamente, a Dionne Brand stessa e ad Anne Michaels per il Canada, di cui entrambe sono cittadine; a Marguerite Duras per l'India, terra in cui come è noto traspone l'ambiente (che nella sua biografia è quello indocinese e vietnamita) delle colonie; di nuovo ad Anne Michaels per le Cicladi, in cui è ambientata parte del romanzo *In fuga*; ad Anna Maria Ortese per la Spagna, sua terra di elezione, come attesta soprattutto *Il porto di Toledo*; ad Hélène Cixous per l'Algeria, sua terra d'origine, a cui sono dedicate le bellissime *Fantasticherie della donna selvaggia*; a Julia Kristeva per la Bulgaria, da cui proviene e su cui si è espressa nell'intenso, breve saggio *Bulgarie, ma souffrance*. Per le appartenenze planetarie e cosmiche cfr. invece Anna Maria Ortese, *Corpo celeste*.
- ¹⁸ Vedi Barbarulli e Brandi, p. 116: "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 [...] il concetto di gerarchia, tra paesi, popoli, culture, generi, classi, individui".
- ¹⁹ Antonio Prete, *L'ospitalità della lingua*, p. 8 (da cui anche la citazione immediatamente seguente).
- ²⁰ Anna Maria Ortese, *Il porto di Toledo*, p. 117.

Basi mobili e implosioni della medesimezza nell'altrove

PAOLA ZACCARIA

Se la scrittura è un cammino, Villa Fiorelli, cui più volte sono approdata per confrontare il mio orizzonte con occhi e coscienze che rifuggono da strade maestre e cercano vie nuove, battendole col comune intento di affacciarsi su vedute inesplorate o trascurate, è una tappa in cui la scrittura si scioglie per farsi racconto. In questo luogo del raccontar/si, i singoli racconti s'intrecciano, s'impastano, formano un'intelaiatura di raccordi che ripartono per il mondo attraverso punti di fuga che sono stati ideati qui, dove il racconto singolare si è modificato nel raccontar/si collettivo. Pertanto avvierò il passo collocandomi, in partenza, nell'orizzonte che mi/ci si mostrò qui due anni fa, quando il mio pensiero-visione, incrociatosi con le riflessioni della comunità di Villa Fiorelli, fuggì nel mondo trovandosi uno spazio in alcune pagine del libro che volli intitolare *La lingua che ospita*. In quel libro l'ipotesi interlocutoria o patto di scrittura-lettura è che gli auspicabili due lettori e le probabili cinque lettrici sono figurati come clandestini cui non viene richiesta nessuna carta d'identità per accedere al mondo-libro. In quanto camminante lungo vie di fuga, anche l'io narrante si muove in quella scrittura dalla geografia instabile senza carte d'autorizzazione a praticare discorsi differenti – la politica e l'estetica, il letterario e il culturale, le narrazioni e le raffigurazioni – sapendo di trasgredire i confini disciplinari che richiedono la settorializzazione dei discorsi. Abbracciando la trasversalità, linfa dei saperi integrati, il mio cammino scritturale ha intrapreso strade laterali, raccordi vernacolari e si è incrociato con vie di fuga planetarie, per cui le titolazioni di capitoli e sezioni non potevano non portare tracce di viaggio, di movimento – la semantica tutta inevitabilmente finiva coll'impregnarsi di parole-configurazioni come *sdoganamento*, *diaspore*, *andirivieni*, *transfuga*, *dispacci*, *tracce*, *trasformazione*, *trasfigurazione*, e le questioni investivano gli ambiti della *traduzione* e della *planetarietà*.

La forza di stare su ponti disciplinari e basi temporanee mi veniva dalla convinzione, maturata insieme alle interlocutrici della SIL, insieme alle Fiorelle, insieme agli studenti dei miei corsi, in situazioni cioè di autoconvocazione di coscienze in ascolto e in processo di *agency*, che leggere e scrivere possano cambiare il mondo, come abbiamo verificato lo scorso anno a Ferrara nel bel convegno promosso da Monica Farnetti che portava quel titolo e quel augurio¹.

Mobilità e indigenizzazione

Mi riavvierò dunque fiduciosa nell'ospitalità delle lingue, e riprenderò in particolare le questioni poste nel capitolo "Poesia come politica. Utopia?" e nelle sezioni

“La sabbia e il cammello a New York” e “Qui è come laggiù. Cosa insegna la sabbia”², oltre che nel saggio “Irriducibili prefigurazioni di planetarietà”³.

Nell’avvio mi lascerò guidare da Gayatri Spivak che in *Critica della ragione post-coloniale*, riflettendo su come l’informatica delle elettro e telecomunicazioni abbia diffuso globalmente pratiche e saperi, saltando steccati culturali e volontà di riserbo, contaminando il non nativo, magari l’ex colonizzatore, con i saperi e le pratiche del nativo e contaminando il nativo con saperi e pratiche dell’ex-colonizzatore, sostiene che il praticante di studi coloniali ha dovuto muoversi verso gli studi culturali transnazionali, allocarsi in una posizione che lei definisce “base mobile” da cui si cerca di cogliere il “presente in dissolvenza”⁴, cioè il divenire incessante del tempo, la trasformazione incessante di idee e formazioni culturali innestate, trapiantate, o come dice Susan Stanford Friedman (2004), “indigenizzate” nel nuovo suolo.

Il movimento culturale di globalizzazione e transnazionalismo che Spivak descrive nell’incipit della sua esegesi non riguarda semplicemente i processi di post-colonizzazione, ma è sintomo e causa delle sensazioni e condizioni di precarietà esperite dalle moltitudini del nostro tempo, tempo in cui ha preso piede il passaggio dalla concezione radicale di precarietà, come condizione di cambiamento e rivoluzione che controbatte le istanze restauratrici e conservatrici dei propugnatori della stabilità, così bene riprese nel precedente intervento di Annamaria Crispino, alla concezione drammatica e psicologica della precarietà come vulnerabilità, come impossibilità di rappresentare, prefigurare il proprio sé nel futuro, quando non addirittura come esposizione ad una minaccia diffusa e alla morte.

Se nel suo libro Spivak “fruga nell’increspatura fra la postcolonialità globale e la migrazione postcoloniale”⁵, noi proveremo a frugare nelle increspature di alcuni termini afferenti la semantica della precarietà, in particolare cercheremo nelle pieghe di parole come *base mobile*, nei nodi di parole addensate, opache, che hanno preso forma e senso negli ultimi vent’anni, e che hanno a che fare con tutta una serie di elaborazioni su *nativo e migrante*, sulla *casa*, sullo *star di casa* o il *non star di casa*. Le basi, in una prospettiva transnazionale (oggi si comincia a dire prospettiva planetaria), è inevitabile siano configurate come mobili, temporanee, in dissolvenza come il sempre dissolvente presente: *precarie*, come inevitabilmente precarie sono le parole dei testi in tempi di guerra, in tempi di migrazioni e diaspora, in tempi di sovraesposizione alla morte (dovuta non solo a guerre e guerriglie e alle ricadute della guerra esportata nei paesi che esportano atti di aggressione, ma anche alla velocizzazione di spazio e tempo, ai processi d’inurbanizzazione globale, agli attraversamenti, alla disumanizzazione del lavoro, ecc.). In questi tempi, dunque, la location sia dei residenti che dei migranti (con i dovuto distinguo che impone la differente pressione dell’oppressione sociale ed economica, oltre che psicologica, sui soggetti ascrivibili a queste due categorie di massima), è configurabile come base mobile, precaria, in dissolvenza (si pensi

allo slittamento sociale verso il basso della cosiddetta classe media e, viceversa, in alto, di alcune figure dei ceti che operano nel commercio e nella finanza) e specularmente mobili sono oggi anche i saperi, mai dati per certi, mai per sempre sistemati, definitivi, definitori, certificatori.

La forza di pensatrici e pensatori come Gayatri Spivak, come Gloria Anzaldúa, come Edward Said, come Chandra Talpade Mohanty, come Ritu Menon e Vandana Shiva, come Edouard Glissant, e la lista sarebbe lunghissima, è (stata) quella di decostruire il concetto di casa, e quindi smobilitare le certezze dell’appartenenza e delle radici, ma anche il senso di globalizzazione, coniato a seguito del neoliberalismo, è stato messo in crisi dall’elaborazione di teorie e pratiche sovversive. L’incessante, inesorabile disruption di pratiche dominanti da parte dei resistenti che lavorano nella consapevolezza di stare al mondo in condizione di base mobile, ha portato all’elaborazione di *alter*-figurazioni come: soglia, porta, terre di mezzo, ponte, frontiera, margine, tout-monde, planetarietà. Dentro la condizione di precarietà e l’orizzonte della mobilità, si sta costruendo un dizionario e dunque un simbolico e dunque un pensiero centrato sull’*altermondializzazione*, parola intorno a cui *Le Monde* ha sentito addirittura il bisogno di costruire un glossario.

Ma c’è ancora una questione di cui ci avverte la rigorosa pensatrice bengalese: di fronte a scritte in movimento, scritte nate a partire da una posizionalità da base mobile, neanche la posizione di chi legge è ferma, sicura: “la posizione di chi legge è tanto insicura quanto quella di chi scrive”⁶. L’americana Judith Butler, a sua volta, in *Vite precarie* parla dell’umano, della condizione che ci definisce umani, come esposizione alla *vulnerabilità del darsi*, come esposizione alla relazione⁷.

Si rende forse necessario prendere conto innanzitutto del processo per cui il soggetto negli ultimi decenni variamente definito – postcoloniale/decolonizzato/creolizzato/delocalizzato – si è sfaldato, e contemporaneamente il discorso coloniale e postcoloniale è traghettato verso il discorso transnazionale, e il praticante di studi coloniali ha dovuto muoversi verso gli studi culturali transnazionali, allocarsi in uno stare al mondo che Spivak chiama appunto condizione di “base mobile”, da cui si cerca di cogliere il dissolversi, il trasformarsi di formazioni che, come dice Friedman, si “indigenizzano” in terreni e culture nuove, e pertanto divengono altro in quanto contaminate dagli umori del suolo di nuovo irradicamento. Friedman considera questi processi delle forme di traduzione e trapianto culturale “endemiche delle modernità in viaggio”, “delle finestre che mostrano come le zone di contatto e in viaggio siano costitutive della modernità.” L’odierna sovraesposizione agli scambi, ai processi di traduzione culturale, produce *indigenizzazioni*, ovvero “adattamenti che nativizzano le pratiche culturali di altri, tanto da farle diventare parte essenziale di una nuova tradizione”⁸.

Le formazioni *indigenizzate* non sono semplicemente contaminate, o *nativizzate*, nè hanno forma e significato interscambiabile con quello che negli scorsi

anni abbiamo chiamato *ibridizzazioni* – configurazioni meticciate che celebravamo come superamento delle differenze culturali che allora venivano chiamate etniche, bypassando tutto il dolore procurato dalla perdita di riferimenti identitari forniti da un corpus culturale condiviso da una comunità procura – ma sono allo stesso tempo espressione della relazione ineludibile fra globale e locale, e dunque prodotto della mobilità e precarietà, ed effetto del sovvertimento esercitato dai soggetti precari che non vogliono sottostare alla logica dell'indistinto che la cultura neoliberista della globalizzazione porta con sé⁹.

Le basi mobili del terrorismo

Se proviamo a guardare all'altrove dal nostro qui, se prendiamo in considerazione quella porzione particolare di altri nell'altrove che hanno ritenuto di doversi difendere dalla supremazia a modello eurocentrico escogitando la tremenda arma del terrorismo, generata dalla condizione di precarietà culturale, constatiamo che il terrorismo sperimenta le sue basi mobili sia nel qui delle proprie terre di appartenenza, sia nell'altrove della migrazione e diaspora, o semplicemente nell'altrove culturalmente diverso che vuole imporre i propri modelli a quegli stati-nazioni che minacciano l'economia e il sogno di eccezionalismo di un governo, un sistema, che crede di essere *Il Modello* e in qualche modo, con l'esportazione del proprio modello di "democrazia" in ogni dove, scatena i fondamentalismi propri e altrui, agevolando in certi settori dell'altrove una risposta senza volontà di dialogo con le basi mobili dell'espansionismo imperialistico e liberistico – espansionismo propugnato proprio in nome della "politica della vulnerabilità"¹⁰.

Proprio attraverso la diffusione della paura ingenerata da un sentimento di vulnerabilità all'altrove, il potere globale costruisce – per usare l'immagine efficace fornitaci nel suo intervento da Crispino – il "totem della sicurezza", e, aggiungerei, il modello governo Bush costruisce guerre *pre-emptive* in nome di una "pre-emptive preservation", un preservare il sé ancor prima che questo sé venga minacciato – ovvero, dice Donald Pease, il corpo individuale viene iscritto nel corpo dello stato, le civiltà civili sono trasformate in forme statali biologizzate, giocando proprio sul dolore, il lutto e i sentimenti di precarietà. Sempre secondo Pease, stiamo assistendo all'inaugurazione della nazione globale: la deterritorializzazione del concetto di stato-nazione è stata resa possibile dalla centralità storica attribuita all'evento 11 settembre, dalla dichiarazione dello stato di emergenza, e su quell'evento traumatico fanno leva i fautori della "pre-emptive preservation" per conservare il potere, ovvero per sottrarsi alle regole che regolano i rapporti internazionali, e per sussumere tutte le classi sociali buttate dalla globalizzazione sul mercato dei clandestini entro la categoria "orientale". Come tale ogni migrante è collegabile al terrorismo: "la fase attuale della globalizzazione si basa su una ridefinizione reazionaria dell'identità, che dal punto di vista dei governi, richiede nuovi modi di sorveglianza e internamento"¹¹, ovvero rende facile agli

stati più ricchi rifiutare rifugiati, migranti e clandestini, quando addirittura questi stati non si siano dati leggi che autorizzano alla detenzione e deportazione dei cosiddetti profughi nei campi-lager. Il tutto è stato facilitato dalle basi mobili del terrorismo, ovvero dall'esportazione degli attacchi di macello indiscriminato negli stati ritenuti alleati dell'aggressore americano.

Con l'attentato a Beslan, a Madrid, e a Londra, l'Europa ha di colpo realizzato quello che gli artisti newyorkesi che parlano dalle basi mobili della non-violenza (penso alle contronarrazioni di Suheir Hammad, Robin Morgan, Patti Smith e Giannina Braschi) scrissero dopo l'11 settembre: *laggiù è come qui*, la sabbia e il cammello sono arrivati a New York/al cuore dell'Occidente¹². Senza neanche ripassare per il deserto, per l'origine, per la spartizione iniqua, per la suddivisione dei soggetti a seconda dei credi professati, per i luoghi della disperazione e dunque del rancore e dolore, per i luoghi dove il fanatismo trova cioè terreno adatto, gli attentati di Madrid e Londra hanno mostrato che qui e come laggiù, che i figli della generazione del multiculturalismo hanno rovesciato come un guanto l'assimilazione e hanno attaccato padri reali e patrigni culturali. Siamo di fronte al fenomeno dei kamikaze di terza generazione, ha dichiarato Oliver Roy, evidenziando come

Bisogna ricordare che tutte le cellule di al Qaeda – o di gente che si richiama ad al Qaeda – scoperte in Europa sono costituite da musulmani europei. Non ci sono casi di persone venute dall'Iraq o dalla Palestina per farsi saltare in aria in Europa. Il fenomeno del terrorismo jihadista europeo è una radicalizzazione avvenuta in loco di giovani musulmani, nati qui o arrivati qui giovanissimi¹³.

A questo punto, mi nasce la necessità di un inciso: va dato atto alla letteratura di avvertire i mutamenti con molto anticipo, di raffigurare il non ancora in essere: leggendo le considerazioni di Roy, mi torna alla mente la prefigurazione di quel che sarebbe accaduto alla seconda generazione di pakistani delineata nel racconto *Mio figlio il fanatico* da Hanif Kureishi. Da quel racconto fu tratto un film, che nel 1997 sembrò anche divertente, se non addirittura comico, e che a ritroso dimostra come l'artista abbia preavvertito per tempo punti di discontinuità, mutamento, interruzione del cammino dei migranti nel neoliberalismo, forse a causa dell'imposizione dei tempi sovraccellerati dei processi produttivi nell'era tecnologica, forse anche per implosione del processo di propulsione dei soggetti nella *surmodernità* (Marc Augé), che ingenera peraltro sensazioni di desostanzializzazione. Forse l'implosione è anche di natura psichica, nasce dall'ansia, dalla sensazione di essere messi nell'angolo dai tempi e dalle modalità socio-economiche occidentali, o forse nasce dalla paura del "dove siamo diretti", o meglio del dove ci dirigono. Radici tagliate troppo in fretta sotto il suolo dei migranti, o concimate dai ritrovati dell'assimilazione e ibridazione come ideologia, fanno

macerare la pianta che in qualche modo continua ad avvertire una recisione troppo violenta e/o una gemmazione dell'incrocio spropositatamente accelerata.

Proprio l'accelerazione dei tempi imposta all'integrazione rende impossibile ai soggetti in via di acclimatazione culturale di prendersi i propri tempi, umani, diversi a seconda degli individui e della distanza fra la cultura di partenza e quella d'arrivo, per crearsi nuove conoscenze, per *indigenizzare* la cultura di partenza. Così, scartando la conoscenza, che richiede ricerca e tempi lunghi, ci si affida ai credi, si sviluppano ragioni e reazioni negative verso la differenza, si diventa fondamentalisti. L'implosione personale e culturale viene scaricata in esplosione personale e pubblica, in un eccesso di fervore religioso rigidamente ideologico, in una scarica distruttiva per nulla politica, perché la politica è ricerca di soluzioni, mediazioni, mentre l'odio paralizzante che sfocia in esplosione è invece drammatizzazione della solitudine e del dolore per via dell'escissione della relazione – che comporta atrofizzazione dell'umano – e per via della cancellazione della memoria culturale, quell'“apprendimento di nozioni e conoscenze che l'individuo interiorizza per assorbimento di esperienze esterne”¹⁴: mi riferisco ad uno “spazio di conoscenza” che alla seconda generazione di profughi o migranti viene in qualche modo estirpata, dal momento che gli stessi padri ondeggiavano fra rimozione del passato o eccessivo radicamento nel passato. Molti giovani nati nella terra d'esodo vivono la cancellazione come occultamento, o come costrizione a dimenticare, sentimenti questi che danno adito alla nascita di risentimenti e fondamentalismi. La questione è delicatissima: rimuovere la memoria comporta l'atrofizzazione dello sviluppo, l'impossibilità di coniugare la vecchia e nuova cultura, lo smarrimento di qualsivoglia forma di mappa per orientarsi nella diaspora; del resto la fissazione sul trauma – sia esso lo sradicamento indotto dalla diaspora, o l'irradicamento su un trauma tipo l'11 settembre – rappresenta l'altra faccia dell'oblio, ovvero non è né ricostruttiva della lacerazione né decongestionante del risentimento, ma porta all'impossibilità di riparare l'interruzione di continuum temporale, spaziale, emotivo, culturale sia in senso individuale che generazionale e collettivo.

Così, l'interruzione, la dimenticanza, quando non addirittura l'assassinio della memoria culturale che le generazioni attuali a cultura islamica ascrivono al potere dell'Occidente – sia quando questo agisce nella propria nazione, nazione cui sono approdati come emigrati, sia quando viene esportato altrove, sul fronte medio-orientale, nella terra altrui – coniugata alla cancellazione della memoria culturale che l'esportazione della “democrazia” richiede, intrecciata alla fissazione sul trauma attraverso cui il potere controlla la memoria culturale in Occidente come in Oriente, producono due tipi di guerra: l'una verso l'oppositore esterno (l'Iraq per l'America e alleati; gli Stati Uniti e alleati per il fronte islamico nativo e migrante) e una verso gli oppositori interni, con inevitabile militarizzazione di quella che un tempo era lo spazio della politica¹⁵.

Siamo, e lo preannunciava tempo fa Robin Morgan in *The Demon Lover. The Sexuality of Terrorism* (1989)¹⁶, alla democratizzazione e globalizzazione della paura. Lo ripetono oggi in molti, da Judith Butler, che ai sentimenti di paura e alla condizione di fragilità e precarietà sta dedicando i suoi ultimi lavori, a Ida Dominjanni, che nell'articolo sul *Manifesto* del 14 luglio intitolato “Lo spettro al confine”, a proposito delle bombe di Londra, dopo aver affermato che

L'11 settembre non era l'inizio dello scontro di civiltà, ma della guerra civile globale. In cui i confini sono saltati e le identità sono mescolate, l'attacco viene da dentro perché nel mondo globale non c'è più un fuori, l'altro ci assomiglia perché è già passato attraverso l'occidentalizzazione, le vittime sono quelle che capita, *ordinary people* di metropoli multiculturali e cosmopolite,

dichiara che la paura è un sentimento umano, e che “il tempo della guerra civile globale è il tempo di una fragilità senza scampo, che unifica l'umanità dei primi della terra a quella degli ultimi.”

Convocazione e traduzione

Nel linguaggio giornalistico di Dominjanni, come in quello saggistico di Butler, nel dizionario di femministe, decostruzionisti e intellettuali pubblici¹⁷, ritornano termini come *umano*, riaffiorano e ci si confronta con i sentimenti di fragilità, vulnerabilità, precarietà del vivere, ma ritorna anche un approccio al lutto e alla paura di tipo, come dire, psicologico, per cui può succedere che Judith Butler, pensatrice etichettata fino al 2001 come teorica del femminismo e del *queer*, scriva uno dei saggi migliori del dopo 11 settembre su violenza e lutto – può succedere invero che tutti i saggi del volume *Vite precarie* siano, come dire, contagiati di Lévinas, e la semantica dell'intero testo sia contaminata di espressioni come “il volto dell'altro”, “convocazione”. Butler, per parlare di precarietà, riparte dal pensiero di Lévinas sul linguaggio come appello e *convocazione*: convocazione come risposta alla domanda dell'altro, all'appello dell'altro, come atto d'esposizione alla vulnerabilità.

Provo a scomporre la parola *convocazione*, aiutandomi con la segmentazione *con(e)voc-azione*: azione *con* altri, venire *evocati* e *convocati*, ma anche azione *con* voce, azione del dire *insieme con*, che è proprio l'azione del linguaggio letterario. *Con(e)voc-azione* dice, fra l'altro, di un'evocare in situazione di comunità, di scambio interrelazionale, come avviene ad esempio nella celebrazione di una vita quale in fondo la cerimonia funebre è¹⁸. La precarietà come condizione esistenziale si reduplica nella precarietà della semantica: inevitabilmente la semantica non può oggi non impregnarsi dei semi dell'instabilità, dal momento che ogni pensiero, pratica e parola *alter-nativa* (per esempio, la “differenza” ieri, il “glocalismo” e “transnazionalismo” oggi) può essere rovesciata nel suo lato oscuro.

Per chiarire quello che intendo: si pensi a come la categoria *differenza* sia stata abusata, rovesciata, sporcata nelle guerre in nome delle differenze etniche (per fare alcuni esempi: ex-Jugoslavia, Rwanda) o delle differenze culturali (macro-categoria: Oriente/Occidente) o religiose (cristiano/ortodossi/musulmani in Jugoslavia; cristianità/islamismo fra Occidente e Oriente; o addirittura differenze interne ad una stessa cultura-religione: cristiano/ortodossi; sunniti/sciiti). Il fallimento delle utopie radicali, inoltre, espone alla precarietà soggetti che già essendo precari, ovvero essendo stati resi precari, si erano spostati su basi mobili e frontiere, e di là avevano lanciato prefigurazioni trasformatrici. Il fallimento delle visioni utopiche¹⁹, la lotta incessante del potere per eradicare l'immaginazione trasformatrice, butta i soggetti in disaccordo col mondo nella necessità d'intraprendere ulteriori trans-fughe (si pensi al caso dell'iraniana Aznar Nafisi, fuggita in USA da studentessa, rientrata con la rivoluzione, ripartita per le restrizioni alla libertà e alle donne imposte dal regime komeinista). Quanto ai soggetti che nonostante la condizione di mobilità e disaccordo con il governo nazionale e globale, continuano a creare da dentro l'opacità e l'instabilità, sono anch'essi buttati ancora oltre e pur sempre dentro la precarietà, avanti, sul ciglio della precarietà esistenziale e figurativa, sul limite del burrone dell'ammutinamento. Ma se si sfugge impotenza, aprassia, annichilimento – stati che inducono afasia e talvolta anche agnosia – nascono *contronarrazioni*, col che non s'intende narrazioni confliggenti con altre narrazioni, o narrazioni che semplicemente controbattano le narrazioni mainstream, ma parole e visioni che lavorano per smontare il filo-monologismo, il filo-egemonico: le contronarrazioni sono filo-conoscenza, filo-coscienza, filo-comprensione, filo-sofia, filo-mediazione, filo-meditazione, filo-concezione e si situano contro i pre-concetti e i pre-giudizi.

Per cui, per riprendere la citazione iniziale da Spivak con cui ci siamo inoltrati sul sentiero della precarietà, spetta a noi, consapevoli che l'uguaglianza degli umani nasce dalla comune esposizione alla vulnerabilità²⁰, spetta cioè a chi è interessato alle narrazioni del mondo (estetica) e all'etica in tempo di precarietà di frugare nell'increspatura fra la postcolonialità globale (che per un po' di tempo abbiamo sognato si potesse trasformare in decolonizzazione g(l)ocale), e la planetarizzazione dei flussi migratori, avendo (1) preso atto dell'impossibilità di sottrarsi alla planetarizzazione del "laggiù e come qui", o se vogliamo "di qui è come laggiù", ovvero avendo *laggiù e qui* sperimentato gli effetti "democratici" della globalizzazione del sistema di paura e violenza, e (2), avendo coscienza che figurazioni dell'utopia anche dette figurazioni dell'impossibile, come ad esempio l'utopianesimo inscritto in costruzioni volte a superare l'opposizione e lo scontro, come l'utopianesimo della "living democracy" di Vandana Shiva, o di operazioni di pacificazione come le associazioni israelo-palestinesi di *Beareved parents for peace*, o *Bat Shalom*, per fare solo pochi esempi²¹, riescono a mobilitare coscienze, emozioni, sentimenti politici, muovano i soggetti ad aspirare ad altre forme

d'esistenza e convivenza. Le stesse raffigurazioni dell'impossibile di cui, secondo Spivak, si occupa la letteratura, sono leggibili a mio parere come critica al presente e costruzione di un differente futuro.

Si tratta, del resto, di mettere in pratica la strategia di "gettare uno sguardo dietro l'angolo per vedere noi stessi come gli altri ci vedrebbero"²²: dalla base mobile, attivare una mobilità dello sguardo, una roteazione della prospettiva, una traduzione dell'altro a sé e del sé all'altro. Tradurre lingue, culture, affetti, sentimenti, come ben sa il migrante, soggetto ad alta concentrazione di precarietà, non avviene senza perdite, lutti, e tuttavia la traduzione, che significa condurre altrove, creare contatti fra, comporta anche l'esperienza dell'incontro e del toccamento, e l'emozione dell'incontro dovrebbe in parte ricompensarci per la partenza e per i residui d'intraducibilità che sono quello che di locale/singolare/connotativo resiste alla completa traducibilità.

Quel che il lutto insegna

Perché, chi fa apprendistato di precarietà e vulnerabilità, chi ha perso la casa o chi la disconosce come sintomo di radicamento e radicalizzazione e quindi si posiziona nel dentro/fuori dato dalla base mobile, chi conosce e impara fino in fondo (da)la perdita e lo spiazzamento, ogni giorno apprende anche a portare il lutto, impara dal lutto. Non impara semplicemente, come chi sta a casa, a so-stare e fare, ma chi è in viaggio impara a disfare, riarrangiare e rifare, impara a piangere e a cantare il pianto, impara a reinventare quel che si è distrutto: invoca, evoca e convoca attraverso una poesia, come fa Arto Lindsay in "Invoco"²³.

Come dice lo scrittore americano E. Lawrence Doctorow, la violenza come pratica politica di reazione alla distruzione viene propugnata da chi *non sa la morte*. Secondo Doctorow, il presidente Bush

Non sa cosa sia la morte ... Non è in grado di piangere per la morte. Non capisce perché dovrebbe piangere. Gli basta, nel corso dei suoi discorsi, ... sembrare per un attimo solenne e parlare dei coraggiosi soldati americani che hanno dato la loro vita per la patria. Ma a ben guardarlo, ti accorgi che finge un'emozione che non sente profondamente perché non ne è capace. Non sente alcuna responsabilità personale per le migliaia di giovani uomini e donne che avrebbero desiderato essere quello che essi potevano essere... ecco perché alla stampa non è permesso di fotografare l'arrivo delle loro bare dall'Iraq.

Come può piangerne la morte? Piangere la morte significa esprimere rimpianto e lui non prova rimpianto per nulla²⁴.

Doctorow, come tanti americani, come Cindy Sheenan, la madre di uno dei soldati americani uccisi in Iraq, per mesi accampata fuori dal ranch di Bush in Texas, in attesa di essere ricevuta dal Presidente degli Stati Uniti, cui vuole chie-

dere conto delle menzogne sulla guerra, sanno che se non si piangono i morti, i caduti, gli abbattuti, viene messo in atto un meccanismo di derealizzazione della perdita che ingenera altra violenza; se non si guarda il morto, se non si piange per la perdita, se addirittura il caduto in guerra è censurato dall'immaginario pubblico, s'ingenera disumanizzazione e deresponsabilizzazione. Il cittadino "globale" che non si lascia toccare dalla precarietà e vulnerabilità dell'essere umani oggi, qui e nell'altrove, resta inchiodato all'identità pubblica, nazionale, alla cui creazione molto contribuiscono i media filo-governativi che lavorano alla costruzione del consenso e che rimuovono deliberatamente la condizione di vulnerabilità in cui tutti noi siamo buttati fin dalla nascita, esposti come siamo, dice Judith Butler in "Violenza, lutto, politica", all'altro con la venuta al mondo.

Consapevoli della vulnerabilità da esposizione alla paura e alla morte portata dall'attuale guerra globale, i testi di molti intellettuali dei nostri tempi portano nei nostri tempi la semantica della precarietà, la figura, per dirla con le Fiorelle, dell' "acrobata". Così accade che femministe storiche, teoriche dei *queer studies* avvertano, toccate dalle fragilità e incertezze globali, la necessità di avvicinarsi al ripartire da un filosofo di origine ebraica che conosceva bene la fragilità derivante dall'esposizione alla violenza. La stessa Butler, toccata dal lutto interno degli USA e dal lutto esterno conseguenza dell'insensata risposta statunitense al lutto interno²⁵, elabora ragionamenti e senso intorno alla precarietà, all'aggressione come risposta all'ansia; si pone il problema dell'etica come risposta alla paura, ovvero si fa toccare, sebbene per piegarli altrove, da costruzioni e linguaggio Lévinasiano, ovvero guarda il volto testuale di Lévinas, cerca cioè il volto dell'uomo nelle parole in cui egli ha impresso il suo volto-umanità.

Dal mio punto di vista di studiosa femminista interculturale, è interessante questo toccamento fra una pensatrice americana che da tempo riflette su identità, sessualità e potere, e il filosofo che ha fatto dello studio del volto la questione centrale dei suoi studi, identificando il volto dell'altro come quello che chiede di non uccidere, che chiede di star vicino all'altro mentre muore: il volto dell'altro attiva l'etica del non uccidere, in quanto guardando in volto chi muore non si può non prendere coscienza della precarietà del vivere dell'altro, del suo dipendere da me e del mio dipendere da lui. Avviene cioè una identificazione di chi guarda il volto dell'altro, con l'altro, dove la condizione dell'identificazione è proprio che l'altro non sia me. Identificazione non è identità, medesimezza, dice Butler, che riprendendo Jacqueline Rose (1986), chiama l'identità "morte dell'identificazione": identificazione è sentirsi al posto dell'altro, identificazione è dunque sentire l'altro, la differenza, come condizione per sentirmi me. L'identificazione, mi par di capire, crea la relazione, ed "essere in relazione con altri faccia a faccia, significa non poter uccidere", spiega Lévinas in *Tra noi, saggi sul pensare- all'altro*.

A questo punto propongo di fare un passo indietro, perché in questo cammino lungo sentieri disciplinari e attraverso lingue incrociate, in questa strategia

di paratassi culturale, comparazione cioè di testi, lingue, saperi, culture, generi differenti ma che nell'accostamento, nel confronto svelano prospettive inusitate, si è mostrata la radura in cui sostare per permettere che un particolare incontro e confronto avvenga con agio. Sento che è tempo di leggere "Invoco" di Arto Lindsay, paratatticamente contrastando la sua poesia con le parole di Lévinas in *Alterità e trascendenza*:

il volto che mi è di fronte, nella sua espressione – nella sua mortalità – mi chiama, mi convoca, mi richiede: come se la morte invisibile di fronte al volto dell'altro... 'mi riguardasse'.... La morte dell'altro uomo mi mette alle strette, mi mette in questione, come se io, per la mia possibile indifferenza, diventassi complice di quella morte... Come se anche prima di essere condannato io stesso a essa, io dovessi rispondere della morte dell'altro, e non lasciare l'altro da solo nella sua solitudine mortale²⁶.

Sono parole queste che evocano, convocano in presenza la poesia che Lindsay ha scritto dopo le morti alle torri gemelle; il pensiero di Lévinas risulta fondamentale per aprire i significati complessi dentro le immagini dell'artista newyorkese che ha sentito la necessità di evocare l'altro che non c'è più:

Invoco
 Richiamo la tua immagine alla mente
 Richiamo e ricordo
 Le tracce tattili e olfattive
 Enumero di te l'enumerabile
 E le innumerevoli parti
 Tutte le membra
 In un solo movimento
 Troppo cibo finisce per marcire
 Troppi venti li afferrano per i capelli
 E non può esistere riposo
 Evoco invoco invoco

Riordino i tuoi effetti collaterali
 I tuoi più stretti amici, i tuoi contatti
 Li ripasso in rassegna per dargli
 Risonanza e contraccolpo
 Riassumo illusioni
 Inconsistenze a sostegno
 Di cose temporanee

Troppo cibo finisce per marcire
 Troppi venti li afferrano per i capelli

Non può esserci nessuna tregua

Invoco evoco invoco

In ginocchio del tutto assorto
 In un diverso ricordo, più composto
 Meglio visualizzato trafelato
 E a grandezza naturale
 Ti chiamo a piena voce
 Con tutto il mio fiato
 In un vento che urla
 Tra i detriti che si trascina dietro

Invoco evoco invoco.

Richiamo, ricordo, enumero, evoco, invoco, riordino, ripasso in rassegna, riassumo, assorto nel ricordo, visualizzo, ti chiamo, invoco, evoco, invoco: il dizionario performativo del testo poetico elenca le azioni di chi piange il trapassato, di chi fa i conti col lutto, di chi fa esperienza della propria finitudine confrontandosi con la mortalità dell'altro, altro che qui è pianto ed evocato non in presenza, non nel mentre l'io è in contemplazione del volto dell'altro, seppur morto, ma, cosa ancora più dolorosa, oltremodo inumana, in assenza di sembianze composte. Il soggetto in lutto è "toccato" dai resti dei detriti dell'altro, che è stato ridotto a polvere, a cenere, nel momento stesso della morte. Per i morti dell'11 settembre, per i morti nelle esplosioni, negli incendi di ogni guerra o atto violento, il punto di passaggio allo stato inerte, mortale, coincide già col ridursi in polvere: si azzera cioè quel tempo lungo della trasformazione da carne in polvere. Doppia cancellazione: cancellazione della vita e cancellazione del sembiante, del volto – sparizione ancor prima di poterne piangere la perdita guardandone il volto.

Quanta umana sapienza, dunque, nel gesto evocativo-invocativo dei versi commemorativi di Arto Lindsay, messo sì alle strette dalla morte dell'altro che gli chiede di non diventare "complice di quella morte" (Lévinas), ma che non ha nemmeno la consolazione di essere convocato al dolore dalla mortalità espressa dal volto dell'altro, ma deve richiamare l'altro in completa assenza, deve ricrearne il volto, le sembianze, "le innumerevoli parti", attraverso appunto l'assunzione del lutto, che significa invocazione-evocazione di chi non è più – attraverso il lai, la poesia.

Qui si mostra la potenza della lingua poetica che nasce anche in assenza del sembiante, in assenza del visivo che aiuta a rapprenderne per sempre il volto nel ricordo; questa forza di evocare in assenza nasce da chi vuole guardare in faccia il lutto: la lingua di chi sa fare il lutto ricrea l'immagine dell'altro anche se ormai senza volto, s-voltato nella precarietà della polvere. E l'immagine creata dall'invocazione-evocazione poetica, proprio come il volto di Lévinas, non è sempli-

cemente il sembiante, ma è la cifra della differenza dell'altro. "Le innumerevoli parti/tutte le membra/in un solo movimento" sono percorse con un gesto verbale carezzevole, amorevole, compassionevole: Lindsay crea poeticamente l'altro e restituisce all'altro tocco, odore, membra; lo canta in quanto essere iscritto in una comunità ("i tuoi più stretti amici..."). Convocato al sentimento di precarietà da una morte violenta che non ha lasciato i morti con sembianti che glieli fanno familiari, umani, "volti", Lindsay trasforma la sfigurazione totale o *effacement* dei morti per combustione in un "tu", un'alterità che fa sbilanciare la sua/mia ipseità, la fa implodere come medesimezza esponendola all'alterità attraverso l'invocazione, l'evocazione, la con-(e)voc-azione. La mia lettura paratattica di un passo del filosofo che in quanto ebreo conosce a fondo dolore, lutto e condizione di alterità, e i versi di un artista americano contaminato da "mondità" – e dunque restio a sentimenti nazionalistici e a chiusure nella medesimezza – ci mostra cosa insegnano la vulnerabilità, la morte, e come il lutto al fondo non sia che un essere chiamati, convocati al canto, all'evocazione e invocazione, al requiem.

La parola letteraria, come quella filosofica, provoca nuove prospettive, genera pensiero mobile, soprattutto rigenera e riparte/fa ripartire. La parola letteraria ripara i danni del deficit di memoria sia a livello individuale – il tu invocato da Lindsay potrebbe essere un soggetto singolare reale – che a livello culturale e generazionale – il tu potrebbe riferirsi a qualsiasi soggetto scomparso nella combustione e la poesia s'incarica di essere la coscienza individuale, storica, collettiva di una generazione.

Ancora un (ac)canto

Da donna femminista intellettuale in migrazione da credi e saperi codificati, che ha eletto come sua collocazione *la base mobile della letteratura*, in chiusura tratteggio alcune questioni sulla funzione della letteratura in tempo di guerra e precarietà, ma anche sulla funzione dell'intellettuale pubblico.

Mi aiuterò riportando alcune convinzioni sul senso e il compito della letteratura oggi che ho espunto da *Leggere Lolita a Teheran*, di Azar Nafisi, intellettuale pubblica iraniana dal 1997 transfuga in USA che ha scritto sia cosa si prova a vivere in regimi censori, fanatici e dittatoriali, sia come si entra in clandestinità e si attuano piccoli gesti di resistenza in clima di guerra e repressione per reagire al senso di perdita del sé, di dis-esistenza indotto dall'ispezione violenta nella propria vita epitomizzata nel regime khomeinista dal controllo del vestiario e del corpo femminile. Nafisi non solo ha saputo introdurre nella letteratura un gesto politico, ma ha anche saputo impregnare la sua scrittura di pagine trasudanti "passioni lettrici", direbbe la nostra amica Nadia Setti, facendo, al di là di ogni possibile polemica, di questo libro contraddittorio e complesso un grande omaggio alla funzione della letteratura in tempi di precarietà e un grande esercizio di letteratura comparata e di intercultura:

...spesso le grandi opere di letteratura servivano proprio a questo, a farci sentire estranei in casa nostra. La migliore letteratura ci costringe sempre a interrogarci su ciò che tenderemmo a dare per scontato, e mette in discussione tradizioni e credenze che sembravano incrollabili. Invitai i miei studenti a leggere i testi che avrei loro assegnato soffermandosi sempre a riflettere sul modo in cui li scombuscolavano, li turbavano, li costringevano a guardare il mondo... con occhi diversi²⁷.

Nel corso del racconto, Nafisi caparbiamente insiste nel definire la parola letteraria come dislocante, innovativa, provocatrice di nuove prospettive: generatrice di pensiero mobile, di sovversione:

Solo attraverso la letteratura ci si può mettere nei panni di qualcun altro, comprenderlo negli aspetti più reconditi e contraddittori del suo carattere ed evitare di emettere condanne troppo severe. Al di fuori della sfera letteraria, di una persona si riesce a cogliere soltanto la superficie²⁸.

Anche in questo caso la mia memoria testuale è sollecitata a creare ponti, ovvero percepisce affinità con le parole di un'altra di altra differente cultura, ugualmente abitatrice di basi mobili: sento riecheggiare nel pensiero espresso da Nafisi il "gettare uno sguardo dietro l'angolo per vedere noi stessi come gli altri ci vedrebbero" di Spivak. Difatti, la parola letteraria è dall'autrice iraniana configurata come costruttrice di complessità, in grado di ascoltare ed evocare il volto dell'altro, sia pure l'altro cartaceo, compreso l'altro non protagonista: "Un bel romanzo è quello che riesce a mostrarci la complessità degli individui, e fa sì che tutti i personaggi abbiano una voce"²⁹.

La letteratura, negli incontri seminariali di Nafisi con i suoi allievi e le sue allieve, si fa didattica di lettura della differenza, della contraddizione, della "spesità" *vs* la superficialità: scrivere e leggere per immedesimazione nel senso di identificazione butleriana e non di ricerca della medesimezza. La letteratura, inoltre, è percepita e praticata come parola che butta nell'incertezza, nel disancoraggio – nella precarietà: "Un grande romanzo acuisce le vostre percezioni, vi fa sentire la complessità della vita e degli individui, e vi difende dall'ipocrita certezza nella validità delle vostre opinioni, nella morale a compartimenti stagni..."³⁰.

E se Spivak parla della letteratura come luogo di raffigurazione dell'impossibile, Nafisi rivendica il diritto all'immaginazione:

... sono convinta che la vera democrazia non può esistere senza la libertà d'immaginazione e il diritto di usufruire liberamente delle opere di fantasia. Per vivere una vita vera, completa, bisogna avere la possibilità di dar forma ed espressione ai propri mondi privati, ai propri sogni, pensieri e desideri; bisogna che il tuo mondo privato possa sempre comunicare col mondo di tutti. Altrimenti, come facciamo a sapere che siamo esistiti?³¹

Anche in questo testo, nonostante la condizione di precarietà e pericolo incessante generata dal vivere in un regime repressivo, censorio, oppressivo soprattutto per le donne, si dispiega l'orizzonte utopianistico della necessità di costruire l'*agency*, ovvero lo spazio individuale e collettivo indispensabile per compiere azioni validanti per i soggetti e la società. Come per la poetica di Glissant, il rapporto fra mondo interiore e tout-monde è indispensabile per dare respiro dell'immaginazione. L'immaginario si presenta, si fa mondo da incorporare nel reale per modificarlo e condurlo fuori dall'opprimente censura e dittatura.

In tutti i testi che fanno da sottotesto e che in sottotono, anche se in partitura incompleta, si possono udire nel mio testo, ho voluto ascoltare la voce-volto di chi, convocato/a alla scrittura dall'intenzione di non disperdere totalmente quel che sopravvive a fughe, diaspore e ammazzamenti, a sua volta mi ha convocata e sollecitata ad ascoltare, vedere, immaginare. Ho provato a guardare in volto ciascuno di questi corografi della dispersione, e ho tentato di rispondere consapevole che le sensazioni di smembramento e sfigurazioni generano stati d'animo di cancellazione del sé e della propria cultura, che possono condurre all'atto violento come disperato tentativo di imporre la medesimezza, il sé quale s'immagina fosse prima di perderne irrimediabilmente i pezzi nell'altrove culturale o addirittura nello stesso spazio d'origine vissuto come assediato dall'estraneità e dai ceppi della servitù economica e culturali.

Ho messo in crisi, attraverso questo percorso, la teoria dell'ibridazione, e anche se in modo diverso, il concetto di creolizzazione come valido per ogni stagione, ogni cultura, ogni storia. Oggi sono consapevole che devo tener presente anche quello che la storia della lingua insegna: in linguistica la creolizzazione indica come una lingua si contaminava e mutava attraverso il rapporto padrone-schiavo. Si può dimenticare la radice violenta della parola e usarla indiscriminatamente per dire incontro fra le differenze?

Come si vede, i saperi sono instabili, precari, e ogni nuovo giorno rifocalizziamo quello che il giorno precedente davamo per certo. E tuttavia *creolo*, oggi, funziona anche per dire il dialogo, l'incontro, e questo significato attuale non va sprecato... come non va cancellata l'origine, la memoria della violenza iniziale di quell'incontro.

Precario tutto? Precari tutti, oggi? Precari, instabili, insicuri. Schiavi tutti? Che spazio d'aria ci viene lasciato per sentire la mobilità come la sognavamo un tempo – rivoluzionaria? Forse, mi dico, è perché avverto lo spazio della resistenza nel respiro dell'arte, nella letteratura, e nei luoghi in cui si ragiona attraverso le (pre)figurazioni e raffigurazioni artistiche, che mi sento proiettata ad eleggere la letteratura come mia base mobile, mia casa: la bellezza, la poeticità, l'immaginazione, l'inventività, in condizione di alienazione e oppressione, sono state sempre espressioni di resistenze. La poeticità allevia l'alienazione in tempi di conflitto, per cui il mio sogno o orizzonte utopianistico resta quello di provare ad estetiz-

zare la politica, ovvero introdurre la costruzione dell'immaginazione, e la mia *agency* s'incarna nella lealtà alle costruzioni dell'immaginario umano, mentre la mia politica prende la forma dell'invitare, convocare ad atti ed esercizi di parola e riflessività – sia nella forma di ascolto che di lettura, traduzione, scrittura – almeno un altro tu. Per potermi/ci raccontare e fare mondo.

Bibliografia

- Agazzi, Elena “Memoria culturale” in *Dizionario degli studi culturali*, a cura di Michele Cometa, Meltemi, Roma 2004.
- Anzaldúa, Gloria, *Terre di confine/La Frontera*, Palomar, Bari 2000.
- Aries, Philippe, *L'uomo e la morte dal Medioevo ad oggi*, Laterza, Bari 1989.
- Butler, Judith, *Vite precarie*, Meltemi, Roma 2004.
- Daniele, Daniela, a cura di, *Undici settembre. Contronarrazioni americane*, Einaudi, Torino 2003.
- Friedman, Susan Stanford, “Networking Women on a Transnational Landscape: Globalism, Modernism, and Gender”, in corso di pubblicazione in *Women Modernism Race Nation*, a cura di Giovanna Covi, Mango Publishing, London.
- Glissant, Edouard, *Poetica del diverso*, Meltemi, Roma 1998.
- Hammad, Rania, a cura di, *Vita tua Vita mea*, Sinnos, Roma 2004.
- Leggere e scrivere per cambiare il mondo*, a cura della SIL e del Centro Donne di Ferrara, Luciana Tufani editrice, Ferrara 2005.
- Lévinas, Emmanuel, *Alterità e trascendenza*, Rosenberg e Sellier, Torino 1996.
- Lévinas, Emmanuele, *Tra noi, saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998.
- Mernissi, Fatima, *Islam e democrazia. La paura della modernità*, Giunti, Firenze 1992.
- Mirzoeff, Nicholas, *Guardare la guerra*, Meltemi, Roma 2004.
- Mohanty, Chandra Talpade “Crafting Feminist Genealogies: On the Geography and Politics of Home, Nation, and Community,” in *Talking Visions: Multicultural Feminism in a Transnational Age*, a cura di Ella Shohat, MIT Press, Cambridge, MA. 1998.
- Morgan, Robin, *The Demon Lover. The Sexuality of Terrorism*, 1989; trad. it. *Il demone amante, la sessualità del terrorismo*, La Tartaruga, Milano 1998.
- Nafisi, Azar, *Leggere Lolita a Teheran*, Adelphi, Milano 2003.
- Ritu, Memon e Kamla Bhasin, *Borders & Boundaries: Women in India's Partition*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ. 1998.
- Shiva, Vandana, *The Living Democracy Movement Alternatives to The Bankruptcy of Globalisation*, intervento al World Social Forum, 23.3.2002. <www.zmag.org/content/GlobalEconomics/ShivaWSF.cfm>.
- Spivak, Gayatri C., *Critica della ragione post-coloniale*, Meltemi, Roma 2004.
- Spivak, Gayatri C., *Morte di una disciplina*, Meltemi, Roma 2003.
- Zaccaria, Paola, *La lingua che ospita. Poetica politica traduzioni*, Meltemi, Roma 2004.

Note

- ¹ I lavori del Convegno sono stati raccolti nel volume *Leggere e scrivere per cambiare il mondo*.
- ² Inseriti, per l'appunto, in *La lingua che ospita*.
- ³ Nato per il convegno SIL di Ferrara e sviluppato ulteriormente nell'incontro di Torino “Il dono della politica” intorno alle *Tre ghinee* di Virginia Woolf (dicembre 2004).

- ⁴ Gayatri Spivak 2004, p. 22.
- ⁵ Spivak 2004, p. 382.
- ⁶ Spivak 2004, p. 22.
- ⁷ Judith Butler, “Violenza, lutto, politica”, in Daniela Daniele, poi ristampato in *Vite Precarie*, p. 57.
- ⁸ Traduzione a mia cura dal paper “Networking Women on a Transnational Landscape: Globalism, Modernism, and Gender” presentato da Friedman a Firenze nel 2004, per il Convegno *Networking Women: Trans-European and Circum-Atlantic Connections*.
- ⁹ Già nel 1996 Glissant, poeta della creolizzazione, distingue fra ibridizzazione, creolità e creolizzazione nel suo *Introduction à une poétique du divers*. A fine saggio mi chiedo se il concetto di creolizzazione così come intesa da Glissant, o l'idea d'ibridizzazione, così come teorizzata dallo studioso della post-colonialità Homi Bhabha, non abbiano un po' dribblato sulla violenza da cui ebbe origine la contaminazione, al fine di costruire l'utopianesimo di una possibilità di dialogo attraverso le differenze linguistiche e culturali.
- ¹⁰ Sulla politica della vulnerabilità come strategia del governo americano attuale per propugnare il “displacement of homeland”, lo spostamento della nazione nell'altrove, ovvero la necessità di proteggere i confini nazionali che vengono estesi proprio in quell'altrove sentito come minaccioso alla sicurezza nazionale, ha discusso Donald Pease nel suo intervento “American Studies After US Exceptionalism: The Responsibility of the Intellectual” alla Conferenza “Intellectuals and the Nation-State” presso l'University College di Dublino il 30 novembre 2005.
- ¹¹ Mirzoeff, p. 159
- ¹² I loro scritti sono compresi nel volume a cura di Daniela Daniele.
- ¹³ Intervista di Stefano Liberati a Oliver Roy, “La terza generazione dell'islam jihadista”, *Manifesto*, 13 luglio 2005.
- ¹⁴ Elena Agazzi, p. 255.
- ¹⁵ Vorrei sottolineare come l'esemplificazione dei discorsi attraverso il conflitto USA-Stati non allineati rischia di tacitare altri processi storici concomitanti, e altre violenze (dall'Africa alla Cina e all'Asia in generale), e naturalmente altre forme di precarietà con correlati sentimenti di vulnerabilità, all'altrove ma anche al lì dove si è.
- ¹⁶ Una versione ampliata di questo libro, contenente le “*Letters from Ground Zero*” in Appendice, è stata pubblicata nel novembre 2001, col titolo *The Demon Lover. The Roots of Terrorism*, Washington Square Press, New York.
- ¹⁷ Con questo termine non mi riferisco a figure istituzionali d'intellettuali, come i professionisti dell'accademia, o agli intellettuali che egemonizzano il discorso dei media, ma all'intellettuale emergente, outsider, il cui pensiero ha a che fare con desiderio, rabbia, resistenza, il cui sapere si muove fra diversi ambiti, il cui discorso non s'indirizza ad una specifica categoria, né è partigiano di un partito.
- ¹⁸ Possiamo forse aggiungere che l'attenzione alla vulnerabilità della vita ha in qualche modo messo in crisi la rimozione della morte in atto nell'occidente “moderno”, di cui si occupava lo studio esemplare di Philippe Aries sull'uomo e la morte.
- ¹⁹ Per la differenza fra utopia e utopianesimo, utopistico e utopianistico, vedi il mio studio *La lingua che ospita*, pp. 35-41.
- ²⁰ Of course, la naturale esposizione umana alla vulnerabilità è quella biologica che si svela in concomitanza con le scariche delle pulsioni (auto)distruttive del terrorismo e della violenza indotte da varie forme di poteri, oltre che da tsunami o uragani.
- ²¹ Per una lista di associazioni pacifiste israeliane e israelo-palestinesi, vedi Rania Hammad, pp. 188-90.
- ²² Spivak 2004, p. 24.
- ²³ Daniele, p. 119.

²⁴ Edgar Lawrence Doctorow, *Essay on President Bush and Death*, testo ricevuto per e-mail. Mia la traduzione.

²⁵ “Non è che il lutto sia l’obiettivo della politica, ma senza la capacità di elaborarlo si perde quel più profondo senso della vita di cui abbiamo bisogno per opporci alla violenza. ... la violenza... si porta dietro altre perdite e ... l’incapacità di tenere conto della rivendicazione della precarietà della vita porta solo, e continuamente, alla sterile sofferenza di un’ira politica senza fine”, Butler 2004, p. 17.

²⁶ Lévinas, pp. 24-25.

²⁷ Nafisi, p. 118.

²⁸ Nafisi, p. 143.

²⁹ Nafisi, p. 158.

³⁰ Nafisi, p. 160.

³¹ Nafisi, pp. 371-72.

Farfalle morenti, respiro dell’utopia: le parole dell’alterità

CLOTILDE BARBARULLI

Viviamo ormai in città “in cui quasi tutti sono venuti da un altro luogo – un mercato, un caravanserraglio,” scrive Anne Michaels¹ “città di mondi abbandonati”. Se la precarietà è totale per chi emigra, per chi è nella guerra, la precarietà tocca anche chi si crede al sicuro, nella sua abitazione di sempre. Per quanto si cerchi di porre dei limiti fra interno ed esterno, ormai la parete è porosa: non possiamo che prendere alloggio nel perturbante freudiano, rivisitato al femminile². Può derivarne, come modo dell’essere-nel-mondo, uno spaesamento o una avventura della soggettività che si fonda su passaggi anche di produzione discorsiva: *la perturbante* allora, così attraversata, può convertirsi in spazio del divenire, della libertà. Perciò la letteratura oggi non può che rispecchiare una identità i cui margini continuano a spostarsi, non può che esprimersi in termini d’orizzonte, di percorsi³, di conflitti, di mutamenti, di incertezze, ma anche di utopie, specialmente in questi *testi* che attraverseremo insieme.

Quest’anno il mio *viaggio* non incontra solo scritture migranti in italiano, come nei precedenti laboratori, ma anche testi di confine, in altre lingue, creolizzati, contenenti “pensieri di spostamento” e di erranza in questa “dismisura che è il Mondo-tutto” (Glissant⁴).

“Da dentro il ventre del mondo/ risuona frastuono di guerra/”, scrive Toni Maraini, “ancora una, ancora una/ vecchia sporca guerra/ eppure nuova”⁵. “E la guerra – questa attesa mentre si affilano i coltelli per l’operazione – ha demolito il muro esterno della sicurezza. Nessuna eco risponde. Io non ho ambiente”, mentre tutte “quelle pareti che proteggono e rispecchiano, si consumano”. Sono parole di Virginia Woolf⁶ nel 1940, ma si ritrovano nell’oggi in forme diverse: “Io ricordo i primi giorni di guerra come un incubo: scappavamo da una parte ad un’altra per schivare le pallottole dei cecchini, le strade erano piene di morti e le case saccheggiate”, così Kadija, la protagonista de *La nomade che amava Alfred Hitchcock* racconta lo scontro che scoppia in Somalia nel 1990 come una “guerra di tutti contro tutti”⁷. Nel raccontare la sua “vita sospesa” in un quotidiano di paura, attraversato da blackout e bombardamenti, Biljana Srbljanovic sottolinea come l’insicurezza sia diventata parte integrante della vita: “Una specie di panico silenzioso e di tacita accettazione del fatto che restare vivi è solo questione di caso”⁸. Dubravka Ugrešić narra (1999) delle giornate intere trascorse con la madre nell’appartamento oscurato, “martoriate dal suono delle sirene, dalle immagini televisive del paese distrutto e dal terrore”, oppure nel rifugio dove portavano sempre addosso i documenti, per il timore di diventare “cadaveri anonimi”⁹.

Assia Djebar “dinanzi all’indicibile violenza in Algeria” dapprima rimane “senza voce”, poi si mette a scrivere “in stretto contatto con un borbottio multilingue”: scrive per tutte le donne scomparse (“quante ragazze, donne forti, algerine, sono cadute in questi ultimi cinque anni, assassinate o lentamente sacrificate?”), scrive “per ogni Antigone da nessun fidanzato accompagnata alla tomba, viva per attendervi la morte”¹⁰. Il suo libro *Vasta è la prigione* inizia infatti con il prologo “Il silenzio della scrittura” e finisce con il “sangue della scrittura”. “Il martirio di Serajevo, in questi putridi mesi estivi, scandisce i miei risvegli [...] Le immagini dei sopravvissuti mi fissano mute”: da lì Djebar ripensa alla sua Algeria sconvolta dalla violenza, per “scrivere la voce delle altre, della madre orfana che grida il lutto infinito [...] Scrivere tutte le voci [...] Scrivere nel cuore del villaggio distrutto [...] Scrivere il dopo-massacro”¹¹.

Anche Elvira Dones narra un dopo-massacro in Bolivia: a Blanca i paramilitari con la Cia hanno massacrato e letteralmente fatto a pezzi la famiglia: “qualcuno ti ha spento, ti ha rubato ciò che ti era vitale [...] C’erano cinque persone attorno a te, e ora non ci sono più. Erano cinque aliti che soffiavano vita dentro di te [...] Sono sopravvissuta a loro, mi tocca vivere senza capire perché”. In Svizzera, dove si è rifugiata, continua a rivedere la terribile scena, a risentire l’odore di sangue, a ricordare il suo silenzio mentre la “gola del villaggio sprigionava rumore nero come il carbone, suoni rossi, grida”¹².

Tutto “questo dolore, dolore del corpo e dell’anima, è anche dolore dell’umanità, per l’umanità. [Ma] quale umanità?”, si chiede Tania Costa, nel raccogliere i racconti delle torture subite dagli scampati alle guerre etniche africane¹³.

Nel romanzo *La città dei tulipani* di Ingrid Coman, a Kabul “la gente comune non sa mai da dove può arrivare la morte”, ma la morte “non è sempre cattiva. [...] E non è sempre vestita di nero. A volte è l’unica via d’uscita, l’unica libertà ancora possibile”:

con il viso schiacciato contro il vetro minuscolo della sua cella, ora Asillah cercava di cogliere le ombre che scivolano lungo il muro della prigione di Kabul. Contava le ore [...] come un dolce ritornello che scongiurasse la paura, nella speranza assurda che qualcuno, al di là del muro, sbagliasse i conti pure lui, confondendo il sole e allungando la notte¹⁴.

Con la guerra gli spazi fisici ed esperienziali vengono incrinati ed è l’inizio di una totale incertezza. Nelle trasformazioni all’insegna della vulnerabilità, il tempo futuro è solo il fumo delle esplosioni. Non c’è più il tempo dell’orologio, che scandisce le ore, ma solo il tempo interiore, che, intessuto di emozioni, fa vivere in misura diversa una uguale estensione temporale. Così Biljana Srbljanovic dopo mesi di violenza in cielo e in terra a Belgrado (1999), scrive: “Il tempo passa sempre più lentamente e questo orrore sembra non finire mai [...] Quan-

do suonano le sirene dell’allarme poi, le lancette dell’orologio girano molto più lentamente, e un secondo dura due secondi, un minuto venti minuti, una notte duecento notti”¹⁵. L’angoscia in cui si può naufragare, fa assumere allo spazio ed al tempo significati di minaccia e di ossessione deformati che scuotono le basi dell’esserci, non consentono più la stabilità, e rendono il mondo come nafferrabile. “La guerra è durata quattro anni... La guerra,” scrive Merima Hamulic Trbojević, “dura ancora, la guerra non finirà mai... sarà in noi, finché ci saremo noi... morirà solo con noi”¹⁶.

Anche Jasmina Tesanovic racconta la precarietà dell’esistenza che si dilata con la guerra, una vita di tensione a Belgrado (1996) fra vino e sedativi, fra nevrosi e speranze: “Usciamo in piazza per vedere se ci siamo tutti, e quanti siamo [...] ma la violenza è ovunque, una violenza che umilia. *Ho paura* che se tutto questo finisce non saprò più dove tornare, perché niente sarà mai più com’era”¹⁷. Col suo diario riesce a comunicare come, gradualmente ed impercettibilmente, giorno dopo giorno, la guerra penetra nelle ossa: “ogni sera, le mani cominciano a essere scosse da un tremito incontrollato. Va avanti qualche ora. Ho sentito che dopo il tramonto altre manifestano gli stessi sintomi per la paura delle incursioni aeree”¹⁸.

Suad Amiry ricorre all’ironia¹⁹ per raccontare l’oppressione da parte dello Stato d’Israele in un quotidiano che sembra quasi irreali, in una Ramallah occupata dai carri armati, fra bombardamenti, coprifuoco, emergenza acqua e immondizia, fra lunghe code e controlli, là dove l’arbitrio e la violenza sono la ‘normalità’ in cui perfino la propria casa, accerchiata dall’esercito, diventa inabitabile: quale vita è mai possibile, in tale precarietà, pur cercando di mantenere spazi di relazione? È una scrittrice sulla frontiera, permanentemente, fra frontiere che deve superare di continuo con documenti dai colori diversi, perché logica e checkpoint non vanno d’accordo: un colore un luogo, un luogo una autorizzazione, altrimenti si rischia l’arresto:

come molti altri palestinesi che vivono nei Territori occupati, ho bisogno di vari permessi per spostarmi da un punto all’altro; un permesso per andare a Gerusalemme, un altro per arrivare al Giordano, un terzo per entrare in Israele, un quarto per lavorare in Israele, un permesso impossibile per entrare a Gaza, e un permesso di quattro ore per l’aeroporto²⁰.

Anche Igiaba Scego usa l’ironia per cercare di raccontare della Somalia lacerata da una guerra infinita ben vista dall’Occidente:

Se no mi spiegate dove avrebbero gettato i loro rifiuti tossici? [...] Si buttano questi rifiuti tossici da noi ...ed ecco che abbiamo il grande privilegio di avere bambini con tre teste e non solo. La pace era sconveniente, roba da scostumati

[...] Bella città Mogadiscio, davvero! Dovreste venirci, uno spasso da non credere. Le case sono tutte bucherellate dai colpi di mortaio, le strade sono una pattumiera e la gente si uccide per ogni minima sciocchezza. Mogadiscio è davvero il miglior posto per una morte prematura, sanguinolenta e deturpante²¹.

La Perturbante può scattare anche negli effetti devastanti che la guerra ripropone da lontano: Roberta Caropreso, la giornalista del racconto “Afgoi ore 8” non ha mai sentito l’importanza delle sue origini somale, nonostante l’attaccamento della madre alla patria, ma lì in Somalia, mentre visita un centro per i diritti dell’infanzia solo per fare “uno scoop con i fiocchi” intervistando “la bambina soldato più efferata di quel lembo di terra sudicia”, Jemila Hirsi, “che aveva ucciso, mutilato, torturato”, qualcosa la turba, un sentimento di familiarità ed estraneità insieme: “Quella ragazza poteva essere lei... se solo sua madre non fosse venuta in Italia...se...”. Guardando il moncherino della gamba destra della bambina ed ascoltando i suoi cenni alla vita nella selva, alla droga, alle violenze subite, per indurla ad uccidere, si sente sempre più vicina e lontana da Jemila che “scompaginava il suo mondo”: così si lascia attraversare dalla perturbante nella mescolanza di paura, pena, simpatia, ed accetta che i suoi capelli – “lunghi, setosi, lucenti”, “del colore di un cielo stellato”, tanto accarezzati dagli uomini durante l’amore – siano tagliati proprio da Jemila, “stufa” di “essere una macellaia prodigio” (“corto-taglio della sola mano, lungo-taglio dall’avambraccio in giù”): alla fine del taglio, parrucchiera e giornalista si sorridono, “somiglianti. E nello stesso tempo così diverse”²².

Si può essere *perturbate* dalla vista della fame nelle strade del mondo: Amélie Nothomb racconta che nel 1978 non sopporta in Bangladesh la vista della gente che muore per le vie: “Uscire per strada richiedeva un coraggio senza precedenti: bisognava armarsi gli occhi, preparare loro uno scudo. Per quanto avvertito, lo sguardo restava permeabile” a vedere “quei corpi di magrezza sconosciuta”, “quelle piaghe, quei gozzi, quegli edemi, ma soprattutto quella fame urlata da così tanti occhi tutti insieme che nessuna palpebra avrebbe potuto impedirne l’ascolto”. “Cominciai”, conclude l’autrice allora adolescente, “a odiare la fame, tutte le fami... Non volevo mai più vedere niente. Nel bunker, raggiunti mia sorella sul divano. E non me ne allontanai più”²³.

Il fatto è – come capisce Ayan alla fine della sua fuga in Occidente per evadere dalla guerra nel racconto citato di Scego – che “non esistono primi mondi o terzi. Esistono solo due categorie: gli sfruttati e gli sfruttatori. E non importa se si vive a New York a Timbuctù o a Mogadiscio. Si può essere sfruttati, usati, maltrattati ovunque. Il luogo è solo un pensiero sociale”²⁴. Come denuncia anche la scrittrice indiana Mahasweta Devi, “è dovunque la storia dello sfruttamento, una storia molto antica ma anche contemporanea”²⁵.

Così Aminata Sow Fall mette in rilievo che, nella globalizzazione c’è anche

un’altra guerra in atto: l’esclusione dei poveri. I mendicanti – che a Dakar sono visti, a causa dei turisti, come una “piaga” dannosa al “prestigio del Paese” – vengono allontanati dalle vie del centro in fase di modernizzazione, e decidono allora di scioperare, perché i rappresentanti della classe dirigente, presi dall’ambizione e dal miraggio dei soldi, hanno ormai dimenticato che per i *battu* chiedere l’elemosina è un gesto riparatore dei torti subiti per l’iniqua ripartizione dei beni: “i più fortunati devono dare una parte delle loro ricchezze ai più poveri. Così ha detto la religione”²⁶. In un crescendo grottesco, Aminata rivela l’ipocrisia e le contraddizioni della neosocietà africana divisa fra modelli di sviluppo occidentali e radici di una storia diversa.

Il libero commercio “ci ha derubati”, dice Vandana Shiva²⁷, “sostituendo alla libertà delle persone quella delle imprese”: ci troviamo in una “disumanizzazione”, che estende i modelli della società capitalistica occidentale a discapito di tutte le altre culture. Nella vulnerabilità e nell’incertezza causate dalla logica del libero mercato, emergono così i “rifiuti umani” in cui rientrano i migranti economici ed i richiedenti asilo: incarnano “l’insondabile ‘spazio dei flussi’ in cui si radica la precarietà attuale della condizione umana”. Questi “stranieri fra noi” recano con sé il rombo lontano della guerra, le immagini di case bruciate²⁸, ed irrompono nella ‘nostra’ routine rassicurante e familiare, suscitando il timore di una perdita di identità nazionale, locale, religiosa.

Le città globalizzate sono abitate anche da chi è investito, in varie forme da dinamiche di emarginazione, un “capitale umano di riserva” (Sassen). Le “vite di scarto” (Bauman) sono la manodopera a basso prezzo delle fortezze America ed Europa, i migranti, i profughi di guerra, le giovani costrette a prostituirsi²⁹, i lavoratori in esubero rispetto alla logica selvaggia del mercato neoliberista. Lo sono anche i seimila polpastrelli maschili e femminili, “neri, sudamericani, africani, asiatici e dell’Europa dell’Est” che – nel racconto di de Caldas Brito³⁰ – decidono di recarsi in questura per adempiere all’obbligo delle impronte digitali, in un crescendo di tensione nervosa fra poliziotti accaldati: i polpastrelli, staccatisi così dalle mani di appartenenza, lasciano in sospenso il lavoro nelle fabbriche, negli ospedali, nelle famiglie, in gran parte dell’Italia. De Caldas Brito racconta con tono da favola surreale, come è nella sua cifra, e le parole possono sembrare uno sfarfallio lieve, ma l’ironia è tagliente, denuncia e interroga l’Italia e l’Occidente che vedono il fenomeno dell’immigrazione solo come una “invasione da fermare”.

Anche gli albanesi, che scappando dalla guerra civile scoppiata a causa della bancarotta di stato nel marzo 1997 vengono speronati da una nave della Marina italiana, sono “corpi che non contano” (Butler) per il loro governo e per quello italiano: Natasha Shehu rievoca l’affondamento della motovedetta Kater I nel canale di Otranto, raccontando le collusioni fra i governi albanese ed italiano per la gestione dei flussi migratori³¹, insieme alla fuga disperata da Valona ormai “in

balia di bande armate”. Fatima, ricoverata in un ospedale, cerca invano notizie della sorella, degli amici, mentre vede arrivare “corpi deformi, mutilati dall’impatto, colpiti da oggetti smarriti”, e riceve solo “silenzi, minacce ... esplosioni di rabbia, resoconti parziali”. I superstiti, scomodi testimoni, vengono addirittura isolati, “come imputati in attesa di giudizio”³².

È questo un dar voce a chi è ormai sepolto nei “cimiteri marini del Mediterraneo”. Per uomini, donne, bambini e bambine scomparsi senza nome nella speranza di approdare in Italia, “ingoiati dai flutti, resta l’archivio e la memoria certa dell’acqua salata del mare”³³. “Potete respingere, non riportare indietro, / è cenere dispersa la partenza, noi siamo solo andata”³⁴, scrive Erri De Luca: nella tragedia della globalizzazione il Mediterraneo è diventato il mare lastricato di scheletri “per camminarci sopra”, dei *solo andata* appunto:

le porte d’occidente si chiudono/ ai limiti di frontiere testarde/ ferite ricoprono ferite/ strati di cenere sugli animi/ le porte d’occidente si chiudono/ senza più sapere dove/ nasce l’occidente e dove muore/ ma non sopravviverà un mondo/ ripulito di memorie/ non sopravviverà senza/ le sue millenarie/ mescolanze (Toni Maraini)³⁵.

Tutte queste scritture, in vario modo, mostrano il vero volto della mondializzazione, l’impasto di sangue e argilla su cui si edificano le nostre città, la violenza della precarietà sociale e politica, la divisione fra sfruttatori e sfruttati, quel “deserto culturale e sociale” che è proprio della narrativa di Agota Kristof³⁶. I suoi personaggi sono “vite di scarto”, hanno affrontato forme diverse d’esilio, hanno passato frontiere di paese, di malattie, di povertà, di violenza, di perversione, vivendo nella precarietà di ogni relazione e nella sua impossibilità: per sopravvivere nella crudeltà del mondo e nello sradicamento – che sembra aver reciso qualsiasi possibilità affettiva – non si possono permettere il lusso delle emozioni, come i gemelli che cercano di cancellare con violenza dalla loro pelle qualsiasi traccia di carezze ricevute, ma, mentre si possono buttare via mele e biscotti, la “carezza sui capelli è impossibile gettarla”³⁷.

Di fronte alla lacerazione e all’angoscia, alla alienazione del lavoro in fabbrica, il tempo riassume la connotazione dello spazio: si fa estraneo e si pietrifica in un eterno presente³⁸. Il tempo che non si riesce a cogliere nel suo slancio vitale, espresso da Simone Weil quando descrive la condizione operaia, è riecheggiato da Kristof quando racconta della fabbrica per orologi, dove ha lavorato dopo la sua fuga dall’Ungheria nel 1956: “Il tempo si lacera [...] Domani, ieri, che vogliono dire queste parole? Non c’è che il presente [...] Tutto ciò è adesso. Non è stato, non sarà. È.”³⁹.

In Svizzera i rifugiati mangiano, hanno una casa, ma in una “vita contratta”, “senza speranza”, in un “deserto”: perciò c’è chi torna in Ungheria, chi si uccide.

Scrivere diventa così indispensabile⁴⁰, e Kristof – per esprimere il suo passaggio alla scrittura attraverso il francese – ricorre alla figura dell’analfabeta: impara infatti una lingua diversa, che, in quanto “alfabeto senza memoria” (Michaels), filtra le esperienze dolorose attraversate. Le parole di quella “lingua nemica”, faticosamente assimilata da Kristof, come “farfalle morenti”⁴¹ sembrano agonizzare e spegnersi, ma offrono l’unico spazio possibile al raccontar(si), perché solo la scrittura può costituire una *dimora*, tanto più nella desertificazione della comunicazione.

Nella nuova configurazione di una società contaminata, aperta alle storie ed alle culture che arrivano dal Mondo-tutto, dove i linguaggi forniscono le costellazioni mobili di un’identità che cerca di abitare la vulnerabilità del presente, si tratta dunque di vivere *con*, e *nelle*, differenze, accettando di entrare nello spazio della *perturbante*, dove ogni cultura viene interrogata, per gli effetti della ibridazione, dalle altre culture, in un processo continuo, in cui familiare ed estraneo s’interrogano scambievolmente.

Homi Bhabha sostiene infatti che, se si accetta la precarietà dell’essere, dei transiti e passaggi nel continuo attraversamento di confini culturali e storici, ci si può aprire – come suggerisce la poesia “Movement” di Adrienne Rich – ad un’idea di politica in quanto movimento che permetta di entrare “dentro quella profonda corrente” di un mondo più ampio di differenze, in una “*solidarietà fianco a fianco*”⁴²: in questo spazio dialogico, Bhabha sottolinea il grande dono della letteratura che consiste nel diritto alla narrazione⁴³, nel “raccontare delle storie che creino il tessuto della storia” per cambiarne la direzione. Le scritture del *Mondo-tutto* esprimono il conflitto, l’assenza di certezze, il mutamento incessante, sollevano questioni, possono così “rendere palpabile l’impalpabile”, tradurre quello che succede “in storie vere di gente vera con vite vere” (Roy⁴⁴): ci permettono – in alternativa al discorso egemone – di rappresentare le vite oscurate dalla Storia e dal potere, di interrogarci sulle convenzioni ereditate, di mettere in luce utopie, perché, nonostante tutto, ci sono molte speranze nella vita di una persona (Devi, *La preda*).

Per Igiaba Scego, in “Un sogno di pace”, il mondo reale “è un mondo di precari. Un mondo costruito ad arte sulle nostre paure e le nostre insicurezze. Una fogna dove [...] la vita umana non ha più un valore”. È sufficiente – aggiungerei – la tragica immagine dell’incappucciato di Abu Ghraib a segnalargli l’urgenza di realizzare l’utopia di un *pluriversalismo*, “un vero pluralismo culturale fondato su una vera democrazia delle culture” contro l’imperialismo occidentale (Latouche). Così Scego, pur sentendosi precaria “nel lavoro, precaria nei sentimenti, precaria nella società civile”, pensa alle tante Ilaria Alpi che s’impegnano per “far fluire idee”: “Sono migliaia e migliaia”. Perché il sogno si avveri (anche “il vecchio Martin lo avrebbe detto”), occorre “prepararsi e rimbocarsi le maniche”.

Sognare non è sempre quindi una fuga, ma proietta l’ombra di un desiderio

su una realtà, di cui incrina la presunta autosufficienza e solidità (Bloch): di fronte alla tradizionale “casa linguistica” che viene disfatta⁴⁵, possiamo abitare solo una “dimora di carta in divenire”⁴⁶, immagine con cui, l’anno scorso – prendendo spunto da un racconto di Kaha Mohamed Aden – cercavo di connotare la letteratura contaminata da culture altre e da contronarrazioni in cui si può accettare anche il “non finito” che persiste ad interrogarci (Rich). In tale contesto prende rilievo, a mio parere, la *figura dell’analfabeta* di Kristof, che, se interpretata positivamente, sottolinea come occorra re-imparare “la sintassi del mondo”, considerare che ormai il nostro essere nel pianeta e nel linguaggio è diventato meno familiare e più precario: le lingue, pur nella loro unicità, possono essere il luogo di un’apertura all’altro, che impedisce a ogni discorso di farsi totalitario (Derrida).

Il plurilinguismo esibisce la messa in relazione di mondi e confonde i confini: attraverso storie che arrivano da altre culture ci apriamo a quel insieme di rimandi, atmosfere, memorie, paesaggi, immagini che ogni lingua si porta in sé (Očkayová). Ormai, sottolinea Glissant, si scrive “in presenza di tutte le lingue del mondo” con i loro immaginari: “Non si può più scrivere una lingua in modo monolingue”: questo non implica conoscerle tutte, ma essere consapevoli sia dell’attuale rapporto fra lingue – di dominazione, erosione, contaminazione – sia della necessità di avere “la forza utopica di capire che quello che sembra un angoscioso caos-mondo è solo l’incontro di tutte le culture”, nella diversità liberatrice⁴⁷.

Se è dunque necessario abitare la lingua dell’altro oltre il destino monolingui-stico, questo non è sufficiente a far nascere la *lingua a venire*. Per poter scrivere in una nuova lingua all’interno delle lingue disponibili, una nuova scrittura all’interno della lingua data, può aiutarci proprio l’immagine della lingua perduta di Kristof, se interpretata come la necessità di *diventare analfabeti* di fronte all’alterità per imparare – a scrivere e a leggere – le parole nuove della convivenza e del confronto, per imparare ad esprimere anche l’alterità che ci circonda e che è in noi, nelle odierne società sempre più complesse e plurali. Nella continua ridefinizione di luoghi e di identità, nella violenza della guerra e dell’economia, occorre una lingua del non-ritorno al monolinguisimo, occorre *tornare analfabeti* rispetto alla lingua dei padroni del mondo e del capitale, analfabeti per reimparare, in umiltà ed ascolto, grammatica e sintassi della polifonia del mondo: solo così la lingua può superare non solo il deserto della fabbrica o di altri luoghi del lavoro, ma anche il “deserto sociale e culturale”, per tornare a guardare *la luna*, come l’Io bambino del racconto “La casa” di Kristof. All’Io adulto, che ormai vede solo “campi morti e fangosi”, risponde: “Non guardo la luna, guardo il futuro”, dove ci sono “luce, amore, giardini fioriti”⁴⁸.

Le narrazioni in tal senso non sostengono il mito della casa fissa e sicura, composta di linguaggio e identità nazionali, ma fermano i passaggi, offrono ferite

come memoria del *Mondo-tutto*, ospitano altri immaginari, pongono domande, istanze utopiche, necessarie in tempi di appiattimento nella violenza. Ancora una volta – lo abbiamo visto nelle scritture migranti dei precedenti laboratori – il senso della *casa* si può costruire solo nella scrittura, in una contronarrazione che riscrive di continuo luogo e identità. Il qui e l’altrove, l’adesso e l’allora, in una tensione continua fra rimemorazione e “illuminazione del presente”⁴⁹, si snodano – nel tessuto narrativo di Cixous, costellato di ellissi, evocazioni, giochi linguistici e visionarietà – su un “nastro ondulato, forse senza fine, orizzontale come la traccia della matita sul foglio”⁵⁰: la scrittura è “un anti-oblio, segue la vita come la sua ombra, la continua, l’ascolta, l’incide”⁵¹. Una letteratura in tal senso, perturbando la quiete e sradicando pregiudizi, diventa una “finestra utopica” del/sul mondo, da cui s’intravede un diverso paesaggio “in formazione” (Bloch⁵²).

Slavoj Žižek⁵³ sottolinea l’urgenza dell’utopico, “come questione di sopravvivenza, quando non è più possibile andare avanti dentro i parametri” dati. Il discorso utopico rivela dunque una mancanza nell’oggi, una insoddisfazione per il carattere mutilato dell’esistente. Ma se è possibile, è perché nel presente qualcosa è già sorto e si struttura sulla base dell’esperienza e del giudizio su di essa. Il discorso utopico è presa di posizione, interpretazione, è un “sogno-in-avanti” nell’oggi, verso il futuro compresso nel presente.

La *città dei tulipani*, che Asillah immagina e sogna, là dove c’è “la luce, il vento, l’erba sui piedi nudi, la libertà del suo corpo”, là dove Mariam, “la ragazza dagli occhi di cucciolo”, può mettersi il rossetto senza essere sfigurata, là dove non ci sono più carri armati né esplosioni, né comandi talebani, ecco quella città può esistere ed esprime la speranza di chi vuole far uscire dalla Storia ogni violenza e guerra. Così Asillah racconta a Mariam mentre pianta bulbi di tulipano accanto alla sua sepoltura: “Noi due sappiamo che la Città dei tulipani esiste [...] Ci deve essere”: “Lì, da qualche parte, nel cuore delle cose e degli uomini, c’erano bulbi di tulipano rossi pronti a spuntare, con una ostinata voglia di vivere”⁵⁴.

Il *respiro dell’utopia* è anche in Barni, l’anziana zia che – nella scrittura di Igiaba Scego – pulisce le case dei *gaal* a Roma, rimpiangendo la Somalia: alla fine decide di dare vita ad un negozio etnico a Primavalle, intitolandolo alla memoria della nipote morta, Rhoda. Barni sembra rispondere alla domanda di Spivak – “può la subalterna parlare?”: è cresciuta nella Somalia del colonialismo fascista, quindi ha frequentato scuole italiane studiando Dante, ma, a forza di sentirsi ripetere “Voi negri non sapete l’italiano”, ha finito per credere a quello stereotipo di donna immigrata, rinnegando il “suo italiano così ricercato”. Tuttavia, con il negozio, forte dell’amicizia con la giovane romana e l’amica somala, riacquista voce e realizza una capacità di agire proprio nella relazione fra donne diverse: “Spiegò le ali. Chiuse gli occhi e volò”⁵⁵. Nella *speranza utopica* si esprime così la forza di un *io* e di un *noi* per una vita migliore⁵⁶.

Questi testi fra lingue e culture sembrano richiamare dunque, in forme diver-

se, il “molteplice paesaggio di speranza”, evocato da Bloch, per saper vedere “ciò che nella possibilità reale è ma che nella realtà ancora non è”⁵⁷. La speranza non si separa dagli eventi che scandiscono la storia ma dà loro senso: è “uno slancio senza fine verso il futuro”, un divenire “che ci porta al di là dell’oggi e ci fa sentire il domani come meta sempre possibile”⁵⁸. Consapevoli che il potere globale con la violenza, la morte, la distruzione, costituisce la ‘norma’ del funzionamento dei governi, occorre *praticare* l’utopia affinché la politica si apra all’*impossibile* (Žižek).

Se la scrittura è per Cixous “tutto quello che si muove, tutto quello che si mette in cammino”⁵⁹, un movimento di speranza, allora è là che s’indirizza la sua ricerca dell’impossibile: “là dove si scrive, dove si sogna, dove s’inventano nuovi mondi. È là che io vado”⁶⁰.

Salie, la protagonista del romanzo *Le ventre de l’Atlantique*⁶¹ di Fatou Diome, una ‘grafia del sé’ ironica e dolente, non riesce a far capire le difficoltà del vivere migrante in Francia al fratello rimasto nell’isola senegalese di Niodor, patito del calcio come i suoi coetanei ingabbiati in una sorta di colonizzazione mentale rispetto all’Occidente⁶². Non riesce a fargli vedere le mistificazioni del miraggio occidentale, né a raccontargli la nostalgia della notte, in cui la memoria le fa scorrere davanti agli occhi tanti film girati altrove: la nostalgia è la sua ferita aperta e non può fare a meno di intingervi la sua penna, ma ne filtrano parole “troppo sottili per reggere i mali dell’esilio”, per unire il *qui* e l’*altrove*.

La speranza tuttavia è come un ponte che collega vite diverse e fa emergere “la realtà ancora inedita, la parola non detta” (Zambrano 1992). È l’anticipazione del non-ancora-avvenuto: praticare l’utopia significa un gesto etico che scardina le coordinate del presente. La “casa di carta”, ha tante stanze ma soprattutto ha la *porta aperta*⁶³: “ogni sogno resta sogno perché troppo poco ancora gli è riuscito, si è compiuto” perché il contenuto non si è ancora esaurito⁶⁴. La *parola liquida* che per me caratterizza la contaminazione fra lingue e culture, il polilinguismo e la *figura dell’analfabeta* non sono forme per una ricomposizione unitaria del reale, ma descrivono la differenza / le differenze, è un modo di parlare delle rughe e delle ferite che solcano il corpo dei soggetti e delle società. Perciò non dimenticare ciò che resta d’incompiuto in tutte le cose, vuol dire mantenere la porta aperta. Quella *porta aperta* è la farfalla ri-nascente dell’utopia, è l’anticipazione dell’altra ala di Satorotas (il colombo viaggiatore inventato da O kayová – ne abbiamo parlato l’anno scorso – che sentiva crescerci una seconda ala), è il vedere che *il domani nell’oggi già vive*.

Salie-Fatou – nel suo ponte-testo-visione⁶⁵ che oltrepassa la demarcazione ‘qui’/‘altrove’ – si sente “radicata ovunque, esiliata sempre”, ma *a casa* “là dove l’Africa e l’Europa rinunciano al loro orgoglio e si incontrano, su una pagina piena delle mescolanze”. Per lei, la scrittura è la cera calda da far colare nei solchi scavati dai costruttori di confini ovunque. Perciò preferisce “il violetto, colore

temperato, miscuglio del rosso calore africano, e del freddo blu europeo. Chi crea la bellezza del violetto? Il blu o il rosso?”. “Nessuna rete potrà impedire alle alghe dell’Atlantico di navigare e di trarre il loro sapore dalle acque che attraversano”⁶⁶, e lei vuole vivere e morire libera, come un’alga dell’Atlantico, scrivere la vita sulla cresta delle onde, in quel metaforico ventre che sembra alludere alla memoria di tragedie degli schiavi ieri, di immigrati clandestini oggi.

Solo accettando di abitare la perturbante *dell’essere straniera ovunque*, sono possibili “parole filate come cotone, intessute, intrecciate per formare la linea invisibile che unisce la sponda del sogno a quella della vita”⁶⁷.

Nel 1994 Toni Maraini spiega di aver assunto la “condizione di migrante”, come “ultima utopia del mondo”⁶⁸, Diome oggi si dichiara “straniera ovunque”⁶⁹ sottolineando così uno scarto radicale rispetto allo Stato, ai confini reali e simbolici, allo sfruttamento, alle tradizionali piattaforme identitarie. La parola *straniero*, infatti, sia nei dizionari sia nel sentire comune, è caratterizzata da connotazioni negative, una costellazione di significati dove prende dimora la ‘paura’, perciò il dichiararsi straniera è un sottoporre a critica l’ordine esistente costruito sulle appartenenze e sulle frontiere, sulla contrapposizione ‘noi’/‘loro’: vuol dire farsi ‘cera’ per guarire il mondo dai suoi confini e delineare nuove mappe delle relazioni. È una trasgressione rispetto ai paradigmi dominanti, “peccato mentale grave” che, annullando tutte le frontiere⁷⁰, sovverte la costruzione dell’immagine dell’altro come nemico. Questa scelta di non voler radici che chiudono e separano, questo voler marcare di *essere fra*, non implica solo la solitudine di cui parla Kristeva nel tratteggiare lo straniero libero da legami, ma si apre anche alla relazione, nel rifiuto delle logiche di dominio e di esclusione.

In queste “immagini di desiderio”⁷¹, enciclopedia dell’immaginario, le ferite della speranza possono cicatrizzarsi: vorrei dire, attingendo ai testi di Djébar e Diome⁷², che le parole così si frantumano, talvolta “evaporano come vela all’orizzonte, possono esalare”, ma “i loro arabeschi non escludono” i corpi “portatori della memoria”, sono “parole macedonia” che diventano “treccia intessuta di silenzio e di pienezza”, e “fanno volare in polvere d’oro ogni immobilità”: scritture del passaggio di chi si sente “straniera assoluta”, “alla ricerca d’una lingua fuori dalle lingue”, “per dire ancora il sole”, scritture utopiche per “ritrovare *un dentro la parola* che, esso solo” sia la “patria”, *la dimora di carta in divenire*.

Bibliografia

- Aden, Kaha Mohamed, “Apriti Sesamo”, *Nuovi Argomenti*, luglio-settembre 2004.
 Amiry, Suad, *Sharon e mia suocera. Diari di guerra da Ramallah, Palestina*, Feltrinelli, Milano 2003.
 Amiry, Suad, *Se questa è vita. Dalla Palestina in tempo di occupazione*, Feltrinelli, Milano 2005.
 Augé, Marc, “Immagini di guerra: una nuova pornografia”, intervista di Gabriella Durante, *Il Manifesto*, 5.6.2004.

- 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, Cucc, Cagliari 2003.
- Barbarulli, Clotilde, "A essere umani – diceva Rosa – questo non posso insegnarvelo", in *Con Rosa Luxemburg*, a cura dell'Associazione Rosa Luxemburg, Il Paese delle donne, Roma 2005.
- Bauman, Zygmunt, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Bhabha, Homi, "Il diritto alla scrittura", in *La debolezza del più forte. Globalizzazione e diritti umani*, a cura di Matthew J. Gibney, Mondadori, Milano 2004.
- Bloch, Ernst, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994.
- Borgna, Eugenio, *Malinconia*, Feltrinelli, Milano 1998.
- Borgna, Eugenio, *L'attesa e la speranza*, Feltrinelli, Milano 2005.
- Chambers, Iain, *Sulla soglia del mondo. L'altrove dell'Occidente*, Meltemi, Roma 2003.
- Chiti, Eleonora, Monica Farnetti e Uta Treder, a cura di, *La perturbante. Das Unheimliche nella scrittura delle donne*, Morlacchi, Perugia 2003.
- Cixous, Hélène, *Il teatro del cuore*, Pratiche, Torino 1992.
- Cixous, Hélène, "Variazioni su un tema", in *Scritture del corpo*, a cura di Paola Bono, Sossella, Roma 2000.
- Cixous, Hélène, *Le fantasmagorie della donna selvaggia. Scene primitive*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.
- Clément, Catherine e Hélène Cixous, *La jeune née*, U.G.E., Paris 1975.
- Coman, Ingrid, *La città dei tulipani*, Luciana Tufani, Ferrara 2005.
- Costa, Tania, *Questa notte solo i pesci sono felici*, ediz. Interculturali, Roma 2003.
- De Caldas Brito, Christiana, *Qui e là*, Iannone, Isernia 2004.
- De Luca, Erri, *Solo andata*, Feltrinelli, Milano 2005.
- Derrida, Jacques, *Il monolinguisimo dell'altro o la ipotesi d'origine*, Cortina, Milano 2004.
- Devi, Mahasweta, *La preda e altri racconti*, Einaudi, Torino 2004.
- Devi, Mahasweta, *La trilogia del seno*, Filema, Napoli 2005.
- Devi, Mahasweta, "Resistiamo allo tsunami della globalizzazione", rainews24 interviste, 12.7.2005.
- Diome, Fatou, *Sognando Maldini*, Edizioni Lavoro, Roma 2004.
- Djebar, Assia, *Bianco d'Algeria*, Il sagggiatore, Milano 1998.
- Djebar, Assia, *Vasta è la prigione*, Bompiani, Milano 2001.
- Djebar, Assia, *Queste voci che mi assediavano. Scrivere nella lingua dell'altro*, Il Saggiatore, Milano 2004.
- Dones, Elvira, *Sole bruciato*, Feltrinelli, Milano 2001.
- Dones, Elvira, *Bianco giorno offeso*, Interlinea, Novara 2004.
- Genette, Gérard, *Figure I. Retorica e strutturalismo*, Einaudi, Torino 1988.
- Glissant, Edouard, *Poetica del diverso*, Meltemi, Roma 1998.
- Kristeva, Julia, *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano 1990.
- Kristof, Agota, *Ieri*, Einaudi, Torino 1997.
- Kristof, Agota, *Trilogia della città di K*, Einaudi, Torino 1998.
- Kristof, Agota, *La vendetta*, Einaudi, Torino 2005.
- Lanfranco, Monica e Cristina Papa, a cura di, *Ti scrivo da sotto le bombe*, Erga, Genova 1999.
- Latouche, Serge, "La cultura immorale dell'economia", rainews24 interviste, 27.9.2004.
- Lian, Yang, "Dove si ferma il mare", rainews24 interviste, 20.4.2004.
- Maraini, Toni, *Ultimo tè a Marrakesh*, Lavoro, Roma 2000.
- Maraini, Toni, *Le porte del vento. Poesie 1995-2002*, Manni, San Cesario di Lecce 2003.
- Melon, Edda, "Da Marguerite Duras a Hélène Cixous. Storie dell'infanzia e dell'altrove", in *Le fuorilegge del testo*, a cura di Itala Vivian, Adriatica, Bari 2002.
- Michaels, Anne, *In fuga*, Giunti, Firenze 2001.

- Minkowski, Eugène, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, Einaudi, Torino 2004.
- Nothomb, Amélie, *Biografia della fame*, Voland, Roma 2005.
- Očkayová, Jarmila, "Al di là della parola", *Kumà/poetica* 2, 2001.
- Očkayová, Jarmila, "Satorotas", *El-Ghibli. Rivista online di letteratura della migrazione*, dicembre 2003.
- Pasolini, Pier Paolo, *Alì dagli occhi azzurri*, Garzanti, Milano 1965.
- Rella, Franco, *Il silenzio e le parole*, Feltrinelli, Milano 1981.
- Rich, Adrienne, "Movement", in *Dark Fields of the Republic. Poems 1991-1995*, Norton, New York 1995.
- Roy, Arundhati, "Le signore sono tante emotive, allora...dovremmo lasciar decidere agli esperti?", in *Guerra è pace*, Guanda, Parma 2002.
- Sassen, Saskia, *Migranti, coloni, rifugiati. Dall'emigrazione di massa alla fortezza Europa*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Scego, Igiaba, *La nomade che amava Alfred Hitchcock*, Sinnos, Roma 2003.
- Scego, Igiaba, "In mancanza di tutto, anche l'inferno diventa sopportabile", *Marea* 4, 2004.
- Scego, Igiaba, *Rhoda*, Sinnos, Roma 2004.
- Scego, Igiaba, "Afgoi ore 8: la giornalista e l'apprendista-parrucchiera", in *La seconda pelle*, a cura di Roberta Sangiorgi, Eks&tra, San Giovanni in Persiceto 2004.
- Shehu, Natasha, *L'ultima nave*, La meridiana, Molfetta 2001.
- Shiva, Vandana, "Diritti alimentari, libero commercio e fascismo", in *La debolezza del più forte. Globalizzazione e diritti umani*, a cura di Matthew J. Gibney, Mondadori, Milano 2004.
- Sibhatu, Ribka, *Il cittadino che non c'è. L'immigrazione nei media italiani*, EDUP, Roma 2004.
- Sossi, Federica, *Storie di migranti. Viaggio tra i nuovi confini*, DeriveApprodi, Roma 2005.
- Sow Fall, Aminata, *Lo sciopero dei mendicanti*, Argo, Lecce 1999.
- Spivak, Gayatri C., *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma 2004.
- Srbljanovic, Biljana, *Diario da Belgrado*, Baldini e Castoldi, Milano 2000.
- Ugrešić, Dubravka, *Il museo della resa incondizionata*, Bompiani, Milano 2002.
- Tesanovic, Jasmina, "E-mail" in *Casablanca serba. Racconti da Belgrado*, a cura di Nicole Janigro, Feltrinelli, Milano 2003.
- Tesanovic, Jasmina, *Normalità. Operetta di un'idiota politica*, Fandango, Roma 2000.
- Trbojević, Merima Hamulic, "Senza ritorno", in *Almanacco del ramo d'oro* II, 7, 2005.
- Weil, Simone, *La condizione operaia*, Edizioni di Comunità, Milano 1952.
- Wolf, Virginia, *Diario di una scrittrice*, Mondadori, Milano 1979.
- Zaccaria, Paola, *Mappe senza frontiera. Cartografie letterarie dal Modernismo al transnazionalismo*, Palomar, Bari 1991.
- Zambrano, María, *I beati*, Feltrinelli, Milano 1992.
- Zambrano, María, *Delirio e destino*, Cortina, Milano 2000.
- Žižek, Slavoj, *Distanza di sicurezza. Cronache di un mondo rimosso*, Manifestolibri, Roma 2005.

Note

¹ Anne Michaels, p. 79.

² Vedi Eleonora Chiti et al., e Ian Chambers.

³ Vedi in particolare Gérard Genette, Franco Rella, Edouard Glissant.

⁴ Glissant, p. 104 e p. 73. Il confine può divenire metafora per indicare il punto d'incontro fra lingue, tra familiare ed estraneo, luogo di reinvenzione della realtà, vedi Paola Zaccaria, p. 50.

⁵ Toni Maraini, *Le porte del vento*, p. 68. Nata a Tokyo, ha insegnato fra l'altro in Marocco e vive ora a Roma.

- ⁶ Virginia Woolf, p. 437.
- ⁷ Igiaba Scego, *La nomade che amava Alfred Hitchcock*, p. 96. È una delle prime scrittrici italiane nella seconda generazione di immigrati.
- ⁸ Biljana Srbljanovic è una drammaturga serba. Vedi p. 38 del suo testo.
- ⁹ Dubravka Ugrešić, p. 5: nata a Zagabria, lascia la Croazia nel 1993 per protesta, ed insegna in varie università europee e americane.
- ¹⁰ Assia Djebar, algerina, vive tra la Francia e gli Stati Uniti. Vedi *Queste voci che mi assediano*, p. 31 e p. 134. Anche Zambrano, che con la dittatura franchista prende la via di un lungo esilio, parla della sorella Araceli nella Parigi occupata dai nazisti, come di una Antigone che patisce gli eventi: “innocente, sopportava la storia” subendo anche “la tortura morale e fisica” della Gestapo. In *Delirio e destino*, p. 257.
- ¹¹ Djebar, *Queste voci*, p. 181, pp. 236-37.
- ¹² Elvira Dones, p. 217 e p. 152. Il libro è stato tradotto personalmente dall’autrice albanese che ora vive in Svizzera.
- ¹³ Tania Costa, p. 12. Nata in Brasile, vive a Roma.
- ¹⁴ Ingrid Coman, pp. 8, 41. Nata in Romania vive e lavora in Italia, scrivendo in italiano.
- ¹⁵ Srbljanovic, pp. 63-64. Vedi anche “Il tempo in queste circostanze acquisisce un carattere totalmente diverso, sembra che ne sia passato tanto da due giorni e che le nostre vite si siano molto ridotte” in *Ti scrivo da sotto le bombe*, a cura di Monica Lanfranco e Cristina Papa, p. 45.
- ¹⁶ Merita Hamulic Trbojević, “Senza ritorno”, p. 38. Ha lasciato Sarajevo nel 1992 e vive a Sidney.
- ¹⁷ Jasmina Tesanovic, “E-mail”, p. 107 e p. 110.
- ¹⁸ Tesanovic, *Normalità*, p. 79. Il libro è stato tradotto dall’inglese, tuttavia l’autrice, nata a Belgrado, ha vissuto in vari paesi e traduce anche dall’italiano.
- ¹⁹ Vedi Marc Augé, “Immagini di guerra: una nuova pornografia”, sull’ironia come unica forma possibile, oggi.
- ²⁰ Suad Amiry, *Sharon e mia suocera*, p. 20; vedi anche *Se questa è vita*, p. 130.
- ²¹ Scego, “In mancanza di tutto, anche l’inferno diventa sopportabile”, p. 59 e p. 63.
- ²² Scego, “Afgoi ore 8”, p. 80 e p. 82, pp. 86-87.
- ²³ Amélie Nothomb, *Biografia della fame*, pp. 104-07. L’autrice, al seguito del padre ambasciatore, è transitata dal Giappone alla Cina a New York al Bangladesh, al Belgio.
- ²⁴ Scego, “In mancanza di tutto, anche l’inferno diventa sopportabile”, p. 74.
- ²⁵ Devi, “Resistiamo allo tsunami della globalizzazione”. La scrittrice, nel narrare “forme di sfruttamento imperdonabili” e storie di resistenza dell’India di ieri, mette in luce temi comuni ad ogni latitudine anche oggi, “con un “linguaggio brutale” – in lingua bengali – proprio di chi crede nella “collera” di fronte alle ingiustizie. *La preda e altri racconti*, p. 239.
- ²⁶ Vedi Aminata Sow Fall. Con l’autrice si afferma la scrittura ‘al femminile’ nella letteratura africana sub-sahariana di espressione francese.
- ²⁷ Vandana Shiva, p. 115.
- ²⁸ Zygmunt Bauman, p. 83 e p. 748.
- ²⁹ In *Sole bruciato* Dones racconta dell’Albania quando, dopo il crollo del regime, nel miraggio dei soldi che esplode uccidendo ogni solidarietà, molte ragazze sono costrette al marciapiede nelle città europee, dove la domanda è alta, fra storie agghiaccianti di ricatti, dolore e violenza.
- ³⁰ Vedi Christiana De Caldas Brito, “Io, polpastrello 5423” in *Qui e là*, p. 89. Nata a Rio de Janeiro, vive a Roma e scrive in italiano.
- ³¹ A marzo l’Italia aveva deciso di pattugliare l’Adriatico e si era creata la ‘psicosi dell’invasione’ alimentata dai mass media e da alcune forze politiche come la Lega. Poi il Parlamento italiano dà il via libera alla spedizione “umanitaria militare” il 10 aprile.
- ³² Natasha Shehu, pp.107-08. Il romanzo è scritto in italiano dall’autrice che, nata in Albania, vive e lavora in Italia.

- ³³ Federica Sossi, p. 11.
- ³⁴ Erri De Luca, p. 34.
- ³⁵ Maraini, *Le porte del vento*, p. 8. Mi viene da pensare alla poesia “Profezia” (in *Alì dagli occhi azzurri*), in cui Pasolini predice una invasione pacifica di immigrati, bene accolti nelle terre del Sud, in una visione onirica appunto di “millenarie mescolanze”.
- ³⁶ Credo si possa dire di Kristof quello che scrive il poeta Yang Lian: “Io analizzo il modo in cui la lingua esplora i meandri più reconditi dell’esistenza umana, essa deve essere fredda e violenta, intesa e audace, talvolta crudele e senza scrupoli”.
- ³⁷ Agota Kristof, *Trilogia della città di K*, p. 31. L’autrice ungherese vive in Svizzera e scrive in francese.
- ³⁸ Vedi Eugène Minkowski per la metafora della spazializzazione del tempo,.
- ³⁹ Kristof, *Ieri*, p. 76.
- ⁴⁰ È in collegio che comincia a scrivere, “per sopportare il dolore della separazione” e raccontare “i giorni cattivi”. *L’analfabeta*, p. 16.
- ⁴¹ Prendo a prestito il sintagma che Eugenio Borgna usa per il colloquio in psichiatria, quando la parola sembra spegnersi cercando di dischiudere un’apertura nella difficoltà della comunicazione. Vedi *Malinconia*, pp.180-81
- ⁴² Homi Bhabha, p. 215 e p. 217.
- ⁴³ Bhabha, p. 222. Sibhatu spiega che (si) racconta per comunicare “un segno fatto di emozioni, speranze, delusioni, amore per i miei nuovi paesi, le mie nuove lingue, la mia nuova terra che non ha sbiadito il ricordo di quella che mi vide nascere”, p. 32. Nata ad Asmara, vive in Italia e scrive in italiano.
- ⁴⁴ Arundhati Roy, “Le signore sono tanto emotive, allora ... dovremmo lasciar decidere agli esperiti?”, p. 174.
- ⁴⁵ Chambers, p. 188.
- ⁴⁶ Vedi Barbarulli e Brandi, “Dimore di carta all’incrocio tra lingue”, in questa raccolta.
- ⁴⁷ Glissant, p. 33, p. 90 e p. 57.
- ⁴⁸ Kristof, “La casa”, in *La vendetta*, p. 26. Vedi anche *Ieri*, p. 48.
- ⁴⁹ Hélène Cixous, *Variazioni su un tema*, p. 112. Nata in Algeria vive a Parigi.
- ⁵⁰ Edda Melon, p. 36.
- ⁵¹ Cixous, *Il Teatro del cuore*, p. 39 e p. 42.
- ⁵² Ernst Bloch, *Il principio speranza*, II, p.717.
- ⁵³ Slavoj Žižek, *Distanza di sicurezza*, p. 122.
- ⁵⁴ Coman, p. 70, pp. 113-14.
- ⁵⁵ Scego, *Rhoda*, p. 156 e p. 187.
- ⁵⁶ Tesanovic e Srbljanovic in particolare sembrano coniugare il principio speranza di Bloch nell’esigenza di *restare umani*, esprimendo così una politica della r-esistenza che viene da lontano e mi ricorda, fra le altre, le parole di Rosa Luxemburg (vedi Barbarulli, “A essere umani”).
- ⁵⁷ Bloch, I, p. 20 e p. 22.
- ⁵⁸ Eugenio Borgna, *L’attesa e la speranza*, p. 95.
- ⁵⁹ Cixous, *Le fantasticherie della donna selvaggia*, p. 37.
- ⁶⁰ Catherine Clément e Hélène Cixous, *La jeune née*, p. 132.
- ⁶¹ In italiano è stato tradotto con il titolo, accattivante ma penalizzante e riduttivo, *Sognando Maldini*. L’autrice, di origine senegalese, vive a Strasburgo e scrive in francese.
- ⁶² Fatou Diome, p. 149: “Generazione africana della mondializzazione/ Attirata, poi filtrata, rinchiusa, rifiutata, desolata/ Siamo i Nostromalgrado del viaggio. Ed è proprio nella mondializzazione che il tempo dello sport finisce per scandire il quotidiano ed il progetto di vita di Madikè e dei suoi coetanei.
- ⁶³ Sulla figura della ‘porta’, vedi il mio paper “La porta, invito di Alice...”, presentato al workshop “Il

globale e l'intimo: luoghi del non ritorno", durante il Convegno della Società Italiana delle Letterate a Trieste novembre 2005.

⁶⁴ Bloch, p. 390.

⁶⁵ Prendo lo spunto da un concetto da Zaccaria in *Mappe senza frontiera*.

⁶⁶ Diome, p. 175 e p. 176.

⁶⁷ Diome, p. 144.

⁶⁸ Maraini, *Ultimo tè a Marrakesh*, p. 94.

⁶⁹ Diome, p. 156.

⁷⁰ Diome, p. 93.

⁷¹ Bloch, p. 20.

⁷² Djebar, *Queste voci*, pp. 173-4, p. 63, p. 246, p. 188 e p. 246, *Bianco d'Algeria* pp. 187-88; Diome, p. 154.

Cioccolata amara in metropolitana: Adrienne Rich e le arti del possibile

LIANA BORGHI

Sotto gli angoli di opaco metallo annerito/
della macchinetta per l'espresso/ si
accende una fiamma blu
un odore tinge la stanza/ – accenno forse o prescienza di /una vita che si potrebbe
realmente
vivere un granello di speranza/ un morso di cioccolata amara in metropolitana/
per scuotere i nostri sensi/
senza i quali siamo in preda/ alla perdita di volontà/ alla sua scienza della dispe-
razione

[...] Come ho odiato parlare “da donna”/ per mera continuità/ mentre era la
rottura ciò che vedevo/
Come donna amo/ e odio? come donna/ mastico la mia cioccolata amara sotto
terra?

Adrienne Rich, “Terza rima”¹

Soprattutto, e facendo del nostro meglio, talvolta possiamo aiutare a porre do-
mande alle domande...
Perché in ogni caso cosa siamo noi, anche al meglio, se non un piccolo persistente
agglomerato dentro il più vasto fermento dell'attività umana – che ancora e sem-
pre si rivolge, sintonico, al possibile, all'irrealizzato e insopprimibile disegno?”

Adrienne Rich, “Arts of the Possible”²

Queste sono parole di Adrienne Rich, una poeta americana, da mezzo secolo
disegnatrice di mappe e cartografie del nostro tempo, maestra della poesia come
politica. Rich è/stata una figura molto importante nel femminismo occidentale;
il modo in cui dialoga con le generazioni del “dopo” ci riguarda. La prima citazio-
ne proviene da una raccolta di poesie in cui descrive una discesa agli inferi negli
Stati Uniti di fine secolo, e si interroga sul posizionarsi da donna rispetto alla vita,
e quanto valga continuare a farlo. Leggendo, sono rimasta colpita dai versi in cui
parla di “cioccolata amara” in metropolitana e sotto terra: erano appena successi
gli attentati nella metropolitana di Londra del 7 luglio 2005, e mi chiedevo come
si possano vivere certi eventi “da/come donna”. Ed ecco Rich che parla in/oltre
al suo essere donna. È sempre stata una persona di coraggio dalle molte risorse.
A fronte del disperante scenario nei versi, ho quindi inserito la seconda citazione

tratta dal suo più recente volume di saggi, *Arts of the Possible* [*Le arti del possibile*], dove si profila – come eventuale irrinunciabile recupero – la possibilità di continuare a porre domande alle domande, e di perseverare nel seguire una nostra “insopprimibile” visione.

salvages/recuperi

Rich si è posta spesso il problema di cosa riuscire a recuperare da quello che considera lo sfacelo sociale e politico della sua nazione, dove i governi e la gente hanno mancato e tradito promesse fatte a loro stessi e agli altri – e questo in buona compagnia di altri paesi e popoli. Una delle parole ricorrenti nella sua scrittura, è *salvage*: termine inglese sia per salvataggio che per materiale di recupero, per qualcosa che si è salvato da un naufragio, da un incendio, un attentato, o altro disastro. Nei suoi ultimi scritti, in particolare quelli di fine Novecento quando Rich compiva settant'anni, lo scenario da recuperare e salvare è il tracollo sociale, politico, umano della nostra epoca, vissuto e osservato al passaggio tra i due secoli. Ritroviamo questa parola nel titolo della sua raccolta di poesie *Midnight Salvage* [*Salvataggio di mezzanotte*], altra dolorosa interrogazione sui misfatti della politica, delle guerre, delle ingiustizie sociali e della sofferenza, dove la consolazione sembra giungere proprio dalla performatività di queste accuse, dalla loro capacità di produrre a loro volta testimonianza e coscienza attraverso di noi e intorno a noi; quindi di riprodursi, si spera, fino a fare una differenza. *Salve* in inglese è infatti anche un balsamo, un unguento che lenisce il dolore. Per quanto dubitante appaia la frase che ho citato nell'epigrafe, le sue incrostazioni di senso sedimentano altri momenti visionari di Rich, affermando di nuovo la sua aspirazione utopica a connettersi alle nebulose (scriveva negli anni Settanta)³, a perseguire il disegno di responsabilità che lei si/ci incarica di assumere come forma delle nostre vite.

Sono molte le donne che si interrogano su come fare una differenza. In questo mio saggio, accanto a Rich compaiono altri personaggi, ma in particolare due scrittrici anglofone collegate al tema della diversità e della precarietà, la filosofa Judith Butler e l'autrice/poeta Dionne Brand⁴: quindi due americane bianche di famiglia ebrea per intero o per metà, e una caraibica nera di Trinidad emigrata molto giovane in Canada. Tutte e tre sono lesbiche dichiarate, politicamente attive, proponenti di un'etica che Butler definisce non violenta, “fondata sulla consapevolezza di come la vita umana possa essere facilmente annullata”, una concezione etica che secondo Emmanuel Lévinas si basa “sulla precarietà della vita che inizia dalla vita precaria dell'altro.” Tutte e tre – e sono ancora parole di Butler – cercano di “infrangere forme di rappresentazione dominanti affinché qualcosa che abbia a che fare con la precarietà della vita venga compreso”⁵. La loro scrittura tratta in modo diversamente simile alcuni grandi temi del presente, evidenziando la dolorosa precarietà della vita in questo momento storico, e di

questi temi offre compatibili chiavi di lettura che sono di per sé *salvages*: oggetti/forme consolatorie di recupero, ma anche mappe esistenziali e schemi concettuali di posizioni etiche utili a resistere, correggere, salvare. Su uno di questi “oggetti” di recupero vorrei richiamare l'attenzione: è un semplice avverbio che può aprire alla conciliazione, l'*accanto*.

beside/accanto

Nel nostro Laboratorio, diversità e precarietà sono concetti collegati e più o meno coscientemente posizionati in relazione all'affettività. Mi aveva quindi colpito un episodio, raccontato da una testimone, in cui la poeta afro-americana Audre Lorde, trovandosi a un convegno dove succedeva un gran tafferuglio perché le donne nere stavano monopolizzando il discorso a detrimento delle donne bianche e di colore presenti, aveva risolto la situazione chiedendo a tutte di sedersi una *accanto* a un'altra e di parlarsi.⁶ L'*accanto* era qui una strategia per riscontrare dis/somiglianze e affinità, suscitare ben-volere e creare aggregazione politica.

Un altro collegamento interessante, questa volta rispetto all'ansia della precarietà, l'avevo poi trovato nel capitolo di *Sette saperi necessari all'educazione del futuro*, dove il filosofo Edgar Morin scrive che per affrontare meglio questa ansia,

si dovrebbero insegnare principi strategici per affrontare gli imprevisti, gli inattesi e gli incerti, e per modificare il loro sviluppo in virtù delle informazioni acquisite via via. Dobbiamo imparare a navigare in un oceano di incertezze attraverso gli arcipelaghi delle certezze⁷.

Per quanto costituisse solo un minuscolo riparo rispetto a tante forme materiali di precarietà, la vicinanza attenta e affettuosa creatasi nel nostro Laboratorio ci aveva fornito un indicatore di rotta per navigare tra arcipelaghi di incertezza, anch'esso ricollegabile a una teorizzazione dell'*accanto*.

Del “collocarsi accanto” si è occupata una importante teorica del *queer*, Eve K. Sedgwick in *Touching Feeling* [*Toccare il sentire*], uno studio su affetto, pedagogia e performatività che esplora strumenti, tecniche, strategie e pratiche per un pensiero e una pedagogia non dualistici aperti alla dimensione del “possibile”. Prendendo spunto dall'interesse del filosofo Gilles Deleuze per le relazioni planari (*beside, beneath, beyond*: accanto, sotto, oltre...), Sedgwick riflette che “la posizionalità irriducibilmente spaziale del *beside* [accanto]” resiste “alla facilità con cui il ‘*beneath and beyond*’ [sotto e in/oltre] passano dalla descrizione spaziale a narrative implicite, rispettivamente, dell'origine e del telos” – quindi alle gerarchie egemoniche costruite sui due termini – chi ha/è di più/di meno; chi è migliore o peggiore, ecc. La figurazione dell'accanto permette uno “spazioso agnosticismo” nei confronti di logiche metonimicamente egalarie o pacifiche, poiché

accanto comprende una grande varietà di relazioni di desiderio, identificazione, rappresentazione, repulsione, parallelismi, differenziazioni, rivalità, rivalsa, apprendimento, ritorsione, mimica, sottrazione, attrazione, aggressività, distorsione, e altre ancora⁸.

Se accostiamo questa osservazione alla strategia politica di Audre Lorde, riusciamo a visualizzare meglio le molteplici interazioni possibili tra donne sedute in un dialogo probabilmente non pacifico, l'una accanto alla eterogenea complessità dell'altra. Ma l'*accanto* permette inoltre a Sedgwick di indagare sul *sentire aptico*⁹, una percezione tattile e affettiva dello spazio, anche letterario. E poiché il linguaggio non descrive soltanto la realtà, ma influisce su di essa¹⁰, Sedgwick lavora su locuzioni *periperformative*¹¹ tangenziali, indicative di relazioni spaziali, come l'*accanto*, che si basano sul principio della prossimità, dell'affinità, dell'insieme potenzialmente adesivo, amativo e non violento. L'*accanto*, in questo ragionamento, offre, come si è detto, un percorso non dicotomico e non gerarchico, una possibilità di pensare altri/menti che Sedgwick rintraccia nelle teorie pedagogiche dei trascendentalisti americani dell'Ottocento, in particolare Elizabeth Peabody, Margaret Fuller e Bronson Alcott, derivate da suggestioni buddiste mediate attraverso il romanticismo europeo – teorie che giungono a noi postmoderni caleidoscopicamente reinterpretate dal femminismo, dal pensiero complesso e dalla pedagogia critica.

affinità

La figurazione dell'*accanto* ricorre in tutte e tre le nostre scrittrici. Per Rich è un punto di vista che sposta. Prendiamo per esempio, dice, la Psiche della leggenda, quando, diventata schiava di Afrodite e posta di fronte ai mucchi di granaglie da selezionare, avrebbe potuto sceglierli non *separando* i vari chicchi, legumi di qua, miglio e grano di là, ma pensandoli *collegati per affinità* di tipo di grano.

Le parabole di Rich producono cerchi molto allargati. Dietro questo suggerimento ci sono un programma sociale, una strategia poetica e molto altro ancora. Per esempio, nel codice spaziale della sua poesia, Rich tende a non separare i componenti poetici ma ad accostarli in sequenze, usando ripetizione, varianti, reticenza, apostrofe per coinvolgerci in una lettura di accompagnamento dove, in particolare nelle poesie degli ultimi anni, i due punti, di solito in relazione spaziale alla parola che segue, invece gli si accostano; oppure vengono raddoppiati per significare reversibilità, respiro, pausa.

Anche il sé si sdoppia in un'ombra che accompagna, nel gioco dell'*accanto* di Rich. In "Terza rima", la poesia citata nell'epigrafe, discendiamo in una America infernale piena di presagi di una cataclismica fine secolo. A San Francisco, Dante e Virgilio in questa Commedia sono entrambi parte dell'io narrante, che si dice guida e novizia¹². Una conduce, l'altra segue; il soggetto e la sua ombra

procedono congiunti come i versi incatenati della terza rima. "Ho perso la nostra strada", dice una voce, lamentando la perdita di desiderio e volontà, "come guida ho fallito, come novizia ho tremato." Ed ecco sulla quinta strada, sullo scaffale di una libreria, Pasolini (qui alias Rich) parlare delle ceneri di Gramsci: "Vivo nel nonvolere del tramontato dopoguerra amando il mondo che odio"¹³.

Guida poetica e testimone insieme dello sfacelo della civiltà globale, Rich si riconosce uno sguardo sdoppiato che corrisponde a un profondissimo spacco – iniziato, come lei già aveva scritto, con quello spacco alla radice nato dalla doppia, configgente appartenenza alla cultura ebraica e alla cultura americana WASP (bianca, anglosassone, protestante e razzista) che produce non/appartenenza in un modo non troppo distante dalla non/appartenenza di cui parla anche Dionne Brand dalla sua realtà di immigrata caraibica.

Nelle poesie possiamo seguire questa divaricazione che si allarga, scavata ancor più profondamente da un femminismo lesbico che negli anni continua a funzionare come una "potente lente di donna", ma poco a poco perde il fuoco separatista. Ha le sue ragioni chi, recensendo *Midnight Salvage*, lamenta il fatto che non contenga tracce palesi di femminismo e lesbismo¹⁴, e chi legge nei versi dell'epigrafe una delusione politica. Ma il progressivo ampliarsi dello sguardo di Rich non ha perso il posizionamento da lei teorizzato e annunciato nelle "Note sulla politica del posizionamento". Situata nel riquadro del portale di Stonehenge, o nell'imbotte di una porta, o nello spacco alla radice, inquadrata in quella posizione "tral-in-between" tanto fertile teoricamente, Rich rende performative le immagini¹⁵ attraverso continui esempi di un'ottica spostata, di "doppia visione" e metafore di resistenza e dissenso.

Una simile intenzione performativa è presente sia nei ragionamenti di Judith Butler che scava nelle pieghe del discorso, praticando una forma di decostruzione chiamata *queering*, non lontana, ma più postmoderna e post-strutturalista del "porre domande alle domande" di Rich; sia nel lavoro di Dionne Brand.

diaspore

Tutte e tre le autrici usano il termine "diaspora", altra locuzione periperformativa e grande metafora storica della precarietà di intere popolazioni. La parola viene usata per denotare il processo attraverso il quale le popolazioni costrette a lasciare la loro terra di origine si sono sparse e rilocate in altre parti del mondo – con problemi di adattamento, assimilazione, protezione della loro cultura.

Gli incroci di nazionalità e appartenenze della diaspora nera, con le sue conquiste, i suoi disagi, le sue tragedie, stanno al centro del saggio autobiografico di Brand intitolato *A Map to the Door of No Return* [*Mappa per una porta del non ritorno*]. Brand si colloca sulla scia di Paul Gilroy, autore di *The Black Atlantic* [*L'Atlantico nero*] e di altri studiosi che hanno usato il concetto transnazionale di diaspora per esplorare le migrazioni coatte che collegano i Caraibi all'America e

all'impero britannico. Gilroy a sua volta si ricollega a uno dei testi fondanti della cultura nera americana, scritto nel 1903 da W.E.B. Dubois, sulla nozione della "doppia coscienza" in un'America che non permette ai neri di sviluppare una coscienza di sé, dice Dubois, ma li costringe sempre a vedersi con gli occhi degli altri:

Che sensazione peculiare, questa doppia coscienza, questo senso di guardare sempre a se stessi attraverso lo sguardo altrui, di misurare la nostra anima con il centimetro di un mondo che ti guarda con divertito disprezzo e pietà. Si sente sempre questo sdoppiamento – americano e negro; due anime in conflitto, due pensieri, due pulsioni irrisolte; due ideali che si combattono in un corpo scuro, e solo la sua forza caparbia gli impedisce di esserne dilaniato¹⁶.

Nel suo saggio, Gilroy chiede che alla schiavitù venga riconosciuto un posto centrale nella storia moderna, non per la marginalizzazione e l'imprigionamento dei neri, ma per il terrore e l'orrore della schiavitù dei corpi che hanno subita, e per la colpa senza fine di chi l'ha inflitta e condonata. Dovremmo preoccuparci tutti della "eclatante doppiezza" della storia occidentale, conclude¹⁷.

Secondo Brand, la diaspora nera non può essere chiamata migrazione – un termine che suggerisce intenzioni o scopi, scelte e opzioni – quando "il senso della Porta del Non Ritorno è proprio la perdita irreparabile di quelle cose che rendono possibile il ritorno". "Vivere nella Diaspora nera," scrive, "penso sia vivere in una fiction, una creazione di imperi che è anche un'autocreazione. Vuol dire vivere dentro e fuori di sé". Nella mente c'è la sensazione di non essere né qui né là, che non ci sia uscita o entrata, "come se la porta [del Non Ritorno] avesse creato un suo rispecchiamento. Catturati tra l'una e l'altro viviamo nella Diaspora, nel mondo del tra... La cornice della porta è l'unico spazio dove si esiste veramente"¹⁸. Per chi vive nell'odierna diaspora, prosegue Brand, questa porta esiste come attraverso un prisma. Distorta e perturbante, ipnotizza la consapevolezza di uno e di tutti; né si può dimenticare: "Entri in una stanza e la storia ti segue; entri in una stanza e la storia ti precede. La storia è già seduta nella stanza vuota, quando arrivi". Dunque la prigionia diventa uno schema cognitivo¹⁹ che distrugge la consapevolezza delle ribellioni, l'emancipazione, le lotte politiche per i diritti umani. Il corpo stesso è il luogo della prigionia: "Il corpo di un nero è uno dei corpi più regolati della Diaspora... regolato da funzioni sociali fuori della sua portata di autodeterminazione [agency], funzioni che di fatto resistono e negano la capacità di autodeterminazione di un soggetto"²⁰.

Nel caso di Brand, la diaspora è quindi una performance che gira intorno all'evento della perdita, circonloquendolo alla ricerca di un senso, di una restituzione che rimane invece circoscritta alla descrizione dell'evento, alla sua ri-proposizione sfocata e inafferrabile, sebbene persistente e perturbante, nel tempo.

E possiamo definire *queer*, strana e destabilizzante, la tecnica di Brand perché rende visibile la soddisfazione narrativa ottenuta attraverso la ripetizione di episodi che dimostrano la difficoltà di attribuire un significato all'evento primario. La Porta del Non Ritorno riaffiora ogni volta come *figura* di uno spazio vuoto di significato che non si riesce a riempire, quindi una figura auto-referenziale, una metafora letteralizzata nel momento del suo divenire metonimia, nel momento in cui si rivela il suo substrato di rappresentazione di un reale privo di senso dove non è possibile identificarsi con l'Altro, costruire identità, credere nel futuro. Come nota Roberta Mazzanti, è un vuoto figurale che Brand riempie di forma e sostanza, il fantasma di un materno inagibile e inaffidabile²¹.

La cornice della Porta del Non Ritorno, *frame*²² tipica della narrativa nera, dell'origine traumatica di un viaggio senza ritorno, della storia di un patto di rimembranza con i morti, rappresenta una situazione *borderline*, di confine senza esito e di psicosi in agguato. La periperformatività della diaspora nera, qui fissata nella posizione di stallo di un eterno passato-presente interno a una cornice a incastro, non offre risoluzione narrativa oltre la propria precarietà esistenziale. All'insidia del tempo-spazio non offre salvezza ermeneutica che non sia l'auto-referenzialità. Scrittura metonimica, si è detto, scrittura dell'accanto (*beside*), e non del sotto e dell'oltre (*beneath/beyond*). Non troviamo "al-di-là" in Brand se non nel senso contingente dell'in-oltre (*besides*), metafora della cornice *borderline* che ripropone indefinitivamente la periperformatività di una diaspora il cui evento di reiterata e violenta cesura storico-esistenziale ha come limite pro/positivo giusto la creazione di una metanarrativa del *borderline framing* – segno di testimonianza-limite da parte di un soggetto che vanta il recupero della *agency* in una economia del presente dove la carne si è fatta corpo, e la cui narrazione incarna un'etica della corporeità e dell'immanenza non fondata su una visione trascendentale del Soggetto.

Anche Rich e Butler, dicevo, frequentano la diaspora e la sua storia, ma lo fanno in nome di un'appartenenza culturale e politica alla tradizione della diaspora ebraica, quindi prendendo le distanze dalla politica dello stato di Israele. Butler auspica "l'emergere di una corrente post-sionista all'interno del giudaismo" (Ida Dominijanni), mentre Rich evidenzia come gli ebrei della diaspora, mediterranei, argentini, indiani, britannici, australiani eccetera, siano collegati "tramite un paradigma che hanno condiviso con altri, inclusi naturalmente gli arabi – il paradigma del paria, l'essere sospetto, marginalizzato, facilmente ridotto a capro espiatorio, spossessato"²³.

Vicinissima al saggio di Hannah Arendt, *L'ebreo come paria*, Rich considera negativamente l'assimilazione, quando nega e cancella l'appartenenza, e sostiene invece la necessità di manifestare nell'agire la propria storia, e quella del popolo di provenienza. Descrivendosi ventenne nell'introduzione a *The Fact of a Door Frame 1950-1984*, dice di aver imparato "di non essere unica o universale, ma

una persona nella storia, donna e non uomo, bianca ma anche ebrea – erede di una particolare coscienza occidentale dalla cui costruzione le donne sono state in maggioranza escluse”. E a più riprese, nelle poesie e nei saggi, usa, come in questa citazione, l’argomento di Arendt, la quale condannava gli israeliani per aver scelto un’identità “tribale” che esclude gli arabi, e con essa “uno status al di sopra della politica, quello di un popolo eletto separato dagli affari umani”, invece di scegliere l’identità politica della cittadinanza in uno stato pluralista e laico²⁴.

Nella terza parte di *Vite precarie*, Judith Butler discute l’opinione molto diffusa in ambienti ebraici internazionali filo-israeliani (ma nel saggio espressi dal rettore di Harvard) che condannare la politica di Israele sia una forma di antisemitismo – accusa che, fungendo da censura, chiude la bocca a molte persone, tra cui molti ebrei, e si iscrive nelle forme di regolamentazione della sfera pubblica. Butler esamina le condizioni sociali e metanarrative che regolano le possibilità di identificazione e di accettabilità da parte del pubblico, e controllano cosa il pubblico percepisca degli eventi, e come lo faccia; controllano quindi quello che può essere ascoltato, letto, visto, sentito, conosciuto. Questa regolamentazione della sfera della visibilità, dove quello che è visibile è reale²⁵, serve a dettare quali sono i corpi che contano, quali vite contano²⁶, ma allo stesso tempo rivela che la precarietà è costruita, assunta, agita.

testimonianza

Come Brand per i neri di cui scrive, e come Butler che ne teorizza, Rich è una narratrice di corpi che *non* contano²⁷. Nelle sue poesie parlano voci diverse e giustapposte che raccontano piccole e grandi storie intrecciate, di corpi e di animi che percepiscono emozioni, eventi e sventure; parlano ciascuna dal proprio punto di vista situato e circoscritto, in modo da “fare spazio nel sé e nella soggettività alla forma dell’altro e di tutti gli espropriati”²⁸. Perché, direbbe Butler, “il parlare è sempre in qualche modo il parlare di un estraneo attraverso e come noi stessi”²⁹.

I richiami a eventi storici o politici sono ugualmente una costante nella scrittura di Rich. Racconta Heidi Benson che

In quella estate del 2001 che ora sembra fosse solo apparentemente innocente, Rich leggeva delle “agonie dei civili” a Sarajevo, Bagdad, Betlemme, Kabul – e il poeta palestinese Mahmoud Darwish sul bombardamento di Beirut nel 1982. A ogni pagina la sua inquietudine aumentava. “Noi qui non potevamo aspettarci di sentirci invulnerabili per sempre,” ricorda di aver pensato. Quel pensiero catalizzò la poesia clou della sua nuova raccolta, *The School Among the Ruins: Poems 2000-2004*.

Traduco solo due strofe di “La scuola tra le rovine” (2001). È evidente che

Rich si sente responsabile, e che, chiamate a testimoniare in questa lettura, anche noi lo diventiamo:

[...]

Quando l’offensiva scuote il cielo quando il bagliore notturno
Scambia il giorno e la notte quando le stanze

Abitate della città alta
Cadono rovinando sulle strade sottostanti

Alvei di vecchio ornamento detriti umani
Quando la paura risucchia le strade

Quando tutta la città raggela
Il sangue sotto le scarpe si coagula in vetro

Chiunque attraversi ricurva ginocchia piegate una zona contestata
Sa perché questa cosa suicida si fa

La scuola è ora aperta giorno e notte
I bambini dormono
Nelle classi gli insegnanti avvolti accanto

[...]

“Li abbiamo addormentati cantando raccontando storie
abbiamo fatto ombre di animali con le mani

pulito detriti umani da stivali e cappotti
seduti abbiamo imparato a memoria i nomi
che alcuni erano troppo piccoli per scrivere
alcuni avevano dimenticato come”

Per Adrienne Rich, come per la poeta e scrittrice Grace Paley, è responsabilità dei poeti dire ai potenti la verità³⁰. Così, nel 1997 ha rifiutato per motivi etici la Medaglia nazionale per le Arti, dichiarando che “Là dove un numero crescente di persone viene marginalizzato, impoverito, perseguitato, assediato, non mi sento di accettare un premio dal governo che fa questa politica” (Heidi Benson). E nel gennaio 2003, insieme ad altri poeti, ha rifiutato l’invito alla Casa Bianca “in celebrazione della poesia”, esteso da Laura Bush. In risposta alle buone intenzioni della first lady si è avuto in tutti gli stati dell’Unione un’efflorescenza di attivismo poetico contro la guerra. A chi partecipava è stato chiesto se la poesia potesse contrastare in qualche modo la pulsione verso la guerra. Grace Paley, in questo alleata di Rich, ha risposto, “Che domanda sentimentale... I poeti si sono organizzati e

tali dovremo rimanere. La verità è che la gente deve parlare più forte, avere più coraggio, essere non violenta. Ecco cosa crea cambiamento” (David Ulin).

In sintonia con questa posizione, Rich parla a chiare note nell'articolo del 1997 dove motiva il suo rifiuto dell'invito tracciando una mappa (che troveremo molto familiare noi italiane) di come, in regime neoliberista, “il processo democratico stia cedendo all'accumulo della proprietà privata”, e di come l'arte non sia né separabile né immune dalle crisi sociali. Scrive Rich,

ho osservato lo smantellamento dell'educazione pubblica, l'aumento delle carcerazioni, la demonizzazione dei nostri giovani neri, le accuse contro le madri adolescenti, la svendita dell'assistenza sanitaria – pubblica e privata – al maggior offerente, l'esportazione del lavoro a livello di sussistenza in paesi dove i salari erano ancora più bassi, l'uso del lavoro in prigione pagato sotto costo per piegare gli scioperi e alzare i profitti, ho visto rendere capri espiatori gli immigranti, negare la dignità e un minimo di sicurezza ai lavoratori e ai poveri. In contemporanea abbiamo visto quelle case editrici che un tempo si prendevano il rischio di offrire sbocchi alla creatività, e i mezzi di comunicazione comprati da gruppi interessati solo a rapidi profitti; archivi e biblioteche sacrificati e ridotti all'osso come le scuole e come i contributi agli enti locali, e di recente anche lo smembramento del Fondo Nazionale per le Arti.

Convinta che dobbiamo continuare a fare domande, Rich sostiene che è arrivato il momento di porne al governo – anche se sembrano ingenui e puerili:

I recenti discorsi ufficiali della Casa Bianca sulla razza continuano a tacere sul fatto che la tratta degli schiavi è stata un'impresa che ha attraversato tutta la nostra storia degli inizi, che non ha risparmiato niente, non una sola vita, ed è stata, insieme al genocidio della popolazione nativa e la confisca delle sue terre, la base del nostro potere e della nostra prosperità nazionale. Promuovere dialoghi sulla razza? Scusarsi per la schiavitù? Dovremmo fare un'autopsia al capitalismo.

Il Marxismo è stato dichiarato morto. Eppure le domande poste da Marx sono ancora ben vive, per quanto abbiano cooptato e infamato sia il linguaggio che il marchio...

Evidentemente, conferma la giornalista Heidi Benson, le convinzioni di Rich restano salde, tanto che in una mail recente le ha scritto, “Per me, il socialismo rappresenta un valore morale – la dignità e i diritti umani di tutti i cittadini. Le risorse di una società dovrebbero essere condivise e le ricchezze ridistribuite quanto largamente è possibile.” E inoltre denunciando pure apertamente l'attentato allo stato di diritto, dicendo:

il disastro dell'11 settembre è stato usato per dare un giro di vite sul dissenso, gli immigrati, gli stranieri, gli attivisti, le biblioteche e i libri di testo – per diffondere

un clima di ansia, ignoranza e paura. Per fare la guerra, non il bene sociale che è il compito di una nazione.

Bibliografia

- Arendt, Hannah, *The Jew as Pariah*, Grove Press, New York 1978.
- Benson, Heidi, “In a world of violence, inequality and moral chaos, Adrienne Rich's voice will be neither silent nor content,” *San Francisco Chronicle*, 29.5.2005.
- Borghì, Liana e Roberta Mazzanti, “Mappe della perdita: Performatività della diaspora in Anne Michaels e Dionne Brand”, in “Il globale e l'intimo. Luoghi del non ritorno”, a cura della Società Italiana delle Letterate-Gruppo di Firenze, in corso di stampa
- Brand, Dionne, *Listening for Something: Adrienne Rich and Dionne Brand in Conversation*, video, National Film Board of Canada 1995.
- Brand, Dionne, *A Map to the Door of No Return: Notes to Belonging*, Doubleday, Toronto 2001; trad. parz. di Sara Fruner e Roberta Mazzanti, “Una mappa per la Porta del Non Ritorno. Note sull'appartenenza”, *Lo Straniero* 47, maggio 2004: 14-23.
- Brand, Dionne, *What We All Long For*, Knopf, Toronto 2005; trad. it. *Il libro dei desideri*. Giunti Astrea, Firenze 2005.
- Braziel, Jana Evans e Anita Mannur, a cura di, *Theorizing Diaspora: a Reader*, Blackwell, Malden, MA 2003.
- Butler, Judith, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, New York 1995; trad. it. *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, Feltrinelli, Milano 1998.
- De Lauretis, Teresa, “Irriducibilità del desiderio e cognizioni del limite” in *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Butler, Judith, *Precarious Life: Powers of Mourning and Violence*, Verso, London-New York, 2004; trad. it. *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma 2004.
- David L. Ulin, “Poets are heard in protest America's 'poetry community' has emerged as a force against war and will stage readings at more than 50 sites”, *Los Angeles Times*, 11.2.2003.
- Diodato, Roberto, *Archeologia dell'ipertesto. Per un'estetica dell'ipertesto*. <http://erewhon.ticonuno.it/riv/rete/filodelweb/interventi/diodato2.htm>.
- Dominijanni, Ida, “La comunità della perdita”, *Il manifesto*, 19.6.2004.
- Estrin, Barbara, “Re-versing the past: AR's postmodern inquietude”, *Tulsa Studies in Women's Literature* 16, 2, 1997.
- Gilroy, Paul, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Harvard University Press, Cambridge MA 1993; trad. it. *The Black Atlantic*, Meltemi, Roma 2003.
- Morin, Edgar, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Seuil, Paris 2000.
- Nye, Andrea, *Philosophia. The Thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil, and Hannah Arendt*, Routledge, New York & London 1997.
- Pagliano, Emilia, “Giovani di due culture chiamati ‘traduttori’”, *Stilos*, 13, 9, 2005.
- Rich, Adrienne, *The Dream of a Common Language: Poems 1974-1977*, W.W. Norton, New York 1978.
- Rich, Adrienne, *The Fact of a Door Frame: Poems Selected and New, 1950-1984*, W.W. Norton, New York, 1985.
- Rich, Adrienne, “Split at the Root: An Essay on Jewish Identity” in *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose 1979-1985*, W.W. Norton, New York 1986; trad. it. *Lo spacco alla radice*, Estro, Firenze 1987.

- Rich, Adrienne, "A Politics of Location/Politica del posizionamento" *Mediterranean* III, 2, giugno-dicembre 1996. <<http://www.medmedia.org/review/numero2/it/art3.htm>>
- Rich, Adrienne, "Why I Refused the National Medal for the Arts" (*Los Angeles Times* Book Section – 3 Agosto 1997; rist. In *Arts of the Possible*).
- Rich, Adrienne, *Midnight Salvage. Poems, 1995-1998*, Norton, New York 1999.
- Rich, Adrienne, *Arts of the Possible. Essays and Conversations*, Norton, New York 2001.
- Rich, Adrienne, *Fox. Poems 1998-2000*, Norton, New York 2001.
- Robson, Ruthann, "Review of *Midnight Salvage: Poems 1995-1998*." In *Lambda Book Report* 7, 9, aprile 1999.
- Sedgwick, Eve K., *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*, Duke University Press, Durham & London 2003.

Note

- ¹ Adrienne Rich, *Fox. Poems 1998-2000*, sez. 11 e 12, pp. 51-52.
- ² Rich, "Arts of the Possible" in *Arts of the Possible. Essays and Conversations*, p. 167.
- ³ Era in *Diving into the Wreck*, altra narrazione di un passaggio di identità e di un recupero. In quelle poesie Rich compare in solitudine, ma la sua è comunque un'utopia condivisa. *Fox* è dedicata a Michelle Cliff, sua compagna da venticinque anni: "Y in alto cielo, su fondo estrellado/ Y en las multitudes, la mujer que amo".
- ⁴ Per informazioni sulla biografia di questa scrittrice, vedi il sito <http://www.library.utoronto.ca/canpoetry/brand/bio.html>. Brand è anche la regista di un documentario/conversazione di 54 minuti con Rich, girato nel 1995. In Italia sono stati tradotti due suoi romanzi e uno stralcio del suo saggio *A Map to the Door of No Return*. Con Roberta Mazzanti ho scritto un saggio, "Mappe della perdita: Periperformatività della diaspora in Anne Michaels e Dionne Brand", presentato in cartaceo al convegno della Società Italiana delle Letterate nel novembre 2005 come parte del workshop su "Il globale e l'intimo". La riflessione sugli affetti, l'accanto e la periperformatività di Sedgwick già era stata presentata al laboratorio estivo nel formato riscontrabile in questo intervento.
- ⁵ Judith Butler, *Vite Precarie*, p. 16 e p. 17.
- ⁶ Raccontato da Jennifer Abod, regista del video su Audre Lorde, *The Edge of Each Other's Battles: The Vision of Audre Lorde* (2002) al convegno di studi sul pensiero di Audre Lorde (Bologna, maggio 2006).
- ⁷ Edgar Morin, cap. V.
- ⁸ Eve K. Sedgwick, p. 8.
- ⁹ Vedi la definizione di Roberto Diodato: "Lo spazio aptico (già caratteristico del web), è uno spazio che non è ottico (in quanto non fonda l'apparenza secondo le leggi prospettiche) e neanche tattile: è un luogo di integrazione nel quale 'l'occhio tocca e la mano vede'. Lo spazio aptico non è né mimetico né rappresentativo."
- ¹⁰ Tutte e tre le scrittrici (due di loro poete) si posizionano sintonicamente rispetto alla lingua, riflettono e teorizzano sul suo uso. La lingua può tradire e salvare. Per Butler attraverso la lingua passa la censura, il controllo, la regolamentazione della sfera del visibile. Per Rich la lingua viene corrotta e usata per plasmare la percezione delle cose (*Arts*, p. 147). Ma cambiare la lingua può voler dire cambiare le coscienze. La poesia è un filo che connette individui, tempi e culture dissimili; nasce dalla pulsione e dal potere di collegare. È un'arte di tradurre (*Dream*, p. 135), è un teatro di voci eteroglossiche impegnate in lunghe conversazioni. È una mappa dei nostri fallimenti.
- ¹¹ Sedgwick p. 5.
- ¹² Possiamo accostare questa sequenza di Rich, ambientata a San Francisco, all'ultimo romanzo, anch'esso ambientato a San Francisco, di Monique Wittig, *Virgile, non* (1985; trad. it. Il dito e la luna,

- Milano 2005), un viaggio nell'inferno eterosessuale dove Wittig/Dante viene accompagnata dalla butch Manastabal/Virgilio – nonostante l'ambientazione e il tema, una indagine sulle differenze, a cominciare dal tono elegiaco dell'una e l'invettiva satirica dell'altra.
- ¹³ Rich, "Terza rima", p. 44.
- ¹⁴ Ruthann Robson, "Review of *Midnight Salvage*", p. 14.
- ¹⁵ Gli scritti di W.E.B. Dubois sono antologizzati in vari siti internet. Questo passo è tratto dal suo famoso saggio del 1903, *The Souls of Black Folk*.
- ¹⁶ Paul Gilroy, p. 58 dell'edizione originale.
- ¹⁷ Brand, *A Map*, passim, pp. 19-24.
- ¹⁸ Brand, *A Map*, p. 25 e p. 29.
- ¹⁹ Brand, *A Map*, pp. 34, 35, 37.
- ²⁰ Il legame madre-figlia è uno dei temi ricorrenti di Brand. Vedi anche quello che dice nell'intervista di Emilia Pagliano a proposito del legame che lega Carla alla madre nel suo terzo romanzo, *What We All Long For*.
- ²¹ *Frame*, in inglese vuol dire telaio, cornice, intelaiatura, ma il verbo *to frame* vuol dire sia incorniciare che incastrare con false prove. In questo paragrafo gioco con i due significati per mostrare come la cornice in cui Brand si colloca funzioni anche come trappola, catturandola in una posizione liminale ad alto rischio psicologico di difficile esito.
- ²² Rich, *Arte*, p. 144.
- ²³ Andrea Nye, p.156.
- ²⁴ Anche Rich si lamenta di come l'industria editoriale, invece di dare spazio alla scrittura creativa, pubblica bestseller di auto-aiuto, biografie di celebrità, scandali e inchieste su casi celebri. In televisione, poi, le interazioni umane si limitano a fatti personali, guai famigliari, confessioni, rivelazioni individuali. Non si incoraggiano narrative sul rapporto tra individuo e comunità, sul potere sociale e sui grandi sconvolgimenti dell'esperienza umana. E si chiede cosa fare della nostra esperienza, della nostra storia personale. Quando leggiamo la tua storia, sappiamo chi ti sta accanto, chiede, con chi stai, da che parte stai, a chi ti avvicina il tuo destino? In *Arts*, p. 155.
- ²⁵ Butler, *Bodies That Matter*, p. 19.
- ²⁶ Vedi il poco caritatevole commento dell'influente critica letteraria Helen Vendler su questo impegno sociale di Rich. Io preferisco ricordare la definizione di soggettività che Teresa De Lauretis attinge da Laplanche, secondo la quale la soggettività si costruisce attraverso un lavoro di auto/traduzione. Traduzione/detraduzione/ritraduzione rappresentano la pulsione a tradurre l'enigma dell'altro. Vedi anche "Irriducibilità del desiderio", p. 61.
- ²⁷ In *Atlas of a Difficult World: Poems 1988-1991*, citato in Barbara Estrin, p. 368.
- ²⁸ Butler, *Bodies*, pp. 241-42.
- ²⁹ La poesia di Grace Paley è citata nel saggio di Giovanna Covi in questa raccolta.

Le autrici

Le Acrobate/Fiorelle sono Francesca Bonsignori, Elisa Coco, Pamela Marelli, Maria Chiara Patuelli, Antonella Petricone, Roberta Rebori, Alessia Rocco. “La necessità di trovare degli strumenti per affrontare la complessità della realtà contemporanea”, dicono, “le ha spinte singolarmente a partecipare per più anni consecutivi a Raccontar(si) dopo il 2003”. Essendo tutte più o meno trentenni, laureate in campi umanistici, impiegate/impegnate in ambiti sociali e comunicativi, il lavoro precario è uno dei nodi problematici delle loro esistenze e rende il quotidiano un gioco di acrobazie alla ricerca di equilibrio. Perciò dall’esperienza di Raccontar(si)⁵ hanno deciso di costruire un collettivo, Le Acrobate, per dare corpo alla comunità empatica nata tra di loro, per un’urgenza politica ed affettiva che supera le distanze geografiche che le vogliono sparpagliate per l’Italia e a Parigi.

Kaha Mohamed Aden, laureata in economia, collabora al corso di economia dello sviluppo presso il VIS (Volontariato internazionale per lo sviluppo) e si dedica alla scrittura. Fra i suoi racconti pubblicati, “Aperti Sesamo”, in *Nuovi Argomenti* 27, 2005; “Un tè serio bollente” in *Costruzione psicoanalitica* 10, 2005; “1982 fuga da casa” in *El-ghibli* on line. Ha presentato performance teatrali in due edizioni di Raccontar(si).

Clotilde Barbarulli (C.N.R.-Opera del Vocabolario italiano), privilegia l’impegno politico e culturale nell’associazionismo femminile, dedicandosi in particolare al Giardino dei Ciliegi e alla Libera Università di Donne e uomini Ipazia per favorire l’intreccio tra saperi, generi e generazioni. Si occupa di scrittrici ‘800/900 e fra lingue e culture. Dal 2001 con Liana Borghi organizza il Laboratorio estivo interculturale “Raccontar(si)”. Fra le pubblicazioni, “Si prega di non discutere di *Casa di bambola*” (in *Canonizzazioni* 2002), e con Luciana Brandi *I colori del silenzio. Strategie narrative e linguistiche in Maria Messina* (1996, 2^a ed. 2001). Ha curato con Liana Borghi *Visioni insostenibili. Genere e intercultura* (2003) e *Figure della complessità: genere e intercultura* (2004); con Monica Farnetti, *Tra amiche. Epistolari femminili tra Otto e Novecento* (2005).

Liana Borghi, ricercatrice di letteratura anglo-americana all’Università di Firenze, si occupa di studi delle donne da fine Settecento ad oggi. Dal 2001 dirige il Laboratorio di genere e intercultura Raccontar(si). Ha curato con Rita Svandrik, *S/Oggetti Immaginari. Letterature comparate al femminile* (1996); e *Pasaggi: Letterature comparate al femminile* (2002); con Clotilde Barbarulli, *Visioni insostenibili. Genere e intercultura* (2003) e *Figure della complessità. Genere e intercultura* (2004). Tra i suoi saggi recenti, “Figurazioni dell’iperspazio: dalla Gradiva alla Flâneuse” in *Mancarsi. Assenza e rappresentazione del sé nella letteratura del Novecento*, a cura di Laura Graziano (2005), e il contributo al gruppo Travelling Concepts della rete tematica europea ATHENA, disponibile sul sito web <<http://www.travellingconcepts.net/>> e in cartaceo.

Luciana Brandi docente di psicolinguistica all’Università di Firenze, si occupa dei disturbi

del linguaggio in età evolutiva. Fra le ultime pubblicazioni: *Dal suono alla parola* (2004), e "Linguaggio e comunicazione: dis/giunzioni autistiche", in *Quaderni del Dipartimento di linguistica* (2005); insieme a Clotilde Barbarulli e Ubaldo Ceccoli, "Sulla "nave" della metafora. Analisi di alcuni processi metaforici nell'italiano delle origini", *ivi*, 2002; con Clotilde Barbarulli, "Biografia di un'idea", in *Oltrecanone*, a cura di A.M. Crispino (2003).

Elena Bougleux, ricercatrice presso il CE.R.CO dell'Università di Bergamo, si occupa di documentazione visiva, dei processi di costruzione sociale del significato, della rappresentazione delle alterità. Tra le ultime pubblicazioni: "Sguardi antropologici sui contesti di produzione scientifica. Necessità e creatività degli spazi dialogici atipici", in questa raccolta, e *Curvatura ed altri processi costruttivi* (2006).

Marina Calloni, docente di filosofia politica e sociale all'Università di Milano-Bicocca, è direttrice dell'International Network for Research on Gender della commissione europea di Bruxelles. Fra le pubblicazioni, ha curato *Amelia Rosselli, Memorie* (2002), e con Alessandro Ferrara e Stefano Petrucciani, *Pensare la società. L'idea di una filosofia sociale* (2001).

Maria Grazia Campari avvocatessa, appartenente all'associazione per una Libera Università delle donne di Milano e Rosa Luxemburg (Firenze). Ha scritto per varie riviste (*Democrazia e diritto, Quale giustizia, Il diritto delle donne, Reti, Alternative, Sottosopra, Il Paese delle donne*) sui temi del diritto sessuato, della rappresentanza politica e sociale, della cittadinanza femminile, delle problematiche di bioetica. Ha partecipato ad alcune opere collettanee: *Donne e Diritto-Lessico politico delle donne, Percorsi del femminismo milanese a confronto, Ai confini dello stato sociale, Con Rosa Luxemburg. Politica, cultura, impegno contro la guerra*.

Eleonora Chiti si occupa di critica letteraria con un interesse specifico per il rapporto tra parola e immagine. Fa parte del Centro Donna di Livorno. È autrice di tavole a fumetti a firma "Lori", per le riviste *Leggendaria* e *Leggere Donna*. Fra le sue pubblicazioni, *Educare a essere donne e uomini* (1998); ha curato, con Monica Farnetti e Uta Treder, *La perturbante. Das Unheimliche nella scrittura delle donne* (2003).

Giovanna Covi è ricercatrice di letteratura angloamericana presso l'Università di Trento dove insegna anche Studi di genere. Si è occupata in prevalenza di letteratura femminile statunitense e caraibica, di teoria femminista, postmoderna e postcoloniale. Tra le sue più recenti pubblicazioni, *Jamaica Kincaid's Prismatic Subjects* (2003), e, a sua cura, *Modernist Women Race Nation* (2005), oltre ai risultati della sua collaborazione con il laboratorio Raccontar(si) della SIL, e con il laboratorio Travelling Concepts della rete tematica europea ATHENA, disponibile sul sito web <<http://www.travellingconcepts.net/>> e in cartaceo.

Anna Maria Crispino giornalista, ha ideato la rivista *Leggendaria* che dirige dal 1987. È fra le socie fondatrici della Società italiana delle Letterate. Fra le sue pubblicazioni, ha

curato *Oltrecanone. Per una cartografia della scrittura femminile* (2003), *Madri Mostri e Macchine* di Rosi Braidotti (nuova ed. ampliata 2005), *La scrittura della differenza. Testi di drammaturghe dal sud* (2006).

Monica Farnetti insegna letteratura italiana all'Università di Sassari, ed è socia fondatrice della Società Italiana delle Letterate. Ha pubblicato le monografie su *Cristina Campo* (1996), *Anna Maria Ortese* (1998), e sui ricordi d'infanzia delle scrittrici, *Il centro della cattedrale* (2002); inoltre ha curato per Adelphi i volumi di Cristina Campo, *Sotto falso nome* (1998) e di Anna Maria Ortese, *L'infanta sepolta* (2000). È responsabile presso Adelphi della pubblicazione delle opere complete della Ortese di cui è uscito il primo volume dei *Romanzi* (2002), e lavora a un'edizione del canzoniere di Gaspara Stampa.

Patrizia Gabrielli insegna Storia contemporanea e Storia delle donne e delle relazioni di genere alla Facoltà di Lettere e Filosofia di Arezzo. Ha coordinato le attività della Scuola estiva La Certosa delle donne dal 1999 al 2005. Tra le pubblicazioni più recenti, *Col freddo nel cuore. Uomini e donne nell'emigrazione antifascista* (2004); *La pace e la mimosa. L'Unione donne italiane e la costruzione politica della memoria, 1944-45* (2005).

Clare Hemmings è docente di Studi e Teorie di Genere alla London School of Economics. Tra le pubblicazioni, *The Bisexual Imaginary* (a cura di, 1997), il numero speciale di *Sexualities*, "Stretching Queer Boundaries" (a cura di, 1999), e *Bisexual Spaces: a Geography of Sexuality and Gender* (2002). Più di recente si è occupata del femminismo anni '70 e della teoria degli affetti. Sta per uscire il suo nuovo libro, *Telling Feminist Stories*. Ha coordinato il gruppo Travelling Feminist Concepts di ATHENA II; il suo contributo è disponibile sul sito web <<http://www.travellingconcepts.net/>> e in cartaceo.

Adriana Lorenzi, scrittrice, formatrice nell'ambito delle storie di vita, critica letteraria, insegna Tecniche di scrittura all'Università degli studi di Bergamo e Bologna, e collabora con l'Università di Modena e Reggio Emilia. Scrive per la rivista *Leggere Donna* e fa parte della Società Italiana delle Letterate. Tra le sue pubblicazioni: *Parole ammalate di vita* (1999), *Una formica cammina anche sul tetto* (2003), *Voci da dentro* (2004), *Tazze vuote, tazze utili* (2004).

Diye Ndiaye, dottoranda in antropologia sociale ed etnografia presso la École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi. Fa parte del gruppo di ricerca della rete europea Euronet contro le Mgf. Fra le sue pubblicazioni, "Romper il muro del silenzio!" in *Il corpo dei simboli*, a cura di Mila Busoni e Elena Laurenzi (2004); *Parenañu, "Siamo pronte" Etnografia di un'impresa economica di donne in Senegal* (2004)

Mary Nicotra, psicologa e giornalista pubblicitaria, editrice della rivista on line *DonneInViaggio*, ha collaborato alla creazione del Centro Studi GLTQ. È appena uscito il suo libro *TransAzioni, Corpi e soggetti Ftm. Una ricerca psicosociale in Italia* (2006).

Barbara Poggio, ricercatrice di sociologia dell'organizzazione all'Università di Trento

dove coordina il progetto Equal GELSO, insegna anche all'Università di Siena. Tra le sue pubblicazioni, *Donna per fortuna, uomo per destino* (con Silvia Gherardi, 2003); *Mi racconti una storia? Il Metodo narrativo nelle scienze sociali* (2004); *Gender and Entrepreneurship* (con altri, 2005).

Elena Pulcini, docente di Filosofia sociale all'Università di Firenze, fa parte del Comitato redazionale di *Iride*. Ha curato l'edizione italiana di opere di Rousseau e Bataille. Fra le sue ultime pubblicazioni: *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale* (2001), *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura* (2003), *Umano, post-umano. Potere, sapere, etica nel mondo globale* (2004). Il suo contributo a *Travelling Concepts della rete Socrates ATHENA II* è disponibile sul sito web <<http://www.travellingconcepts.net>> e in cartaceo.

Sconvegno. Il gruppo si è formato nel 2001 per interrogarsi sulle nuove soggettività femministe. Usando il metodo dell'auto-inchiesta, ha affrontato vari problemi collegati al genere, tra cui parità e cittadinanza, inclusione/esclusione, precarietà/flessibilità nel mondo del lavoro. Vedi *Generazioni di donne a Sconvegno* (2003) ed "Emanciparsi dal lavoro" (*Posse* 2003). Il contributo in questa raccolta è di Manuela Galetto, Sveva Magaraggia, Chiara Martucci, Francesca Pozzi, Chiara Lasala e Elisabetta Onori.

Paola Zaccaria docente di Letteratura e cultura americana all'Università di Bari. È stata presidente della Società italiana delle Letterate. Tra le sue numerose pubblicazioni, *Terre di confine/La frontiera* di Gloria Anzaldúa, da lei curato (2000) e *Mappe senza frontiera. Cartografie letterarie dal modernismo al transnazionalismo* (1999), *Estetica e differenza* (2002), *La lingua che ospita* (2004), *Transcodificazioni* (2005).

Susanna Zatta è dottore in comunicazione (IULM) e lavora come ricercatrice/consulente di marketing e pubblicità. Fa parte della rete di studiose di genere "30something". Tra le sue pubblicazioni, "Powerful objects for powerful women? Feminine representation in Italian technology advertising imagery" in *E/C Rivista dell'Associazione di Studi Semiotici on line* (2003); e "Il tempo dell'iperspazio. Una ricerca sul vissuto temporale nei centri commerciali" in *Tra produzione e consumo. Processi di cambiamento della società italiana*, a cura di Vanni Codeluppi (2004).