



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

**DEP**

*Deportate, esuli, profughe*

RIVISTA TELEMATICA DI STUDI SULLA MEMORIA FEMMINILE

Numero 38 – Novembre 2018  
**Numero speciale**

---

**Confini: la riflessione femminista**

---

Issue 38 – November 2018  
**Special Issue**

---

**Borders: Feminist Reflection**

---

ISSN: 1824-4483



**DEP 38**  
**Numero speciale**

**Indice**

Bruna Bianchi, <i>Introduzione</i>	p. 1
<b>Esperienze e riflessioni</b>	
Rada Iveković, <i>Donne e profughi. Superare i confini</i>	p. 6
Bina Fernandez, <i>“Sconfinatori” e “sconfinatrici” queer. Complicità pragmatiche, indiscrezioni e sovvertimenti</i>	p. 18
Pàmela De Lucia, <i>Gayatri Chakravorty Spivak: “A Borderless World”?</i>	p. 39
Francesca Casafina, <i>Modernità, colonialità e genere. Conversazione a più voci dall’America Latina</i>	p. 55
Dagmar Wernitznig, <i>Borders and Prisms of Gender, War, and Politics Then and Now: The International Congress of Women in The Hague in the Spring of 1915 – Topicalities for Our World and Millennium</i>	p. 63
Marta Verginella, <i>La mobilità femminile tra confini politici e nazionali nell’area alto-adriatica tra Ottocento e Novecento</i>	p. 69
<b>Scritture</b>	
Augusta Molinari, <i>Superare i “confini” della scrittura. Corrispondenze femminili e rapporti coniugali in alcuni epistolari contadini della Grande Guerra</i>	p. 83
Anna Scacchi, <i>Sconfinamenti: intersezioni di razza, genere, classe e sessualità nelle opere di Nella Larsen</i>	p. 100
Margherita Giacobino, <i>Per quelle di noi che vivono sul margine. I confini nel pensiero e nella poetica di Audre Lorde</i>	p. 112
Jolanda Guardi, <i>Superare i confini. Trasgressione e travestimento in Ḥanān aš-Šayḥ Innaha Lundun, ya ‘azīzī</i>	p. 123
Alessandra Consolaro, <i>Sconfinamenti poetici. Genere e identità nella scrittura hindi delle poete ādivāsī Jacinta Kerketta e Nirmala Putul</i>	p. 137

---

## Introduzione

---

di

*Bruna Bianchi*

I confini, linee tracciate per segnare una differenza e renderla normativa, negli ultimi anni sono stati al centro della riflessione femminista che si è interrogata sul loro significato e sulla possibilità di travalcarli da una prospettiva di genere. Intesi come costruzioni ideologiche che generano identità e definiscono relazioni di potere, i confini – geografici, culturali, religiosi, linguistici, di genere, di specie – sono stati di volta in volta rivelati, attraversati, sfidati.

Sempre presente o sottesa nei saggi pubblicati nella nostra rivista, la riflessione sui confini è stata messa a tema per la prima volta al convegno che DEP ha promosso nel novembre 2017 i cui atti sono raccolti in questo numero speciale. Esso si divide in due parti; la prima è dedicata alle *Esperienze e alle riflessioni*, la seconda alle *Scritture*.

Aprire la prima sezione il saggio di Rada Rada Iveković, *Donne e profughi. Superare i confini*. Dopo un breve quadro delle politiche europee nei confronti di migranti, profughi e richiedenti asilo, l'autrice individua una stretta relazione tra il peggioramento della loro condizione e l'arretramento dei diritti delle donne. In questa fase storica i rifugiati sono dunque i naturali alleati delle donne: "Guardiamo verso il mare, salviamo vite, accogliamo gli altri [...]. Sono la nostra *chance*". Guardare oltre i confini, salvare e accogliere implica la messa in discussione del concetto stesso di nazione, una sfida difficile, una prospettiva quasi impensabile, scrive Iveković – "perché viviamo ancora nella realtà westfaliana, quella delle nazioni" – ma l'orizzonte teorico non può che essere radicale: l'abbattimento di tutti i confini: territoriali, di genere e di specie.

Dobbiamo riconsiderare che cos'è l'"umano". Come non-specie, come non-nazione, non-identità, daremo agli altri tipi e individui pari opportunità, come a noi stessi: solo allora potremmo anche noi essere salvati, *in quanto gli altri sono al sicuro con noi. In qualche modo, si è in vita prima di essere di questa o quella specie, nazione, di questo o quel genere. L'esistenza precede la qualificazione della speciazione.* [...] Se vogliamo costruire un'Europa aperta e davvero democratica, deve esserci un popolo ("europeo"), costituito *da tutti quelli che sono qua e di quelli che ancora arriveranno*, all'infinito (p. 11).

Verso un approccio *no border* si orienta anche il saggio di Bina Fernandez che rivolge l'attenzione agli "sconfinatori" alle "sconfinatrici" queer, laddove il termine queer è inteso come uno strumento di resistenza ai "regimi del normale". Inserendosi nelle tradizioni anti-identitarie e anti-normative della critica queer di cui Gloria Anzaldúa è stata pioniera, il saggio esplora l'intreccio dei significanti "queer" e "confine", per loro natura instabili – superando così la definizione angusta di

persone che attraversano confini internazionali per “fuggire dalla repressione del Sud globale e ottengono la libertà nel Nord globale” – e si interroga sui processi di inclusione, dissidenza, sovversione o normalizzazione che si verificano quando i queer attraversano il confine. Nella parte centrale il saggio ricostruisce alcune parziali vittorie delle lotte LGBTI per il riconoscimento di gender e sessualità come motivi alla base di migrazioni e richieste di asilo e analizza quelle prassi giuridiche che hanno finito per rafforzare il potere omo-nazionalista. Nella parte conclusiva l'autrice argomenta a favore dell'approccio *no border*, come distinto da quello *open borders*. Un approccio queer alle migrazioni, infatti, a parere dell'autrice, dovrebbe ruotare attorno ad una politica di assenza di confini.

Eliminare la ragion d'essere dei confini porta con sé il potenziale di far svanire la nostra paura dello straniero, che si fonda spesso su concezioni del “noi” basate su razza, genere, eterosessualità, classe e nazionalità, contrapposte ad un minaccioso “estraneo”. [...] Forse persino il potenziale di aprirsi a nuove concezioni di “appartenenza” che non siano basate sull'esclusione, che espandano i nostri orizzonti di ciò che è politicamente possibile e moralmente desiderabile (p. 38).

Ma è possibile un mondo senza confini? È quanto si chiede Gayatri Chakravorty Spivak a cui è dedicato il saggio di De Lucia, *Gayatri Chakravorty Spivak: “A Borderless World”?*. Il saggio ripercorre la vita e l'opera dell'esponente del femminismo marxista, nonché teorica di letteratura comparata e autrice di riferimento degli studi post-coloniali a cui si deve la pubblicazione nel 1985 di uno dei saggi fondatori di quegli studi: *Can the Subaltern Speak?* Vissuta sul confine, Chakravorty Spivak si definisce “migrante metropolitana femminista, intellettuale indiana per nascita e studi, statunitense per residenza e lavoro, intellettuale organica al pianeta”. A parere di Spivak, non si può parlare di assenza di confini: “I didn't in fact say that there should be borderlessness. There is no such thing. What I had said is that we should learn to attend to borders”. Stare sui confini, praticarli e infrangerli è quanto ha fatto lei stessa durante la sua vita. È nella cura del confine, conclude De Lucia interpretando il pensiero di Spivak, “nella frequenza con e partecipazione”, che si mette in opera e si rinnova la decostruzione. “L'assenza di confini è un'apertura: bisogna imparare ad averne cura, bisogna disapprenderne l'occupazione”, nella consapevolezza che cura, frequenza, partecipazione ai confini è un lavoro lungo e fatto di attese.

Sul base del pensiero di Spivak, e in particolare sui concetti di “violenza epistemica” e “privilegio epistemico” da lei formulati, nonché sulla riflessione del *black feminism*, si sta sviluppando in America latina il femminismo decoloniale presentato nel saggio di Francesca Casafina, *Modernità, colonialità e genere. Conversazione a più voci dall'America latina*, che analizza in particolare il pensiero di María Lugones.

Sebbene il concetto di intersezionalità (nato con il black feminism) – spiega Casafina – abbia avuto il merito innegabile di mettere in connessione le discriminazioni razziale e sessuale, il concetto di colonialità mette meglio in luce come queste si siano vicendevolmente costruite e imposte nel contesto coloniale: non si tratta, infatti, di varie forme di oppressione che si intersecano e/o sovrappongono l'una con l'altra, si tratta di una stessa radice, quella appunto moderno coloniale razzista di genere” (p. 59).

Il femminismo decoloniale parte dalla premessa di una matrice coloniale della oppressione razziale e di genere, spesso ignorata dalle teorie femministe occidentali, oppressioni che nascono e si impongono insieme. La colonialità, ricordano queste autrici, è l'elemento centrale del sistema mondiale capitalista, il lato oscuro della modernità.

Chiudono questa sezione due saggi di orientamento storiografico, un ambito in cui i *border studies* da una prospettiva di genere hanno ricevuto scarsa attenzione.

I saggi di Dagmar Wernitznig e Marta Verginella analizzano due differenti esperienze di attraversamento dei confini; in un contesto internazionale il primo, periferico e di frontiera il secondo. In *Borders and Prisms of Gender, War, and Politics Then and Now*, Wernitznig si sofferma sul Congresso delle donne per la pace che si tenne all'Aia nella primavera del 1915 dove oltre 1.000 donne autoconvocate provenienti da paesi belligeranti e neutrali si riunirono per parlare di pace. Le deliberazioni approvate in quell'occasione furono poi presentate da due delegazioni ai capi di stato di 13 paesi. Queste pacifiste che in piena guerra attraversarono i confini nazionali e di genere, avventurandosi negli ambiti maschili della diplomazia, violarono anche il codice non scritto della politica di pace e di guerra. Donne senza il diritto di voto, a cui in un primo momento fu negata qualsiasi autorità politica, riuscirono ad avere colloqui con un numero impressionante di personalità politiche europee e la loro azione mediatrice sarebbe stata presa a modello negli anni successivi. Il saggio di Marta Verginella, *La mobilità femminile tra confini politici e nazionali nell'area alto-adriatica tra Ottocento e Novecento*, ricostruisce l'emigrazione femminile transfrontaliera verso i capoluoghi del litorale austriaco: venditrici di pane, domestiche, contrabbandiere, quotidianamente superavano il confine tra città e campagna. Una mobilità che non tardò a causare disagio e diffidenza da parte dell'universo maschile poiché, "se da un lato incrementava le fonti di sostentamento familiare dall'altro sottraeva le donne al controllo della comunità". Anche per la popolazione femminile – conclude Verginella – i confini sono dei *lieux d'épreuve*, come li definisce Étienne Balibar, ovvero luoghi la cui permeabilità è determinata dalla volontà delle comunità che su quei confini vivono e che agiscono in base ai propri interessi sociali ed economici.

Anche il saggio di Augusta Molinari, *Superare i "confini" della scrittura. Corrispondenze femminili e rapporti coniugali in alcuni epistolari contadini della Grande Guerra*, che apre la sezione dedicata alle *Scritture*, si concentra sulle donne contadine. Durante la Grande guerra, infatti, non solo le pacifiste, per lo più donne delle classi medie, vissero esperienze che le portarono a superare confini considerati fino ad allora invalicabili, ma anche le donne delle classi popolari. Le contadine lo fecero attraverso la scrittura. Tenere regolari rapporti epistolari consentì a donne appena alfabetizzate di mantenere e rafforzare i legami coniugali, una risorsa cruciale per sopravvivere al trauma della guerra. Benché la pratica della scrittura avvenisse attraverso forme spesso stereotipate e attingesse ad espressioni tratte dall'oralità, le donne contadine familiarizzarono con la scrittura e la lettura, acquisirono nuove competenze, in particolare la capacità di comunicare sentimenti e stati d'animo. La nuova consapevolezza di sé, il nuovo desiderio di condividere la passione amorosa che emergono dai cinque epistolari presi in esame, mutarono anche il rapporto tra i sessi allentando il dominio patriarcale nella famiglia.

Con i due saggi che seguono, rispettivamente di Anna Scacchi e Margherita Giacobino, l'attenzione si sposta a due ben note scrittrici statunitensi.

Il saggio di Anna Scacchi, *Sconfinamenti: intersezioni di razza, genere, classe e sessualità in Passing di Nella Larsen* traccia un profilo della vita e dell'opera di Larsen, entrambe profondamente segnate “dalla violenza materiale ed epistemica dei confini” e analizza il romanzo *Passing*. Irene, il personaggio che fornisce il punto di vista della narrazione, si interroga sui motivi che hanno spinto Clare, l'amica d'infanzia, a fingere di essere bianca rinunciando al proprio passato e alla propria comunità di origine. Si avvia così una riflessione sui *passers* in cui la linea del colore “mescola e confonde”, invece di separare, e la razza diviene un *floating signifier*, ossia “un segno fluido, performativo, arbitrario e dal significato instabile”.

Ed è proprio l'attraversamento, o meglio l'intersecarsi delle linee di confine tra razza, genere, classe e sessualità nella ricerca identitaria delle protagoniste dei suoi romanzi, che rende l'opera di Larsen, e in particolare *Passing*, particolarmente interessante per una riflessione femminista informata dalla nozione di intersezionalità (p. 108).

È necessario uno sguardo intersezionale, conclude Scacchi, se si vuole evitare di imporre linee di confine e binarismi, come la linea del colore che rende la pluralità identitaria degli Stati Uniti una opposizione binaria.

L'esigenza di non lasciarsi imprigionare entro i confini di una specifica oppressione, ma di riconoscere quello che vi è di comune in tutte le oppressioni, è al centro del pensiero di Audre Lorde, oggetto del saggio di Margherita Giacobino, *Per quelle di noi che vivono sul margine. I confini nel pensiero e nella poetica di Audre Lorde*. Poeta, pensatrice e militante Nera, Audre Lorde ha lasciato una traccia profonda nel pensiero femminista poiché ha anticipato e sviluppato la prospettiva dell'intersezionalità. Ciò che non conosce confini è, in primo luogo, l'oppressione femminile. Le donne, essendo “outsiders”, hanno bisogno l'una dell'altra pur riconoscendosi con le loro differenze.

Esiste per Lorde, un umano, e in specifico un umano femminile, che è più vasto di ogni divisione in esso tracciata, e comprende tutte le possibili differenze, le quali però esistono e vanno riconosciute. Riconoscerle, nominarle, muoversi tra esse e usarle nel modo giusto, significa svolgere bene il proprio lavoro, quello dell'outsider, cioè di colei/colui che non si riconosce nelle divisioni che mirano a servire gli interessi del potere, ma cerca l'integrità e, nel momento stesso in cui nomina e onora le differenze, costruisce connessioni (p. 115).

Definirsi al di sopra e al di fuori di tutte le linee di confine che dividono ed escludono, è il cuore dell'impegno politico di Lorde e del messaggio che ella rivolge alle donne, prima di tutto alle donne Nere e lesbiche, ma anche alle bianche e agli uomini.

Superamento del confine come trasgressione necessaria che permette di instaurare un dialogo tra i percorsi della nostra vita e le nostre radici è al centro del saggio di Jolanda Guardi, *Superare i confini. Trasgressione e travestimento in Ḥanān aš-Šayḥ Innaha Lundun, ya 'azīzī*. In questo romanzo la scrittrice libanese segue le storie di tre personaggi che cercano di superare i confini della migrazione. Tentano di trovare un loro posto a Londra attraverso il corpo e il linguaggio, e si scontrano con una società che non li accetta. Il romanzo esplora il rapporto tra “identità statica e in movimento, confini e terre di confine, differenza e ibridità”, dimostrando

come si possa aver superato fisicamente un confine, ma essere emotivamente rimasti in patria pur senza desiderare di tornarvi. Un'identità ibrida e senza confini, scrive Guardi, può darsi solamente staccandosi dalla propria cultura, ma non rinnegandola completamente.

Chiude il numero il saggio di Alessandra Consolaro, *Sconfinamenti poetici. Genere e identità nella scrittura hindi delle poete ādivāsī Jacinta Kerketta e Nirmala Putul*, che ci offre in traduzione alcune creazioni poetiche di straordinaria finezza. Nirmalā Putul, di provenienza ādivāsī santālī, scrive sia nella sua lingua nativa che in hindi e bengali. Infermiera, con uno stile ricco di immagini tratte dal mondo della foresta, nelle sue poesie mette in discussione le nozioni di “sviluppo” e di “progresso” su cui poggia la politica neoliberista che ha mercificato l'acqua e le foreste, ha sottratto la terra alle popolazioni tribali, minato la loro cultura riducendole in povertà. Del dolore e della rabbia delle società tribali si fa interprete Jacinta Kerketta (Jasintā Kerkettā), giornalista originaria di una zona di frontiera fra Jharkhand e Orissa. Queste poete che denunciano, esprimono la propria collera o che con toni commossi evocano la bellezza, i suoni della natura sono donne che hanno travalicato confini. Conclude Consolaro:

È proprio lo sconfinamento, legato all'essere andate in città, all'aver studiato, all'aver scelto una lingua diversa dalla propria lingua madre che le ha rese portavoce delle popolazioni tribali cui appartengono, e allo stesso tempo le ha rese consapevoli dell'inevitabile processo di cambiamento che le proprie culture stanno subendo. L'accesso a una lingua e a una letteratura egemoni le ha messe in grado di cercare di proporre discorsi alternativi a quelli dello stato, dei media e delle agenzie di sviluppo, attraverso un linguaggio fortemente connotato nel genere (p. 152).

---

# Donne e profughi. Superare i confini

---

di

Rada Iveković\*

Dedicato alla memoria di Monia Andreani,  
donna pensante,  
sottile filosofa e bravissima femminista, amica carissima

La nation n'est pas un titre de propriété,  
c'est un ensemble de réfugiés déjà là<sup>1</sup>.  
[La nazione non è un titolo di proprietà, ma  
l'insieme di profughi che erano già qui]  
Frédérique Leichter-Flack

**Abstract:** Who are the allies of women today in their struggles for their rights and for the improvement of their condition, especially when it comes to European women? Although the status of women is different according to country, we are still far from a significant improvement. When, as happens today, some other group presents itself that requires its place in the sun and which is rejected (as is the case in almost all of Europe with immigrants / refugees from 2015 onwards), this has repercussions in the worst of ways on the situation of women. Women in the associations that help the refugees have understood it well even if they have not yet theorized it, and if they are in this commitment for altruism and political honesty: their (our) natural allies – and their chance – are these same exiles. We will go forward with them, or we will collapse together.

In ogni lotta politica è importante avere alleati. Chi sono gli alleati delle donne oggi nelle loro lotte per i loro diritti e per il miglioramento della loro condizione,

---

\* Rada Iveković, filosofa e indianista, ha insegnato filosofia presso l'Università di Zagabria (1975-1991) e successivamente in alcune università francesi e al Collège international de Philosophie di Parigi. È autrice di una ventina di volumi di filosofia, di numerosi saggi e articoli. Ha già collaborato con la rivista DEP (n. 10, 2009; n. 33, 2017). Sono felice e onorata di aver partecipato all'incontro di fine 2017, *Confini: la riflessione femminista* organizzato da DEP, il cui lavoro apprezzo molto, e dal quale deriva questo articolo. Vorrei dire la mia gratitudine a Bruna Bianchi, del suo incoraggiamento costante e del suo interesse per questo mio tentativo. Una primissima bozza di quello che stava per diventare questo paper è stata letta al convegno *Philosophy in a Globalized World. Mobility and Borders* a Berlino (luglio 9-10, 2015), organizzato dal Institut für Philosophie, Freie Universität Berlin e dalla Dott.ssa Stefania Maffei. Inoltre, un'altra versione di questo articolo appare nella rivista catalana "Lectora. Revista de Dones i Textualitat", 24 (2018), *Thinking with Women Philosophers: Europe as conflict* a cura di Elena Laurenzi, che ringrazio qui calorosamente del suo aiuto.

<sup>1</sup> Frédérique Leichter-Flack, dans *Nous d'abord? Les mirages de la préférence nationale*, "Libération" 24- 25 décembre 2015, pp. 24-25.

soprattutto quando si tratta delle donne europee? Una cosa sembra certa: benché la condizione delle donne sia differente secondo i paesi, siamo ancora lontane da un reale miglioramento e le donne sono diventate impazienti.

Le cose sono abbastanza cambiate da un primo entusiasmo per l'unificazione europea sessant'anni fa. Anche se l'Unione suggerisce leggi e politiche progressiste per le donne, certi paesi non ne sono all'altezza, soprattutto alcuni dei nuovi paesi dell'est, che dopo la Guerra fredda hanno vissuto una vera e propria rivoluzione conservatrice e hanno cercato di abolire alcuni diritti umani delle donne già ottenuti durante il socialismo. Sono gli stessi paesi che ora rifiutano i rifugiati e migranti. Altri vecchi paesi europei li prendono a modello e "seguono l'esempio" dei nazionalismi jugoslavi e delle politiche nazionaliste e populiste di destra di paesi come l'Ungheria, la Polonia ecc., e in questi casi sono sempre le donne a perdere e ad essere rinviate a lotte in altri tempi superate. Non possiamo che concludere che i diritti delle donne, difficili da ottenere, rimangono molto fragili e insicuri. Non si è al riparo da una grande regressione che segue quella dell'intera Europa alla quale assistiamo.

Esamineremo qualche problema che anni fa non avevamo anticipato. Lungi dal trattare di tutti gli aspetti della costruzione dell'Europa unita e della condizione delle donne, parlerò piuttosto di quello che oggi mi preme di più – ovvero dei profughi e del collegamento che si può stabilire fra gli interessi delle donne e il destino dei migranti o profughi e rifugiati nel nostro subcontinente. Dobbiamo fare il punto sulle vere aspettative e su certi fallimenti del progetto europeo a questo proposito. La filosofia conosce il concetto delle *catene d'equivalenza* il quale permette di passare, nelle condizioni di una società e di un mondo mobili e complessi, da una serie di concatenazioni causali (per esempio, la condizione degli operai) a un'altra (per esempio, la condizione delle donne), e a una terza (per esempio, il rinascere delle politiche separatiste o per lo meno nazionalistiche d'estrema destra) e a meglio comprenderle. Chiamiamo questo *traduzione*, anzi, traduzione politica. L'esempio della Catalogna oggi (dopo il referendum del 1 ottobre 2017) può essere comparato alla posizione della Slovenia nel caso dello smantellamento della Jugoslavia 25 anni fa: le due regioni sono le più ricche nei loro contesti (la Jugoslavia di allora, la Spagna di oggi), e per egoismo nazionale si rifiutano (Catalogna) o rifiutavano (Slovenia) di condividere le loro ricchezze con il resto del paese. In Slovenia e in certi altri paesi Jugoslavi come anche in certi paesi dell'est, il tentativo (non riuscito in Slovenia per quanto riguarda il diritto all'aborto, ma riuscito altrove) di *togliere* dei diritti esistenti alle donne in direzione della più o meno estrema destra populista si è subito manifestato, ed ha incontrato la resistenza delle femministe. Possiamo dunque aspettarci che, dove passano le estreme destre e i nazional-populismi, ci saranno sempre nuovi tentativi di abbandonare quanto era già ottenuto dalle politiche delle donne.

Per estensione, quando si manifesta un altro gruppo richiedente il suo posto al sole e che viene respinto (come è il caso in quasi tutta l'Europa con gli immigrati dal 2015 in poi), questo si ripercuote nel peggiore dei modi sulla situazione delle donne. Le donne delle associazioni che aiutano i profughi lo hanno ben capito anche se non l'hanno necessariamente ancora teorizzato, soprattutto se si dedicano a questo impegno per altruismo e onestà politica: i loro (i nostri) alleati naturali – e la

loro *chance* – sono questi stessi esuli. Andremo avanti o sprofonderemo insieme con loro. Per la precisione, sono loro che sprofondano con la nostra caduta.

Mi sembra che dobbiamo fare il punto dei fallimenti del progetto europeo e una seria autocritica dell'Europa a questo proposito. L'Europa non ha fatto che moltiplicare le frontiere interne ed esterne, ha continuato ad esportare i suoi confini e luoghi di confinamento dei migranti in altri paesi, in Turchia e nell'Africa del nord. Si parla ora di nuovi confinamenti (campi chiusi) eventualmente negli spazi della Jugoslavia (probabilmente quelli dei paesi dei "Balceni occidentali", per non usare il nome del paese smembrato) che non sono ancora accettati nell'Unione. La sconfitta europea a proposito dei profughi e migranti è accaduta dall'estate del 2015 in poi, quando la Grecia fu strangolata economicamente e sacrificata sull'altare dell'Europa. Ma a partire da lì, il numero di migranti aumentò, e il loro vergognoso respingimento (*refoulement*) da quasi tutta l'Europa del nord e dell'est, ricadde principalmente sui due paesi d'Europa meridionale, la Grecia e l'Italia. E anche sulla Spagna, che con il suo nuovo governo di centro sinistra ha fatto bella figura ricevendo i rifugiati dell'*Aquarius* che Malta e l'Italia avevano respinto.

Le donne, attraverso le associazioni femministe o femminili, e le associazioni e cooperative di importanza generale e comune, sono quasi le uniche militanti ad occuparsi dei profughi e delle questioni sociali. Gli uomini se ne interessano molto meno, benché ce ne siano e siano bravi. Attraverso cooperative e associazioni<sup>2</sup>, le donne influiscono *dal basso* sulle problematiche sociali e politiche, mentre le politiche statali operano dall'alto verso il basso. Tutta l'Unione Europea si è costruita in modo verticistico, il che sarebbe una delle ragioni per cui è finora fallita, specialmente per quanto riguarda i migranti e la loro accoglienza. Quella delle donne è una *subordinazione costitutiva* (e generalmente non riconosciuta in quanto tale dai saperi statali e patriarcali) della costruzione dello stato e delle nostre società. Si può prevedere che le donne, insieme agli esuli e altri gruppi subalterni, continueranno il loro agire dal basso. Nel potere egemonico, ci sono coloro che sono resi subalterni<sup>3</sup>. Ma i subalterni non sono pur sempre quelli che si potrebbe pensare, e possono emanciparsi. Il futuro sarà costruito da questi due moti che si oppongono, quello dall'alto, sovranista, dai luoghi del potere egemonico, e quello di resistenza popolare il quale, per quanto riguarda i soggetti che ci interessano, contesta lo stato, resiste alla sovranità, fa attraversare i confini e sviluppa politiche di solidarietà e reciprocità. Ma i discorsi "dal basso" sono molteplici, e non sempre femministi...

Superare i confini interni ed esterni, come voglio sperare che facessimo, non è facile, e per dire la verità, superare i confini di stato non è affatto realistico anche volendolo: non ci riusciremo perché viviamo ancora nella realtà westfaliana, quella delle nazioni, degli stati nazionali. Il conflitto fra uno stato sovrano e alcune "na-

---

<sup>2</sup> Giovanna Lovaglio, *Cooperative sociali e centri di accoglienza* in Fabrice Dubosc e Nijmi Edres, *Piccolo lessico del grande esodo*, Minimum fax, Frosinone 2017, pp. 54-57.

<sup>3</sup> Antonio Gramsci, *Lettere dal carcere* (nuova ed.), a cura di Paolo Spriano, Einaudi, Torino 2014. Ernesto Laclau-Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londra 1985; Ernesto Laclau, *The Rhetorical Foundation of Society*, Verso, Londra 2014.

zioni” o “nazionalità” può essere violento e pericoloso, come lo si vede oggi nella questione catalana<sup>4</sup>.

Migliaia di persone stanno annegando nel Mediterraneo come anche (per le stesse ragioni politiche) nei mari dell’Asia del sud o altrove. Altre vengono allontanate in violazione del principio internazionale di non respingimento (*non refoulement*) verso la Turchia o le giungle del sud-est asiatico. Ci sono cimiteri senza nome a migliaia in mare, per i quali siamo collettivamente responsabili, vergogna eterna dell’Europa e di altri paesi che praticano lo stesso respingimento. Migliaia periscono o errano attraverso mari, boschi, deserti, sulle pareti di filo spinato nella speranza di accedere al ricco “nord” o a qualche paese provvidenziale, uno qualsiasi. Questo accade sullo sfondo di guerre (civili) per procura attualmente in corso (come accade in particolare la Siria, nello Yemen, in Libia, nel Sahel, e in altri paesi africani), di dittature, disastri ecologici, torture, siccità, terrorismo, stupri collettivi, tutti perpetrati sia dagli stati stessi, sia da gruppi terroristici più o meno globalizzati. È il *backlash* delle politiche storiche predatorie dell’Europa e dell’occidente attraverso i continenti, e in questa regione – l’ultima fase dello smembramento dell’Impero Ottomano. Alcune persone, spaventosamente poche in ogni caso, vengono salvate, più attraverso l’accoglienza delle popolazioni locali che da Frontex, da guardie costiere, pattuglie militari, flotte statali che dovrebbero salvarle, ma che in realtà cercano di sbarazzarsene.

Quasi tutto il mondo arabo è in fiamme a causa del passato coloniale, del nuovo imperialismo<sup>5</sup>, delle guerre in serie nell’Asia occidentale a causa della politica occidentale e dell’irresponsabilità europea. Tutto ciò potrebbe durare altri 50-100 anni. E coinvolgerà ancora l’Europa, essendo i rifugiati siriani dal 2015 in poi solo l’avanguardia. Ci sono stati conflitti quasi ovunque, soprattutto ai margini esterni d’Europa. Il Papa li ha chiamati *guerre mondiali consecutive*, guerre “piccole”, ma pari a una terza guerra mondiale<sup>6</sup>. Il mondo musulmano è stato indotto alla violenza in mosse successive (il colonialismo, l’imperialismo, il “Grande Medio Oriente”, la “costruzione dello Stato” /*state building* / dalla parte degli Stati Uniti, ecc.). E mentre si celebra la “civiltà” e la cittadinanza, i cittadini del nord e dell’ovest rappresentano l’ultimo muro (*la linea abissale*<sup>7</sup>) che ai migranti è vietato valicare.

C’è stato un regolare eccesso di violenza strutturalmente “maschile” in circolazione, al servizio di guerre e del terrore, così come alla base della nostra comune

<sup>4</sup> In Spagna, secondo la Costituzione, gli spagnoli sono una “nación” mentre i Baschi o i Catalani sarebbero “nacionalidades”.

<sup>5</sup> E della durabilità dei loro effetti nel presente. Si veda Ann Laura Stoler, *Duress. Imperial Durabilities in our Times*, Duke University Press, Durham 2016.

<sup>6</sup> “Una terza Guerra mondiale a pezzetti può già essere iniziata con la sua ondata di crimini, massacri e distruzioni, ha ammonito Papa Francesco. Lo ha detto nel corso della visita al più grande cimitero militare italiano dove ha commemorato il centenario della prima guerra mondiale”, BBC News 13 settembre 2014, <http://www.bbc.com/news/world-europe-29190890>

<sup>7</sup> Boaventura De Sousa Santos, *Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledge*, “Eurozine”, <http://www.eurozine.com/pdf/2007-06-29-santos-en.pdf>.

civiltà<sup>8</sup>. Uscire dal *dominio patriarcale*, così strettamente intrecciato con l'esaurimento e lo sfruttamento della natura, aiuterebbe. La violenza sistemica accettata, gli orrori del rinnovato femminicidio in costante aumento, le ripetute forme di maltrattamento di ragazze e donne, le pratiche di aborti selettivi per genere e la malnutrizione di bambine – che hanno causato milioni di *missing women* (donne mancanti) in paesi come l'India, la Cina e altri –, l'impunità nei casi di uccisioni di massa di donne in Messico (i cartelli), nel Mali, lo stupro sistematico come strumento di terrore in Congo o altrove (Boko Haram, ISIS o altri), per non parlare di mutilazioni sessuali, rappresentano chiaramente un *peggioramento nella condizione delle donne* in tutto il mondo. Paradossalmente, accanto a questo peggioramento per le donne del Terzo mondo si assiste in Occidente a un certo miglioramento dovuto all'accettazione di rivendicazioni femministe nei discorsi pubblici. Con il movimento *#Me too* che ha liberato la parola delle donne ma che produrrà senz'altro qualche vittima innocente fra gli uomini, nessuno osa più non dirsi femminista! Non è sicuro che *#Me too* rappresenti un progresso sotto tutti gli aspetti, perché scardina lo stato di diritto (*rule of law*) nell'ambito dei rapporti donna-uomo. D'altronde, interi apparati simbolici sia sul lato musulmano, così come su quello occidentale, sono istericamente *gendered* o sessuati, scatenando la violenza. Il progresso delle donne è relativo, e inuguale nei diversi ambiti. Ma le violenze sono sempre più grandi, ad esempio nei femmicidi.

L'occidente (*the West*) e l'Europa hanno oramai bisogno di affrontare il declino, ma sembrano incapaci di farlo. Questo si è visto nella crisi *dell'Europa nei confronti dei rifugiati* (e non la crisi dei rifugiati) nel 2015-2016<sup>9</sup>. La costruzione europea si è frantumata nei pochi giorni nell'estate del 2015 a causa del panico di massa indotto dall'arrivo di rifugiati, scappati principalmente dalla guerra siriana. Intanto, i numeri sono stati in gran parte esagerati dagli stati e dai gruppi nazional-populisti, xenofobi, razzisti che diffondono la paura. Ogni solidarietà e umanità svanirono, non solo verso i migranti, ma anche verso il paese vicino. Il presidente Macron, nei suoi discorsi ipocriti, parla di mancanza di "solidarietà" nell'accogliere i profughi da parte dei paesi europei, mentre la Francia non li vuole e né lui né altri parlano di *solidarietà verso i profughi*. (Ne aveva parlato la cancelliera Angela Merkel in un primo tempo, ma la sua politica di accoglienza è stata sconfitta nel suo paese, e ora non ne può parlare neppure lei). La Francia chiuse il confine con l'Italia e cancellò Schengen. I confini si chiusero l'uno dopo l'altro. La dimostrazione della *Willkommenskultur* (cultura di ospitalità) tedesca, generosamente promossa da Angela Merkel ma oramai sconfitta, può essere attuata solo se l'intera Europa collabora. Ma l'Europa non ha collaborato, e questo ha rovinato l'intenzione della politica della cancelliera<sup>10</sup>. L'accordo con la Turchia, tra cui i *re-*

<sup>8</sup> Un eccesso di testosterone, per utilizzare una metafora. Si veda Goran Fejić-Rada Iveković, "Women and armed conflicts", *Ženski sud, Žene u crnom*, Beograd, [http://www.zenskisud.org/en/pdf/2015/Rada&Goran\\_Women\\_%20armed\\_conflict\\_FINAL2015.pdf](http://www.zenskisud.org/en/pdf/2015/Rada&Goran_Women_%20armed_conflict_FINAL2015.pdf).

<sup>9</sup> Rada Iveković, *Réfugié-e-s. Les jetables*, Al Dante, Paris 2016, <http://al-dante.org/shop-4/rada-ivekovic/refugie-e-s-les-jetables/>.

<sup>10</sup> Wolfgang Streeck l'accusa ipocritamente di avere altri interessi personali: Wolfgang Streeck, *Scenario for a Wonderful Tomorrow*, "London Review of Books", vol. 38, 7, 31 March 2016, pp. 7-10. <http://www.lrb.co.uk/v38/n07/wolfgang-streeck/scenario-for-a-wonderful->

*foulements* illegali prescritti che le Nazioni Unite e Amnesty International denunciarono, non salveranno vite umane né ridurranno l'afflusso. Fu un accordo infame.

La preferenza storica per la propria specie, l'antropocentrismo – il quale è in gran parte anche *andro*<sup>11</sup>*centrismo*, come pure, sul piano culturale, l'umanesimo sotto un certo aspetto – hanno portato gli umani con le altre specie, alla comune perdita. Oggi stiamo sprofondando in un abisso ecologico e di civiltà. Dobbiamo riconsiderare che cos'è l'"umano". Come non-specie, come non-nazione, non-identità, daremmo agli altri tipi e individui pari opportunità, come a noi stessi: solo allora potremmo anche noi essere salvi, *in quanto gli altri sono al sicuro con noi. In qualche modo, si è in vita prima di essere di questa o quella specie, nazione, di questo o quel genere. L'esistenza precede la qualificazione della speciazione.* L'antropocentrismo porta naturalmente alla preferenza della propria nazione ecc., (del proprio)<sup>12</sup>. Se vogliamo costruire un'Europa aperta e davvero democratica, deve esserci un popolo ("europeo"), costituito di *tutti quelli che sono qua e di quelli che ancora arriveranno*, all'infinito. Le donne l'hanno capito. Un popolo in questo senso è fatto dei suoi cittadini e dei suoi cittadini mancanti<sup>13</sup>.

L'antropocentrismo e l'androcentrismo sono ovviamente parte del problema, come anche la xenofobia, il razzismo e l'egoismo nazionale che provocano le selezioni abiette ma vengono anche da esse riprodotti. Sappiamo dal buddismo che non ci può essere filosofia non allineata con l'ego, il sé o il soggetto<sup>14</sup> che non sia allo stesso tempo centrata nella "razza umana" o, che, a titolo di universalizzazione, produce l' "umanità" come egemonia-cum-dominio antropocentrico occidentale. L'ego, come il soggetto, ci si appiccica anche se non lo vogliamo, attraverso i valori egemonici. Non è sempre questione di volontà. Questo viene confermato in quel-

---

tomor-

[row?utm\\_source=newsletter&utm\\_medium=email&utm\\_campaign=3807&utm\\_content=ukrw\\_nonsubs&hq\\_e=el&hq\\_m=4202173&hq\\_l=14&hq\\_v=0b9d996d0b](http://row?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=3807&utm_content=ukrw_nonsubs&hq_e=el&hq_m=4202173&hq_l=14&hq_v=0b9d996d0b).

<sup>11</sup> Naoki Sakai, *Theory and Asian Humanity: on the question of humanitas and anthropos*, "Postcolonial Studies", vol. 13, n. 4, pp. 441-464, 2010; *Theory and the West: On the Question of Humanitas and Anthropos*, "Transeuropéennes", August 2011, [http://www.transeuropeennes.eu/en/articles/316/Theory and the West/Sakai](http://www.transeuropeennes.eu/en/articles/316/Theory%20and%20the%20West/Sakai); *The Microphysics of Comparison. Towards the Dislocation of the West*, 6, 2013, in eicpc-translate, eine kommunalität, die nicht sprechen kann: europa in übersetzung, [http://eicpc.net/transversal/0613/sakai/en/#\\_ednref1](http://eicpc.net/transversal/0613/sakai/en/#_ednref1); Stuart Hall, *The West-and-the-Rest: Discourse and Power in "Modernity"*, a cura di Stuart Hall-David Held-Don Hubert-Kenneth Thompson, Blackwell Publishers, Cambridge MA-Oxford 1996, pp. 184-227.

<sup>12</sup> Qua e altrove, si veda Monia Andreani, *Il terzo incluso. Filosofia della differenza e rovesciamento del platonismo*, Editori Riuniti University Press, Roma 2007, e altre opere della stessa autrice.

<sup>13</sup> Rada Iveković, *Les citoyens manquants*, Al Dante, Marseille 2015.

<sup>14</sup> Si veda Jay Garfield: "The Buddhist tradition encourages us to see ourselves as impermanent, interdependent individuals, linked to one another and to our world through shared commitments to achieving an understanding of our lives and a reduction of suffering. It encourages us to rethink egoism and to consider an orientation to the world characterized by care and joint responsibility. That can't be a bad thing", in *What Does Buddhism Require? Interview by Gary Gutting*, "The Stone Opinionator", April 27, 2014, The New York Times blogs <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/04/27/what-does-buddhism-require/?emc=eta1&r=0> )

le filosofie, alternative a quelle egemoniche, che sono apparse in modo indipendente attraverso i continenti colonizzati del “sud” (o dell’ “altrove”) del mondo. Ci sono varie alternative, in filosofia, alle politiche egocentriche individualistiche che sostengono il capitalismo. Ma esse non sono mai diventate egemoniche (non è che non ci abbiano provato). È un pregiudizio della conoscenza egemonica credere che non ci sia alcun pensiero politico, o alcuna politica, alcuna filosofia, in altre *episteme* diverse da quella europea e occidentale. L’Europa mantiene la sua ideologia europeistica<sup>15</sup> e si posiziona al cuore dell’ideologia occidentalistica. Ma esiste *la possibilità di una diversa storia dell’umanità* in tali sistemi filosofici come il taoismo, il buddismo e il confucianesimo, nelle filosofie in Africa, in quelle della madre-terra in America Latina o altrove, o in filosofie alternative in occidente, e d’altra parte nel pensiero femminista e *queer* (tutto al plurale)<sup>16</sup>. Questo permetterebbe una maggiore *égalité* (Etienne Balibar<sup>17</sup>), più democrazia effettiva diagonale, trasversale e non gerarchica, una distribuzione non binaria del potere e delle conoscenze. Tutti i sistemi politici che hanno prevalso pongono limiti, confini e recinti (*enclosures*) come eccezioni per la “democrazia”. Sto cercando di *think those away* (pensarli via, cacciarli), il che presupporrebbe una (graduale?<sup>18</sup>) inclusività di tutti<sup>19</sup> (*all-inclusiveness*). Ci vorrebbe l’immunità relativa e non assoluta, o – come filosofia accompagnante – quella di Roberto Esposito piuttosto che quella di Giorgio Agamben<sup>20</sup>.

Esposito riflette sul lato positivo della *relativa immunità inclusiva*, mentre lo stesso è, per Agamben, una questione di scelta epistemologica e una sorta di etica “testimoniale” e cognitiva che pare elitista. Per Esposito, l’estrema immunizzazione è suicida (perché è omicida), ma l’immunità è anche vitale, in un equilibrio impossibile da teorizzare. Questo è contrario al sistema costruito, fra gli altri, da Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, in quanto sistema chiuso<sup>21</sup>. I sistemi chiusi all’interno di rigidi confini non consentono gradazione né sfumature, e non reggono il dubbio. Si è dentro, o si è fuori. Ma i confini sono riconosciuti da tutti. Anche Etienne Balibar<sup>22</sup> riconosce un dato *quadro* (realistico), ma lui, almeno, è critico

<sup>15</sup> Come dimostrati da Luisa Passerini in *L’Europa e l’amore*, Bologna, Il saggiatore 1999; Ranabir Samaddar, *A Postcolonial Enquiry on Europe’s Debt and Migration Crisis*, Springer Science+Business Media, Singapore 2016.

<sup>16</sup> Si veda il progetto Babe, coordinato da Luisa Passerini: <https://babe.eui.eu>.

<sup>17</sup> Balibar, *La proposition de l’égalité*, PUF, Paris 2010.

<sup>18</sup> Un problema: il tempo.

<sup>19</sup> Si veda il corrente dibattito in Francia sul linguaggio “inclusivo” che le femministe cercano di far accogliere, e che l’Academia, il governo, e generalmente i maschi potenti, rifiutano. Ma non c’è dubbio che fra qualche anno passerà.

<sup>20</sup> Roberto Esposito. *Communauté, immunité, démocratie*, “Transeuropéennes” 17, 1999, pp. 35-45; Idem, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002. Agamben Giorgio, *Homo sacer. I: Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi 1995; *Quel che resta di Auschwitz. Homo sacer III*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

<sup>21</sup> Si veda più avanti qualche riflessione sul concetto ripreso da Laclau e Mouffe sulla “catena di equivalenze”.

<sup>22</sup> Etienne Balibar-Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Classe. Les identités fictives*, La Découverte, Paris 1990.

dei confini pre-determinati<sup>23</sup>. Nancy Fraser, anche se cerca di essere *soft* sulla questione, non tratta dei migranti o di qualsiasi cosa che superi il sistema<sup>24</sup>. I migranti, *cittadini mancanti*, sono oggi il nostro problema principale, oltre al sesso e al genere.

Potrebbe il decentramento epistemologico dei più modesti umani aiutare la rivoluzione epistemica e politica?<sup>25</sup> Potrebbe *il ritirare la stazione antropocentrica* salvare il pianeta messo in pericolo dalla civiltà? Mi piace pensare che questo è negoziabile e che qualcosa di *politicamente nuovo* potrebbe emergere da tale nuovo atteggiamento. Ma specie e discipline appartengono alla stessa struttura mentale dell'ordinamento e della classificazione. È all'interno dell'ordine simbolico con le gerarchie e l'egemonia che dovremmo essere soggetti politici – ma siamo il più delle volte solamente *cittadini mancanti*<sup>26</sup>.

Siamo all'interno dell'ordine simbolico attraverso la funzione del pensiero, che implica un certo *grado* di egocentrismo (il “cogito ergo sum” del Cartesio). Potrebbe quindi essere una questione di grado, di proporzione e della dimensione dell'io, del sé, individuale o collettivo? Dovremmo allora riconoscere la dipendenza reciproca di tutte le forme di vita così come anche degli umani dalla natura e di tutti gli esseri umani reciprocamente. Avremmo bisogno di imparare a rinunciare all'interesse, all'opulenza, al potere e a certi beni, imparare il cedimento, la deidentificazione dal potente, dal pre-progettato, dal comando. Non lo fanno le donne più facilmente, educate alla dedizione agli altri e alla sottomissione? Dovremmo tutti poter imparare anche dalla perdita<sup>27</sup>, e ancora una volta, dalla speranza al di là delle prospettive credibili. Questo potrebbe modellare una coesione, una solidarietà, una condivisione dei beni, un'azione, una memoria ed emozioni del tutto diverse<sup>28</sup>.

Bisognerà rovesciare il mondo a testa in giù in questo suo ultimo minuto. Non è troppo tardi? Nessuno lo sa. Dopo la politica-di-nessuna-pietà-verso-la Grecia dell'Unione europea nell'estate del 2015 dettata dalla Germania, l'afflusso di profughi di guerra dalla Siria ha provocato un rovesciamento inaspettato della situazione europea. La compassione è stata poi, e per un breve periodo, improvvisamen-

<sup>23</sup> Si vedano i seguenti lavori di Balibar: *Europe, crise et fin?*, Le Bord de l'eau, Bordeaux 2016; *Violence and Civility: And Other Essays on Political Philosophy* (The Wellek Library Lectures), transl. James Swenson, Columbia UP, New York 2009; *La proposition de l'égaliberté*, PUF, Paris 2010; *Cosmopolitanism and Secularism: Controversial Legacies and prospective Interrogations*, in “Grey Room 44”, Summer 2011(2), pp. 6-25.

<sup>24</sup> Nancy Fraser, *Transnationalizing the Public Sphere*, Polity Press, Malden 2014; Eadem, *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, Verso, Londra-NYC 2016.

<sup>25</sup> Iveković, *Some epistemological conditions of political modernity*, <http://www.reseau-terra.eu/auteur22.html>.

<sup>26</sup> Eadem, *Les citoyens manquants*, cit.

<sup>27</sup> Avevo tenuto un seminario su *Cosa si può imparare dalla perdita?* (Qu'apprendre de l'échec, de la perte?) nel 2008 al Collège international de philosophie a Parigi. Iveković, *Ricordi, perdita, vite sui confini. Riflessione a partire dallo scambio tra Manuela Fraire e Rossana Rossanda*, in *Donne, politica, utopia*, a cura di Alisa Del Re, Il Poligrafo, Padova 2011, pp. 191-208.

<sup>28</sup> E dobbiamo sapere che il *mancare* (di *cittadini*, nei “cittadini mancanti”) può implicare anche il loro essere feriti, violentati o uccisi. Le donne l'hanno sempre saputo.

te tradotta in politica con l'inaspettato progetto di accoglienza di Merkel, rovinato dall'accordo con la Turchia. Oggi (estate 2018) siamo però arrivati alla politica-dinnesuna-pietà-verso-i-profughi, dettata dall'indebolimento della Merkel e della sua politica istintivamente umana, minacciata e rifiutata dalla destra del suo paese. Il progetto politico visionario di accoglienza avrebbe potuto funzionare solo attraverso i *commons*, sia come metodo sia come contenuto, attraverso la solidarietà<sup>29</sup>. L'arrivo dei profughi sarebbe la fortuna dell'Europa.

Ma l'Europa, soprattutto quella più ad est e a nord, si comporta come se fosse improvvisamente assediata dal sud del mondo. I paesi del sud vengono presentati come i debitori dei paesi ricchi che non vogliono vedere il loro tenore di vita in calo e da ristrutturare. Ma il *loro* tenore di vita, cioè il *nostro*, dovrà pur cadere. Forse non è stata la prosperità europea e "occidentale" costruita sul colonialismo, sull'imperialismo, sull'estrazione e sull'economia del debito nel capitalismo "finanziario"? È stata anche costruita su decenni di (tesa) Guerra fredda, in vista dello "specchio" che il "socialismo reale", all'altra estremità dello spettro, esemplificava per il capitalismo. Ora sono i paesi del sud ad essere incolpati e spremuti fino all'ultima goccia di sudore e di sangue. E così questo *sud* è *in movimento*, con i profughi che sono i nostri *cittadini mancanti*. Il sud intero è diventato "recinzione" ("enclosure") di avversità, di sub-umanità, di animalità e di "natura" per il nord del pianeta.

Pongo il primato della *vita in quanto tale*, sopra la sola *vita umana*, sopra lo *specismo*. Nessuno "specismo", ma neanche nessun antropocentrismo è utile. È necessario un qualche tipo di immaginazione politica. Quindi vi è un'importante *politica dell'epistemologia*, in quanto vi è una politica di qualsiasi disciplina, anche non-riconosciuta. *Nessuna etica può riguardare un solo gruppo*; essa deve comprendere *tutti*, e comunque ha un'incidenza su tutti. L'etica femminista può di conseguenza solo essere universale, cioè *trans-femminista*: tutte le forme di vita sono ugualmente importanti per principio, e beninteso, tutte le forme di umanità. Ogni gerarchia implica un ordine politico e sociale non-egualitario per gli esseri umani, con la devastazione della natura e di altre specie.

Le ipotesi di superiorità riposano, tra l'altro, sull'infame *presupposto cognitivo* tacito di *separare la teoria dalla pratica* da un muro e sul nascondere saperi alternativi o subalterni<sup>30</sup>. Sistemi politici storicamente situati hanno ciascuno un *ordine conoscitivo generale corrispondente*, un "*regime di traduzione*" e, naturalmente, un ordine politico. Separare la "teoria" dalla "prassi" è di per sé un'operazione politica perfida che spesso passa inosservata. Aiuta a imporre l'egemonia. Chiara-

<sup>29</sup> Anche un economista moderato come Thomas Piketty dice che l'Europa dovrebbe essere in grado di accogliere un milione di immigrati all'anno senza problemi. BBC, Piketty, *EU should welcome one million immigrants a year*, by Kamal Ahmed, Economics editor, April 7, 2016, <http://www.bbc.com/news/business-35982528>.

<sup>30</sup> Iveković, *Translation and national sovereignty. The fragility and bias of theory*, in "Translation" n. 4, Spring 2014, pp. 53-83. Boaventura De Sousa Santos, *Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledge*, "Eurozine", <http://www.eurozine.com/pdf/2007-06-29-santos-en.pdf>; *Epistemologies of the South. Justice against epistemicide*, Paradigm Publisher Boulder-London 2017; *Epistemologies du Sud*, "Etudes rurales", 187, pp. 21-50.

mente, ci dobbiamo assolutamente interessare all'epistemologia (tema che non posso sviluppare in questa sede).

“Teoria e pratica”, una dicotomia temibile, congelata nella modernità occidentale (tra cui il marxismo) vengono così costruiti in una gerarchia politica odiosa che finge di riprodurre un ordine “naturale”. La teoria è una specie di ufficio supremo rigido, inflessibile, fisso, storicamente occidentale. Invece, abbiamo costantemente imparato dal basso, dalla prassi, dalla vita politica, da associazioni, dall'esperienza, dai movimenti. I movimenti politici portano a conoscenza saperi inestimabili che non sono teorici, ma dei quali la teoria si serve.

Esistono scuole di pensiero in tutti i continenti che hanno scelto di non separare la teoria dalla pratica (e di non produrre corrispondenti dicotomie o barriere<sup>31</sup>). Essi, quindi, non applicano le gerarchie teoriche del rapporto “teoria-pratica”. Quest'ultimo è incarnato in sistemi che diventano inflessibili, dogmatici, normativi, formalistici e che hanno smesso di crescere<sup>32</sup>. Intere genealogie delle conoscenze sono rimaste invisibili alle lingue europee, non tradotte, a quanto pare *intraducibili* allo sguardo egemone (nazionale o altro), negato loro l'accesso all' “universalità”. Eppure passano lateralmente in qualche modo. Ma ci sono abbondanti esempi del disastro della *soggettivazione nazionale*, dell'etnicizzazione, di quella di genere. È violenza *razzializzata*, per non parlare di differenze di classe<sup>33</sup>.

Affrontare la questione della “agency” (*soggetto*) potrebbe qui presentare un interrogativo attraverso le filosofie indiane antiche. Sarebbe un esperimento interessante in quanto queste ultime non riconoscono alcun concetto di “soggetto”, filosoficamente parlando: resta il problema dei limiti. “Civilizzare” la violenza (Balibar) funziona solo entro certi limiti, mentre un mondo intero rimane fuori, “incivile”. “Civilizzare” funziona solo all'*interno* dei confini nazionali: tenere conto dei rifugiati disturba il sistema<sup>34</sup>. Rimane ancora l'evidenza di una *preferenza per se stessi*, la quale assume forme diverse: la preferenza della nazione per se stessa, la preferenza degli umani per sé – l'antropocentrismo, etc. Nell'antropocene, gli esseri umani sono diventati in grado di alterare il clima, scatenare guerre devastanti, o distruggere l'ambiente<sup>35</sup>. La consapevolezza del nostro ingresso nell'antropocene solleva la preoccupazione per un *pianeta sostenibile*.

<sup>31</sup> Fra altre cose, soggetto-oggetto, assoluto-relativo, immanente-trascendence, femminile-maschile, come anche altre dicotomie gerarchiche.

<sup>32</sup> Ho chiamato tale inflessibile ragione scissa *la raison partagée* opposta a *le partage de la raison*, che, in modo dinamico, significa ragionamento condiviso. La relazione chiamata *la raison partagée*, “ragione” inflessibile, produce concetti formalizzati, forzati, intasati.

<sup>33</sup> Si veda Balibar, *Un monde sans maître? Nouvelles réflexions sur le problème du souverain* in Petar Bojanić-Guillaume Sibertin-Blanc (dir.), *De la terreur à l'extrême-violence*, EuroPhilosophie/Institut de Philosophie et de Théorie Sociale, coll. “Champs&contreChamps”, Toulouse-Belgrade 2014.

<sup>34</sup> Laclau & Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, cit.

<sup>35</sup> Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*, “Critical Inquiry”, 35 (Winter 2009) <http://www.law.uvic.ca/demcon/2013%20readings/Chakrabarty%20-%20Climate%20of%20History.pdf>. Si veda anche: Shanghai Art Museum, Lecture organized by West Heavens, Sunday, Dic. 12, 2010: *From Civilization to Globalization: The 'West' as a Shifting Signifier in Indian Modernity*”.

Come rendere l'antropocene, il nostro mondo, sostenibile, se non è troppo tardi? Sostenibile fisicamente, materialmente, ma anche *nella mente*, nelle relazioni dei suoi *episteme*, nei suoi racconti e auto-narrazioni. Sostenibile, accettabile per tutti e accettando tutti. Per non buttare gli altri in mare.

Ci sono due tipi correlati di violenza<sup>36</sup>. Non voglio dire la violenza e la violenza estrema; pensarle richiede lo spostamento della linea abissale. Vi è un altro set: un tipo di violenza è in qualche modo “strutturale”, profondo, e simbolicamente “primario”: la violenza degli uomini alle donne insieme alla subordinazione di queste ultime (e di tutti coloro che sono resi sussidiari). Questo tipo di brutalità è alla base di *altre* forme di violenza e le investe emblematicamente, rafforzandole e essendo rafforzato da esse<sup>37</sup>: si vedano le guerre. Ma ecco: chi possiede il potere, vale a dire la cittadinanza, nell'antica Atene (e simbolicamente altrove, anche nella modernità occidentale)? Nell'Atene antica, solo gli *autoctoni*. Questi sono nati da una *doppia stirpe autoctona*, e solo così vengono considerati “nati dal suolo” di Atene. Naturalmente sono solo gli uomini. Le donne sono tutte delle straniere, delle *cittadine mancanti*<sup>38</sup>. Come loro, molti altri.

Nicole Loraux rivela che il divario di genere è la prima spaccatura politica, e solo da lì (il sesso, un incrocio) si è tradotta in file binari di cittadino-straniero, nazione-non-nazione, Atene-Barbari. Il “sesso” sta simbolicamente per tutte le altre divisioni, prodotto al fine di governare una società e una città-stato dai suoi padri fondatori. A questo proposito, il modello alla volta dei mondi materiali e sociali, nonché della corrispondente costruzione delle conoscenze, non è cambiato molto, ma dovrebbe cambiare per afferrare una dinamica sostenibile. L'egemonia *epistemica* che ci governa non può essere affrontata sola perché fa parte di una storia complessa e *collegata* che deve a sua volta essere fondata. Perché la rivoluzione epistemologica abbia qualche probabilità, l'egemonia epistemica, correlativa delle gerarchie sociali, dovrebbe essere messa in discussione. Se vogliamo de-investire di qualsiasi primato la nostra specie (i nostri ego, nazioni, ecc.), dovremmo capire che le nostre conoscenze sono distribuite in “discipline” corrispondenti e sono altrettanto discutibili. Una cittadinanza radicale dovrebbe essere inclusiva, essendo i rifugiati nostri co-cittadini, ulteriormente non più mancanti.

Parliamo di profughi e migranti e della nostra naturale alleanza, noi donne, con loro. Sostengo che il modo vergognoso in cui oggi l'Europa oramai neoliberaista al massimo grado si “occupa” dei rifugiati, migranti del lavoro e delle migrazioni in generale, anche se certamente originario in un semplice e crudo istinto per la so-

<sup>36</sup> Mi piace pensare, in merito alla possibilità onnipervasiva della violenza tra gli umani da un punto di vista psicologico, che non esiste *un sentimento primario di odio*. L'odio era stato costantemente invocato per “spiegare” le guerre jugoslave ed altre. Ma “l'odio”, la vendetta e la violenza vengono dalla *paura*, l'unica emozione “primaria” che reagisce alle minacce di vita. A causa della *paura indotta* e multiple follie nazionaliste di massa, gli Europei come i Sud-est-asiatici reagiscono (in questo momento) attraverso il rifiuto e la violenza ai rifugiati. I modelli occidentali si sono purtroppo ampiamente diffusi. Purtroppo, tutti gli esseri umani sono capaci di atrocità soprattutto quando sono guidati dalla paura e incoraggiati dall'egemone.

<sup>37</sup> Klaus Theweleit, *Männerphantasien*, 2 voll., Verlag Roter Stern, Frankfurt a/M. 1977.

<sup>38</sup> Nicole Loraux, *La Cité divisée*, Payot & Rivages, Paris 2005; Eadem, *Les enfants d'Athènes*, Seuil, Paris 1990; Eadem, *Né de la Terre : Mythe et politique à Athènes*, Seuil, Paris 1998.

pravvivenza, cioè nella paura – barbaro e assiomatico da parte sua, ha preso la sua forma definitiva e radici dalla modernità occidentale. Da quest'ultima condizione viene la sua arroganza auto-legittimata nel corso dei secoli.

In un altro scenario diverso quello vigente e tra politiche alternative “dal basso”, con l'aiuto dei nostri saperi “subalterni”, in un rovesciamento non impossibile, noi donne saremmo in grado di ricostruire l'Europa *con quegli altri* man mano che diventano i nostri concittadini, al fine di fermare la guerra. Oppure, man mano che ricostruiamo un'altra Europa, loro diventeranno nostri concittadini e così si interromperebbe questa guerra continua ai profughi, guerra liminale e costitutiva finora.

I *cittadini mancanti*<sup>39</sup> e le *donne mancanti* convergono, ma queste ultime sono state una caratteristica costante, trattata come eccezione costitutiva.

Ci sono tanti esempi di sforzi alternativi che poco a poco aiutano a costruire questo mondo alternativo. Prendiamone uno: dopo diversi anni di lavoro e la sessione finale, il primo Tribunale delle donne in Europa si è riunito a Sarajevo, dal 7 al 10 maggio 2015. È stato il *Women's Court for war and post-war crimes in Yugoslavia*<sup>40</sup>, senz'altro un grande risultato, anche se sconosciuto a molti. Nessuno, nessuna teoria, mi farà minimizzare il danno che l'umanità si sta facendo attraverso i massacri costitutivi e strutturali di donne, i maltrattamenti e l'inclusione subordinata delle donne, il rifiuto dei profughi, i nostri alleati e co-cittadini che vogliamo non più mancanti. La Corte delle donne per crimini di guerra e del dopoguerra in Jugoslavia ha svolto il ruolo di una Commissione, tuttora mancante e impossibile, per la verità locale<sup>41</sup>, e l'ha messo in piena luce.

L'impossibile non sarà impossibile. Guardiamo verso il mare, salviamo vite, accogliamo gli altri, i nostri alleati in questo periodo storico. Sono la nostra *chance*.

---

<sup>39</sup> Balibar dice giustamente co-cittadini (*Europe, crise et fin? op. cit.*).

<sup>40</sup> Si veda <http://womensnetwork.org/?PageID=1&n=322> : Vjollca Krasniqi, *Women's Court for the Former Yugoslavia: Seeking Justice, Truth, and Active Remembering*, 1.6.2015. Si veda [http://www.zenskisud.org/en/pdf/2015/9\\_sintesi\\_libro.pdf](http://www.zenskisud.org/en/pdf/2015/9_sintesi_libro.pdf).

<sup>41</sup> Nessuna commissione jugoslava ed imparziale era accettabile ai vari nazionalisti negli stati eredi: ciascuno voleva giudicare gli altri, vedendosi ciascuno come vittima.

---

## “Sconfinatori” e “sconfinatrici” *queer*. Complicità pragmatiche, indiscrezioni e sovvertimenti

---

di

Bina Fernandez\*

**Abstract:** I consider queer lived experience through a focus on LGBTQIA asylum seekers while also looking towards the ways in which queering as an epistemological standpoint can be used to challenge the state-based system of the global order. I highlights the ways in which LGBTQIA identities have been structured and made sense of by the state in raced, classed, gendered and imperial ways, arguing that a queer approach to migration must centre around a politics of no borders.

I confini vengono tracciati per definire quali sono i luoghi sicuri e quali non lo sono, per distinguere noi da loro. Un confine è una linea di divisione, un nastro sottile sul bordo di un ciglio scosceso. Una terra di confine è un luogo vago e indeterminato creato dai residui emotivi di un limite innaturale. È in un costante stato di transizione. È il luogo dove risiedono il proibito ed il vietato. Ivi vivono los *atraversados*: i guerci, i perversi, i queer, gli attaccabrighe, i meticci, i mulatti, i mezzosangue, i mezzi morti; in breve, tutti quelli che sconfinano, oltrepassano, superano i limiti del “normale”<sup>1</sup>.

Le parole di Gloria Anzaldúa forniscono una prefazione adatta agli aspetti dei confini trattati in questo capitolo, e alle persone che li attraversano, che lei chiama *los atraversados*. Letteralmente, il verbo da cui deriva il termine, *atraversar*, significa “varcare, perforare, riversare, attraversare (una situazione di crisi)” e anche “ostruire, interferire”. Come Anzaldúa, immagino gli sconfinatori queer come dei trasgressori di limiti le cui categorie normative, se messe in discussione, possono dare adito a contraddizioni, essere provocative e insolite, ma allo stesso tempo far sorgere possibilità critiche e trasformative.

---

\* Bina Fernandez is Senior Lecturer in Development Studies in the School of Social and Political Sciences at the University of Melbourne. Previously, she held positions as Lecturer in Development Studies at the University of Leeds, Associate Lecturer at the University of Oxford-Brookes, and Tutor at the Institute of Development Studies, Sussex, and the University of Oxford. Many thanks to her, to Dianne Otto, and the publisher for letting us translating this outstanding chapter which is part of the innovative book *Queering international law* edited by Dianne Otto (Routledge, 2017), pp. 193-212.

La traduzione è di Lorenzo Canonico. Laureato in Relazioni Internazionali Comparate a Ca' Foscari, Venezia, lavora a Frontex nel Law Enforcement Sector. Ha lavorato precedentemente ad Europol, all' Agenzia Europea per la Cooperazione tra i Regolatori Nazionali di Energia (ACER) e in Ambasciata d' Italia in Etiopia; è tra i soci fondatori di Venice Diplomatic Society e BridgeMakers, associazioni che si occupano di temi internazionali nel Veneziano.

<sup>1</sup> Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute Books, 1987, p. 25.

Evocando nel mio incipit il lavoro dell'attivista femminista, lesbica e messicano-americana Gloria Anzaldúa, mi inserisco nelle tradizioni anti-identitarie e anti-normative della critica queer di cui Anzaldúa si fece pioniera pochi anni prima della pubblicazione dei testi "canonici" della teoria queer di Judith Butler e Eve Sedgwick. Sono passati quasi 30 anni dal lavoro pionieristico di Anzaldúa e la quantità di studi accademici sulle migrazioni queer da allora emersa ha preso atto del fatto che "queer" sia un termine contestato, che va al di là delle categorie identitarie di lesbica, gay, bisessuale, transgender e intersex (e le differenti identità di genere e pratiche sessuali non incluse in questi termini). Il termine "queer" è utilizzato come uno strumento per offrire "resistenza contro i regimi del normale" ed è simultaneamente "calibrato per tenere conto dell'antagonismo sociale di nazione, razza, gender e classe, oltre che della sessualità"<sup>2</sup>.

Anche i "confini" sono contestati: non sono semplicemente delle demarcazioni fisiche del territorio, linee su una mappa, recinti di filo spinato o posti di controllo che demarcano divisioni tra stati. I confini sono costrutti ideologici che generano identità particolari, denotano relazioni di potere e i limiti ontologici dello spazio politico. Anzaldúa descrive il confine come "*una herida abierta* [una ferita aperta] dove il Terzo Mondo si struscia contro il Primo e sanguina"<sup>3</sup>. Ella mette in discussione l'imposizione imperiale del confine (statunitense) che divide con violenza il suo popolo, eppure inevitabilmente non riesce a contenerlo. I confini sono "polisemici", esprimono significati che sono contingenti al contesto e alla prospettiva dell'osservatore<sup>4</sup>. Possono denotare un'appartenenza nazionale culturale, essere costitutivi della produzione di generi, sessualità, famiglie e nuclei abitativi, conferire privilegi, diritti e protezione dovuti ai cittadini di una certa nazione, filtrare lavoratori "ricercati" da quelli "indesiderati" e costruire relazioni professionali e, in regime di globalizzazione, possono anche risultare irrilevanti per la circolazione di certi tipi di beni, servizi e per la finanza.

Focalizzandosi sugli sconfinatori queer, questo capitolo cerca di esplorare che cosa succede quando si intersecano questi due significanti per loro natura instabili: "queer" e "confine". Così facendo, mi pongo come obiettivo il superamento della limitata narrazione di questi individui che attraversano confini internazionali per "fuggire dalla repressione del Sud globale e ottengono la libertà nel Nord globale", chiedendomi invece quali siano le modalità di inclusione, dissidenza, sovversione o normalizzazione che vengono a crearsi quando i queer attraversano il confine. Come vengono ridisegnati i limiti dello Stato Nazione e della cittadinanza? Sebbene gli sconfinatori queer possano essere categorizzati dagli stati come migranti, richiedenti asilo, rifugiati, migranti economici, nuclei familiari o coppie, uomini d'affari in viaggio e turisti, in questo capitolo restringerò la mia dissertazione alle sole prime tre categorie, puntualizzando tuttavia come tutte queste categorie siano differenziate in modo spesso estremamente labile e possano essere talvolta anche

<sup>2</sup> Eithne Luibhéid-Lionel Cantú Jr (eds), *Queer Migrations: Sexuality, US citizenship, and Border Crossings*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2005, pp. x-xi.

<sup>3</sup> Anzaldúa, *op.cit.*, p. 25.

<sup>4</sup> Étienne Balibar, *Politics and the Other Scene*, Verso, London 2002.

sovrapponibili, così come il fatto che si debba riconoscere come contingente il fatto che esse pre-datino l'esistenza di nazioni e confini.

Il saggio è strutturato come segue: la seconda sezione delinea alcune delle vittorie nelle lotte LGBTI per il riconoscimento di gender e sessualità come motivi alla base di migrazioni e richieste di asilo. Dimostro che, sebbene vi siano stati dei passi avanti, in modo particolare nel diritto migratorio degli ultimi decenni, il riconoscimento dei richiedenti asilo LGBTI è stato turbolento. Nella terza sezione, esamino le prassi di diritto e le risposte degli attivisti in due ambiti: le pratiche sulla "credibilità" dei richiedenti asilo LGBTI e i paradossi della (in)visibilità relativa alle rivendicazioni LGBTI. Qui argomento che, sebbene queste pratiche possano essere viste come "complicità pragmatiche" a supporto dei singoli individui richiedenti asilo, esse vadano in realtà a legittimare la reificazione delle politiche identitarie e del consolidamento del potere omo-nazionalista. Nella quarta e ultima sezione, il capitolo introduce l'argomentazione a favore dell'approccio "*no border*", separato dall'approccio "*open borders*", argomentando le motivazioni per cui il primo offre possibilità emancipatrici per delle politiche a favore de *los atravesados*, o sconfinatori queer, che tenda a trasformare, piuttosto che essere accomodante nei confronti delle esistenti strutture sociali.

### Riforme nel diritto d'asilo e migratorio LGBTI

Nel diciannovesimo secolo, le prerogative degli Stati Nazione e la loro capacità di controllare l'entrata de *los atravesados* nei loro territori divenne il modo principe di segnalare l'autorità statale, il concetto stesso di "statalità". Le identità statali erano profondamente intrecciate con le ideologie di razza, etnicità, classe e sessualità, in particolar modo in paesi di coloni quali Stati Uniti, Australia e Canada. Si naturalizzò il concetto che la cittadinanza fosse definita dalla nazione, e la legislazione sull'immigrazione messa in atto in questo periodo<sup>5</sup> portò negare esplicitamente l'entrata ad una lunga lista di persone considerate "indesiderate": lunatici, criminali, prostitute, poligami, poveri, persone incapaci di prendere cura di se stesse senza essere a carico del pubblico, persone affette da malattie contagiose, chiunque fosse stato condannato per crimini contro la morale, persone che si riteneva avessero "personalità psicopatiche", "deviati", omosessuali e popolazioni "non bianche" (Asiatici, Africani, Est Europei).

Il divieto di entrata alle persone con malattie mentali fu nella pratica interpretato negli Stati Uniti, in Australia e in Canada, in modo da escludere lesbiche, gay e altri tipi di persone non conformi a livello di genere. Queste restrizioni furono rese più stringenti a metà del ventesimo secolo negli Stati Uniti (e in minor misura negli altri due paesi), perlopiù in risposta all'ondata di paranoia anti-comunista che vi fu durante la Guerra Fredda<sup>6</sup>. Come osserva Margot Canaday, "gli omosessuali erano,

<sup>5</sup> *An Act Supplementary to the Acts in Relation to Immigration*, USC, 1875; *Immigration Restriction Act*, 1901, Cth; *Immigration Act*, C, 1906.

<sup>6</sup> Randolph W Baxter, "*Homo-Hunting*" in *the Early Cold War: Senator Kenneth Wherry and the Homophobic Side of McCarthyism*, "Nebraska History", 84, 2003, p.118; Margot Canaday, "*Who Is a Homosexual?*": *The Consolidation of Sexual Identities in Mid-Twentieth-Century American Immigration Law*, "Law and Social Inquiry", 28, 2003, p. 351.

come i comunisti, non solo contro natura, ma pericolosamente sovversivi”, indegni di entrare nel paese e di ottenerne la cittadinanza<sup>7</sup>. Nel 1952, il Manuale per la Diagnosi e le Statistiche sui Disordini Mentali, pubblicato dalla American Psychiatric Association, classificò ufficialmente l’omosessualità come un “disturbo sociopatico della personalità”; nello stesso anno, il McCarran-Walter Act bandiva le persone affette da psicopatie, venendo applicato per la prima volta negli Stati Uniti dal Servizio per l’Immigrazione e la Naturalizzazione al fine di impedire esplicitamente l’immigrazione di lesbiche e gay. Queste regole esplicitamente discriminatorie sono state abolite negli Stati Uniti e in diversi altri paesi solo negli anni 1990, quando si cominciò a permettere ai singoli individui lesbiche e gay di fare domanda per ottenere permessi di immigrazione legale. Nonostante questi cambiamenti, lesbiche e gay hanno continuato a doversi scontrare con serie difficoltà relative all’immigrazione per i successivi vent’anni, a causa dell’impossibilità per le coppie lesbiche e gay di sposarsi e di far riconoscere a livello legale le loro famiglie.

Australia e Canada furono i primi paesi, a fine anni '80, che permisero l’immigrazione di partner omosessuali dei loro cittadini, attraverso visti rilasciati con motivazioni umanitarie a discrezione del Ministero. Oggi, circa 20 paesi<sup>8</sup> riconoscono diritti di immigrazione per coppie dello stesso sesso con nazionalità diverse, *se uno di loro è un cittadino del paese ospitante*. Questi paesi hanno seguito due modalità distinte per giungere a questo tipo di riconoscimento. La prima è stata la creazione di una categoria di immigrati legittimi abbastanza ampia da permettere l’inclusione di coppie dello stesso sesso. Tale è stata la strada percorsa dall’Australia nel 1991, attraverso l’introduzione del visto di interdipendenza emotiva, per permettere la migrazione di persone non dello stesso nucleo familiare (emendato nel 2000 facendolo rientrare tra i visti familiari come visto di interdipendenza omosessuale); la maggioranza dei paesi in analisi ha successivamente implementato questa stessa modalità.

Inizialmente molti di questi paesi hanno continuato a compiere distinzioni discriminatorie tra relazioni eterosessuali e omosessuali – per esempio, nella regola che andava a determinare la quantità di anni che le coppie erano tenute a dimostrare di avere intrattenuto in modo continuo la loro relazione prima e dopo l’entrata nel paese di arrivo. Dal 2000, queste differenze hanno iniziato ad essere gradualmente eliminate e le coppie omosessuali godono ormai degli stessi diritti delle coppie eterosessuali per quanto riguarda le possibilità di ricongiungimento dei loro partner non connazionali o per la loro inclusione nelle richieste di visto congiunte. La seconda modalità con cui si è giunti a riconoscere l’immigrazione omosessuale si è concretizzata nelle leggi sulle unioni civili, che conferiscono alcuni dei diritti del matrimonio eterosessuale, incluso il sostegno alla richiesta di ricongiungimento del partner.

Questa modalità è stata adottata in Norvegia, Islanda, Danimarca e Svizzera.

---

<sup>7</sup> Canaday, *op. cit.*, p. 2.

<sup>8</sup> Tra essi sono inclusi Canada, Australia, Nuova Zelanda, Norvegia, Svezia, Danimarca, Finlandia, Islanda, Paesi Bassi, Germania, Francia, Spagna, Portogallo, Belgio, Svizzera, Irlanda, Regno Unito, Sud Africa, Brasile, Israele e, il più recente, gli Stati Uniti.

Fino a tempi estremamente recenti, gli Stati Uniti sono stati, in modo decisamente anomalo, al di fuori di questo gruppo di paesi che riconoscono i diritti di immigrazione dei partner dello stesso sesso. Secondo uno studio che ha utilizzato utilizzando dati del censimento degli Stati Uniti, condotto dal Williams Institute, nel 2010 si stimava ci fossero 28.500 coppie omosessuali di nazionalità diverse e quasi 11.500 in cui entrambi gli individui non erano cittadini statunitensi<sup>9</sup>. D'altro canto, le stime sui numeri effettivi eccedono queste 40.000 coppie, in quanto molte altre probabilmente non hanno voluto dichiarare il loro status alle autorità. Più di 40.000 coppie lesbiche e gay con due nazionalità non hanno perciò avuto la possibilità di ricongiungersi con i loro partner non cittadini negli Stati Uniti.

In un'analisi comparativa tra Stati Uniti, Israele e Australia, S. Iimay Ho e Megan Rolfe sostengono che il sistema di opportunità politica abbia, negli Stati Uniti, posto dei limiti alle possibilità di successo dei difensori dei diritti dei gay<sup>10</sup>. Al contrario, in Israele e Australia, la contiguità con alleati nelle élites, l'autonomia ministeriale e la politica parlamentare hanno permesso agli attivisti di usare con successo la lotta nel campo dei diritti civili per legittimare la loro causa e diminuire i contrasti da parte di chi vi si opponeva. I conservatori, negli Stati Uniti, sono riusciti a costruire un'opposizione ferrea a livello statale e federale, la quale è culminata nel regressivo Defense of Marriage Act (DOMA) del 1996, che ha ristretto il concetto di matrimonio solamente a quello contratto tra uomo e donna, permettendo agli stati di decidere di non riconoscere i matrimoni tra persone dello stesso sesso già contratti per legge in altri stati<sup>11</sup>. Questa definizione di "matrimonio", ristretta alle sole coppie eterosessuali, ha in questo modo rafforzato aggressivamente l'ostilità nei confronti delle coppie omosessuali che ricevevano benefici dal matrimonio federale, incluso quello del diritto al ricongiungimento con un partner non cittadino<sup>12</sup>. Queste restrizioni sono state recentemente eliminate da due decisioni della Corte Suprema: una contenuta nella sentenza *Windsor contro Stati Uniti* del 2013, che ha dichiarato incostituzionale la sezione 3 del DOMA, e la seconda nella sentenza *Obergfell contro Hodges* del 2015, che ha dichiarato incostituzionale il divieto a livello statale ai matrimoni omosessuali. Oggi il Dipartimento per la Sicurezza Interna degli Stati Uniti esamina le richieste di visto per immigrazione compilate per

---

<sup>9</sup> Craig J. Konnoth-Gary J. Gates, *Same-Sex Couples and Immigration in the United States*, Report, The Williams Institute, November 2011.

<sup>10</sup> Slimay Ho-Megan E. Rolfe, *Same-Sex Partner Immigration and the Civil Rights Frame: A Comparative Study of Australia, Israel, and the USA*, in "International Journal of Comparative Sociology", 52, 2011, p. 390.

<sup>11</sup> John Medeiros, *Immigration after DOMA: How Equal Is Marriage Equality?*, 2014, in "Hamline Journal of Public Law and Policy", 35, p. 196.

<sup>12</sup> Logan Bushell, "Give Me Your Tired, Your Poor, Your Huddled Masses" – Just as Long as They Fit in the Heteronormative Ideal: US Immigration Law's Exclusionary and Inequitable treatment of Lesbian, Gay, Bisexual, Transgendered, and Queer Migrants, in "Gonzaga Law Review", 2012, p. 673; Daniela G. Dominguez-Bernadette H. Solórzano-Ezequiel Pena, *Nonheterosexual Binational Families: Resilient Victims of Sexual Prejudice and Discriminatory Immigration Policies*, in "Journal of GLBT Family Studies", 8, 2012, p. 496.

conto dei coniugi omosessuali nello stesso modo in cui analizza quelle compilate per conto di coniugi eterosessuali<sup>13</sup>.

Contrariamente alle riforme nel campo dell'immigrazione degli omosessuali, le riforme legislative che riconoscono a gay e lesbiche la possibilità di essere considerati come rifugiati e richiedenti asilo sono state implementate più lentamente e sono ad oggi ancora pesantemente contestate, anche nei paesi chiave in cui l'immigrazione di partner dello stesso sesso è già accettata. Attingendo dall'estensiva documentazione accademica concernente le campagne civili nei contesti nazionali, identifico qui di seguito alcuni momenti di riforma di particolare rilevanza storica<sup>14</sup>.

La convenzione ONU del 1951 sullo status di rifugiato (Convenzione sui Rifugiati) definisce come rifugiato una persona che si trova al di fuori del proprio paese di cittadinanza perché ha delle ben motivate ragioni per temere persecuzioni nei suoi confronti a causa della propria razza, religione, nazionalità, appartenenza a un gruppo sociale o opinione politica e non è riuscito ad ottenere protezione nel proprio paese o, a causa di questi timori, non ha voluto avvalersi dei meccanismi di protezione forniti dal suo paese<sup>15</sup>.

Siccome la Convenzione sui Rifugiati non includeva esplicitamente le richieste di lesbiche e gay come gruppo avente diritto di protezione, nei primi tre decenni le domande di lesbiche e gay per lo status di rifugiato venivano regolarmente respinte, fino al momento in cui i Paesi Bassi non sono divenuti la prima nazione del Nord a riconoscere l'orientamento sessuale come motivo valido per ottenere protezione dalla persecuzione<sup>16</sup>, seguiti dagli Stati Uniti nel 1990 attraverso il *caso di Toboso-Alfonso*<sup>17</sup>, dal Canada nel 1991 attraverso la sentenza della Corte Suprema (AG) *contro Ward*, e successivamente altri paesi quali Australia e Regno Unito<sup>18</sup>. Negli anni 1990, organizzazioni internazionali per la difesa dei diritti umani quali

<sup>13</sup> Department of Homeland Security, *Implementation of the Supreme Court Ruling on the Defense of Marriage Act*, 21 July 2015.

<sup>14</sup> Arwen Swink, *Queer Refuge: A Review of the Role of Country Condition Analysis in Asylum Adjudications for Members of Sexual Minorities*, 2006, in "Hastings International and Comparative Law Review", 29, 2006, p. 251; Sabine Jansen, *Fleeing Homophobia, Asylum Claims Related to Sexual Orientation and Gender Identity in Europe* in Thomas Spijkerboer (ed.), *Fleeing Homophobia: Sexual Orientation, Gender Identity and Asylum*, Taylor and Francis, London 2013, p. 1; Jenni Millbank, *Sexual Orientation and Refugee Status Determination over the Past 20 Years: Unsteady Progress through Standard Sequences?* in Thomas Spijkerboer (ed.), *Fleeing Homophobia*, cit., p. 32; Heather Scavone, *Queer Evidence: The Peculiar Evidentiary Burden Faced by Asylum Applicants with Cases Based on Sexual Orientation and Identity*, "Elon Law Review", 5, 2013, p. 389; Nan Seuffert, *Haunting National Boundaries LBGTI Asylum Seekers*, "Griffith Law Review", 22, 2013, p. 752; Rachel A. Lewis, "Gay? Prove It". *The Politics of Queer Anti Deportation Activism*, in "Sexualities", 17, 2014, p. 958; Amy Shuman-Carol Bohmer, *Gender and Cultural Silences in the Political Asylum Process*, "Sexualities", 17, 2014, p. 939; Amy Shuman-Wendy S Hesford, *Getting Out: Political Asylum, Sexual Minorities and Privileged Visibility*, "Sexualities", 17, 2014, p. 1016.

<sup>15</sup> *Convention Relating to the Status of Refugees*, aperta alle firme dal 28 luglio 1951, 189 UNTS 137, entrata in vigore il 22 aprile 1954.

<sup>16</sup> Jansen, *op.cit.*, p. 1.

<sup>17</sup> Scavone, *op.cit.*, p. 393.

<sup>18</sup> Millbank, *op.cit.*

Amnesty International e Human Rights Watch sostenevano che la protezione dalle persecuzioni contro gli omosessuali, o comunque basate su discriminanti di genere, ricadesse all'interno del campo dei diritti dei rifugiati. L'attivismo sui diritti LGBTI compiuto da queste organizzazioni ha portato alla documentazione esistente sulle persecuzioni compiute in tutto il mondo sulla base del genere e dell'orientamento sessuale. Questa documentazione è stata parzialmente responsabile per il lancio delle "Linee Guida sulla Protezione Internazionale dell'Alto Commissariato ONU per i Rifugiati (UNHCR): le persecuzioni collegate al genere nel 2002", che ha riconosciuto come "l'appartenenza a uno specifico gruppo sociale" implichi il condividere delle caratteristiche comuni che siano "innate, immutabili o che siano altrimenti fondamentali nella definizione dell'identità, della coscienza o dell'esercizio dei diritti umani di una persona"<sup>19</sup>. Le Linee Guida affermano esplicitamente che l'orientamento sessuale dovrebbe essere considerato come "appartenenza a uno specifico gruppo sociale" e che dunque esso sia una motivazione valida per la richiesta di protezione dalla persecuzione in conformità con la Convenzione sui Rifugiati.

Queste linee guida hanno compiuto anche altri due ulteriori passi in avanti: il primo è stato quello di stabilire che la criminalizzazione dell'omosessualità può essere considerata come atto di persecuzione. Il secondo è stato il riconoscimento del fatto che anche attori non statali possono essere responsabili di tali persecuzioni. In seguito, l'UNHCR ha pubblicato delle nuove linee guida, risorse e documenti sulle rivendicazioni sull'orientamento sessuale e l'identità di genere (nel 2008 e nel 2011) che hanno incluso esplicitamente le persone LGBTI tra i migranti che "possono essere soggetti in modo particolare a rischi nell'attraversamento di confini internazionali"<sup>20</sup>. Azioni legislative simili sono state intraprese anche dall'Unione Europea: nel 2004, gli stati membri dell'UE hanno adottato una Direttiva che ha specificato che l'orientamento sessuale conta come "appartenenza a uno specifico gruppo sociale", Direttiva che, lanciata dal Consiglio, entro il 2015 è stata riconosciuta da 24 paesi UE o tramite precedenti giuridici o venendo inserita nella legislazione nazionale<sup>21</sup>.

Nella sua analisi autoritativa, longitudinale e comparativa dei precedenti giuridici nell'ambito del diritto dei rifugiati LGBTI nel Regno Unito, in Australia, Nuova Zelanda e Canada, Jenni Millbank delinea lo sviluppo delle riforme legislative, attraverso una sequenza di passi che sono stati (e continuano ad essere) intrapresi dai paesi oggetto di analisi, i quali vanno ad includere<sup>22</sup>:

---

<sup>19</sup> Alto Commissario ONU per i Rifugiati, *Linee guida sulla protezione internazionale: persecuzione di genere nel contesto dell'Articolo 1(2) della Convenzione del 1951 e/o il suo Protocollo del 1967 che regola lo status di rifugiato UN Doc HCR/GIP/02/01*, 7 maggio 2002.

<sup>20</sup> Ufficio dell'Alto Commissario per i Diritti Umani, *Principi raccomandati e linee guida sui diritti umani ai confini internazionali, 69esima sessione, Tema in Agenda n 69, UN Doc A/69/CRP. 1*, 23 luglio 2014.

<sup>21</sup> Alejandro Rada, *Persecution on the Grounds of Sexual Orientation and Gender Identity-Asylum Rights, Procedures and Decisions in the European Union (Report, Observatory for Sociopolitical Developments in Europe*, marzo 2016.

<sup>22</sup> Millbank, *op.cit.*, p. 36.

L'accettazione dell'orientamento sessuale come "appartenenza ad uno specifico gruppo sociale" nelle richieste d'asilo;

Il riconoscimento del carattere persecutorio della criminalizzazione dell'omosessualità;

La presa d'atto che attori non statali sono spesso agenti primari delle persecuzioni;

La ricerca di informazioni riguardanti i problemi delle comunità LGBT nei paesi di origine;

Il ripudio del ruolo del "ragionamento sulla discrezione" (che ha permesso ai paesi di negare asilo a richiedenti LGBT adducendo a motivazione che sarebbero al sicuro se non ostentassero il loro orientamento sessuale);

Il riconoscimento come persecuzione di molteplici comportamenti lesivi e non della sola "discriminazione".

Nonostante questi passi avanti, Millbank sostiene che il riconoscimento dell'orientamento sessuale nel processo di determinazione dello status di rifugiato sia progredito in modo discontinuo e precario, con importanti atti legislativi "simbolici" che non sono stati accompagnati da avanzamenti equivalenti nella prassi legalistica, specialmente nei livelli di giudizio più bassi<sup>23</sup>.

Per concludere questa sezione, vale la pena compiere un paio di considerazioni sulle riforme del diritto d'asilo e dell'immigrazione omosessuale. La prima è che le riforme finora discusse sono rilevanti solo per un piccolo numero di paesi. Gli sconfinatori queer che oltrepassano i confini della maggior parte dei paesi in cui queste riforme non sono state applicate devono farlo avvalendosi di sotterfugi di varia natura e corrono costantemente il rischio di venire sottoposti a leggi che discriminano o criminalizzano l'omosessualità e qualunque altra "devianza" in qualsivoglia modo definita.

La seconda è che i parametri atti a misurare il successo di una riforma legislativa in questi paesi sono collegati in modo inestricabile a fattori di differenza strutturali e normativi quali razza, cittadinanza e classe sociale, che influiscono su quali migranti riescono a effettivamente passare il confine e su come lo fanno. Gli sconfinatori queer senza partner che sono cittadini o residenti permanenti, hanno solo due possibili modalità di entrata legale: fare domanda come rifugiato o richiedente asilo, o fare richiesta di entrare in una categoria di immigrazione economica (come i programmi per i migranti altamente qualificati). Nel secondo caso, di solito solo un coniuge/partner ha bisogno di soddisfare i criteri di selezione per far sì che entrambi i membri della coppia possano entrare nel paese. I criteri di reddito, educazione e qualifiche necessari per ottenere il visto precludono la stragrande maggioranza dei potenziali migranti (gay e altri) persino dal prendere in considerazione di fare richiesta. Le leggi sui confini, perciò, finiscono con il selezionare specifici gruppi di sconfinatori gay e sconfinatrici lesbiche, i quali finiscono per essere gli unici che possono essere considerati come cittadini "accettabili".

---

<sup>23</sup> *Ibidem*.

### **Prassi nel diritto dell'asilo e dell'immigrazione relativo agli LGBTI**

Per “prassi nel diritto” non mi riferisco solo alle attività degli organi statali che elaborano, interpretano e implementano le leggi, ma anche al coinvolgimento dei richiedenti e attivisti LGBTI che sono toccati dal diritto – che si conformano, ignorano, resistono, mettono alla prova o sovvertono il diritto, e così facendo lo ricostituiscono, anche se non sempre a vantaggio dei queer. Mi focalizzo in questa sezione su due aspetti del diritto sull'immigrazione e sull'asilo su cui gli studiosi si sono ad oggi concentrati: la prima è la necessità per i richiedenti LGBTI di consolidare l'idea che le loro tesi siano credibili; la seconda sono i paradossi della (in)visibilità e (in)discrezione sessuali prodotti attraverso le prassi del diritto d'asilo. Concludo la sezione con alcune riflessioni sulle contraddizioni e tensioni provocate dalle complicità pragmatiche con la normativa LGBTI su immigrazione e asilo.

### **Raccontare storie: la credibilità delle domande individuali LGBTI**

Per stabilire la *credibilità* dei richiedenti LGBTI, è prassi, sia per il diritto dell'immigrazione sia per il diritto sull'asilo, che venga condotta una accurata verifica delle prove portate in esame dai richiedenti. L'esigenza di addurre prove nelle domande per ottenere permessi di immigrazione implica la necessità di dimostrare la credibilità della relazione esistente tra due persone bi-nazionali; questa stessa esigenza nelle domande d'asilo impone che queste prove siano estremamente credibili, sia innanzitutto per quanto riguarda l'effettiva identità sessuale e/o di genere, che per quanto riguarda il fatto di essere, a causa di essa, vittime di persecuzione. Mentre la specifica richiesta di adduzione di prove può variare di caso in caso, l'atto stesso di esigerle deve essere contraddistinto come un meccanismo che legittima l'autorità statale e che assicura ai cittadini che essa è in pieno controllo dei confini e della nazione.

In paesi che accettano l'immigrazione di partner omosessuali, i richiedenti devono manifestare prove credibili della loro relazione. A seconda del paese, questo può avvenire provando il sussistere di un matrimonio o di un'unione civile, oppure attraverso testimonianze personali fornite da terzi come prova della loro relazione, certificati di coabitazione, conti in banca in comune, viaggi e così via. In molti paesi bisogna addurre anche le prove della stabilità e longevità di una relazione – requisiti che in passato sono stati pretesi in modo più stringente che per le coppie eterosessuali.

All'interno dei limitati parametri dei paesi che accettano la migrazione di partner dello stesso sesso, vale la pena riflettere sull'esclusione ed inclusione che avviene attraverso le pratiche sulla credibilità nella normativa sull'immigrazione. Per prima cosa, stabilire la credibilità della relazione non garantisce necessariamente l'entrata di *tutte* le coppie bi-nazionali. Come ho precedentemente sottolineato, sono escluse le coppie bi-nazionali di non cittadini. Inoltre, le coppie bi-nazionali in cui il partner non nazionale sia affetto da malattie croniche (come l'HIV), un qualche tipo di disabilità, o sia “troppo anziano”, possono essere esclusi adducendo come motivazione che sarebbero un potenziale aggravio per lo stato, in quanto non sarebbero in grado di sostentarsi. In questo modo, il riconoscimento di una relazio-

ne omosessuale bi-nazionale può essere precario e contingente agli impliciti presupposti produttivisti che sono alla base delle prassi contemporanee relative al controllo dei confini. C'è anche una esclusione implicita delle persone fondata sulla loro classe ed educazione, in quanto solo coloro che soddisfano i requisiti di capacità economica (e sono dunque in grado di pagare i costi necessari per la domanda), di capacità linguistica e di capacità di utilizzo di internet (per navigare i complessi sistemi per fare domanda, ad oggi spesso reperibili online) sono in una posizione che permette loro di fare domanda di immigrazione per partner dello stesso sesso.

In secondo luogo, l'ottenimento del permesso di immigrazione per le coppie binazionali avviene nella prassi attraverso l'appropriazione omonormativa del costrutto di "bravo cittadino". Lisa Duggan ha definito l'omonormatività come "una politica che non contesta i presupposti e le istituzioni eteronormative, ma le difende e sostiene, promettendo allo stesso tempo la possibilità di un elettorato gay smobilitato ed una cultura gay privatizzata e depoliticizzata, ancorata nella domesticità e nel consumo"<sup>24</sup>. Le coppie gay e lesbiche fanno domanda di immigrazione presentandosi come famiglie felici e lavoratori produttivi. Audrey Yue offre una perspicace analisi del ruolo che ha l'omonormatività nell'immigrazione di giovani uomini asiatici come partner omosessuali di uomini anglo-australiani di età più avanzata. Descrive questo accoppiamento della "regina del riso e della patata", sostenendo che abbia preso forma da storie di colonialismo sedimentate e dall'"iniqua geopolitica neocoloniale e neoliberista, che porta gruppi marginalizzati all'interno e al di fuori della nazione ad essere costretti a conformarsi alla norma così da poter rivendicare le risorse della mobilità"<sup>25</sup>.

Definire la credibilità è più difficile per i richiedenti asilo LGBTI, in parte a causa del fatto che orientamento sessuale e di genere sono giustificazioni relativamente nuove, accettate solo dal 2002 per la Convenzione sui Rifugiati che conferisce alla caratteristica lo status di "appartenenza ad uno specifico gruppo sociale". Sebbene il principio più ampio di persecuzione basata sull'orientamento sessuale e sul genere sia stato accettato, i singoli richiedenti LGBTI devono ancora riuscire a presentare prove delle persecuzioni cui sono stati sottoposti ed anche della loro stessa identità sessuale e/o di genere. La prova delle persecuzioni si fonda su quattro aspetti: fornire prove sulla fonte della persecuzione, il luogo della persecuzione, sul fatto che la persecuzione sia sufficientemente brutale e che garantisca un "timore comprovato". Inizialmente molti richiedenti asilo LGBTI avevano difficoltà nell'elaborare tesi contro lo stato come "fonte", in quanto l'esistenza di statuti anti sodomia nel paese di origine era l'unico dato utilizzato come prova della persecuzione – e che quindi i richiedenti erano da ritenersi in violazione delle leggi del proprio paese<sup>26</sup>. Gli attori non statali (famiglia, comunità, datori di lavoro, ecc.) non erano tradizionalmente considerati come responsabili di persecuzioni secondo l'interpretazione classica dello scopo della legislazione sulle politiche d'asilo, in

<sup>24</sup> Lisa Duggan, *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*, Beacon Press, Boston 2003, pp. 50-56.

<sup>25</sup> Audrey Yue, *Same-Sex Migration in Australia: From Interdependency to Intimacy* in "Journal of Lesbian and Gay Studies", 14, 2008, pp. 255-256.

<sup>26</sup> Scavone, *op. cit.*, p. 411.

cui lo stato era l'unico attore considerato come fonte della persecuzione. Parimenti, escluse da ogni considerazione erano anche le persecuzioni attuate all'interno del dominio familiare. Questo tipo di esclusioni andavano ad invalidare in particolar modo i pericoli cui si esponevano le richiedenti asilo lesbiche, le quali erano le principali vittime di violenza domestica<sup>27</sup>. Il requisito successivo riguarda la definizione della persecuzione, se sia grave, distinguendola da una "mera" discriminazione e oppressione quotidiana – requisito fondato sulla necessità di stabilire se esista un "timore comprovato". Il diritto sui rifugiati definisce una serie di requisiti legali necessari per provare, in una richiesta d'asilo, l'emozione estremamente soggettiva che è la "paura". Tale processo di definizione, difatti, richiede una complessa caratterizzazione del soggetto all'interno dell'intersezione spaziale e temporale dei concetti di integrità corporale, dolore e trauma, vergogna sessuale, esperienza e desideri erotici ed altre caratteristiche quali razza, nazionalità, religione, genere e classe<sup>28</sup>.

In aggiunta, i richiedenti LGBTI devono fornire prove della loro identità sessuale e/o di genere e per far sì che queste siano credibili, devono far rientrare le loro esperienze all'interno di narrazioni stereotipate che vengono di norma ritenute accettabili dalle autorità per l'immigrazione del Nord globale. Alcuni dei presupposti che stanno alla base delle decisioni prese nell'assegnazione dello status di asilo implicano che tutte le lesbiche e i gay identifichino sé stessi come cross-gender, siano attivi in spazi sociali queer, conoscano la cultura queer, siano sessualmente attivi, ma sempre con persone dello stesso genere, che non abbiano figli e che se non hanno fatto "coming out", lo faranno (o dovrebbero farlo) quando arrivano nel paese di immigrazione. Questi presupposti su identità e comportamenti, anche in termini LGBTI, sono basati su presupposti di genere, razza e classe tipici di un maschio bianco occidentale gay e cancellano sotto ogni aspetto tutte le esperienze nello spettro della diversità sessuale e di genere, e possono portare a verdetti come quello riportato qui sotto, nel caso di un richiedente asilo libanese in Australia:

La testimonianza orale del richiedente al Tribunale è stata che egli non ha avuto alcuna relazione con persone del suo stesso orientamento sessuale da quando ha lasciato scuola – un periodo di più di 20 anni, ovvero tutta la sua vita adulta fino ad oggi – né in Libano, né in Australia. Non sostiene di aver parlato ad alcun omosessuale da allora. Chiede al Tribunale di accettare il fatto che questo derivi dal fatto che, come da lui detto, egli è un "gay che non ha fatto coming out". Dal mio punto di vista questo non è plausibile ed è molto più coerente col suo essere eterosessuale<sup>29</sup>.

Le richieste di prove del processo d'asilo ed i modelli eurocentrici di identità e di "esteriorità" necessitano di una presentazione di una persona LGBTI "autentica" o genuina tale che coloro con una storia di anni di occultamento della propria identità di genere e/o sessuale (come nel caso del richiedente libanese precedentemente

<sup>27</sup> Susan A. Berger, *Production and Reproduction of Gender and Sex Discourses of Asylum in the United States* in "Signs", 34, 2009, p. 659; Rachel Lewis, *Lesbians under Surveillance: Same-Sex Immigration Reform. Gay Rights and the Problem of Queer Liberalism*, in "Social Justice", 37, 2010, p. 90.

<sup>28</sup> Senthoran Raj, *Affective Displacements: Understanding Emotions and Sexualities in Refugee Law*, in "Alternative Law Journal", 36, 2011, p. 177.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 178.

illustrato) creano una “mancanza di credibilità” nei loro racconti. Inoltre, i casi fondati principalmente su testimonianze personali possono essere considerati suscettibili di interpretazioni soggettive e personali, vulnerabili per la loro “scarsa credibilità”<sup>30</sup>.

### Paradossi della (in)visibilità e (in)discrezione sessuale

Il requisito della credibilità nella prassi della legislazione sull’asilo LGBTI ha prodotto paradossi di (in)visibilità sessuale. In luoghi e tempi diversi, gli sconfinatori queer vengono obbligati o ci si aspetta comunque da loro che abbiano rinnegato le loro caratteristiche sessuali, comportandosi in modo “discreto” o invisibile, in modo tale da evitare il controllo dello stato o persecuzioni (perpetrate dallo stato o da attori non statali). Così facendo, in paesi in cui non è consentita l’immigrazione di partner dello stesso sesso (come, fin di recente, gli Stati Uniti), questo tipo di coppie erano spesso costrette ad adottare l’invisibilità come strategia di adattamento per allontanare l’attenzione dall’assenza di uno status legale del partner straniero. Questa invisibilità ha portato a sottostimare il numero di queste coppie negli Stati Uniti<sup>31</sup>. L’invisibilità forzata va poi di pari passo con la paura di essere separati e deportati e spesso comporta la necessità di mantenere un basso profilo per non attirare l’attenzione del governo, con il risultato di un accesso limitato ai servizi essenziali, quali la sanità, l’istruzione e la residenza<sup>32</sup>.

Anche i richiedenti asilo sono stati costretti all’invisibilità, in quanto il “ragionamento sulla discrezione” è stato usato diffusamente come motivo per respingere i richiedenti LGBTI. Tale ragionamento si fondava sull’idea che se i richiedenti avessero vissuto “con discrezione” (in pratica, se fossero diventati invisibili) nel loro paese di origine, avrebbero potuto evitare di essere perseguitati. Applicato ampiamente fino ai tardi anni 1990 (finché l’orientamento sessuale non è stato riconosciuto come “appartenenza ad uno specifico gruppo sociale”), la tesi sulla discrezione ha avuto effetti particolarmente deleteri per le richiedenti asilo lesbiche, in quanto le donne sono già meno visibili nella sfera privata ed è “meno probabile che si impegnino in attività pubbliche mirate”<sup>33</sup>.

Dai primi anni 2000, importanti sentenze in Australia (2003), Nuova Zelanda (2004), Paesi Bassi (2007) e Regno Unito (2010) hanno ripudiato il concetto di “ragionamento sulla discrezione” come motivo per respingere i richiedenti LGBTI<sup>34</sup>. Queste sentenze sono state criticate dalla dottrina.<sup>35</sup> Sebbene il prendere

<sup>30</sup> Scavone, *op.cit.*, pp. 395-396.

<sup>31</sup> Domínguez et alii, *op.cit.*

<sup>32</sup> Karma R. Chávez, *Identifying the Needs of LGBTQ Immigrants and Refugees in Southern Arizona*, in “Journal of Homosexuality”, 58, 2011, p. 189.

<sup>33</sup> Shuman-Bohmer, *op.cit.*, p. 241.

<sup>34</sup> Jansen, *op.cit.*

<sup>35</sup> James C. Hathaway-Jason Pobjoy, *Queer Cases Make Bad Law*, in “University Journal of International Law and Politics”, 44, 2012, p. 315; Jenni Millbank, *The Right of Lesbians and Gay Men to Live Freely, Openly, and on Equal Terms Is Not Bad Law: A Reply to Hathaway and Pobjoy*, in “New York University Journal of International Law Politics”, 44, 2012, p. 497. Vedi anche altri articoli nello stesso numero del New York University Journal of International Law and Politics.

parte a questo dibattito sia al di là degli obiettivi di questo capitolo, si può comunque notare che il rifiuto del “ragionamento sulla discrezione” è stata solo parziale e che la resistenza contro le istanze dei richiedenti asilo LGBTI persiste a tutt’oggi tramite un controllo maggiormente serrato nel campo della credibilità.

I paradossi di visibilità prodotti sono stati palesati dal caso, grandemente pubblicizzato, di Brenda Namiggade, una richiedente asilo proveniente dall’Uganda che si è vista inizialmente negare asilo nel Regno Unito in base al fatto che il governo britannico non è riuscito a “vedere” che fosse lesbica in Uganda. La pubblicità riguardante questo caso “ha ironicamente prodotto la visibilità stessa che (lo stato inglese) affermava di non riuscire a “vedere”, in quanto Brenda divenne visibile al governo ugandese e alla sua opinione pubblica, che l’hanno minacciata di morte e con una condanna all’ergastolo<sup>36</sup>. Alla luce di ciò, “per poter sopravvivere, Brenda deve riuscire a dimostrare nel Regno Unito di essere lesbica e allo stesso tempo di non esserlo in Uganda”<sup>37</sup>.

Nuove pratiche di *indiscrezione* si sono generate come risposta da parte della comunità LGBTI alle pretese di credibilità e (in)visibilità sottese al “ragionamento sulla discrezione”, che costringono i richiedenti a “dimostrare” le loro identità sessuali e di genere attraverso manifestazioni pubbliche “iper-visibili” di sessualità che siano spesso esplicitamente sessuali, come modo di evitare di essere deportati<sup>38</sup>. Indicativo di questo è l’esperienza di Kiana, una regista iraniana e attivista per i diritti dei gay, che è stata documentata da Rachel Lewis<sup>39</sup>. Le autorità britanniche avevano inizialmente detto a Kiana che la sua richiesta d’asilo era stata respinta a causa del fatto che sarebbe potuta tornare a condurre “una vita di discrezione” in Iran. La distribuzione del suo breve documentario *Cul de Sac*, in cui ha girato una scena di sesso lesbo esplicita, e la sua diffusione attraverso varie piattaforme social ha portato ad un ribaltamento della decisione, adducendo a motivazione l’impossibilità pervenuta di ritornare a condurre la propria vita sessuale in modo discreto. Paradossalmente, mostrare la propria identità come attivista e regista apertamente lesbica l’ha resa indeportabile, ma ha fatto emergere drammaticamente stereotipi di genere, razza, classe sociale (di lesbiche dipinte come ragazzacci, donne aperte e schiette a cui piace passare il proprio tempo al bar)<sup>40</sup>.

Progetti simili di attivisti migranti queer che resistono alla deportazione di individui clandestini LGBTI, come la campagna “Let Alvaro stay” (“Fate rimanere qui Alvaro”) condotta a Toronto, e il progetto di arti visive di Julio Salgado, “I am Undocuqueer” (pressappoco “Sono un clandestineer”), attingono a testimonianze personali e ad un immaginario di protesta politica, ma come fa notare Melissa White,

<sup>36</sup> Rachel Lewis, *Deportable Subjects: Lesbians and Political Asylum*, 2013, in “Feminist Formations”, 25, 2013, p. 174, 180.

<sup>37</sup> Melanie Nathan, *UK Judge & “Blogger” Precedent – “The Brenda Namigadde Effect”: Another Ugandan’s Deportation Stayed on LezGetReal: A Gay Girl’s View on the World*, 8 Marzo 2011, citato in Lewis, *op. cit.*

<sup>38</sup> Shuman-Bohmer, *op. cit.*; Shuman-Hesford, *op. cit.*

<sup>39</sup> Lewis, *op. cit.*, n. 37.

<sup>40</sup> *Ibidem.*

si basano su un nazionalismo metodologico e sulla politica della visibilità affinché lo Stato ascolti le proprie istanze<sup>41</sup>.

### Complicità pragmatiche?

Considerate nel complesso, le pratiche di smantellare, ricostituire e talvolta rafforzare le legislazioni in materia di immigrazione e asilo hanno generato dei “successi” per (alcuni) sconfinatori LGBTI. Eppure, la nostra valutazione di questi successi deve prendere in considerazione l’instabilità di queste vittorie, poiché anche quando la credibilità sia di identità che di persecuzione vengono ragionevolmente comprovate, i funzionari per l’immigrazione sono spesso imprevedibili nella loro interpretazione dei precedenti legali e possono essere sorprendentemente ingegnosi nel creare contorte giustificazioni per negare l’idoneità all’asilo<sup>42</sup>.

In modo più critico, e senza sminuire le conquiste ottenute dall’attivismo LGBTI, dobbiamo prestare attenzione alle modalità in cui gli sconfinatori queer diventano decifrabili dallo stato attraverso la definizione di prove credibili ed assecondando le contraddittorie pretese di (in)visibilità. Questa decifrabilità funziona attraverso una precedente accettazione delle categorie ufficiali dei movimenti transfrontalieri (migrante, rifugiato, richiedente asilo) riconosciuti dagli stati e dagli organi sovranazionali. La decifrabilità legale viene anche resa attraverso l’interpretazione in chiave razziale di categorie LGBTI colonialiste, definite in modo estremamente specifico – ad esempio privilegiando il “coming out”, la (iper) visibilità pubblica, specifici tipi di cittadini bianchi ritenuti accettabili (produttivi, qualificati, in salute) e famiglie felici omonormative.

Le difficoltà affrontate dai queer in questa modalità, non solo cementano le politiche identitarie, bensì arrivano addirittura a costruire un ulteriore progetto di salvificità missionaria, che va a rafforzare l’idea che gli sconfinatori queer siano “soggetti vittime”, incapaci di esercitare un proprio ruolo come attori nella società. La cittadinanza in un paese del Nord globale e i privilegi che ne derivano (diritti, welfare) sono contingenti alla conformità con queste categorie d’identità normative. Sebbene queste strategie possano essere complicità pragmatiche con l’idea diffusa che spesso si ha sulle vite dei non-cittadini queer, queste producono un consolidamento del potere omonazionalista<sup>43</sup> che si sposa perfettamente con l’accumulazione capitalistica, la biopolitica del controllo degli spostamenti della popolazione e la narrativa sui diritti liberali. Allo stesso tempo lasciano senza una soluzione (e senza che nemmeno lo si sia pensato come “problema”) il nazionali-

<sup>41</sup> Melissa Autumn White, *Documenting the Undocumented: Toward a Queer Politics of No Borders*, in “Sexualities”, 17, 2014, p. 976.

<sup>42</sup> Millbank, *op.cit.*, p. 14.

<sup>43</sup> Jasbir Puar, *Rethinking Homonationalism*, in “International Journal of Middle East Studies”, 45, 2013, p. 336; Jasbir K. Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Duke University Press, Durham 2007.

simo metodologico del costruito normativo dei confini statali e della cittadinanza definita territorialmente<sup>44</sup>.

Se, tuttavia, facciamo lo sforzo di ricordare le parole di José Estebna Muñoz su “*l’essere queer come il rigetto dell’ avere un qui ed un ora e un’ insistenza sulla potenzialità o la possibilità concreta per un altro mondo*”<sup>45</sup>, possiamo sviluppare immaginari alternativi che ci permettano di elaborare un rifiuto critico della pragmaticità queer, di pensare e agire al di là delle sopracitate “complicità pragmatiche” del qui e ora. Un esempio di un simile immaginario potrebbe essere il considerare come le politiche “no borders” si sposino con la spinta anti-normativa della politica queer. Prima di iniziare ad abbozzare i contorni di queste possibilità, pongo le basi concettuali del discorso facendo distinzione tra le prospettive “no borders” e “open borders”.

### Controlli di confine, “open borders” e “no borders”

Il controllo della mobilità umana attraverso i confini statali è uno dei problemi politicamente più urgenti ed allo stesso tempo divisivi del ventunesimo secolo, così com’è intrecciato alle preoccupazioni su disoccupazione, economia, minacce all’identità nazionale, terrorismo e sicurezza nazionale. Pressione demografica, eredità coloniali e neo-coloniali di ineguaglianza strutturale, povertà e conflitti e l’aumento delle opzioni per il trasporto e le comunicazioni globali hanno alimentato il passaggio dei confini transnazionali di un numero sempre maggiore di persone. Nonostante ciò, sono state sviluppate politiche di controllo dei confini sempre più numerose per contenere queste migrazioni, in particolare nel Nord globale. Tali politiche non sono solo esercitate al confine: vengono attivate nella sorveglianza della mobilità interna, dell’accesso al mercato del lavoro, dei servizi sociali e delle strutture di governance. Sono esercitate nei paesi di origine dei migranti nel Sud globale, attraverso programmi di aiuto e di istruzione ideati per incoraggiare la gente a “restare lì”, in particolare nel continente africano. Sempre di più di frequente vengono esercitate anche nelle “zone cuscinetto”, territori in qualche modo “esterni” alla nazione (come Christmas Island per l’Australia) o al di fuori dei confini nazionali o regionali in paesi di transito come Libia o Indonesia (rispettivamente per Europa e Australia) o in paesi “prigione” (come Nauru per l’Australia).

Ricerca e attivismo si sono focalizzati, negli ultimi tre decenni, sulle modalità in cui le politiche di controllo dei confini hanno costruito un oppressivo “apartheid globale”<sup>46</sup>, che divide le persone per genere, razza, classe e secondo eteronormatività. Le politiche di controllo dei confini di stato sono strettamente correlate con la

<sup>44</sup> Liisa H. Malkki, *Refugees and Exile: From “Refugee Studies” to the National Order of Things*, “Annual Review of Anthropology”, 24, 1995, p. 495; Andreas Wimmer-Nina Glick Schiller, *Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences*, in “Global Networks”, 2, 2002, p. 301.

<sup>45</sup> José Esteban Muñoz, *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*, New York University Press, New York 2009, p. 1 (enfasi aggiunta).

<sup>46</sup> Nandita Sharma, *Anti-Trafficking Rhetoric and the Making of a Global Apartheid*, in “NSWA Journal”, 17, 2005, p. 88; Michael Clemens, *A Labor Mobility Agenda for Development*, Working Paper No 201, Centre for Global Development, January 2010.

produzione e il mantenimento di relazioni di potere e dipendenza attraverso due circuiti di mobilità globale. Nel circuito privilegiato, le élite di professionisti altamente qualificati, provenienti sia dal Nord che dal Sud globale, hanno la possibilità di sperimentare una mobilità senza vincoli, di solito attraverso i canali ufficiali di migrazione, mentre nei circuiti non privilegiati, migranti non qualificati sono costretti all'immobilità o alla mobilità ristretta, attraverso canali irregolari "clandestini" di migrazione<sup>47</sup>.

Le richieste di liberalizzazione dei controlli ai confini si differenziano per il *grado* di liberalizzazione: possono offrire un allentamento delle restrizioni quantitative, permettendo l'entrata a numeri maggiori di migranti e/o richiedenti asilo. L'impegno preso da Germania e Australia nel 2015 di accogliere rispettivamente 800.000 e 14.000 rifugiati siriani rientrano in questa casistica. Questa modalità non va a compromettere in modo significativo gli accordi politici esistenti, in quanto il processo di determinazione dell'idoneità è ancora selettivo nel definire chi sia "adatto" ad entrare nella nazione. Le prospettive "*open borders*" e "*no borders*" sono più radicali, in quanto pongono come presupposto la libera circolazione di *tutti*. Puntano il dito verso l'assurdità del riconoscimento del diritto ad emigrare nella Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, senza che ad essa corrisponda un pari diritto ad immigrare, così come la "fondamentale ... contraddizione che esiste tra la nozione che l'emigrazione sia considerata materia collegata ai diritti umani, mentre l'immigrazione sia solo collegata alla sovranità nazionale"<sup>48</sup>.

Sebbene i termini "*open borders*" e "*no borders*" siano spesso usati in modo intercambiabile, esistono alcune importanti distinzioni degne di nota tra i due<sup>49</sup>. Il concetto di mobilità nella prospettiva "*open borders*" prende come presupposto la perdurante esistenza degli Stati Nazione e dei confini territoriali, ma articola allo stesso tempo nuove modalità di concepire la cittadinanza e i diritti. La maggior parte delle argomentazioni politiche liberali si situano in questo panorama concettuale, che difende i "confini aperti" sulla base di principi egualitari argomentando che la libertà di movimento all'interno e attraverso i confini sia un innegabile diritto liberale, e sulla base del principio utilitaristico che la libertà di circolazione massimizza il guadagno collettivo<sup>50</sup>. Eppure il diritto alla libertà di movimento si scontra con un ostacolo insormontabile nella teoria politica liberale, che è il diritto all'autodeterminazione nazionale. Quest'ultimo è innestato nel campo del controllo dei confini per il fatto che è centrale nella costruzione di un'identità condivisa e di un'appartenenza politica. Questo crea un paradosso che i teorici della politica liberale sono riusciti a far collimare solo dando priorità vuoi all'uno o all'altro diritto: John Rawls sostiene che i paesi ricchi abbiano il diritto di bloccare i migranti dai

<sup>47</sup> Saskia Sassen, *Two Stops in Today's New Global Geographies: Shaping Novel Labor Supplies and Employment Regimes*, in "American Behavioral Scientist", 52, 2008, p. 457.

<sup>48</sup> Myron Weiner, *Ethics, National Sovereignty and the Control of Immigration*, 1996, in 30 "International Migration Review", 30, 1996, p. 171.

<sup>49</sup> Harald Bauder, *Perspectives of Open Borders and No Border*, in "Geography Compass", 2015, 9, p. 395.

<sup>50</sup> Joseph H. Carens, *Aliens and Citizens: The Case for Open Borders*, in "Review of Politics", 49, 1987, p. 251.

paesi poveri per proteggere il proprio interesse nazionale<sup>51</sup>; Michael Dummett sostiene il contrario, dando priorità alla libertà di circolazione sulle basi della libertà di pensiero e di azione<sup>52</sup>. Altri teorici hanno sviluppato posizioni di compromesso proponendo confini relativamente aperti<sup>53</sup> e modalità di assegnazione della cittadinanza atte ad accomodare nuove definizioni di “nazionale” e “diritti” che non siano meramente contingenti allo *ius soli* (ovvero il “diritto del suolo”, il diritto di nascita alla cittadinanza garantito a chiunque sia nato sul territorio di uno Stato) o allo *ius sanguinis* (ovvero il “diritto di sangue”, il diritto di nascita alla cittadinanza fondato sulla propria ascendenza, in cui uno o entrambi i genitori sono cittadini dello Stato). Per questo motivo, Veit Bader<sup>54</sup> propone “confini aperti” uniti al concetto di “cittadinanza domiciliare”, una forma di cittadinanza fondata sulla residenza. Similmente, Ayelet Shachar sviluppa il concetto di “*ius nexi*”, fondato sul principio di “collegamento reale ed effettivo” e “collegamento genuino di esistenza, interesse e sentimenti” che vada a definire i diritti dei migranti irregolari o delle persone senza status nelle loro richieste per ottenere i diritti derivanti dalla cittadinanza<sup>55</sup>. Allineata con la prospettiva politica liberale, la prospettiva economica neoliberalista sostiene “*open borders*” perché presuppone un’ottimizzazione dell’efficienza e della produttività globali; i controlli di confine, al contrario, vengono utilizzati per distorcere i mercati del lavoro. Eppure la prospettiva liberale che promuove la libera circolazione dei lavoratori serve gli interessi dell’accumulazione transfrontaliera del capitale, attuata attraverso lo sfruttamento della manodopera più economica (quella migrante)<sup>56</sup>.

Diversamente, i sostenitori del “*no borders*” propongono una strutturazione più radicale che “mette in discussione la legittimità stessa del sistema globale di Stati Nazione e il relativo sistema globale di capitalismo”<sup>57</sup>. Esso immagina una riorganizzazione politica e sociale delle società che include l’eliminazione dei confini e dei controlli alla circolazione di persone<sup>58</sup>. Bridget Anderson e altri sostengono che:

Una politica No Borders radicale riconosce di essere parte di un cambiamento rivoluzionario. Se dovesse avere successo, avrà un profondo effetto su tutte le nostre vite, poiché è parte di

<sup>51</sup> John Rawls, *The Law of Peoples: With, the Idea of Public Reason Revisited*, Harvard University Press, Boston 2001.

<sup>52</sup> Michael Dummett, *On Immigration and Refugees*, Taylor and Francis, London 2001.

<sup>53</sup> Veit Bader, *Fairly Open Borders* in Veit Bader (ed.), *Citizenship and Exclusion*, Palgrave MacMillan, Basingstoke 1997, p. 28; Jonathan Seglow, *The Ethics of Immigration*, in “Political Studies Review”, 3, 2005, p. 317.

<sup>54</sup> Veit Bader, *The Ethics of Immigration*, in “Constellations”, 12, 3, 2013, p. 331.

<sup>55</sup> Ayelet Shachar, *The Birthright Lottery: Citizenship and Global Inequality*, Harvard University Press, Boston 2009.

<sup>56</sup> Nick Gill, *Whose “No Borders”? Achieving Border Liberalization for the Right Reasons*, in “Refuge”, 26, 2009, p.107.

<sup>57</sup> Bridget Anderson-Nandita Sharma-Cynthia Wright, *Editorial: Why No Borders?*, in “Refuge”, 26, 2009, pp. 5, 11.

<sup>58</sup> Pam Allred, *No Borders, No Nations, No Deportations*, in “Feminist Review”, 73, 2003, p. 152; Nandita Sharma, *No Borders Movement and the Rejection of Left Nationalism*, 2003, in “Canadian Dimension”, 37, 2003, p. 37.

un rimodellamento globale delle economie e delle società in un modo che non è compatibile con capitalismo, nazionalismo o la modalità di appartenenza statalista che è la cittadinanza. È ambiziosa e richiede esplorazioni immaginative emozionanti, ma non è un'utopia. In effetti, è una concezione eminentemente pragmatica e sta venendo portata avanti quotidianamente<sup>59</sup>.

Gli esempi che portano per dimostrare questo progetto pratico già in corso includono una vasta gamma di gruppi – alcuni di essi sono movimenti esplicitamente politici, come i *Sans Papiers* in Francia, i *Sin Papeles* in Spagna e le campagne “*No one is Illegal*” e “*Don't Ask Don't Tell*” negli Stati Uniti, altri sono gruppi come *Doctors of the World*, che operano senza tenere conto di nazionalità e residenza degli individui. Nella loro visione politica è centrale il concetto di diritto ai “*commons*” come visione alternativa del futuro a livello politico, sociale ed economico<sup>60</sup>.

Sebbene Anderson e altri prendano le distanze dalla nozione di “utopia” intesa come progetto astratto e irrealizzabile, l'attivismo anti-confini cui si riferiscono (sopra) come prefigurazione dello stato senza confini può anche potenzialmente segnalare le possibilità di ciò che Muñoz descrive come “utopia concreta”. Mettendola in contrasto con l'“utopia astratta” che è slegata da ogni coscienza storica, Muñoz utilizza il concetto di “utopia concreta” per descrivere le politiche critiche di speranza che si sviluppano in rapporto a specifiche lotte contestualizzate nella storia:

Nel nostro quotidiano, le utopie astratte sono comparabili ad un banale ottimismo. Le utopie concrete possono anch'esse sembrare dei sogni ad occhi aperti, ma sono le speranze di un collettivo, di un gruppo emergente, o anche di uno strampalato solitario che sogna per molti. Le utopie concrete sono il reame della speranza istruita<sup>61</sup>.

Il potenziale delle utopie concrete può dunque realizzarsi attraverso un'azione collettiva; è “uno sguardo alle proprie spalle che dà il via ad una visione futura”<sup>62</sup>. È proprio questa politica critica della speranza che mi auguro di attivare con la discussione qui di seguito.

### **Gli allineamenti queer con la politica “no borders”**

In questa sezione conclusiva, deduco alcune possibilità emancipatrici che sono nella natura stessa di un allineamento tra le politiche queer e la visione “*no borders*”. Qui di seguito delinea alcune delle sfide comuni offerte dalla prospettiva “*no borders*” e argomento come queste sfide siano sulla stessa lunghezza d'onda con le esperienze e l'attivismo degli sconfinatori e degli attivisti queer.

Per prima cosa, la prospettiva “*no borders*” si mette in conflitto con il pregiudizio sedentarista e l'amnesia temporale sottesi alla nostra comprensione della migrazione umana. Dobbiamo tenere a mente che la migrazione è un'attività umana

<sup>59</sup> Anderson et alii, *op.cit.*, p. 12.

<sup>60</sup> Bridget Anderson-Nandita Sharma-Cynthia Wright, “*We Are All Foreigners*” *No Borders as a Practical Political Project* in Peter Nyers and Kim Rygiel (eds.), *Citizenship, Migrant Activism and the Politics of Movement*, Taylor and Francis, London 2012, p. 73.

<sup>61</sup> Muñoz, *op.cit.*, p. 3.

<sup>62</sup> *Ivi*, pp. 3-4.

essenziale e che gli esseri umani sono sempre stati in movimento per le ragioni più varie, anche se questi spostamenti sono spesso stati forzati o ristretti. Il colonialismo ha generato una migrazione forzata di dimensioni monumentali attraverso la tratta degli schiavi e il lavoro a contratto. Ha anche dato forma alle nazioni dei colonizzatori, come Stati Uniti, Canada e Australia e paesi in Sud America, attraverso le violenze e sottomissioni (ancora in corso) delle popolazioni indigene e la migrazione di massa di “manodopera gratuita” verso le colonie.

Anche l’industrializzazione ha portato a controlli alla circolazione di persone, collegati alla creazione ed al mantenimento della manodopera gratuita per il capitalismo nascente. In queste diverse storie, i confini come li conosciamo noi non esistevano o venivano ignorati, oppure il controllo della circolazione di persone veniva esercitato seguendo criteri diversi – ad esempio, il controllo feudale sugli spostamenti dei servi, basato sulla classe; leggi sui poveri e sul vagabondaggio; il controllo maschile sui movimenti delle donne, basato sul genere. L’introduzione dei controlli al confine per i migranti, come “problema” che va “gestito”, è emerso nel tardo diciannovesimo secolo come caratteristica dell’organizzazione della cittadinanza fondata sullo Stato Nazione, diversa dal blando controllo esercitato da modelli di cittadinanza precedenti, fondati invece sulla città o addirittura sull’Impero<sup>63</sup>.

Dalla prospettiva “no borders”, perciò, il contemporaneo apparato di controllo dei confini da parte degli Stati Nazione è ben lontano dall’essere inevitabile a livello logico, conseguenza immutabile dello sviluppo progressivo dello Stato Nazione. Piuttosto, da questa prospettiva, si potrebbe avanzare una critica al preconcetto di nozioni lineari di sviluppo come progresso sequenziale che vede il Nord globale “sviluppatto” come standard normativo, ed allo stesso tempo prestare attenzione invece alle diverse e specifiche pratiche culturali e storiche riguardo alla libertà di circolazione di persone, compresi quelle queer. Questa attenzione critica riservata alle storie è particolarmente importante per una politica queer dei confini, in quanto ci permette di interrogarci sui modi in cui gli stati imperiali e coloniali sono stati, e continuano ad essere, implicati nella produzione di leggi omofobiche che hanno generato flussi globali di rifugiati queer.

Continuando il ragionamento, una prospettiva “no borders” mette alla prova il centrismo dello Stato Nazione, che sta alla base della pretesa del potere statale di controllare la mobilità attraverso i confini. Come sostengono alcuni studiosi, lo stato non solo fa rispettare i confini, ma anche li *produce*. La violenza strutturale sottesa ai controlli al confine (ovunque siano condotti) consiste nel costringere chi passa i confini all’interno di relazioni di potere, vulnerabilità e dipendenza. Creano anche delle insostenibili differenziazioni attraverso categorie come “migranti”, “richiedenti asilo” e “rifugiati”. Da questa prospettiva, i ricorsi allo stato nelle richieste d’asilo e di immigrati LGBTI rafforzano e riproducono questo squilibrio strutturale di potere e dipendenza. Come discusso precedentemente, questi ricorsi ne-

---

<sup>63</sup> John Torpey, *The Invention of the Passport: Surveillance, Citizenship and the State*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; Marlou Schrover-Joanne van der Leun-Leo Lucassen et al (eds.), *Illegal Migration and Gender in a Global and Historical Perspective*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2008.

cessitano di complicità pragmatiche nel raccogliere le prove per dimostrare “credibilità” e “visibilità” ai funzionari statali. Eppure, così facendo, come avverte White, gli attivisti devono aumentare la propria consapevolezza dei modi in cui le richieste per ottenere delle leggi e regolamenti “migliorati” possano rafforzare il progetto di costruzione della nazione<sup>64</sup>. Tale consapevolezza sarebbe fondativa di ogni progetto emancipatore che *non* sia fondato sul concetto di Stato Nazione.

Terzo, e collegato a questo, la messa in discussione della costruzione normativa liberale dei cittadini come individui liberi e uguali (implicitamente omogenea), con diritti e doveri, che “appartengono” ad una nazione o per discendenza (*ius sanguinis*) o per nascita (*ius soli*). I parametri di appartenenza e l’inclusione di alcuni cittadini sono, tuttavia, inscindibilmente collegati all’esclusione di altri “non cittadini”. Come abbiamo visto, gli individui LGBTI che fanno domanda di asilo ed immigrazione devono dimostrare di essere “meritevoli” destinatari della benevolenza dello stato e, se falliscono, cadono nell’irregolarità o nel “non status” e diventano possibili oggetti di deportazione. L’effetto nefasto di ciò è il rafforzamento di una dicotomia “meritevole”-“non meritevole” in cui solo alcuni soggetti queer sono ritenuti degni di ottenere la cittadinanza. La gerarchia di oppressione e simpatia creata da questo “eccezionalismo dei migranti queer” è calcificata nelle diverse gerarchie di ineguaglianze sociali, politiche ed economiche che esistono anche tra i cittadini stessi. L’insoddisfazione verso l’esistente modello di cittadinanza ha generato una grande quantità di ricerche sulla cittadinanza<sup>65</sup>, inclusa quella dei cittadini queer<sup>66</sup>, che va oltre le intenzioni di analisi di questo capitolo. Ciò che voglio segnalare è, per prima cosa, che dalla prospettiva dei “*no borders*”, la cittadinanza dovrebbe togliere i suoi ormecci concettuali dallo Stato Nazione. In secondo luogo, varrebbe la pena, nelle future esplorazioni sul tema, offrire prospettive queer sulle pratiche esistenti di “cittadinanza irregolare”<sup>67</sup>, sulle pratiche di “cittadinanza culturale”<sup>68</sup> ed i molti modi in cui la cittadinanza non è più un’istituzione o uno statuto legato al territorio, fondato sullo Stato Nazione, bensì una “pratica collettiva”<sup>69</sup> che sta trasformando i limiti del concetto di appartenenza.

La quarta sfida lanciata dai “*no borders*” è quella al capitalismo globale. Esso riconosce che i confini creano un mercato del lavoro differenziato che può essere

---

<sup>64</sup> White, *op.cit.*

<sup>65</sup> Vedi, ad esempio, Aihwa Ong, *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Duke University Press, Durham 1999; Seyla Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; Shachar, *op.cit.*

<sup>66</sup> Arnaldo Cruz-Malave-Martin F. Manalansan (eds), *Queer Globalizations: Citizenship and the Afterlife of Colonialism*, New York University Press, 2002; Luibhéid-Cantú, *op.cit.*, p. 3.

<sup>67</sup> Peter Nyers, *Forms of Irregular Citizenship* in Vicki Squires (ed.), *The Contested Politics of Mobility: Borderzones and Irregularity*, Routledge, London 2011, p. 184.

<sup>68</sup> Vedi, per esempio, Fatima El-Tayeb, *European Others: Queering Ethnicity in Postnational Europe*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2011; Renato Rosaldo, *Cultural Citizenship, Inequality, and Multiculturalism* in Rodolfo D Torres-Louis F Miron-Jonathan Xavier Inda (eds.), *Race, Identity, and Citizenship: A Reader*, Blackwell Publishers, Hoboken 1999, p. 253.

<sup>69</sup> Etienne Balibar, *The Nation Form: History and Ideology* in Etienne Balibar-Immanuel Wallerstein (eds.), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Verso, London 1991, p. 86.

sfruttato ed espropriato dalle forze capitaliste<sup>70</sup>. Una posizione “no borders” è in contrasto con le relazioni sociali capitaliste, fondate su presupposti produttivisti che incoraggiano l’entrata di “manodopera professionista”, e su presupposti che permettono l’entrata di famiglie eteronormative tanto quanto lavoratori senza qualifiche, essenziali tuttavia allo sviluppo dell’economia. Questa sfida costringe la politica queer a prendere più seriamente di quanto sarebbe normalmente necessario i concetti di gerarchie di classe e precariato globale<sup>71</sup>, andando al di là del mero riconoscimento della classe con dimensione di intersezionalità.

Infine, andando al di là dell’ossessione nei confronti dello stato, una prospettiva “no borders” mette in discussione la nostra predisposizione alla xenofobia (e spero di non dimostrarmi troppo ottimista su questo punto). Come disse Leo Tolstoy (benché forse sia una citazione apocrifa) in una frase famosa: “esistono due storie primarie: una persona parte per un viaggio o un estraneo arriva al villaggio”. All’interno di queste trame archetipiche, le reazioni xenofobe all’estraneo migrante non sono solo un fenomeno della nostra società contemporanea delle ansietà. Eliminare la ragion d’essere dei confini porta con sé il potenziale di far svanire la nostra paura dello straniero, che si fonda spesso su concezioni del “noi” basate su razza, genere, eterosessualità, classe e nazionalità, contrapposte ad un minaccioso “estraneo”. Offre l’opportunità di esplorare le storie dei viaggiatori queer e le possibilità affettive che generano<sup>72</sup>. Forse persino il potenziale di aprirsi a nuove concezioni di “appartenenza” che non siano basate sull’esclusione, che espandano i nostri orizzonti di ciò che è politicamente possibile e moralmente desiderabile.

---

<sup>70</sup> Teresa Hayter, *Open Borders: The Case against Immigration Controls*, Pluto Press, London 2000.

<sup>71</sup> Guy Standing, *The Precariat: The New Dangerous Class*, Bloomsbury Academic, London New York 2011.

<sup>72</sup> Leela Gandhi, *Affective Communities: Anticolonial Thought, Fin-de-Siècle Radicalism, and the Politics of Friendship*, Duke University Press, Durham 2006.

---

# Gayatri Chakravorty Spivak: “A Borderless World”?

---

di

di Pamela De Lucia\*

**Abstract:** Gayatri Chakravorty Spivak is considered a pioneer of contemporary critical theory. She is best known for the essay *Can the Subaltern Speak?*, a founding text of postcolonialism. In this essay I dwell on her most recent studies, in particular, on possibility of a world without borders thanks to humanities, authentic civil resistance for a social justice. While visas and passports might never become obsolete, the only borderless thing is supposed to be capital, but it is managed so that borders remain important. Then, the possibility of a borderless world hinges largely on economic justice, and on our ability to imagine a world where the Countries rethink their borders. For this reason Gayatri Chakravorty Spivak says that radical teachers and thinkers must keep thinking and teaching a borderless world. The proper training of the humanities is the best weapon for producing problem-solvers and imaginative activists that are capable of rearranging desires, constructing self and world differently, producing intuitions of democracy outside of the demands of electoral politics and of capital.

## Dentro i confini

Chiudere porti, sbarrare confini. Riaprire case chiuse e manicomi.

Sono prepotenti i rigurgiti mai sopiti della storia, quelli della “soluzione finale” per l’umanità indesiderata da reprimere e epurare. Scrivere di confini e di come questi nel lavoro di Gayatri Chakravorty Spivak siano sia dispositivo epistemologico sia fenomenologia delle logiche di potere non può prescindere dai nostri giorni violenti.

Chakravorty Spivak non ammette sistematicità. Come ben scrive Fiorenzo Iuliano in *Altri mondi, altre parole*: “L’opera di Spivak è un complesso macrotesto che non produce teorie, ma mette in atto un progetto di continua decostruzione delle strutture retoriche e ideologiche alla base dei diversi testi con i quali di volta in volta si confronta”<sup>1</sup>. Chakravorty Spivak contesta l’occupazione dell’Occidente e della filosofia occidentale. Lo fa partendo dai testi della tradizione. In essi trova e mette a nudo le tracce di una violenza epistemica che ha emarginato i subalterni negando loro la voce. Ribalta l’uso dell’immaginazione da luogo di violenza a

---

\* Laureata a Padova in Filosofia del linguaggio, ha conseguito un master in Etica ed economia alla Lumsa di Roma. Giornalista pubblicista freelance si è occupata di sociale, mercato del lavoro e immigrazione. Attualmente svolge attività sindacale nel Patronato Inca Cgil come consulente previdenziale. Ha collaborato con la rivista DEP (n. 35, 2017).

<sup>1</sup> Fiorenzo Iuliano, *Altri mondi, altre parole. Gayatri Chakravorty Spivak tra decostruzione e impegno militante*, Ombre Corte, Verona 2012, p. 9.

luogo di possibilità estetica, etica e politica per un mondo socialmente giusto. Qualsiasi discorso su questi temi di ricerca non può che essere un'ipotesi, un progetto esso stesso che, rinunciando dichiaratamente alla sistematicità, si prende la libertà di un'esposizione per immagini dai contorni abbozzati e mai definiti.

I quattro paragrafi che si susseguono ambiscono alla non linearità. Autonomi, compresenti, non conseguenti. In ognuno di essi tratto il tema del confine dall'interno di una prospettiva diversa, sia essa biografica, epistemologica, estetica o etica. Capoverso dopo capoverso anticiperò concetti, che poi riprenderò riformulandoli nella mia cura dei confini del testo di Chakravorty Spivak, nella mia rappresentazione della sua teoria che si fa pratica, nella mia immagine della sua epistemologia che anela all'etica.

L'emergenza socio-linguistica, l'assenza di un atteggiamento critico capace di mettere in discussione la narrazione dominante è l'emergenza trasversale a tutti i lavori di Chakravorty Spivak. Un'emergenza che, nella proposta della filosofa, si argina con le discipline umanistiche: letteratura, storia, filosofia, arte. Materie necessarie per allenare all'immaginazione la mente degli studenti futuri elettori, per insegnare loro a riconoscere la violenza epistemica della globalizzazione che dà forma alle paure e ai nazionalismi, per essere essi stessi possibilità di un'episteme etica. Per adempiere alla propria missione le discipline umanistiche sono chiamate a rifondarsi, a re-immaginarsi esse stesse. La globalizzazione ha introdotto una contemporaneità accessibile a tutti che ha reso obsolete le tradizionali metodologie di conoscenza: modernità e tradizione, coloniale e post coloniale, non più efficaci per comprendere la nuova situazione. Un post-umanesimo che sembra essere più affine a un metodo statistico, aritmetico, di quantificazione privo di rigore. Come la democrazia, ad esempio, somma di voti e di affermazioni assunte senza essere verificate. La sfida non sta nell'acquisizione conoscenze più sostanziali, ma nel trovare risposte diverse, formulare pensieri diversi<sup>2</sup>.

I am [...] a teacher of the humanities. It is our task always to work for the future of humankind. The stream of art – within which is included literature and music, today the film and the hypertextual – must flow forever; the practice of philosophizing must be passed on from generation to generation, so that the human mind is prepared to use the technological setting – to work of science for the betterment of the world. [...] 'Human' here marks the forever deferred promise of a posthumanism to come, a striving too easily claimed for the here and now<sup>3</sup>.

Nella filosofica teoretico-pratica di Chakravorty Spivak, le discipline umanistiche sono un equipaggiamento epistemologico senza il quale si cade preda del populismo e del paternalismo di Stato ben descritto da Loïc Wacquant in *Punire i poveri. Governare l'insicurezza sociale*. Qui la polizia e la prigione ritrovano la loro funzione originaria: piegare le popolazioni e i territori insubordinati all'ordine economico e alla morale emergente.

<sup>2</sup> Queste parole sono una mia sintesi di un passaggio dell'intervento *A Borderless World?* che Chakravorty Spivak ha tenuto all'Università dell'Arizona nel 2012. La conferenza è disponibile on line al link [https://www.youtube.com/watch?v=E3LYRYR\\_-XA](https://www.youtube.com/watch?v=E3LYRYR_-XA).

<sup>3</sup> Rosi Braidotti-Paul Gilroy, *Conflicting Humanities*, Bloomsbury Publishing, London 2016, p. 48.

Governi machi contro i poveri e non contro la povertà. Governi maschi – bianchi – duri – puri che sotto la propaganda della sicurezza pubblica in lotta contro la criminalità clandestina e nera nascondono le contraddizioni e le iniquità sociali, le stesse necessarie alla conservazione del potere.

L’epopea della sicurezza pubblica [...] è pensata ed eseguita non per se stessa, ma con il preciso intento di essere esibita [...]. Si sbarca in una stazione della metropolitana o su un treno di periferia per mostrare il pugno di ferro e fare la voce grossa, si visita in massa il commissariato di polizia di un quartiere malfamato, ci si infila nella foto celebrativa di un sequestro di sostanze stupefacenti particolarmente ingente, si lanciano risoluti avvertimenti ai malintenzionati [...] e si richiama l’attenzione pubblica sui recidivi, i mendicanti aggressivi, i rifugiati senza fissa dimora, gli immigrati da espellere, le prostitute da marciapiede e altri rifiuti sociali disseminati lungo le strade delle metropoli [...]. Dappertutto risuonano le stesse lodi alla dedizione e alla competenza delle forze dell’ordine, lo stesso biasimo per lo scandaloso lassismo dei giudici [...] Complessivamente, la nuova epopea securitaria trasforma la lotta contro il crimine in un pruriginoso teatro burocratico-mediatico, che al tempo stesso soddisfa e alimenta il desiderio d’ordine dell’elettorato e riafferma l’autorità dello Stato<sup>4</sup>.

Uno Stato che così facendo ci limita, delimita e, giorno dopo giorno, ci depreda dei nostri diritti sociali, civili e politici. La sicurezza pubblica enunciata in spot demagogici traccia linee di confine, mai definite, sempre dinamiche, che si avvicinano o si allontanano spingendosi anche fin sopra una nave in cerca di approdo. Ma nessuno sta fuori da questi confini, sono tutti dentro, al di qua delle linee. Perché è da dentro che si costruiscono e si contraddicono le diversità più rilevanti. È da dentro che la politica del controllo genera gli individui marginali, i subalterni, “those who do not have access to the structures of citizenship”<sup>5</sup>.

Il confine è il metodo privilegiato dalla Stato, che si fa globale nel momento stesso in cui erge muri. Scrivono Sandro Mezzadra e Brett Neilson in *Confini e Frontiere* pubblicato negli Stati Uniti nel 2013 con un titolo molto più convincente, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*:

Fondamentale per ogni considerazione sui processi globali attuali è il fatto che il mondo si è sempre di più aperto ai flussi di capitale e di merci, ma sempre di più chiuso alla circolazione delle persone. Esiste, tuttavia, un tipo di merce inscindibile dalla persona [...] Ci riferiamo alla merce costituita dalla forza-lavoro che allo stesso tempo connota una capacità dell’essere umano ed appare in qualità di bene di scambio nei mercati a vari livelli geografici. [...] Diversamente che nel caso di un tavolo, ad esempio, il confine tra la forma merce della forza-lavoro e il suo ‘contenitore’ dev’essere continuamente rintracciato e riaffermato<sup>6</sup>.

Possiamo farne a meno dei confini? *A borderless world* è possibile?

Chakravorty Spivak nei suoi saggi e nei suoi interventi più recenti torna spesso su questa domanda che ripropone in titoli di interventi, come quello tenuto all’università dell’Arizona nell’ottobre 2012 e in titoli di saggi, l’ultimo in ordine di tempo nel contributo a *Conflicting Humanities*, collettanea del 2016 curata dai

<sup>4</sup> Loïc Wacquant, *Punire i poveri. Il nuovo governo dell’insicurezza sociale*, Derive Approdi, Roma, 2006, pp. XIII-XIV.

<sup>5</sup> Steve Paulson, *Critical Intimacy: An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak*, “LARB-Los Angeles Review of Books”, magazine on line. <https://lareviewofbooks.org/article/critical-intimacy-interview-gayatri-chakravorty-spivak/#!>

<sup>6</sup> Sandro Mezzadra, Brett Neilson, *Confini e Frontiere*, Il Mulino, Bologna 2013, p. 20.

filosofi Rosi Braidotti e Paul Gilroy sulla possibilità o meno di rifondare le discipline umanistiche.

La domanda è sempre posta con una certa ambiguità e incertezza e risolta in parte durante un'intervista per la rivista on line *Mythos Mag*:

I didn't in fact say that there should be borderlessness. There is no such thing. What I had said is that we should learn *to attend to borders*<sup>7</sup>. See, the question of borders goes from the absolutely private to the absolutely public. After all, nationalism is about borders, and therefore war is about borders. And of course, one has to take into account that there are laws, and enforcement doesn't really work. If you enforce laws, people find ways of getting around them. So by and large, the reward of conquest is rape. So [that's what's happening] on the most public front. And to an extent, this even goes inside armies where women fight. And what is rape? Rape is violating the borders of the female body. But on the other hand, those permeable borders of the female and the male body are also sources of pleasure. So you can't have a plus or minus injunction, you must simply attend to borders. [...] Borderlessness is neither possible nor desirable. But what kinds of borders is the question<sup>8</sup>.

Un mondo senza confini non è né possibile né desiderabile. Ci ritornerò in seguito. Quello su cui qui mi preme soffermarmi è la domanda: *a borderless world?* è la messa all'opera della decostruzione, quel continuo lavoro di significazione e di negoziazione che consente di avvicinarsi alla risposta posta dall'altra domanda, *what kinds of borders?* da cui per Chakravorty Spivak dipende o meno, vedremo, la possibilità di una giustizia sociale.

While visas and passports might never become obsolete, a seamless world where the walls have been demolished by capital, technology and knowledge of languages is certainly possible. But that possibility hinges largely on economic justice, and on our ability to dream of a world where nations rethink their loyalty to borders<sup>9</sup>.

Chakravorty Spivak è esplicita: la possibilità di una giustizia economica dipende dalla nostra capacità di *to dream*, ovvero sognare, immaginare un mondo, in cui le nazioni *rethink*, ripensano, ancora, immaginano la loro fedeltà ai confini. Questa capacità si esercita nella pratica intima del *to attend to borders*<sup>10</sup>, nella cura del confine, nella frequenza con e partecipazione a esso che trasforma le condizioni di impossibilità in possibilità in una rinnovata messa in opera della decostruzione. In *to attend to borders* l'apprendimento si fa sostenibile e l'epistemologia si fa etica.

That's what de-construction is about, right? It's not just destruction. It's also construction. It's critical intimacy, not critical distance. So you actually speak from inside. That's deconstruction. My teacher Paul de Man once said to another very great critic, Fredric Jameson, "Fred, you can only deconstruct what you love". Because you are doing it from the inside, with real intimacy. You're kind of turning it around. It's that kind of critique<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Corsivo mio.

<sup>8</sup> Sophia Richards, *Gayatri Chakravorty Spivak, postcolonial theorist*, "Mythos Mag" rivista on line, 11 dicembre 2016.

<sup>9</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *A Borderless World*, University of Arizona, 26/10/2012.

<sup>10</sup> In questo saggio ho scelto di tradurre *to attend to* nell'accezione di *take care of*, occuparsi, aver cura, intendendolo come un frequentare e un partecipare al confine dell'altro.

<sup>11</sup> Steve Paulson, *Critical Intimacy: An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak*, cit.

### Una donna di confine

Gayatri Chakravorty Spivak nasce nella Calcutta britannica pochi anni prima della partizione dell'India. Cresce in una famiglia colta e benestante, con il padre Pares Chakravorty medico e la madre Sivani impegnata in attività sociali e benefiche:

My mother was married at 14, and my brother was born when she was 15. My father was born in a village way up in the foothills of the Himalayas in what is now Bangladesh, in a community where they didn't even wear clothes until they were six or seven years old. They just wore a metal ring around their middle. When they went to school they put on dhotis. In the wintertime, they sat by the fire with a wrap around their shoulders. Yet these two people really were both intellectuals and later led lives of intellectuals and brought up their children for the life of the mind. Proto-feminist dad, feminist mother. It was an extraordinary upbringing. I owe almost everything to my parents<sup>12</sup>.

Nel 1947, vive, seppur bambina, l'orrore della partizione tra India e Pakistan:

Independence was marked by the horror of Partition. So Partition was the price that we were obliged to pay. [...] I was born in Calcutta. But the way in which the Partition did affect our lives was of course the terrible riots that were brought on by the Calcutta Killings of 1946 and the artificially created famine of 1942 and after. Those things really affected us. And once the refugees started coming in, my mother, who was by then a considerable social worker, would leave at five in the morning and go to the railway station to help with refugee rehabilitation. These were some of the things that marked my childhood<sup>13</sup>.

Oggi Gayatri Chakravorty Spivak è una superstar nel mondo accademico internazionale, intellettuale giramondo, amata incondizionatamente o detestata per l'oscurità della sua prosa. Una studiosa prolifica e generosa, temuta e riverita, arrivata negli Stati Uniti a soli 18 anni con altrettanti 18 dollari in tasca e una laurea in letteratura inglese conseguita a Calcutta:

I got my degree at the University of Calcutta, and I was working on my MA. I was only 18 years old and didn't have a father — he died when I was 13 — and I realized I was not going to get a first class because I was editor of a journal and I'd been very critical of the university. So I borrowed money and came with a one way ticket and \$18 in my pocket. I did not want to go to Britain because I would have had to take a second BA and I was just immediately post-independence. So this is why I came to the United States. I went to Cornell because I only knew the names Harvard, Yale, and Cornell and I thought Harvard and Yale were too good for me<sup>14</sup>.

Alla Cornell University consegue il *Master of Arts* in letteratura inglese nel 1962 e il dottorato in letteratura comparata nel 1967, mentre insegna all'università dell'Iowa.

Quando, negli anni 70, inizia a lavorare alla traduzione di *De la grammatologie* di Jacques Derrida non è, come dice ella stessa, che una “young Asian girl trying

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Leon De Kock, *Interview With Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa*, “Ariel, A Review of International English Literature”, 23, 3, University of Calgary, Canada, July 1992, p. 33.

to navigate the strange world of American academe”<sup>15</sup>. Si accosta al testo di Derrida con audacia, senza una formazione filosofica, senza essere di madrelingua inglese o francese, mossa dalla passione per quel filosofo francese che stava smantellando dall’interno la tradizione filosofica occidentale dell’essere umano universale. Nel 1976 pubblica la traduzione del libro accompagnandola da una prefazione monografica che avrà il merito di introdurre Jacques Derrida negli Stati Uniti e nel mondo anglofono e di affermarla, in seguito, come voce imprescindibile del decostruttivismo contemporaneo<sup>16</sup>.

Nei decenni successivi Chakravorty Spivak intraprende carriere apparentemente diverse e distinte. È considerata da molti come la principale decostruzionista femminista-marxista contemporanea. Pioniera negli studi del femminismo marxista, teorica di letteratura comparata, nome di riferimento degli studi post-coloniali<sup>17</sup>. Ha partecipato alla fondazione, a Delhi, nel 1982, della rivista “Subaltern Studies” e nel 1988 ha co-diretto la pubblicazione del celebre *Selected Subaltern Studies*. A lei si deve la pubblicazione di uno degli articoli fondatori degli studi post-coloniali, *Can the Subaltern Speak* del 1985 in cui rilancia e riformula in termine di genere il termine “subalterno” che Ranajit Guha aveva ripreso direttamente da Gramsci.

La biografia di Gayatri Chakravorty Spivak è quella di una donna di confine che ha scelto di stare sui confini, di praticarli con la propria vita e di infrangerli con la propria scrittura. Ha fondato l’*Institute for Comparative Literature and Society* della Columbia University, in cui insegna letteratura comparata all’élite statunitense; ma ha fondato anche il progetto di alfabetizzazione *Pares Chandra Chakravorty Memorial Literacy Project* che dal 1997 forma insegnanti di scuola primaria per i bambini del Bengala Occidentale. Non ha mai voluto la cittadinanza americana, pur avendo sposato e divorziato da un cittadino americano che le ha lasciato quel cognome Spivak, molto più sbrigativo del suo Chakravorty con cui quasi tutti sono soliti chiamarla. Non ha mai rinunciato al suo passaporto indiano preferendo l’alterità al di là del “confine” tracciato dalla sua *green card*: “Somehow the idea of changing the passport didn’t seem attractive to me. One doesn’t live just for convenience”<sup>18</sup>.

Quando un giornalista le chiese se si sentisse più indiana o più americana rispose:

I don’t really know. I don’t know how a person actually thinks an identity. I think it’s probably something that came about from this process of national liberation. You were thinking that you belonged to this nation and that you should be free but I am truly not very concerned about questioning myself about my identity and so on, so I can’t give u a fully-fledged answer to this question. I think one manufactures a stereotype for oneself and I don’t

<sup>15</sup> Steve Paulson, *Critical Intimacy: An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak*, cit.

<sup>16</sup> Per un approfondimento rimando al mio saggio *Immagini in dissolvenza. Lettura “interessata” di Can The Subaltern Speak?* di Gayatri Chakravorty Spivak, in “DEP”, 21/2013, pp. 95-114.

<sup>17</sup> Davide Zoletto, *Gayatri Chakravorty Spivak, Tre esercizi per immaginare l’altro*, “Aut Aut”, n. 329, Il Saggiatore, Milano, 2006, p. 22.

<sup>18</sup> Steve Paulson, *Critical Intimacy: An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak*, cit.

think that's a very interesting thing one's own stereotype about oneself, so I don't spend very much time thinking about it<sup>19</sup>.

Non ha mai rinunciato nemmeno ai suoi sari che spesso indossa con “stivali da combattimento”, ma solo per questioni di comodità, non di identità

I wear a sari...I always have worn one. It's the most convenient thing for me...it never occurred to me that I should change... I am not an identitarian. I sometimes wear Western clothes but most of the time. I wear saris because they are cheaper and second, I feel all the fashion efforts made for saris go against the grain of that free flowing garment<sup>20</sup>.

Chakravorty Spivak si dice “migrante metropolitana femminista, intellettuale indiana per nascita e studi, statunitense per residenza e lavoro, intellettuale organica al pianeta”<sup>21</sup>. Metropolitane sono le sue partiture teoriche: la filosofia europea moderna di Kant ed Hegel, il marxismo, la decostruzione e la grammatologia di Derrida, la psicoanalisi freudiana e il femminismo. Metropolitane sono anche le sue partiture linguistiche che nella sua prosa diventano meltingpot: l'indi, il sanscrito, il bengali e l'inglese e “il pacciame politico culturale di una diasporica che ha preso coscienza”<sup>22</sup>. In Italia Chakravorty Spivak è arrivata tardi, agli inizi degli anni Duemila, quando si qui da noi si “scoprirono” gli studi postcoloniali grazie anche all'opera di traduzione delle case editrici Meltemi e Ombre Corte. Ed è difficile tener conto delle sue opere molte delle quali hanno fatto la storia del pensiero contemporaneo. Cito quelle a cui ricorrerò maggiormente in questo saggio: *Critica della Ragione Postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza* del 1999, *Morte di una disciplina* del 2003, *An Aesthetic Education in the Era of Globalization* del 2012. Risolutive per la messa a fuoco delle tematiche che qui tratto sono state anche alcune interviste dal taglio divulgativo e due interventi condivisi in rete dalle università dell'Arizona e di Durham.

### Voci ai margini

La Rani e Bhubaneswari Bhaduri sono le due immagini di donne che Chakravorty Spivak ci consegna in *Critica della Ragione Postcoloniale*. Scritta nel 1999, *Critica della Ragione Post Coloniale* è articolata in quattro capitoli: Filosofia, Letteratura, Storia, Cultura e raccoglie un'ampia gamma dei suoi lavori nell'ambito degli studi post coloniali. In particolare qui Chakravorty Spivak ripropone una rielaborazione del suo saggio più influente, *Can the Subaltern Speak?* pubblicato per la prima volta nella rivista *Wedge* nel 1985 con il titolo *Can the Subaltern Speak?: Speculations on Widow Sacrifice* e ristampato nel 1988 nella versione finale di *Can the Subaltern Speak?* nella raccolta a cura di Cary Nelson e Larry Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*.

<sup>19</sup> Bulan Lahiri, *In Conversation: Speaking to Spivak*, “The Hindu”, edizione on line del 10/10/2016.

<sup>20</sup> Steve Paulson, *Critical Intimacy: An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak*, cit.

<sup>21</sup> Ambra Pirri, *Con l'occhio del ventriloquo*, “Il Manifesto”, 16 giugno 2004.

<sup>22</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi editore, Roma, 2004, pp. 419-420.

La prima storia è ambientata nel 1820, nel basso Himalaya. Qui visse una Rani, una regina sposata a un Rajah spodestato dagli inglesi, la quale, voleva compiere il rituale del sati, il tradizionale suicidio delle vedove. I britannici, nella loro missione civilizzatrice, la convinsero a non compiere un gesto così “barbaro”. La sua vita è il racconto di una manipolazione operata da patriarcato locale e imperialismo occidentale. Nessun codice religioso prescrive il rito del sati “prodotto” dal maschio nativo subalterno come condotta della buona moglie che segue il proprio marito nella morte. Ma il rito del sati è “prodotto” anche dal maschio britannico colonizzatore come giustificazione della colonizzazione che civilizza.

Un secolo dopo, nel 1926, la giovanissima Bhubaneswari Bhaduri, attivista del movimento per l'indipendenza indiana, si impicca nell'appartamento del padre a Calcutta senza apparente spiegazione. Le era stato affidato un assassinio politico che non era riuscita a eseguire e così uccide se stessa, forse per proteggere i compagni. Per farlo aspetta i giorni delle sue mestruazioni: non vuole che il suo atto sia interpretato come un suicidio di stampo “tradizionale” per una gravidanza illecita.

Questa giovane donna era una prozia di Gayatri Chakravorty Spivak, che in un'intervista dichiarerà:

I discovered that my mother's aunt hanged herself in 1926 when she was 17 because she was part of an anti-imperialist group. She was unable to kill, so therefore she killed herself. But she waited four days until she menstruated so that people would not think that she was killing herself because of an illicit pregnancy. In her action she wanted to say that women do not just belong to men. Can you imagine how hard it must have been to wait? So she spoke with her body<sup>23</sup>.

Lei parlò con il proprio corpo. Con la sua azione voleva dire che le donne non appartengono agli uomini. Il suicidio di Bhubaneswari Bhaduri fu un atto politico:

[...] because that's what you do if you can't carry through an assassination. Then you kill yourself. I mean, I don't understand those things but we've read enough Dostoevsky and we've read enough about the struggle against imperialism in India to know that this kind of thing happened. And she was a teenager, so she waited because the only reason why teenage women in middle-class families hanged themselves was because they were illicitly pregnant. She left a letter for my grandmother. I heard the story from my mom, but I did not reveal that the woman in the essay was my great aunt. As a subaltern completely outside of these structures, she had spoken with her body, but could not be heard. To say the subaltern cannot speak is like saying there's no justice<sup>24</sup>.

Dire che il subalterno non può parlare equivale a dire che non c'è giustizia.

Il termine “subalterno” attinto dai *Quaderni* di Antonio Gramsci è legato al *South Asian Subaltern Studies Group*, un gruppo di storici indiani nato nei primi anni 80 sotto la guida di Ranajit Guha e di cui la stessa Spivak è tra i maggiori, ma anche tra i più critici, esponenti. A causa di una lettura parziale e incompleta, mediata da una raccolta antologica, che conteneva solo alcuni paragrafi del *Quaderno*, Guha riadatta il termine di conio gramsciano, decontestualizzando e perdendone la portata concettuale. Quello che in Gramsci era un progetto politico,

<sup>23</sup> Steve Paulson, *Critical Intimacy: An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak*, cit.

<sup>24</sup> *Ivi*.

con Guha diventa un programma di ricerca storica alternativa, la “storia dal basso” delle insurrezioni contadine in rotta di collisione con la storiografia ufficiale.

L’identità del soggetto subalterno, però, si definisce sempre come somma di sottrazioni. *Can the Subaltern Speak?* rompe questa rappresentazione.

Il soggetto della domanda è sessuato, femminile, controllato e messo doppiamente ai margini dal sistema di valori del patriarcato locale o dell’Imperialismo. Chakravorty Spivak denuncia la prospettiva di Guha e degli intellettuali occidentali, che raccontano la donna partendo sempre da storie di altri. Al Collettivo imputa un positivismo fossilizzato sugli archivi, agli intellettuali occidentali la benevolenza redentrice. La donna nativa, subalterna, forclusa non può parlare, né essere ascoltata, perché c’è sempre qualcun altro che lo fa al suo posto. La sua voce è ventriloquizzata e lei scompare. Scompare nella divisione internazionale del lavoro, è risucchiata nei rapporti di poteri della globalizzazione, è incastrata nella storia economica, politica e culturale dell’imperialismo e del colonialismo.

Può parlare la più povera donna del Sud? Può dire questo soggetto doppiamente marginalizzato dall’economia e dalla subordinazione di genere, braccato da Imperialismo e Patriarcato? La prozia di Chakravorty Spivak è impossibilitata a parlare, afona, senza voce e con il proprio corpo rivendica la propria esistenza, rivendica visibilità e spazio pubblico. Nessuno la ascolta. Il suo suicidio sarà archiviato come gesto di una squilibrata.

I moved away from my own class and my own agenda when I began to learn what subaltern meant. And I went into subaltern groups in India, which is where my schools are. These are people who have been millennially denied the right to intellectual labor by my own ancestors – caste Hindus. And so daily I see how even if they do speak, they are not allowed to speak in ways that we can immediately understand. Some people are feudally benevolent toward them and very philanthropic, but this doesn’t change anything<sup>25</sup>.

Ai subalterni è stato negato il diritto all’apprendimento intellettuale, è stato, cioè loro negato il diritto alla parola quale veicolo di conoscenza. Questa negazione è un atto di violenza epistemica.

Scriva Ambra Pirri:

Nascono così espressioni significative come *epistemic violence*, la violenza alle forme della conoscenza che l’imperialismo ha perpetrato – e continua a perpetrare – sui popoli un tempo colonizzati, e in particolare sulle donne. L’*epistemic violence* è la rottura violenta operata sul sistema di segni, di valori, sulle rappresentazioni del mondo, sulla cultura, sull’organizzazione della vita e della società dei paesi che ieri erano colonie, e che oggi sono, non a caso, il sud del mondo<sup>26</sup>.

Con la violenza epistemica l’Occidente brutalizza lo spazio colonizzato e lo assimila al proprio mondo eurocentrico. Con la violenza epistemica l’Occidente si fa globale, riempiendo il globo del proprio modo di conoscere, delle proprie rappresentazioni, del proprio sistema di valori. Echeggiando Heidegger, Chakravorty Spivak chiama questo processo ontologico *worlding of a world*, un

<sup>25</sup> *Ivi*.

<sup>26</sup> Ambra Pirri, *Con l’occhio del ventriloquo*, cit.

fare mondo il mondo, in cui l'Occidente crea i suoi altri, soprattutto le proprie altre, arrogandosi il potere di rappresentarli e di controllarli.

Bhubaneswari Bhaduri si è ribellata a questo controllo: ha rivendicato per se stessa una capacità di azione e il suo corpo l'ha condotta oltre il simbolico prestabilito. Non è stata ascoltata, ma non ha fallito. Si è immaginata altra, si è immaginata oltre, si è data possibilità non previste dal mainstream dominante. L'immaginazione è azione. E coraggio. È atto politico in un significato che va ben oltre il suicidio di un'attivista che vuole proteggere i propri compagni.

Un paio di mesi fa mi sono ritrovata tra le mani *Oro Rosso. Fragole, pomodori, molestie e sfruttamento nel Mediterraneo* della fotogiornalista Stefania Prandi, pubblicato ad aprile di quest'anno. Si tratta di un reportage – denuncia sulle condizioni di sfruttamento e molestie subite dalle braccianti nell'area mediterranea, in particolare: Spagna, Marocco e Italia. Sono soprattutto donne romene, bulgare, polacche, marocchine ma anche spagnole e italiane, donne che hanno bisogno di pochi soldi al mese per crescere figli e sostenere famiglie. Raccolgono l'oro rosso: fragole, lamponi, mirtilli, ciliegie e pomodori. Anche loro sono donne subalterne senza voce.

Stefania Prandi l'ha cercata scavando nell'omertà dei luoghi di lavoro e delle istituzioni. Ha parlato con oltre 130 braccianti, raccogliendo altrettante interviste tra Italia, in Puglia e Sicilia, Spagna, nella provincia di Huelva in Andalusia, e in Marocco, nell'area di Souss-Massa. Scrive:

[...] Ci sono soprattutto le donne perché costano meno degli uomini, pur svolgendo le stesse mansioni, e non si ribellano perché hanno sulle spalle il carico familiare; spesso sono madri single, divorziate oppure hanno mariti disoccupati. Inoltre, nelle culture alle quali mi riferisco, mediterranee e maciste, le donne vengono cresciute fin da piccole con l'idea che sia necessario ubbidire e sacrificarsi in tutto e per tutto per il bene della famiglia. Quando si chiede agli abitanti delle zone dove ho realizzato l'inchiesta, perché vengono scelte soprattutto le donne, in genere ci si sente rispondere che sono predisposte "per natura" alla raccolta, perché sarebbero più delicate e pazienti<sup>27</sup>.

Le braccianti sono sottoposte a una doppia oppressione: di classe e di genere. Sfruttate di giorno, costrette a lavorare in condizioni indegne, e stuprate e molestate di notte, si sentono colpevoli, vorrebbero parlare, ma non lo fanno. Vorrebbero giustizia, ma non denunciano: temono per la propria incolumità, temono di perdere il lavoro, temono di vedersi addossata la responsabilità della violenza, di essere additate come prostitute. Sono consapevoli della propria condizione di subalternità, vorrebbero avere più diritti, ma non sanno come. Le violenze sono difficili da dimostrare. Le colleghe non parlano per paura, le istituzioni, minimizzano il problema per timore che lo scandalo possa ripercuotersi negativamente sul territorio. E i datori di lavoro si fanno impuniti e continuano a considerare le lavoratrici loro proprietà.

Donne confinate da economia e da subordinazione di genere.

Nel momento in cui accettano di farsi intervistare da Stefania Prandi, queste donne si sottraggono alle aspettative che gravano su di loro. Le loro voci

<sup>27</sup> Stefania Prandi, *Oro rosso. Fragole, pomodori, molestie e sfruttamento nel Mediterraneo*, Settenove, Cagli 2018, p. 32.

acquisiscono forza nella corralità della trascrizione e minano i meccanismi di dominazione e di controllo.

*Oro Rosso* fa un uso politico dell'immaginazione così come la intende Chakravorty Spivak:

L'immaginazione non è l'assimilazione, ma l'azione, la libertà dello sguardo, la possibilità di riappropriarsi dello spazio negato, della voce negata. Un impegno politico, etico, che svela e denuncia le pratiche di dominio e di assoggettamento subiti dalle donne. L'immaginazione è movimento, nasce nello stesso atto di metter all'opera la decostruzione e, come quest'ultima, è un processo infinito. Se la rappresentazione è quel cannibalismo epistemico che genera immagini speculari di sé, stereotipi, oggetti silenziosi ed indivisibili, l'immaginazione svela, recupera, crea la possibilità di un incontro con l'Altra/o che parla e produce i propri segni, a sua volta immaginandoci. Nell'immaginazione non c'è spazio per la neutralità, c'è sempre e solo la particolarità con le sue sfumature di soggettività<sup>28</sup>.

Tenete a mente questi corpi abusati di braccianti quando fra un po' leggerete della permeabilità della donna alla violenza e al piacere. Tenete a mente questi corpi sfruttati e ricurvi sui campi di casa nostra quando leggerete dell'importanza delle discipline umanistiche come allenamento all'immaginazione. Provate a immaginare la vergogna di queste donne, la rabbia, la fatica e la dignità, forse la felicità di qualche momento. L'analisi che seguirà parrà opaca e astratta, forse improbabile nel proporre il superamento delle iniquità sociali nella letteratura che riorganizza i desideri. E le storie dei corpi delle braccianti del Mediterraneo sono lì per dirci che le parole di Chakravorty Spivak sono molto più prossime a noi di quanto noi stessi possiamo immaginare.

### **Per un'(est)etica dei confini**

Nei suoi lavori più recenti Chakravorty Spivak stringe sull'etica combinando l'analisi del capitalismo globale con la pratica della letteratura. Definisce il suo compito nel mondo con un "I am here to use my imagination" e riformula il concetto di "subalterno" sulla scorta della sua esperienza di insegnante nelle scuole rurali indiane. I subalterni e le subalterne sono tutti e tutte coloro che, ammesso possano anche votare, trovano sbarrato l'accesso alle strutture di cittadinanza. Una cittadinanza che non è mero, immediato esercizio dell'insieme dei diritti e dei doveri organizzati dalla legge, ma che è un diritto di parola, di azione, di partecipazione. Subalterno è chiunque si ritrovi con una voce silenziata dalla violenza epistemica del capitale globale. Un capitale che si fonda sulla contraddizione performativa in cui la mancanza di confini necessaria alla sua circolazione richiede che i confini stessi siano mantenuti e irrigiditi.

È per questo che Chakravorty Spivak invoca un'educazione estetica che si fa immaginazione applicata alle discipline umanistiche e che sviluppa nuove abitudini mentali.

The proper training of the Humanities is our best weapon for producing problem-solvers. If they are acknowledged as imaginative activists, rearranging desires, building the possibility of constructing self and world differently as objects of knowing, producing the intuitions of

<sup>28</sup> Pàmela De Lucia, *Immagini in dissolvenza. Lettura "interessata" di Can The Subaltern Speak? di Gayatri Chakravorty Spivak*, in "DEP", 21, 2013, p. 113.

democracy outside of the demands of electoral politics, the power and difficulties of the task emerge. To implement this is an uphill road, since the priorities for developing societies seem to be located elsewhere<sup>29</sup>.

In questa prospettiva il subalterno e la subalterna sono possibilità, sono *problem – solver, imaginative activist*. Sono collettività subalterne che possono immaginare una nuova idea di cittadinanza e di giustizia sociale, nuove democrazie, nuovi welfare. Sono un elettorato attivo, critico e creativo capace di ribaltare le politiche neoliberiste del controllo e del consenso sociale che generano disparità e marginalità. Sono *Occupy Wall Street*, ad esempio, e tutti i movimenti dal basso che promuovono nuove pratiche democratiche, anche con lo sciopero generale: “Today the global workforce stands deeply divided as globalization operates through a system of finance – trading in uneven currencies – that has little to do with that workforce. This division is why it is once again time to reclaim the General Strike”<sup>30</sup>. Queste realtà politiche recenti, lungi dall’essere mere espressioni collettive di frustrazione e rabbia, rappresentano l’emergere dell’etica nella vita pubblica. Sono reazioni democratiche che avvengono in Spagna e nel resto d’Europa, negli Stati Uniti, in Messico, nella maggior parte dei paesi del Nord Africa, in Medio Oriente, in Russia, in Cina: un fenomeno sociale globale simultaneo che sta immaginando una possibile giustizia sociale. L’immaginazione, l’ho riproposto a più riprese in queste pagine, è un esercizio che si pratica con le discipline umanistiche:

I am a teacher of the humanities. I do not directly influence state policy. Humanities teachers are like personal trainers in the gym of the mind. They believe that unless this work is done at the same time as agitating for merely legal change, generation after generation, persistently, supplemented by rearranging the desires of people, nothing can succeed<sup>31</sup>.

Le discipline umanistiche influenzano la politica nel momento in cui educano a cercare, a volere leggi diverse, a immaginare un mondo socialmente giusto:

The task of the humanities is to teach literature and philosophy in such a way that people will be able to imagine what a socially just world should be. On the other hand, I think we should start from the assumption that they can. That is why the work of cooking the soul does not end<sup>32</sup>.

Non si tratta di una semplice alfabetizzazione, ma di un progetto educativo che nel momento in cui insegna a rifiutare l’abbruttimento della violenza epistemica è sia epistemologico che estetico. Un progetto educativo che vale tanto nella più elitaria delle università americane quanto nella più povera delle scuole rurali indiane:

My work stands, then, in a spectrum, from theory through the teaching of theory in the West and the elite schools of the world, into the practice of activism. I am not interested in the

<sup>29</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *Humanities and Development*, Durham University gennaio 2014. I contenuti sono disponibili all’indirizzo [www.youtube.com/watch?v=PX031X4-bmc](http://www.youtube.com/watch?v=PX031X4-bmc)

<sup>30</sup> Eadem, *General Strike*, in *Tidal: occupy theory, occupy strategy*, dicembre 2011, [http://www.e-flux.com/wp-content/uploads/2013/05/TIDAL\\_occupytheory.pdf?b8c429](http://www.e-flux.com/wp-content/uploads/2013/05/TIDAL_occupytheory.pdf?b8c429), p. 8.

<sup>31</sup> *Idem*, *Can There Be a Feminist World?* Columbia University Global Center di Amman, Giordania, 16 novembre 2013.

<sup>32</sup> *Ivi*.

activism of literacy. When we send our children to school, we do not send them to learn literacy. I do not have different standards. My standards are the same at Columbia University and my rural schools.

Lo sviluppo di un paese non si misura in quantità di anni di scolarizzazione ma in qualità d'istruzione. Un affondo per coloro che Chakravorty Spivak chiama attivisti superficiali della società civile internazionale che mossi da una benevolenza feudale promuovono l'accesso *tout court* all'istruzione del "Terzo mondo": "They do not have the time, patience, or yet preparation to realize that the wretched quality of education in the bottom layers of society, even when available to women, does not change internalized core values"<sup>33</sup>.

Il problema è di genere e di classe: "The question of rights concerns both gender and class, women, servants, workers, those from whom duties have been expected by suggesting once again that it is natural or divinely decreed that it be so"<sup>34</sup>. E all'interno della classe ci sono omofobia, violenza eterosessuale, cultura dello stupro, cultura della corruzione, conseguenze tutte dell'apartheid educativo di classe. Costruire edifici scolastici, donare libri di testo, offrire un'educazione gratuita sono sforzi vani senza un reale impegno in termini di tempo, di abilità, di qualità.

Le raccolte fondi non risolvono le questioni di genere e di classe che sono all'origine dell'ingiustizia sociale. Quello di cui hanno davvero bisogno i subalterni è un'educazione che produca intuizioni di democrazia.

[...] must remind ourselves that beyond the enforcement of the law is the creation of a society where the law becomes equal to a general social will. Our question today – "How can there be a feminist world?" – relates to the difficult and persistent effort of the establishment of this general will. And this is why the education that I do at both ends is to produce *intuitions of democracy*, not single-issue feminism alone. [...] We cannot imagine a just world, where feminism is the anchor of justice, because *gender is global, and gender is the primary instrument of abstraction*<sup>35</sup>. You cannot do it globally, from the top. It is a collectivity we must produce, not through interpreters. This is the sustaining policy preceding and following the global, embracing the global.

L'astrazione, il genere arrivano dopo. All'inizio ci sono corpi permeabili.

Il bambino, osserva Chakravorty Spivak, inizia il gioco della vita aprendosi al mondo con occhi, orecchie e apparato riproduttivo.

So in terms of borders, we must remember that before we are made into particular people, there are drives in us that are programmed to act in a certain way. [...] At any rate, these programmed drives, which are pre-subjective, before even the linguistic begins to emerge, fasten on all the holes in the body. Eyes, ears, nostrils, mouth, armpits, obviously vagina, anus, the penile hole, etc. Because of this, before reason, our sense of self is in terms of permeable borders.

"The bordered female body opens the possibility of society", scrive Chakravorty Spivak, il genere come quel *tacit globalizer* prima che il mondo possa essere pensato dai cartografi:

---

<sup>33</sup> *Ivi.*

<sup>34</sup> *Ivi.*

<sup>35</sup> Corsivo mio.

in the simplest possible sense, the female body is seen as permeable. It is seen as permeable in perhaps the most basic gesture of violence. To respect the border of the seemingly permeable female body, which seems to be in the benign service of humanity itself for the continuation of the human race, to understand that one must *attend to this border*<sup>36</sup>, respect it - we must nuance borderlessness, remember that citizenship is predicated on legitimate birth, breaking the border of the female body. *The bordered female body opens the possibility of society*. [...] In terms of respect for the bordered body, the short – term work in law, and its implementing. The long – term work is the work of a borderlessness that attends to borders. To be borderless is also a pleasure for the female and the male – to be borderless, to be permeable, can be a pleasure. So it is attending to borders rather than simply respecting them that is our first, gendered lesson<sup>37</sup>.

Cercando una sintesi delle parole appena riportate, l'assenza di confine, *borderlessness*, è intesa come una permeabilità al mondo esterno che può attirare violenza o generare piacere. L'assenza di confini è un'apertura: bisogna imparare ad averne cura, bisogna disapprenderne l'occupazione. Cura, frequenza, partecipazione ai confini dei corpi: è un lavoro lungo, fatto di attese. In questo senso mi arrischio a scrivere che *attend to borders* trovi nell'italiano "attendere" molto più di una fortuita assonanza.

Il genere è il primo strumento di astrazione, alla base della formazione di ogni società intesa come sistema interiorizzato di regole: "The plus and the minus that was immediately perceptible to human beings [...] is sexual difference. It is in terms of that plus and that minus that the sacred and the profane arranged themselves into social values"<sup>38</sup>. E si torna al punto iniziale: le discipline umanistiche che allenano alla messa in discussione di questi sistemi di valori interiorizzati tanto dall'élite bianca della Columbia University che crede che il proprio mondo sia il mondo quanto dai poveri analfabeti dei villaggi rurali indiani che non riescono ad immaginare alcun mondo. La letteratura è la possibilità di abbandonare l'interesse personale per entrare nell'interesse altrui. Chakravorty Spivak parte dai silenzi storici (la Rani, Bhubaneswari Bhaduri) e attacca le ingiustizie di oggi. La sua è una letteratura che parte dai margini e che cerca tracce di subalternità chiedendosi per tutto il tempo chi sta pagando il prezzo per la rappresentazione.

Literary reading and philosophizing gives you practice in moving away from self-interest and going into others' interests. This is ethical practice. When servants and women have to work out constantly what the masters think, this is in fact a travesty or degradation of the ethical thing, required social obligation. It is within this profound social contradiction that we must work, so that so-called "free women" and indeed "free men" do not become completely self-interested<sup>39</sup>.

Anche in politica questa contraddizione è fortemente presente. Se la democrazia è basata solo sui diritti di alcuni piuttosto che di altri, questa non è democrazia.

L'idea della democrazia di Chakravorty Spivak è si basa sulla possibilità delle minoranze ed è particolarmente difficile:

<sup>36</sup> I corsivi che seguono sono miei.

<sup>37</sup> Rosi Braidotti, Paul Gilroy, *Conflicting Humanities*, cit., p. 48.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *Can There Be a Feminist World?*, cit.

Democracy is a hard thing to work with, and I think we should try to translate this word – small d, not the Greek name for a certain kind of constitution – into many languages of the world to see what the difference is between several cultures, between Democracy as a Euro-style system of government, and democracy, which is caring about other people’s children as your own, irrespective of race-class-gender, if you like, moving desires so that human beings, wherever placed, are capable of thinking of a world that is not self-interest and/or feudal benevolence<sup>40</sup>.

Quando Chakravorty ha iniziato nei primi anni 80 l’attivismo nelle scuole rurali ha cercato di cambiare comportamenti interiorizzati per salvare le donne da gravidanze indesiderate, per fermare la mortalità infantile, per fornire buone abitudini alimentari e sanitarie: “Here I began to understand how much society depended upon their definition of women as the foundation. I call this “the training of the imagination of the rural underclass for epistemological performance”; in other words, constructing yourself differently. That is the “literary-philosophical” as I have described above”.

Chakravorty Spivak porta il proprio esempio di donna senza marito e senza figli. Essere senza figli in qualunque posto del mondo è considerato una disgrazia:

But my mother trained me, trained my imagination, in such a way that I think of it as freedom. I truly think of it as freedom. That is imaginative training in epistemological performance. The mother thinks honor; the daughter thinks reproductive rights. That is epistemological performance<sup>41</sup>.

L’immaginazione applicata alla lettura è resistenza contro le disuguaglianze, è militanza, è atto di responsabilità civile. Letteratura come pratica etica, politica e sociale per cambiare il mondo.

Radical teachers and thinkers must keep thinking and teaching a borderless world. [...] Borders must be both removed and respected. [...] In a symmetrical world, ‘bordered’ and ‘borderless’ would be substitutable. But all situation are marked by the asymmetry of interest and power. [...] A world where ‘bordered’ and ‘borderless’ would be substitutable is a socially just world<sup>42</sup>.

L’asimmetria genera privilegi. Privilegi che Chakravorty Spivak conosce: cresciuta nella casta sacerdotale, la prima delle quattro caste della società induista, in un sistema di diseguaglianze evidenti, e attualmente docente in una delle più prestigiose università del mondo. Se un mondo socialmente giusto è un mondo simmetrico dove l’averne confini si scambia con il non averne, i privilegi sono asimmetrici e richiedono disapprendimento:

Il disapprendimento dei propri privilegi non significa la loro decostruzione. Sarebbe stata una posizione eccessivamente narcisistica. Sarebbe stato come ripiegarmi nella negazione, riconoscere solo come perdita il privilegio di essere nata in una famiglia appartenente alla casta dei brahmani. A partire da un esatto momento della mia vita ho smesso di considerare i miei privilegi come perdita: ho trasformato questa presa di coscienza in un vettore di possibilità per la ricerca, in una pratica volta al dialogo con i soggetti meno ascoltati, i soggetti per cui l’identità e la parola sono forcluse. [...] In altre parole, credo sia fondamentale focalizzarsi sui privilegi, ma invece di disapprenderli, o prima ancora di

<sup>40</sup> *Ivi.*

<sup>41</sup> *Ivi.*

<sup>42</sup> Rosi Braidotti, Paul Gilroy, *Conflicting Humanities*, cit., pp. 47-48.

imparare a disapprenderli, è necessario vedere dove essi si situano, riconoscerli e «to use them»: vedere e usare un privilegio in maniera funzionale, per volgersi a nuove pratiche di apprendimento e di comunicazione” [...] Disapprendere il privilegio deve infatti trasformarsi in «learning to learn by below»<sup>43</sup>.

Quando un uomo e una donna liberi, cioè non subalterni, ammettono il proprio privilegio, riconoscono la propria prospettiva d’osservazione, accettano di cambiarla disattendendone aspettative e risposte. Disapprendere il proprio privilegio significa imparare ad ascoltare. In questo modo saltano i meccanismi di dominazione e di controllo allo stesso modo in cui l’uomo e la donna subalterni rivendicano per se stessi un’azione che li porti oltre lo spazio in cui sono stati confinati. Per loro agire significa imparare a parlare. Qui in atto c’è una riorganizzazione dei desideri che il capitale organizza in funzione del profitto: “I have more or less finished a huge book called *An Aesthetic Education in the Era of Globalisation*. [...] I feel that both ends need a re-arrangement of desires [...]. I am not just interested in the subaltern. I am also interested in the super-power”<sup>44</sup>. Ed è l’educazione il tentativo continuo di risistemare in modo non coercitivo i desideri, insegnando a leggere. È un’esperienza che abbiamo vissuto tutti: l’insegnante di letteratura insegna a leggere ciò che intende l’autore, non ciò che noi pensiamo intenda l’autore. È per questo che abbiamo bisogno delle competenze che insegnano le materie umanistiche. Le competenze che servono per leggere, per cogliere le differenze tra i diversi registri linguistici, nella speranza di una loro messa in opera nel mondo in cui viviamo.

The idea of education, the uncoercive arrangement of desires. Both at the top and the bottom. That’s my consuming interest. A lot of things come and go because I teach courses after all, but that’s my consuming big interest<sup>45</sup>.

L’*uncoercive arrangement of desires* ha il carattere della decostruzione: destruttura i desideri, li rimette in discussione, apre la propria identità all’altro, impedisce alle logiche di mercato di dominare la costruzione delle identità con desideri di profitto. L’*arrangement of desire* ha il carattere della collettività impegnata nell’immaginare un “mondo giusto”. Che in Chakravorty Spivak è un mondo senza esistenze subalterne. Un mondo in cui nessuno è confinato al silenzio, un cambiamento rivoluzionario da perseguire con mezzi non convenzionali:

Ethics is not a problem of knowledge but something like a call of relationship without relationship. This means that the goal of ethics is not to step into the other’s shoes, to become the spokesperson for the oppressed, nor worse yet, to pretend to let them speak for themselves. Rather, the goal of ethics and politics is that the subaltern, the universal exception as such, might cease to exist. This entails a revolutionary change, but apparently not the kind of change that will be brought about by traditional means<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Francesca Maffioli, *I margini infuocati del mondo*, “Il Manifesto” edizione on line, 23/06/2016.

<sup>44</sup> Bulan Lahiri, *In Conversation: Speaking to Spivak*, cit.

<sup>45</sup> *Ivi*.

<sup>46</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *Readings*, Seagull Books, London-New York-Calcutta 2014, p. 15.

---

# Modernità, colonialità e genere.

## Conversazione a più voci dall'America latina

---

di

Francesca Casafina\*

**Abstract:** In the first part, the essay takes into consideration the remarks of the Argentinian philosopher María Lugones on gender and coloniality, especially her theory about the “sistema moderno-colonial de género”; in the second part, it expands such reflections on decolonial feminism, pointing out the theoretical premises and the links within current debate on “race” and gender oppression in Latin America.

### Il “sistema moderno coloniale di genere” di María Lugones

La riflessione femminista, di genere e *queer* si muove per sua stessa definizione in spazi aperti, dove gli steccati disciplinari cedono di fronte alla necessità di un pensiero non dogmatico, capace di accogliere la complessità del reale.

La prospettiva interdisciplinare ha generato campi aperti al dialogo e prodotto felici intersezioni con altri settori del sapere, come la critica letteraria, la psicoanalisi, la geografia, gli studi culturali, visuali, artistici, le teorie postcoloniali. Oltre che tema di ricerca, i confini hanno da sempre rappresentato una opportunità di confronto sul loro senso e sulla possibilità di travalicarli da una prospettiva femminista e di genere. La riflessione sul confine di genere e di “razza” è uno dei campi su cui, da diversi ambiti disciplinari, la riflessione femminista e di genere si è più spesa, nello sforzo di infrangere una visione dicotomica e gerarchica che spesso ha oscurato rapporti di potere e dinamiche di marginalizzazione sociale.

Negli ultimi anni, in America latina, questa riflessione è stata ripresa e riformulata da alcune teoriche e pensatrici, declinata nei termini di un lavoro di scavo sulle intersezioni fra genere e colonialità. La filosofa e femminista argentina María Lugones, con la sua riflessione sulla costruzione coloniale della “razza” e del genere, è colei che in un certo senso ha avviato il dibattito, generando anche profondi ripensamenti sul modo stesso di intendere il genere e il rapporto genere/sessualità.

La filosofa e femminista argentina María Lugones nel saggio *Colonialidad y género*<sup>1</sup> ha riformulato il genere attraverso il prisma della *moderni-*

---

\* Dottoranda in Storia dell'America latina (Università degli Studi Roma Tre) con una tesi su corpo, estrattivismo e violenze in Colombia da una prospettiva di genere. Per “DEP” (n. 30) ha curato nel 2016 la rubrica “Finestra sul presente” dedicata alla Colombia e pubblicato i saggi *Estrattivismo e violenze contro il “corpo-territorio” delle donne. Alcune considerazioni* (n. 30/2016) e *Nosotras... que vamos tejiendo un mundo de vida. Alcune riflessioni sulla lotta delle donne indigene peruviane contro lo sfruttamento minerario* (n. 28/2015).

<sup>1</sup> María Lugones, *Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial*, Ediciones del Signo, Buenos Aires 2008, ora in Yuderkis Espinosa Miñoso-Diana Marcela Gómez Correal-Karina Ochoa

*dad/colonialidad*; il genere, scrive Lugones, non va pensato come principio di organizzazione delle relazioni sociali separato dagli altri, ma come criterio di gerarchizzazione prodotto e imposto nel processo di conquista e colonizzazione; esso dunque, come la “razza”, è una costruzione coloniale, e non risulta pensabile fuori dalla dimensione moderno-coloniale. Per questo Lugones preferisce parlare di “sistema moderno coloniale di genere”.

La riduzione del genere alla dimensione privata, al controllo sulla sessualità, le sue risorse e i suoi prodotti è una questione presentata ideologicamente come biologica, parte della produzione cognitiva della modernità che ha concettualizzato la razza come “dotata di genere” e il genere come razzializzato in modalità radicalmente diverse per europei-e-bianchi-e-genti colonizzate non bianche. La razza non è né più mitica né più fittizia del genere – sono entrambi finzioni potenti.

La prima grande classificazione imposta dal sistema coloniale è stata quella fra “umano” e “non umano”, quella che Lugones indica come la *partición fundante*.

La distinción sexual moderna/capitalista/colonial no es biológica sino política. La distinción “biológica” entre macho y hembra que introdujo la modernidad a través del desarrollo de la ciencia depende de la dicotomía de género. Es una distinción política, axial que, al usar la distinción como “natural” y “biológica”, es en sí misma un esconder las contradicciones del sistema de género moderno colonial capitalista. [...] Ya que concebir, percibir, clasificar algo como natural es entenderlo como instrumento, su explotación y reducción se piensan justificadas por su condición “natural”. Es decir, la distinción entre humano civilizado y naturaleza es otra distinción colonial fundamental.

Indigeni e schiavi, considerati “non umani”, erano perciò “privi di genere”.

Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser sin género, marcadas sexualmente como hembras pero sin las características de la femineidad. Mujeres entonces apuntaba a mujeres burguesas, reproductoras de la raza y del capital.

“Razza”, genere e sessualità per Lugones non sono pensabili separatamente; la *mirada categorial* propria di molte scienze sociali li esamina come sistemi paralleli ma fondamentalmente autonomi; per Lugones le diverse forme di oppressione si nutrono e si danno forma a vicenda: “Introduco il neologismo *categorial* per indicare la relazione fra le categorie. Genere, razza, classe sono state pensate come categorie, in quanto tali formulate in termini binari: uomo/donna, bianco/nero, borghese/proletario. L’analisi delle categorie ha a lungo nascosto la relazione di intersezione fra queste e pertanto ha oscurato la situazione violenta della donna di colore descrivendola come un’aggiunta a ciò che accade alle donne e ai neri. La separazione categoriale è la separazione di categorie che non possono essere separate”.

La proposta *decolonial* di María Lugones scaturisce, come indica lei stessa, dall’incontro fra il concetto di intersezionalità e la linea di ricerca sulla modernità/colonialità (che muove dal concetto di colonialità formulato da Quijano)<sup>2</sup>.

---

Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán 2014, pp. 57-73. Le citazioni di Lugones inserite nel presente saggio sono tradotte da questo testo.

<sup>2</sup> Nelson Maldonado Torres, *Sobre la colonialidad de ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*, in Santiago Castro Gómez, Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central,

### “Umani o non umani?” La disputa di Valladolid e il Nuovo Mondo

Yuderkis Espinosa Miñoso, in un saggio sulle celebrazioni per la “scoperta” dell’America, ha scritto che dietro l’idea romantica del meticciato ci fu in realtà la *violación originaria* delle donne indigene, che nei fatti significava un “progetto materiale di dominazione delle popolazioni non bianche”.

El relato del hombre blanco “enamorado” de la esclava indígena o africana oculta la verdad del encuentro sexual obligatorio, de la producción de un cuerpo femenino al servicio de la empresa colonial y patriarcal. La naturalización de la mujer nativa o esclava como parte del paisaje conquistado es un efecto no sólo de la razón colonizadora sino de la razón patriarcal y heteronormativa. Es pues que ambas razones más que articuladas han sido parte de lo mismo, son parte de la misma trama de dominio. [...] la historia de la invasión europea a estas tierras también ha sido la historia de la invasión del *cuerpo violable* de las mujeres originarias (cor-sivo mio).

La stessa idea di *violación originaria* è riportata da Will Fowler nel volume *Latin American since 1780*, citato dallo storico tedesco Michael Rieckenberg in uno studio recente sulla violenza in America latina. Scrive Fowler che “la violazione della donna indigena è alla base della storia contemporanea dell’America latina”<sup>3</sup>.

La celebre disputa di Valladolid (1550-1551) vide il frate domenicano Bartolomé de las Casas opporsi alle tesi (di derivazione aristotelica) del giureconsulto Luis de Sepúlveda sulla naturale predisposizione degli indigeni alla schiavitù. Eppure, paradossalmente, gli argomenti utilizzati da Las Casas per confutare la supposta “inferiorità” degli indigeni e la loro predisposizione al lavoro schiavo – e cioè la loro fragilità – furono simili a quelli serviti a giustificare la supposta “inferiorità” del sesso femminile (la *fragilitas sexus* che ha funzionato nel campo del diritto dal mondo romano fino a quello moderno). Nell’articolo *Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica pos occidental*<sup>4</sup> Breny Mendoza risale alla disputa di Valladolid per rintracciare l’origine di quelle “condizioni sul cui sfondo la violenza diventa possibile”.

Los amerindios, los esclavos africanos, y la población mestiza que se originó de las violaciones masivas de las mujeres indígenas, jamás lograron alcanzar el estatuto ontológico de ser humanos europeos. [...] El reconocimiento formal de los “derechos de las gentes” no logró detener el desarrollo de un *ethos* social caracterizado por la violencia, la ausencia de la ley, y la impunidad por parte de los colonizadores europeos, y también fue incapaz de ponerle un límite a la vulnerabilidad física o (como dice Butler, 2004) parafraseando a Levitas, a la “vida precaria” o a “las invisibles vidas” de las gentes del Nuevo Mundo.

Mendoza cita lo storico Bonar Ludwig Hernández che ha riconosciuto in Valladolid “uno de los eventos más extraordinarios de la historia política de Occidente”,

---

Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá 2007, pp. 127-167.

<sup>3</sup> Will Fowler, *Latin American since 1780*, Gardners Books, Eastbourne 2008.

<sup>4</sup> L’articolo è stato pubblicato originariamente in inglese su “Signs. Journal of Women in Culture and Society”, 31, 4, 2006 con il titolo *The Undemocratic Foundations of Democracy: An Enunciation from Postaccidental Latin America*.

utile ancora oggi per gettare luce su molti fenomeni dell'attualità latinoamericana<sup>5</sup>. Il tema delle democrazie latinoamericane è affrontato da Mendoza a partire da questi orientamenti, le definisce infatti democrazie coloniali ("colonialidad de la democracia") per indicare il perdurare di simili logiche dentro il fallito tentativo di costruzione di repubbliche liberali sul modello europeo<sup>6</sup>. E Karina Ochoa Muñoz riprende così quanto detto da Mendoza:

En la justificación teológica relativa a los naturales del Nuevo Mundo, hay tres tópicos íntimamente ligados a los discursos constituidos en la Conquista: la esclavitud (bestialización), la racialización (de los pobladores colonizados) y la feminización de los indios que incorpora el sexismo y la misoginia; elementos que configuraron los patrones de poder y dominación, cuyo sentido llega hasta nuestro días. Las disputas entre Sepúlveda, Vitoria y Las Casas, que giran en torno al reconocimiento o no de los derechos de los indios, se decantan en una formación discursiva de racismo y anulación ontológica que constituye el pasado y continúa funcionando en la subjetividad moderna<sup>7</sup>.

### Il femminismo decoloniale

Il femminismo decoloniale parte dalla premessa di una matrice coloniale della oppressione razziale e di genere, spesso sottostimata, quando non del tutto ignorata, dalle teorie femministe occidentali. Come segnala Espinosa Miñoso, il femminismo decoloniale confluisce da varie linee genealogiche: il *black feminism*; i *post-colonial studies* (in particolare i concetti di "violenza epistemica" e "privilegio epistemico" formulati da Gayatri Chakravorty Spivak e Chandra Talpade Mohanty); il femminismo autonomo latinoamericano degli anni novanta; il femminismo materialista francese e il femminismo post-strutturalista (in particolare il tema della "performatività di genere" di Judith Butler e quello di "tecnologie del genere" di Teresa De Lauretis). Ma ciò che soprattutto caratterizza il femminismo decoloniale è il riconoscimento della natura coloniale delle discriminazioni di genere.

Pero además, – y es aquí el punto de inflexión desde donde ya no es posible volver atrás – el feminismo en su complicidad con la apuesta descolonial hace suya la tarea de reinterpretación de la historia en clave crítica a la modernidad, ya no sólo por su androcentrismo y misoginia, cómo lo ha hecho la epistemología feminista clásica, sino dado su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Tomás Pérez Vejo, *Exclusión étnica en los dispositivos de conformación nacional en América Latina*, "Interdisciplina", 2, 4, 2014, pp. 179-205.

<sup>6</sup> Berry Mendoza, *La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano*, in Y. Espinosa Miñoso (ed.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, En la Frontera, Buenos Aires 2010, pp. 19-39.

<sup>7</sup> Karina Ochoa Muñoz, *El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización*, "El Cotidiano", 184, marzo-abril 2014, pp. 13-22, p. 2.

<sup>8</sup> Yuderkis Espinosa Miñoso, *De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad*, "Solar", 12, 1, 2016, pp. 141-171. Si veda anche Yuderkis Espinosa Miñoso-Diana Marcela Gómez Correal-Karina Ochoa Muñoz (eds), *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán 2014. Un'intervista a Espinosa Miñoso è apparsa su DEP, *Femminismi da Abya Yala. Critica alla colonizzazione discorsiva dei femminismi occidentali. Un colloquio con Yuderkis Espinosa Miñoso*, 30, 2016.

Sebbene il concetto di intersezionalità (nato con il black feminism)<sup>9</sup> abbia avuto il merito innegabile di mettere in connessione le discriminazioni razziale e sessuale, il concetto di colonialità, spiega Lugones, mette meglio in luce come queste si siano vicendevolmente costruite e imposte nel contesto coloniale: non si tratta, infatti, di varie forme di oppressione che si intersecano e/o sovrappongono l'una con l'altra, si tratta di una stessa radice, quella appunto "moderno coloniale razzista di genere"<sup>10</sup>. Quello di colonialità è un concetto che Lugones riprende da Quijano, il quale considera la colonialità elemento centrale e strutturante del *sistema mondiale capitalista*, il lato oscuro della modernità. Sappiamo che il razzismo cosiddetto "scientifico" si afferma in Europa alla fine del XVIII, ma, per Quijano, il concetto di "razza" come invenzione utile al potere nasce con la modernità; l'espansione del colonialismo europeo ha poi consolidato una visione eurocentrica del mondo che si è appoggiata anche sulla "naturalizzazione" della subalternità di interi gruppi di esseri umani attraverso un uso strumentale del concetto di "razza". Quijano descrive il potere come strutturato in relazioni di dominio, una disputa per il controllo di quelli che chiama "ambiti basilari dell'esistenza umana", e cioè lavoro, sessualità, autorità e soggettività. Il potere capitalista, eurocentrato e globale si annoda per Quijano intorno a due assi fondamentali: la colonialità e la modernità, una inseparabile dall'altra; sono questi assi a definire le forme assunte dalla disputa per il controllo delle risorse, e dunque le forme del dominio in ciascuna area si articolano su queste due direzioni strutturanti, colonialità e modernità. Se fin qui Lugones segue

<sup>9</sup> Il concetto di intersezionalità, sebbene presente come inquietudine ancora prima di essere formulato come concetto, viene introdotto in ambito giuridico alla fine degli anni ottanta da Kimberlé Williams Crenshaw; successivamente Marie Hancock e Patricia Hill Collins ne estenderanno l'uso all'analisi della realtà sociale. Hill Collins, in particolare, proporrà l'adozione di una doppia terminologia: *intersectionality* (per riferirsi agli effetti delle strutture di oppressione nelle esistenze individuali, cioè i processi microsociale) e *interlocking systems of oppression* (per indicare i fenomeni macrosociale che riguardano più in generale i sistemi di potere). Il manifesto programmatico (1977) del Combahee River Collective – collettivo di donne afroamericane con sede a Boston – aveva già portato all'attenzione la necessità di considerare i sistemi di oppressione da una prospettiva multidimensionale in grado di svelare le intersezioni di genere, classe e razza. Il collettivo prendeva il nome dalla esperienza di Harriet Tubman (1820-1913), attivista del movimento per l'abolizione della schiavitù. Era in generale il *black feminism* a incoraggiare una conoscenza centrata sulla esperienza delle donne afroamericane (*stand point theory*).

<sup>10</sup> Tra la fine degli anni settanta e gli anni ottanta, soprattutto in area anglosassone, iniziano a essere pubblicati studi su genere, classe e "razza", alcuni di questi maturati nell'ambito della riflessione femminista sulla scienza, come quelli di *The Science Question in Feminism* di Sandra Harding e *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science* di Donna Haraway; altri, come *Women, Race, and Class* di Angela Davis, *Sister Outsider* di Audre Lorde e *Woman's Body, Woman's Right: the History of Birth Control* di Linda Gordon, nati in seno ai movimenti per i diritti civili e il *black feminism*. La produzione da e relativa all'America latina si dimostra fin dall'inizio più scarsa rispetto a Stati Uniti o Asia, questo fino a tempi recenti; ad esempio il testo del 2003 di Joane Nagel, *Race, Ethnicity, and Sexuality: Intimate Intersections, Forbidden Frontiers*, che getta uno sguardo generale sul tema, non fa quasi riferimento all'America latina. È interessante notare come in molti studi storici latinoamericani sulle donne in epoca coloniale le intersezioni di genere, classe e "razza" siano state a lungo più presenti rispetto a studi più vicini, si veda Peter Wade-Fernando Urrea Giraldo-Mara Viveros Vigoya (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades*, Universidad del Valle/Universidad del Estado de Rio de Janeiro/Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2014. A partire dagli anni Novanta, come segnalano i curatori dell'antologia, va arricchendosi considerevolmente in America latina la letteratura scientifica sulle intersezioni di genere, "razza" e nazione.

Quijano, è sul controllo della sessualità che la filosofa si allontana dal sociologo. Il conflitto per la sessualità, afferma infatti Lugones, è descritto da Quijano in una ottica patriarcale e eterosessuale (per Lugones, come si è visto, tanto patriarcato quanto eterosessualità sono iscritti nel significato stesso di genere). L'idea totalizzante di "razza" proposta da Quijano la configura come radice di tutte le derivazioni moderne del potere e dello sfruttamento; invece, per Lugones, fra "razza" e genere non esiste gerarchia, nascono simultaneamente e altrettanto simultaneamente si impongono; inoltre la visione della sessualità come esclusivamente biologica non permette di vedere che il dimorfismo sessuale o biologico e l'eterosessualità (con tutta la sua portata normativa) fanno parte del genere.

La logica degli assi strutturali mostra il genere come co-costituito da e costitutivo della colonialità del potere. Dunque non vi è separazione fra razza e genere nel modello elaborato da Quijano. Credo che una simile argomentazione sia corretta. Ma l'asse della colonialità non basta da solo a spiegare tutti gli aspetti del genere. Nel modello di Quijano il genere risulta contenuto dentro l'organizzazione di quell'ambito basilare dell'esistenza che Quijano chiama "sesso, le sue risorse e i suoi prodotti". Ovvero, all'interno di questa cornice elaborata da Quijano, troviamo una descrizione del genere che non viene problematizzata, e che risulta troppo riduttiva e iper-biologizzata, dal momento che dà per buoni il dimorfismo sessuale, l'eterosessualità, la distribuzione patriarcale del potere e altri assunti di questo tipo.

Un'autrice richiamata da Lugones è Oyèrónké Oyèwùmí, antropologa nigeriana autrice di uno studio sulla società yoruba uscito nel 1997 con il titolo *The invention of Women*<sup>11</sup>. Nel testo l'autrice si interrogava sulla validità del patriarcato in contesti diversi da quello europeo, giungendo alla conclusione che no, il patriarcato non era (è) una categoria valida indipendentemente dal contesto, e il genere non era (è) un principio regolatore delle relazioni sociali per gli yoruba, almeno non prima della colonizzazione occidentale. Così lo spiega Oyèwùmí stessa nella prefazione al volume:

Questo libro affronta la trasformazione epistemologica derivata dall'imposizione delle categorie occidentali di genere nel discorso yoruba. Riconoscendo l'evidente fondamento epistemologico della conoscenza culturale, il primo obiettivo sarà comprendere le basi epistemologiche tanto della cultura yoruba quanto di quella occidentale. Si tratta di un lavoro archeologico, perché intende portare alla luce le premesse più basilari e nascoste, rendendo esplicito ciò che prima era implicito, e dissotterrando le congiunture che soggiacciono alle teorie e ai concetti. Questo libro non parla della cosiddetta questione della donna. La questione della donna è un tema di estrazione occidentale, una eredità dell'antica somato-centralità del pensiero occidentale. Non è un problema della gente yoruba ma un fatto importato<sup>12</sup>.

E Karina Bidaseca riprende e annoda così il discorso in *Cuerpos racializados*:

[...] Oyèwùmí nos indica que el género ha adquirido importancia en los estudios Yoruba no como un artefacto de la vida Yoruba sino porque ésta, tanto en lo que respecta a su pasado

<sup>11</sup> Il testo è stato recentemente tradotto in spagnolo dal collettivo femminista Glefas ([www.glefas.org](http://www.glefas.org)) e presentato nel 2017 dalla stessa autrice in un incontro promosso dalla Escuela de Estudios de Género della Universidad Nacional de Colombia. Per una revisione critica dell'impianto argomentativo di Oyèwùmí si veda Bibi Bakare-Yusuf, "Los Yoruba no hacen género": una revisión crítica de "La invención de la mujer. Haciendo un sentido africano de los discursos occidentales de género" de Oyèwùmí Oyèrónké, "Africaneando. Revista de actualidad y experiencias", 5, 2011, [www.africaneando.org](http://www.africaneando.org)

<sup>12</sup> La traduzione è mia.

como su presente, ha sido traducida al Inglés para encajar en el patrón Occidental de separación entre cuerpo y razón [...]. Asumir que la sociedad Yoruba incluía el género como un principio de organización social es otro caso de “dominación Occidental sobre la documentación e interpretación del mundo; una dominación que es facilitada por el dominio material que Occidente ejerce sobre el globo” [...] Oyèwùmí afirma que los/as investigadores siempre encuentran el género cuando lo están buscando<sup>13</sup>.

Rita Segato, infine, si distanzia dalla posizione di Lugones per avvicinarsi a quella di Julieta Paredes e delle femministe comunitarie.

[...] contrariamente a lo que han afirmado otras autoras también críticas de la colonialidad (Oyèwùmí, 1997; Lugones, 2007, entre otras), el género me parece existir en sociedades pre-coloniales, pero lo hace de una forma diferente que en la modernidad. [...] Algo semejante ha apuntado Julieta Paredes con su ideal de “enronque de patriarcados” (2010)<sup>14</sup>.

Il concetto di “enronque de patriarcados” è stato elaborato da Paredes per indicare anche le discriminazioni presenti dentro le comunità indigene prima della conquista spagnola.

Tenemos que reconocer que hubo históricamente un enronque patriarcal entre el patriarcado precolonial y el occidental. Para entender este enronque histórico entre los intereses patriarcales, no es útil recuperar la denuncia del género para descolonizarlo en su entendido que las relaciones injustas entre hombres y mujeres sólo fueran fruto de la colonia, superarlo, como concepto ambiguo fruto del neoliberalismo, superarlo, decíamos, en la reconceptualización que desde el feminismo comunitario hoy hacemos y trascenderlo como tarea revolucionaria que hoy el proceso de cambios nos convoca especialmente a las mujeres<sup>15</sup>.

## Conclusioni

Con questa rapida panoramica si è voluto aprire uno spiraglio sull'ampio e nutrito dibattito che da alcuni anni sta attraversando la riflessione sul genere in America latina. Il saggio di María Lugones è stato pubblicato nel 2008 e il femminismo decoloniale è una proposta recente che sta consolidandosi. Prova della crescente attenzione rivolta a questi temi è la sempre maggiore quantità di pubblicazioni; una preoccupazione in parte rinvigorita dalle riflessioni di Aníbal Quijano sulla *colonialidad del poder* (1999)<sup>16</sup> e dalla linea di ricerca sulla modernità/colonialità. Come si è visto, il presente saggio non fornisce una lettura critica di questi orientamenti ma si limita a offrire spunti per ulteriori approfondimenti, anche se purtroppo la scarsa ricezione in Italia di questi argomenti non incoraggia la ricerca in tal sen-

<sup>13</sup> Ivi, pp. 30-32, op. cit. in Karina Andrea Bidaseca (ed.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*, CLACSO-IDAES, Buenos Aires 2016, p. 17.

<sup>14</sup> Rita Segato, *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial*, in Rita Segato-Karina Andrea Bidaseca (eds.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo en y desde América latina*, Ediciones Godot, Buenos Aires 2011, p. 59.

<sup>15</sup> Julieta Paredes, *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, 2008, <http://mujeresdelmundobabel.org/files/2013/11/Julietta-Paredes-Hilando-Fino-desde-el-Fem-Comunitario.pdf>

<sup>16</sup> Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, a cura di D. Assis Clímaco, CLACSO, Buenos Aires 2014.

so; quasi tutti i saggi citati sono reperibili on-line, dove si possono consultare molti materiali (si vedano ad esempio le pagine web del Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista e della Escuela de Estudios de Género della Universidad Nacional de Colombia).

### **Bibliografía**

Espinosa Miñoso Yuderkis-Gómez Correal Diana Marcela-Ochoa Muñoz Karina (eds), *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán 2014.

Gargallo Celentani Francesca, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*, Ediciones desde abajo, Bogotá 2015.

Gómez Correal Diana Marcela, *Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras*, "Otras Palabras", vol. 19, 2011, pp. 43-61.

Lugones María, *Colonialidad y Género*, in Yuderkis Espinosa Miñoso, Diana Marcela Gómez Correal-Karina Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán 2014, pp. 57-73.

Marcos Sylvia, *Feminismos en camino descolonial*, in Millán Margara (ed.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Creative Commons. México 2014, pp. 15-60.

Montanaro Mela Ana Marcela, *Una mirada al feminismo decolonial en América latina*, Editorial Dykinson, Madrid 2017.

---

# Borders and Prisms of Gender, War, and Politics Then and Now:

## The International Congress of Women in The Hague in the Spring of 1915 – Topicalities for Our World and Millennium

---

*di*

*Dagmar Wernitznig\**

**Abstract:** By outlining categories of crossing and challenging borders as well as the parameters of feminist pacifism and transnationalism, this article aims to unpack the so-called International Congress of Women in The Hague (28 April to 1 May 1915) and especially its aftermath: a tour de force through Europe by two women's delegations, journeying the neutral and belligerent nations and visiting statesmen in Europe, with some even being received by the Pope in Rome, or crossing the Atlantic for audiences with President Wilson. These pacifists, suffragists, and feminists did not simply traverse borders or – literally and metaphorically – frontlines, but also challenged and tried to deconstruct the status quo of patriarchy, militarisms in conjunction with masculinities, and male-dominated diplomacy, which to a certain extent continue to persist to this day.

### Setting the scene

Brains – they say – have ruled the world till today. If brains have brought us to what we are in now, I think it is time to allow our hearts to speak. When our sons are killed by millions, let us, mothers, only try to do good by going to the kings and emperors, without any other danger than a refusal!<sup>1</sup>

The goings-on before, during, and after the so-called International Congress of Women in The Hague in the spring of 1915 intersect with many elements of gender idiosyncrasies and inequalities, reverberating through the short twentieth century to

---

\* Dagmar Wernitznig is a Senior Research Fellow in the Department of History at the Faculty of Arts of the University of Ljubljana. She earned her doctorate in history from the University of Oxford, where she used to be a Postdoctoral and, subsequently, an Associate Fellow at the Rothermere American Institute and obtained a business certificate from Oxford's Saïd Business School. Presently, she contributes to an ERC-funded project, entitled 'Post-War Transitions in Gendered Perspective: The Case of the North-Eastern Adriatic Region (EIRENE)' and lead by Dr. Marta Verginella. Dagmar's most recent publications include, for instance, journal articles and book chapters about pacifists, feminists, and suffragists on both sides of the Atlantic before, during, and after the First World War for *Women's History Review*, Bloomsbury, Brill, and Palgrave Macmillan. Contacts: Dagmar.Wernitznig@ff.uni-lj.si

<sup>1</sup> Hungarian-born pacifist, feminist, and suffragist Rosika Schwimmer (1877-1948) at the International Congress in The Hague, as cited in *Report of the International Congress of Women*, Amsterdam 1915, p. 169.

our present. Discernibly, The Hague was chosen for its tradition of peace conferences: in 1899, Tsar Nicholas II initiated the so-called First Hague Conference, the Second followed in 1907<sup>2</sup>. The explicitly pro-peace rather than simply anti-war symbolism of the women's convention in The Hague bore enough negative potential for individual governments to prevent them effectively from leaving the country. Women gathering to address peace, and, subsequently, female envoys to the belligerent and neutral countries – regardless of how ineffective and belittled – still posed a certain threat or at least disruption to the 'official' protocol of warfare. In contradistinction to the patriotic women's groups, signing up to the war effort, these 'renegade' women undermined the common national image of unity and strength, in short, the *Union sacrée* or *Burgfrieden*, to the outside world<sup>3</sup>. Involuntarily, they formed a diplomatic contraband, sadly achieving only counterproductive results and a negative press.

Next to perils at sea and bureaucratic obstacles, all women travelling to The Hague had to face public ridicule. European and American press sources made fun of the peace evangelists and 'peacettes'. As the women needed a venue that offered capacities for such large numbers of participants, they ended up at the Zoological Gardens in The Hague. This, of course, was a perfect feast for the press, eager to mock the delegates. Overall, the congress was perceived as an oddity by international onlookers. Most correspondents and observers from the media portrayed it as a curiosity, sometimes humorously, sometimes outright disrespectfully. Feminised 'peacettes', naively meddling with international politics, was a frequently appropriated stereotype in cartoons and articles<sup>4</sup>.

All in all, the congress hosted an impressive number of 1,136 attendees, arriving from all over Europe and North America: Austria (6), Belgium (5), Britain (3), Canada (2), Denmark (6), Germany (28), Hungary (9), Italy (1), the Netherlands (1,000), Norway (12), Sweden (12), the United States (47). The deliberate absence of emissaries from France and Russia, however, was also noticeable<sup>5</sup>. The Hungarian pacifist-feminist Rosika Schwimmer later frequently commented on the fact that, although the conference's results remained debatable, the mere fact that

<sup>2</sup> About pre-1915 Hague conferences, see, for example, Jost Dülffer, *Regeln gegen den Krieg? Die Haager Friedenskonferenzen 1899 und 1907 in der internationalen Politik*, Ullstein, Berlin 1981. Interestingly enough, these peace congresses rather concerned themselves with jus in bello, less with jus ad bellum, hence evoking a certain futility regarding war prevention.

<sup>3</sup> For the utilisation of abusive language towards these 'mutineers', see Jo Vellacott, *Feminist Consciousness and the First World War*, in "History Workshop", 1987, 23, 1, pp. 81-101.

<sup>4</sup> For media coverage of the congress, see the third part in Annika Wilmers, *Pazifismus in der internationalen Frauenbewegung (1914-1920): Handlungsspielräume, politische Konzeptionen und gesellschaftliche Auseinandersetzungen*, Klartext Verlag, Essen 2008.

<sup>5</sup> Three major protagonists in The Hague, the Hull House founder Jane Addams, acting as the president at the congress, Emily Greene Balch, fired from her professorship in economics at Wellesley College due to her pacifist principles, and Alice Hamilton, a medic and the first female professor at Harvard, reported about the congress in *Women at The Hague: The International Congress of Women and Its Results*, Mcmillan, New York 1915. See also Lela B. Costin, *Feminism, Pacifism, Internationalism and the 1915 International Congress of Women*, in "Women's Studies International Forum", V, 1982, 3-4, pp. 301-315; and further Anne Wiltsher, *Most Dangerous Women: Feminist Peace Campaigners of the Great War*, Pandora, London 1985, esp. ch. 5 and 6.

such a large number of women managed to meet from all corners of the world amidst a war was already astonishing. Indeed, it was also Schwimmer who at the end of the assembly gave a last-minute speech to petition for female envoys to the belligerent and neutral states, and this resolution was subsequently voted for positively.

### **Lady ambassadors, polarising precedent**

Accordingly, two groups of women were formed: Jane Addams and the first female physician of the Netherlands and doyenne of the Dutch woman suffrage movement Aletta Jacobs, representing the neutral countries, headed the delegation to the belligerent nations and were joined by Emily Greene Balch, Baroness Ellen Palmstierna from Sweden, and Cor Ramondt-Hirschmann from the Netherlands. Rosika Schwimmer and the Scottish lawyer Chrystal Macmillan from the belligerent states visited the neutral governments, accompanied by the Italian feminist Rosa Genoni. The two delegations toured the following countries: Austria, Belgium, Britain, Denmark, France, Germany, Hungary, Italy, the Netherlands, Norway, Russia, Sweden, Switzerland.

Regardless of whether the delegates' trips are interpreted as a pioneering success or as an utter failure, the statistics remain impressive: in less than three months, eleven women travelled across Europe and some then journeyed to the United States as well. They conducted thirty-five audiences with leading officials in Berlin, Bern, Budapest, Christiania (today's Oslo), Copenhagen, Le Havre (as the Belgian substitute capital), London, Paris, Petrograd, Rome, Stockholm, The Hague, Vienna, and Washington. Their practical and organisational problems were not simply limited to severe checks at various borders, but also involved bypassing surveillance and censorship, especially while trying to record content and the outcome of their visits to statesmen.

The mere fact that these women's itinerary criss-crossed all over Europe amidst the biggest war ever waged on that continent was already a curiosity and spectacle in itself. Their wish to talk to crowned heads and government officials was simply an outrageous and preposterous novelty for their times. This endowed the delegations with an aura of uniqueness, but at the same time undermined their actual political impact and message. Pacifist women received more attention than most other peace proponents, yet their clout was restricted to symbolism and sensationalism. The dichotomy of stereotypes ranged from positive portrayals of them as naturally born, dove-like peace angels to dilettantes and wannabe attachés, tampering with affairs beyond their understanding. By embarking on their trips to individual European governments, they did not simply break every taboo, but also exercised strategies that were still alien to their contemporaries. Amidst warphoria, warmania, nationalism, and patriotism, this undertaking was also highly quixotic.

Curiously, the total war effort also became a total peace effort with pacifist initiatives by individual and private citizens, which would have been unthinkable before 1914. Just as women were temporarily recruited for traditionally masculine tasks on the job market in order to contribute to the war effort, the female cohorts from The Hague also ventured into traditionally masculine domains of diplomacy

and ambassadorial efforts. Certainly, the women delegates understood that they had to describe the politicians, on whose benevolence their activism depended, in the most favourable light, and, either consciously or unconsciously, the women's portrayal of their counterparts was flavoured by a feminine perception of male chivalry.

It was exactly this gallantry which precluded the envoys' political or diplomatic leverage. Receiving women legates did not send the same message as exchanging ideas with male representatives, in fact, as harmless and chit-chat-like conversation with depoliticised citizens, it had no currency for the actual war. As private, disenfranchised, and feminine-labelled persons, they were denied any political authority or significance, which preconditioned their receptions in the first place<sup>6</sup>. Meeting pacifists in a politicised environment would have lent certain validity to their claims and created a prototype for succeeding envoys. It also would have allowed the dimension of peace dialogues or the notion of an armistice to enter the war cabinets. The interest and indulgence demonstrated by the officials in their talks resulted from the private nature of these very same meetings. None of the authorities could be held accountable for what they agreed to or promised, and they decidedly insisted on vague formulations, so as not to offer room for pacifist interpretation.

Although the statesmen received and greeted the women courteously, all of them, unsurprisingly, stayed non-committal, careful not to send any political signals that could be deciphered in any way. As David S. Patterson remarks: "One can plausibly argue in fact that the European statesmen did not take the women seriously and only humored them in order to make a good impression on neutral opinion"<sup>7</sup>. Obviously, any grave and consequential decisions happened behind closed doors and far away from public attention, and, at a closer look, the women delegates were not the only ones pursuing an agenda with these meetings. The envoys' initiatives frequently played into the hands of the officials they contacted, be they belligerent or neutral, and in a paradoxical way, their ideas served statesmen's interests. As the private, apolitical nature of those conversations ensured that they had no impact on the actual war, receiving female pacifists was a safe exercise to demonstrate civility and good will without political liability. Individual governments could appropriate these visits as a ploy to demonstrate cordiality and to divert some attention from military strategizing.

The women actually managed to interview and converse with an impressive number of leading European figures in those days: the Dutch Prime Minister Pieter Cort van der Linden and the Minister of Foreign Affairs John Loudon in The Hague; the British Prime Minister Herbert Henry Asquith and the Foreign Secretary Sir Edward Grey in London; the American ambassador James Gerard in

---

<sup>6</sup> In *Peace as a Women's Issue: A History of the U.S. Movement for World Peace and Women's Rights*, Syracuse University Press, Syracuse, 1993, pp. 260-274, for instance, Harriet Hyman Alonso points out that actual and serious diplomacy by women citizens at the expense of their nurturing tasks would have been considered as highly inappropriate and even "treacherous" by their environments.

<sup>7</sup> David S. Patterson, *The Search for Negotiated Peace: Women's Activism and Citizen Diplomacy in World War I*, Routledge, New York-London 2008, p. 95.

Berlin, the German Foreign Secretary Gottlieb von Jagow, and the Chancellor Theobald von Bethmann Hollweg in Berlin; the Swedish Foreign Minister Knut Wallenberg in Stockholm; the Russian Foreign Minister Sergej Sazonov in what was then Petrograd; the Austrian Prime Minister Count Karl von Stürgkh and the Foreign Minister Count Stephan von Burian in Vienna; the Hungarian Prime Minister Count István Tisza in Budapest; the Italian Prime Minister Antonio Salandra and the Foreign Minister Sidney Sonnino in Rome; the French Prime Minister René Viviani and the Minister for Foreign Affairs Théophile Delcassé in Paris; the Foreign Minister of Belgium Julien Davignon in Le Havre; the Danish Prime Minister Carl Theodor Zahle and the Foreign Minister Erik Scavenius in Copenhagen; King Haakon, the Norwegian Prime Minister Gunnar Knudsen, and the Foreign Minister Nils Ihlen in Christiania; Guiseppe Motta of Financial Affairs and Arthur Hoffman of Foreign Affairs in Bern; and “while in Rome the delegation went unofficially, that is to say without a mandate from the congress to the Pope”<sup>8</sup>.

Unsurprisingly, the pacifist deputies were confronted with enormous logistic impediments. They were held up at borders, strip searched, their baggage scrutinised. New military developments also impacted the constellations of their delegations. When Italy entered the war, for instance, Rosa Genoni had to resign as an affiliate delegate. Additionally, the women’s tour tragically coincided with the torpedoing of the *Lusitania*, an incident which made it even harder for them to arouse sympathies for their plans amongst the general public.

### Summary and outlook

From a historiographic and socio-political perspective, these envoys attempted to galvanise a first paradigm shift regarding germane and visible roles in the public sphere for female citizens, who at that time were still being deprived of basic rights, such as the franchise, for example. Moreover, the women in The Hague and their succeeding missions of female delegates established a certain form of parallel diplomacy as an ‘amateur’ version, existing laterally to official negotiation tables and hence violating the unwritten code of war and peace politics. Palpably, the connotations and signifiers of the delegations’ para-political trajectories even percolate through to today’s times with yet no female UN Secretary General or US (Vice) President appointed.

Albeit the Great War as the first global, total, and media war introduced (temporary) new roles for women out of necessity, exerting influence on the diplomatic parquetry was not one of them. Even when it came to post-war

---

<sup>8</sup> Rosika Schwimmer, “Memorandum”, 13 Aug. 1915, Rosika Schwimmer Papers (hereafter RSP). Manuscripts and Archives Division. The New York Public Library. Astor, Lenox, and Tilden Foundations, Box 60. The women delegations always made sure that they experienced a well-balanced spectrum of voices in individual countries. In Germany, for example, Addams’s envoys exchanged ideas with the pacifist Bund Neues Vaterland (Council New Fatherland), as well as with war-supportive women. The delegation to Russia also consulted Alexandra Kollontai. See, for instance, Emily Greene Balch, *Peace Delegates in Scandinavia and Russia*, “The Survey”, 4 September 1915, p. 507, RSP, MF Reel 100:39.

negotiations and treaties, female activists played not even a minor role<sup>9</sup>. This is even more tragic in that these women envoys specifically and private peace initiatives generally played their fair share in the birth of modern conflict solutions, taking shape after 1918. Many of their blueprints for mediation were adopted and fostered by future organisations and systems. Hence the irony of the women's peace efforts is quite blatant. While they were overwhelmingly slandered, scorned, and accused of being either pathetic or bizarre by their contemporaries, their mediation template crystallised into being acceptable in the twentieth century and became increasingly 'professionalised' by institutions like the United Nations.

---

<sup>9</sup> For women's reduced and confined power in official peace politics after the ceasefire, see, for example, Erika A. Kuhlman, *The 'Women's International League for Peace and Freedom' and Reconciliation after the Great War*, in Alison S. Fell and Ingrid Sharp (eds.), *The Women's Movement in Wartime: International Perspectives, 1914-19*, Palgrave, Basingstoke 2007, pp. 227-243.

---

# La mobilità femminile tra confini politici e nazionali nell'area alto-adriatica tra Ottocento e Novecento

---

di

Marta Verginella\*

**Abstract:** The practices of crossing the border in the Upper-Adriatic area after World War II can be understood in depth if we analyze the dynamics of the urban-rural relationship in a gender and long-term perspective. The rural populations of Gorizia, Trieste, and Istria found a market for their agricultural surplus in the main city centers of the Austrian Littoral, where women played a primary role in the sale of produce and in some proto-industrial activities (packaging and sale of bread). Women's crossing of the border was not problematic as long as it remained within the traditional relationship between the city and the countryside, and adhered to the model of daily commuting. In socialist Yugoslavia women continued to sell their products in a capitalist country such as Italy, without endangering the ideological and political balance of the two neighboring societies. The only actors that sought to address this issue were Slovenian middle-class leaders, who attempted to interfere and limit this commerce by way of national defence measures. Women's crossing of the ethnic border in a private sphere, which was free of any possible external control, posed a threat to the integrity of the national body to which women belonged.

Nella storia dei confini che caratterizzano le singole aree di frontiera in Europa, periodi di stabilità e di pace si sono succeduti a periodi di conflitti e di transitorietà. A epoche "piene" di eventi, particolarmente favorevoli alle delimitazioni territoriali, ne sono seguite altre quasi "vuote" in cui i confini diventavano sempre più per-

---

\* Marta Verginella insegna Storia dell'Ottocento e Teoria della storia presso il Dipartimento di Storia dell'Università di Lubiana e attualmente dirige il progetto *EIRENE- Post-war transitions in gendered perspective: The case of the North-Eastern Adriatic region* (ERC Advanced Grant 2016). Si occupa di storia sociale e di storia delle donne, in particolare studia le pratiche identitarie e il fenomeno del nazionalismo nell'area alto-adriatica. Ha curato il numero monografico della rivista "Qualestoria" sulle pratiche di attraversamento del confine italo-sloveno *La storia al confine e oltre il confine. Uno sguardo sulla storiografia slovena* (XXXV,1, 2007). Tra i suoi lavori: *Il confine degli altri* (Donzelli, Roma 2008); *L'ascesa della nazione ai confini dell'impero asburgico* in Frabrizio Rasesa (a cura di), *Trento e Trieste: percorsi degli italiani d'Austria dal '48 all'annessione* (Accademia Roveretana degli Agiati, Rovereto 2011); *Antislavismo, razzismo di frontiera?* in "Aut Aut", gennaio-marzo 2011; *La guerra di Bruno. L'identità di confine di un antieroe triestino e sloveno* (Donzelli, Roma 2015); *Terre e lasciti. Pratiche testamentarie nel contado triestino fra Otto e Novecento*, (Beit, Trieste 2016).

meabili e facilmente valicabili. Questo intercalare tra periodi di costruzione di barriere e fasi favorevoli al loro attraversamento, veniva accompagnato anche da pratiche di contrattazione sia dello spazio limitrofo che di identità e di appartenenze. L'area alto-adriatica, ancor oggi contraddistinta dal confine tra il mondo italiano e quello slavo, fu sin dal Cinquecento condivisa dalla Repubblica di Venezia e dall'Impero asburgico. Dopo le guerre napoleoniche e il Congresso di Vienna venne incorporata interamente nella compagine austriaca, per essere attraversata tra il 1866 e il 1918 da un nuovo confine tra il Regno d'Italia e l'Austria-Ungheria. Nel Novecento fu soprattutto la sua cronologia particolarmente "calda"<sup>1</sup> a rendere mobile il confine. In quanto territorio multietnico, abitato da italiani, sloveni, croati, tedeschi e da altre etnie, divenne oggetto di contenzioso tra gli stati confinanti interessati a riguadagnare la "linea pura"<sup>2</sup> della nazione. Dopo il 1945 fu attraversato dalla "cortina di ferro", che però risultò più facilmente superabile che in altre parti d'Europa<sup>3</sup>, nonostante la severità del regime di controllo del territorio esercitato soprattutto dall'esercito jugoslavo. Sin dalla fine della guerra e dall'imposizione dei nuovi tracciati dopo l'accordo di Belgrado e la conferenza di pace di Parigi<sup>4</sup> le richieste di attraversamento del nuovo confine furono immediate, soprattutto da parte di quella popolazione che veniva limitata nelle forme di mobilità lavorativa.

In questo articolo tratterò il tema delle pratiche di attraversamento del confine nell'area alto-adriatica sia da un punto di vista di lunga durata che di genere. Analizzerò in particolare alcuni percorsi di mobilità femminile tra città e campagna risalenti all'epoca preindustriale e ottocentesca per mettere in rilievo quanto si siano mantenuti o siano variati nel corso del Novecento anche dopo l'imposizione di nuovi confini geopolitici che dopo il 1945 separarono i due principali capoluoghi provinciali, Trieste e Gorizia, dal loro hinterland, ossia di quel territorio che è rimasto prima nella zona B della Venezia Giulia poi del Territorio libero di Trieste, amministrata dalle autorità jugoslave, per passare poi dopo il 1954 alla Repubblica federativa jugoslava. In tutte le sue varianti succedutesi tra il 1945 e il 1954 il nuovo confine di stato tra l'Italia e la Jugoslavia non corrispondeva alle aspettative né della popolazione residente nella zona di frontiera, né degli abitanti sloveni e croati e neanche degli italiani. Nella quotidianità le appartenenze nazionali non erano fis-

---

<sup>1</sup> Claude Levi Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Il saggiatore, Milano 1970, pp. 280-281.

<sup>2</sup> Marc Augé, *Les sens des autres*, Fayard, Paris 1994.

<sup>3</sup> Heidi Ambruster, Ulrike Hanna Meinhof, Craig Rollo, *Living (with) Borders. Identity Discourses on East West Borders in Europe*, ed. Ulrike Hanna Meinhof, Ashgate, Burlington 2002. Il periodo di chiusura totale è stato brevissimo, tanto che è del tutto impossibile parlare di un isolamento completo delle comunità confinanti. La spinta all'attraversamento proveniva dalla popolazione da ambi i versanti.

<sup>4</sup> L'accordo di Belgrado del 9 giugno 1945 sanciva la linea Morgan, la nuova linea di demarcazione lungo il corso dell'Isonzo e fino a est/sud-est di Muggia e prevedeva il ritiro dell'Esercito Popolare di Liberazione della Jugoslavia ed il passaggio di Trieste e Gorizia (12 giugno), nonché di Pola (20 giugno), al Governo Militare Alleato. Trieste e l'Istria vennero suddivise in due zone (A e B) amministrate militarmente l'una dagli alleati e l'altra dagli jugoslavi: la prima comprendeva il litorale giuliano da Monfalcone fino a Muggia più l'enclave di Pola, la seconda il resto dell'Istria. A Parigi il 10 febbraio del 1947 fu firmato il trattato di pace dell'Italia, che istituì il Territorio Libero di Trieste, costituito dal litorale triestino e dalla parte nordoccidentale dell'Istria, provvisoriamente amministrato dal Governo Militare Alleato (zona A) e dall'esercito jugoslavo (zona B).

se e non sempre combaciavano con le richieste politiche e nemmeno con le appartenenze ideologiche. Per questo motivo ad esempio gli episodi di conflitto tra la popolazione contadina del Capodistriano e il potere popolare jugoslavo insidiatosi in Istria non avvenivano per distinzione etnica o ideologica ma soprattutto per ragioni economiche. I contadini erano fortemente interessati a mantenere i loro legami economici con l'ex capoluogo regionale, Trieste, piazza principale di smercio dei loro prodotti. Anche le donne del Capodistriano, che tradizionalmente rifornivano la città di prodotti agricoli, consideravano la confisca dei loro permessi di transito verso la Zona A, e quindi Trieste, come un atto illegittimo. Nella primavera del 1947 alcune di loro, vedendosi negare da parte degli organi di polizia jugoslava il passaggio del confine, provvedimento che avrebbe impedito loro di vendere merce a Trieste, minacciarono il suicidio<sup>5</sup>.

Da questo e da altri episodi si evince che anche per la popolazione femminile i confini sono dei *lieux d'épreuve*, come li definisce Etienne Balibar. Come luoghi di prova si possono trasformare in linee di forza ma anche in linee di frattura<sup>6</sup>. Come spiega François Walter, la scelta tra queste due possibilità dipende, non soltanto dallo Stato e dal centro politico, quanto piuttosto dalle stesse comunità che vivono sui confini e che in base ai propri interessi sociali ed economici decidono il grado della loro permeabilità<sup>7</sup>. Nel suo studio oramai classico per capire le realtà frontaliere Peter Sahlins documenta i modi con cui vengono negoziate le identità di confine e modificato, in base alla propensione delle comunità di antico regime, attraversate dai confini, lo *status quo* della barriera statale, dove queste si possono attivare sia per la sua invalicabilità che per una distinzione sempre più netta tra *noi* e *loro* che *a sua volta* può anche risolversi nel suo superamento<sup>8</sup>. Considerando l'interesse sempre più ampio per i *border studies* sorprende di fatto l'ancora troppo scarso interesse per la prospettiva di genere così nel contesto storiografico come in quello sociologico e antropologico. Si tratta di un campo d'indagine che non ha prodotto una riflessione esauriente né ha indirizzato il pensiero femminista a occuparsi in modo sufficiente delle aree di frontiera e di periferia<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Pokrajinski arhiv Koper (d'ora in poi PAK), OKKP-Z, Škofije, 10.4.1947.

<sup>6</sup> Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*, La découverte, Parigi 2001, p. 7.

<sup>7</sup> François Walter, *Frontiere, confini e territorialità*, in "Storica", VII, 19, 2001, p. 133.

<sup>8</sup> Peter Sahlins ha studiato da una prospettiva microstorica Cerdagne, la valle dei Pirenei, divisa nel 1659 fra la Francia e la Spagna, ma dove il confine divenne effettivo soltanto nel 1866, con il trattato di Bayonne. Per più di un secolo gli abitanti della zona ignorarono la spartizione statale, continuando a trarre profitto dalle distinzioni giuridiche, amministrative ed economiche presenti entro le due compagini statali (Peter Sahlins, *Boundaries. The Making of France and Spain in the Pyrenees*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1989).

<sup>9</sup> Anche nel contesto dei *border studies* che hanno affrontato il tema del genere nel contesto delle migrazioni (Sara Curran-Katherine M. Donato-Filiz Garip-Steven Shafter, *Mapping Gender and migration in sociological scholarship: is it segregation or integration?*, in "International Migration Review", 40, 1, 2006, pp. 199-223) e della collaborazione transnazionale (Marcel Stoezler, Nira Yuval-Davis, *Standpoint theory, situated knowledge and the situated imagination*, in "Feminist Theory", 3, 3, 2002, pp. 315-333; Julie Mostov, *Soft Borders Rethinking Sovereignty and Democracy*, Palgrave Macmillan, London 2008) rimane deficitario lo studio dell'intreccio confine genere (Henrice Altink-Chris Weedon, *Gendering border studies*, Cardiff University of Wales Press, Wales 2010, pp. 1-15),

### Venditrici di pane

Nell'Ottocento la campagna circostante a Trieste e Gorizia trovò nei principali centri regionali del Litorale austriaco un mercato bisognoso del suo surplus agrario. In un'economia contadina povera in cui la gran parte delle aziende agricole erano votate alla sussistenza, erano le donne a smerciare in città i prodotti agricoli, come frutta, verdura e latte, ma anche pane o pesce. Le fonti catastali dei primi dell'Ottocento mettono in rilievo soprattutto l'importanza del commercio del pane<sup>10</sup> gestito nell'area a Nord Est di Trieste esclusivamente dalla popolazione femminile testimoniando il ruolo rilevante assunto dalle donne in un'economia entrata in crisi per gli effetti dell'urbanizzazione. Nel 1830 il peso economico dell'attività di panificazione veniva valutato in modo molto positivo dal delegato catastale che precisava che,

mentre gli uomini coltivano i campi e principalmente quelli delle viti [il che] forma l'unica occupazione degli uomini, le donne s'impiegano nella fabbricazione del pane, comperando li grani a Trieste, e vendendo parimenti colà il pane. Giornalmente esse fanno questa gita, e perciò non possono occuparsi, che nei lavori di maggior urgenza nella campagna. Si considera qui di una gran utilità l'industria, che si esercita dalle donne, e lo è anche in fatto giacchè mediante questa suppliscono in gran parte al bisogno di pane che si presenta in ogni famiglia, e di altri oggetti necessari. Si calcola quì per il maggior provento della comune il profitto che risulta dall'industria delle donne<sup>11</sup>.

Con il ricavo ottenuto dalla vendita del pane le *pancogole*<sup>12</sup> acquistavano dai negozianti di Trieste il frumento che veniva trasportato da loro stesse con l'aiuto degli asinelli fino ai mulini della val Rosandra, dove veniva macinato per poi riprendere un nuovo ciclo di quest'attività in piena autonomia. L'unico intervento compiuto da mani maschili in questa attività economica esercitata dalle donne era l'approvvigionamento di legna da ardere sui mercati di Zaule e nei paesi più vicini dell'Istria. La fama delle panificatrici operanti nei dintorni di Trieste non era dovuta solo alla qualità e alla varietà del pane venduto, ma anche all'organizzazione che avevano dato al loro lavoro.

Quest'attività era così estesa che le lavoranti erano più numerose dei forni. Di conseguenza si era reso necessario contrassegnare le singole pagnotte, dato che di un singolo forno si servi-

---

inoltre va rilevato che nello studio delle pratiche di attraversamento si privilegia l'interpretazione delle donne come guardiane dei confini (symbolic border guards).

<sup>10</sup> L'attività più importante era però costituita dalla panificazione che secondo Sergij Vilfan rappresenta la forma più antica di rifornimento della città proveniente dal suo circondario. Il primo dato su questo fenomeno risale al 1627, quando i commissari imperiali, incaricati di svolgere accertamenti sulla situazione economica nelle aree adiacenti alla città di Trieste, vennero a conoscenza di quest'attività nei villaggi di Bagnoli della Rosandra, Moccò e S. Giuseppe della Chiusa (Sergej Vilfan, *Prometni položaj slovenskih dežel in preskrba zahodnih mest (od 14. do 17. stoletja)*, in "Zgodovinski časopis", XXXVII, 1-2, 1983, p. 6).

<sup>11</sup> Archivio di Stato di Trieste, Catasto Franceschino, Comune catastale di Dolina, Protocollo 24 aprile 1823, Protocollo 30 giugno 1830, b. 93 Sulla attività dei fornai: Dušan Jakomin, *Škedenjska kruš-arca. Servola: la portatrice di pane*, Dom Jakoba Ukmarja-Opera culturale di Servola, Trieste 1987.

<sup>12</sup> In dialetto triestino panificatrici.

vano di norma più donne. L'impasto veniva così segnato per mezzo di stampini che lasciavano il segno delle iniziali dei loro nomi<sup>13</sup>.

Secondo il censimento catastale del 1830 nei paesi di S. Antonio in Bosco, Moccò e S. Lorenzo (Jezero) operavano 213 panettiere su un totale di 617 abitanti, a Bagnoli della Rosandra 314 su 613 abitanti, a S. Giuseppe della Chiusa e Log 315 su 679 abitanti, a S. Dorligo 434 su 822 abitanti. Solo nel paese di Prebenicco, che distava da Trieste due ore e mezzo di cammino, i periti del catasto registrano un minore numero di donne attive nella produzione e nel commercio del pane. Pur avanzando qualche dubbio sui dati appena citati dalle fonti catastali, giacché è altamente improbabile che tutte le donne vi si dedicassero, risulta evidente che la produzione del pane era diventata nei paesi del Breg un'attività economica importante e che comunque una parte prevalente della popolazione femminile era impegnata in tale attività. Ne possiamo dedurre che, in considerazione del fatto che alla panificazione si dedicavano esclusivamente le donne conquistando così la piena autonomia sotto il profilo economico, le stesse avessero anche acquisito il diritto di intervenire sulle questioni familiari, sui rapporti matrimoniali, sull'eredità e a volte anche sulle cattive abitudini dei maschi, come il consumo di alcolici e tabacco. Secondo Marina Cattaruzza le donne del circondario di Trieste, che riuscivano a portare a casa del denaro grazie alle loro attività commerciali o in quanto lavoratrici domestiche e lavandaie o venditrici di latte e pane, disponevano del controllo sugli introiti monetari della famiglia e di conseguenza erano in grado di comprimere i tradizionali consumi individuali maschili, in particolare di vino e tabacco<sup>14</sup>. Va precisato che l'attività delle panettiere non modificava lo status sociale di una donna che rimaneva comunque ancorato a quello goduto dal marito o dal padre. Per quanto indipendente sotto il profilo economico, una donna continuava quindi ad essere considerata nelle comunità del Breg solo perché moglie del maestro, dell'oste, dell'artigiano o di un contadino più o meno benestante.

La panificazione nel Breg è rimasta tra le attività remunerative la principale *Hausindustrie* fino all'affermarsi della panificazione urbano-professionale ai primi del Novecento, quando i provvedimenti delle autorità cittadine andavano sempre più a limitare l'attività delle panificatrici delle campagne nell'interesse delle panetterie cittadine. Di fatto, come osserva Ennio Maserati, le *pancogole* del contado esercitavano un'attività illegale pur rifornendo la città ad un ritmo di 12 tonnellate di pane al giorno per un valore complessivo di 25 mila fiorini, minacciando così la sopravvivenza delle panetterie in città<sup>15</sup>. La panificazione nelle campagne era stata tollerata fintanto che era rimasto in vita un rapporto complementare tra la società rurale tradizionale e la città preindustriale. Con lo sviluppo di una rete commerciale moderna anche nel settore alimentare, diventò sempre più difficile per le donne del Breg piazzare la loro merce sul mercato urbano. All'inizio del Novecento molte tra di loro avevano abbandonato le attività di produzione e avevano sostituito la vendi-

<sup>13</sup> Janez Bogataj, *Domače obrti na Slovenskem*, DZS, Ljubljana 1989, pp. 190-191.

<sup>14</sup> Marina Cattaruzza, *La formazione del proletariato urbano, Immigrati, operai di mestiere, donne a Trieste dalla metà del secolo XIX alla Prima guerra mondiale*, Musolini, Torino 1979, p. 27.

<sup>15</sup> Ennio Maserati, *Il lavoro a domicilio alla fine dell'Ottocento nelle province adriatiche dell'Austria*, in "Quaderni giuliani di Storia", 1-2, 1990, p. 90 e p. 105.

ta del pane con quella del latte e degli ortaggi, oppure iniziavano a svolgere il lavoro di lavandaie. Altre si erano dedicate a governare la casa, mentre i loro mariti incominciavano ad abbandonare l'agricoltura per impiegarsi nelle fabbriche o nelle botteghe artigianali in città. La crisi dell'agricoltura tradizionale e l'abbandono delle attività protoindustriali stavano annunciando un'inversione dei ruoli in famiglia: le donne tornavano a governare la casa e a lavorare nei campi, mentre i maschi iniziavano a cercare il lavoro in città, non però in tutto il territorio circostante alle città. Il graduale abbandono delle attività produttive femminili<sup>16</sup> e la crescente dipendenza delle famiglie della valle dai salari percepiti in fabbrica avevano ridotto l'autonomia economica delle donne, creando così le condizioni per la trasformazione di quella divisione del lavoro e dei ruoli in famiglia che era stata tipica della tradizione nell'area del Breg. La riduzione del ruolo economico delle donne aveva portato anche ad una minore capacità d'intervento da parte loro nella sfera familiare, e quindi ad un loro minore contributo alla definizione delle strategie familiari<sup>17</sup>.

Queste trasformazioni avvenivano negli anni in cui le autorità locali cercavano di convincere le donne a dedicarsi alla maternità e alla missione morale che le attendeva nel contesto familiare. Secondo il parere del clero e dei notabili del Breg la preoccupazione per l'economia familiare, la frequentazione della città, l'amministrazione delle terre e del denaro, non potevano essere considerate attività coerenti con la natura delle donne, ma solo con quella degli uomini. La campagna moralizzatrice portata avanti dall'autorità locale tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento era pure orientata contro le donne indisciplinate che costituivano un'onta per le famiglie e le comunità. Le panificatrici e le contadine "indomite" dovevano essere convertite al modello della donna sottomessa al marito e alla Chiesa. A questo scopo il clero aveva istituito la confraternita delle Figlie di Maria<sup>18</sup>. L'esempio di Maria invitava le donne del Breg ad assumere un nuovo ruolo in famiglia, tipico di una donna sottomessa e morigerata. Questo modello comportamentale era in realtà accettabile solamente da parte di quelle donne che avevano abbandonato l'attività di panificatrici o qualsiasi altro impiego commerciale o domestico svolto in città. Assumere l'esempio di Maria voleva dire innanzitutto che la donna doveva in primo luogo occuparsi della casa e dell'educazione dei figli, al massimo le sarebbe stato consentito di dedicarsi al lavoro nei campi e concesso di lasciare le questioni relative alla sfera economica alla discrezionalità del marito, del padre o del fratello.

## Domestiche

---

<sup>16</sup> In aree più lontane, come le parti interne dell'Istria e del Carso, il raggio dell'economia di scambio tra città e campagna gestito dalle donne si prolungò per tutto il Novecento.

<sup>17</sup> Franco Ramella sostiene che quando le donne passano ai lavori sui campi vedono indebolirsi il loro ruolo economico e di conseguenza la possibilità di intervenire nei processi di formazione delle strategie familiari. (Franco Ramella, *Terra e telai*, Einaudi, Torino 1983, pp. 154-155).

<sup>18</sup> Archivio Parrocchiale di Dolina, Posebna pravila dekliške družbe v Dolini pri Trstu, 12 maggio 1904.

Le pratiche di attraversamento del confine tra città e campagna iniziarono a interferire nella seconda metà dell'Ottocento e ai primi del Novecento con il processo di nazionalizzazione attivato dal ceto medio sloveno che era minoritario nei due capoluoghi provinciali del Litorale austriaco a maggioranza italiana. Lo testimonia in maniera esemplare la campagna sostenuta dalla stampa slovena contro il lavoro domestico svolto dalle donne slovene presso le famiglie di lingua italiana. L'attraversamento del confine "entico", attuato in una sfera privata esente da ogni controllo esterno, metteva in pericolo l'integrità del corpo nazionale, rappresentato in particolare dalle donne, che dovevano assolvere a un ruolo di sempre maggior rilevanza nell'educazione dei figli. In una lettera anonima al giornale sloveno *Edinost*, una lettrice di Sesana, con tutta probabilità Maša Grom, attiva nelle associazioni femminili slovene, rimproverava apertamente al redattore la volontà del giornale ad attribuire, secondo lei erroneamente, ai maschi la responsabilità della scarsa determinazione dei membri della comunità, mentre ci si dimentica

che sono le donne le più colpevoli, se nella nostra comunità nazionale non vi sia un numero sufficiente di persone probe dal carattere forte, che siano in grado di distinguersi nella difficile lotta per la sopravvivenza del nostro popolo; Lei difende le nostre donne affermando che nella maggior parte dei casi la responsabilità ricade sui maschi, giacché da questi dipenderebbe il modo in cui si comporta la donna nell'agone per la difesa della cultura nazionale... Chiunque abbia letto con attenzione le mie lettere, avrà capito che non intendo dare tutta la colpa al genere femminile, ma che desidero esercitare il mio senso critico sia nei confronti dei maschi che delle femmine. Nel contempo rimango però dell'idea che la maggior parte della responsabilità ricada sulle donne<sup>19</sup>.

Già negli anni Settanta dell'Ottocento alcuni rappresentanti e *opinion makers* del movimento nazionale sloveno iniziarono a concentrare la loro attenzione sulle lavandaie, ossia su quella categoria alquanto numerosa di donne di bassa professionalità, caratterizzata sia da una forte identità ascrivibile al loro mestiere che da una decisa tendenza all'individualismo<sup>20</sup>. Come le panificatrici, le lattaie, le venditrici di ortaggi e di fiori, anche le lavandaie svolgevano il loro lavoro retribuito a casa o nelle vicinanze della medesima, a differenza però delle prime, esse erano abituate a metter piede nelle abitazioni borghesi con una certa regolarità. Ma la cosa più difficile da digerire per gli ideologi dell'amor patrio era che i loro uomini nonché i custodi delle comunità, alla quale le lavandaie appartenevano, non potevano sapere ciò che poteva accadere entro quelle mura insidiose, dove queste donne erano obbligate ad entrare sia per portar via i panni che per riportarli una volta lavati.

Data l'alta incidenza di questa attività economica gestita dalle donne nei sobborghi e nelle periferie di Trieste, la questione del controllo delle lavandaie diven-

<sup>19</sup> *Zavednih žensk trebamo!*, "Edinost", 11 settembre 1894.

<sup>20</sup> Aleksej Kalc, studioso della popolazione femminile triestina della metà dell'Ottocento, nota che le lavandaie formavano una categoria particolare di donne: per lo più sposate o vedove, svolgevano questo mestiere fino a tarda età. Era in uso che le lavandaie triestine trasmettessero questo mestiere alle loro discendenti femmine, inoltre sapevano operare in modo imprenditoriale, in quanto erano in grado di impiegare altre donne, in particolare figlie e parenti, aumentando così l'attività e quindi il reddito. In questo mestiere era importante dimostrare, oltre alle capacità lavorative, di saper coltivare e mantenere i contatti con le committenti. Aleksej Kalc, *Žensko prebivalstvo v Trstu leta 1775: nekaj socialno-demografskih in gospodarskih vidikov ter metodoloških vprašanj*, in "Zgodovinski časopis", 3-4, 2004, pp. 337-376, soprattutto pp. 361-362.

tava sempre più pressante, tanto che nel 1879 l'*Edinost* dedica all'argomento un articolo, nel quale l'autore anonimo esamina in dettaglio gli effetti economici e sociali prodotti da questo controverso mestiere femminile su ciò che qui viene definito come "interesse nazionale"<sup>21</sup>. I rischi, che minacciavano la popolazione slovena del circondario triestino a causa dell'attività di queste donne, erano, a parer suo, troppo evidenti per non coinvolgere nel dibattito l'intera opinione pubblica slovena<sup>22</sup>. Vale rilevare che il nostro articolista non aveva espresso le stesse preoccupazioni per le lavoratrici a domicilio, spesso di origine slovena, che erano molto più esposte, in quanto per lo più nubili, ai rischi tipici di quel mestiere. La gran parte dell'emigrazione femminile proveniente dal Friuli, dal Goriziano e dal Carso, ma anche dalla Carniola e dall'Istria, che si riversava nelle principali città del Litorale austriaco, soprattutto a Trieste e Gorizia, trovava lavoro tra Ottocento e i primi del Novecento nella sfera domestica<sup>23</sup>. Per le ragazze nubili, che provenivano dalla campagna, i sevizi domestici erano considerati consoni alla condizione femminile, socialmente e moralmente accettabili soprattutto quando a garantire il datore di lavoro erano conoscenti o parenti. Il più delle volte si trattava di un trasferimento da un contesto patriarcale segnato da profonde ristrettezze economiche ad un contesto urbano e borghese benestante, dove lo svolgimento delle faccende domestiche concedevano ben poca libertà e relegavano comunque le ragazze alla più completa sottomissione<sup>24</sup>. Le donne di servizio erano giuridicamente legate "corpo e anima" alla famiglia dei propri datori di lavoro e secondo le norme in vigore dovevano obbedire "in silenziosa sottomissione". Dall'altro canto i datori di lavoro erano tenuti ad avere cura del bene fisico e morale della loro servitù. In realtà gli obblighi della servitù venivano osservati ben più severamente di quelli dei padroni<sup>25</sup>.

Ritornando all'articolista, il suo modo di ricorrere a due metri e due misure può essere spiegato in base all'appartenenza territoriale delle domestiche e delle lavandaie. Infatti, mentre la maggior parte delle prime proveniva dal Goriziano e dalla Carinzia, ossia dai territori sloveni più distanti da Trieste, le seconde erano invece mogli e figlie dei contadini della fascia periurbana, che costituivano il loro bacino elettorale naturale ed erano ritenuti i difensori della terra e della nazione slovena. È evidente che questo loro ruolo veniva messo quotidianamente in discussione dalle mogli e dalle figlie, quando queste entravano in contatto con l'ambiente urbano per lavare i panni sporchi della borghesia italiana, assai poco incline a dare ascolto alle istanze provenienti dalla popolazione slovena. L'autore dell'articolo non nasconde

<sup>21</sup> *Perice v tržaškej okolici*, "Edinost", 13 marzo 1880.

<sup>22</sup> "Mai si era tanto sentita la necessità di diffondere i buoni insegnamenti tra la nostra popolazione nell'area triestina, giacché viene minacciata da tutte le parti. Qui si vive in condizioni così particolari, che in nessuna altra parte del territorio sloveno è possibile trovare una simile situazione. Questa popolazione possiede un carattere buono e mite, ma anche molti elementi dannosi per la sua felicità e il suo benessere, che si stanno espandendo di giorno in giorno ai margini della città. Ciò genera in noi il timore che i contadini – una volta persone gagliarde, oneste, laboriose e sagge – si trasformino in un proletariato ignorante, misero e fannullone". *Ibidem*.

<sup>23</sup> Gunilla-Friederike Budde, *La donna di servizio*, in *L'uomo dell'Ottocento*, a cura di Ute Frevert, Heinz-Gerhard Haupt, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 144.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 151.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 144.

l'importanza economica di questa attività retributiva delle donne<sup>26</sup>, ma vede soprattutto in essa “moltissime insidie che danneggiano la prospettiva della nostra emancipazione e quindi il nostro vero benessere”<sup>27</sup>. La frequentazione della città incoraggiava le contadine slovene a seguire lo stile di vita urbana, secondo lui degenerare, e le portava a trascurare i doveri familiari, non ultimi quelli educativi:

Dai figli di genitori così negligenti la patria non può attendersi nulla di buono. Al contrario ogni patriota dovrebbe preoccuparsi della felicità e del benessere delle nostre comunità, tanto più nel caso non si riuscisse a superare questa situazione deplorabile. Quando osserviamo, che ci si lamenta solo saltuariamente dei giovani travati e dei genitori indolenti, veniamo assaliti da una grande preoccupazione. Contro una malattia così grave e pericolosa si dovrebbe intervenire con medicine efficaci, rimedi penetranti, altrimenti troveremo nei sobborghi una popolazione depravata al pari di quella che popola le città<sup>28</sup>.

La figura tipica delle madri fedeli alla patria, che educano con lo spirito patriottico i propri figli e si prendono cura del benessere della loro famiglia, era in pieno contrasto con il tipo di donna che viveva invece in costante violazione delle regole imposte dal suo status e dal suo popolo.

Sì, è triste vedere una bella donna del contado dalle guance rosse, costretta a maltrattare il proprio corpo, a trascurare i suoi doveri di madre e abbandonare con leggerezza la propria casa, i bambini, passare le notti insonni facendo il bucato nelle ore notturne; tutto questo per un tozzo di pane. Indegni i loro mariti che preferiscono oziare permettendo alle loro mogli di sottoporsi a questi disagi<sup>29</sup>.

Le donne che portavano i fagotti di panni sporchi dalla città, che si prendevano cura dell'ordine e della pulizia delle case d'altri, tendevano quindi a trascurare, a causa della loro avidità unita alla consapevolezza di considerevoli guadagni, i lavori di casa e l'educazione dei figli. Ma non solo questo. Non facevano che svendere per pochi soldi agli avversari del loro stesso popolo la loro energia vitale:

Qualora le nostre donne del contado destinassero tutte le loro energie, che spendono nell'esercizio del mestiere, alle loro case e ai loro campi, il nostro circondario si trasformerebbe in uno splendido giardino, abitato da una popolazione benestante, felice e indipendente. Invece dobbiamo renderci conto che le aree più fertili sono infestate da erbacce e che i campi sono incolti, senza un albero da frutta<sup>30</sup>.

Per gli attivisti del movimento nazionale, la rettitudine delle donne che varcavano i confini del “corpo nazionale” era del tutto discutibile, così come lo era la capacità di preservare in sé la purezza dello spirito nazionale. Gli autori sensibili al tema nazionale, per i quali la “purezza della nazione era qualcosa di sacro”, consideravano come motivo di vergogna le donne indifese che dalla periferia slovena scendevano in città, seppure lo facessero per lavorare. La vergogna che veniva in-

<sup>26</sup> In un discorso tenuto all'Assemblea nazionale di Vienna il 13 giugno 1891 il deputato sloveno di Trieste Ivan Nabergoj menzionò le lavandaie triestine per affermare la sua opposizione alla tassa su alcuni generi alimentari, che avrebbe colpito pesantemente l'economia contadina nei dintorni di Trieste. Cfr. Peter Rustja, *Med Trstom in Dunajem, Ivan Nabergoj v avstrijskem državnem zboru (1873-1897)*, Krožek za družbena vprašanja Virgil Šček, Trst 1999, p. 247.

<sup>27</sup> *Perice v tržaškej okolici*, “Edinost”, 24 marzo 1880.

<sup>28</sup> *Perice v tržaškej okolici*, “Edinost”, 3 marzo 1880.

<sup>29</sup> *Okoličanske razmere*, “Edinost”, 14 luglio 1888.

<sup>30</sup> *Perice v tržaškej okolici*, “Edinost”, 3 marzo 1880.

flitta alla nazione slovena era tanto maggiore, in quanto le donne del contado entravano in contatto con un ambiente urbano etnicamente e a volte anche religiosamente avverso (nel caso delle famiglie ebraiche). A questo va inoltre aggiunto il rapporto confidenziale che queste donne avevano con “gli altri” grazie agli aspetti più intimi e rischiosi legati ai panni sporchi, ossia alle fonti più probabili di malattie infettive<sup>31</sup>. In luoghi dove non potevano avere l’accesso i loro tutori – padre, fratello e marito – non era difficile che perdessero l’onore proprio, della famiglia e della nazione a cui appartenevano. Tutti vorremmo che per le nostre belle e brave donne del circondario si potessero trovare lavori migliori rispetto a ciò che fanno lavando i panni di qualche signora ebrea non particolarmente sana né pulita, anche se bisogna ammettere che, qualora non ci fossero le lavandaie a Trieste, in città, a causa della mancanza di igiene, potrebbe scoppiare la peste...”, scriveva “Edinost” in risposta al giornale italiano “L’Adria” che aveva accusato di immodestia le lavandaie del circondario<sup>32</sup>.

Verso la fine dell’Ottocento l’attenzione dei guardiani della nazione slovena si spostò in modo sempre più marcato verso la categoria delle domestiche. Ciò avveniva sia perché il processo di sensibilizzazione alle tematiche nazionali aveva investito anche le classi più povere e sia perché le comunità del circondario erano riuscite a imporre un certo controllo per lo meno su quella parte di popolazione femminile che aveva lentamente abbandonato le attività protoindustriali. Il 5 aprile 1884 il giornale “Edinost” pubblicò un articolo dal titolo *Mesta in slovenske deklice* [Le città e le ragazze slovene] in cui l’autore si scaglia contro la consuetudine di cercare “per le ragazze delle campagne occupazioni nelle città” e il loro “vagabondare”, per sollecitarle a cercarsi un padrone onesto negli ambienti sloveni:

Basta con questi pellegrinaggi in città, evitate di devastare la vostra terra natale. Non fuggire da voi stesse, dai vostri cari e dalle vostre case che vi hanno viste nascere. Tornate al luogo sacro e caro della vostra casa, mentre voi, che non avete ancora lasciato la casa paterna, continuate a coltivare con il vostro sudore la terra di vostro padre<sup>33</sup>.

Le caratteristiche “liminali”<sup>34</sup> delle donne a servizio, di individui di ceto inferiore che entravano a far parte di un mondo socialmente ed economicamente superiore rispetto a quello di provenienza, ma che erano anche soggette sempre all’incombente possibilità di una loro uscita dal mondo borghese, furono all’origine della grande apprensione espressa da Marija Manfreda Skrinjar, promotrice della *Slovenka*<sup>35</sup>, e fondatrice dell’Istituto di San Nicola, che dal 1898 iniziò a dar ospitalità alle domestiche immigrate a Trieste e rimaste senza lavoro. Sulle pagine dello

<sup>31</sup> *Perice v tržaškej okolici*, “Edinost”, 10 marzo 1880; sui concetti di pulito e sporco si veda: Mary Douglas, *Purezza e pericolo. Un’analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna 1975.

<sup>32</sup> *Perice okoličanke*, in “Edinost”, 11 marzo 1885. Il 14 marzo dello stesso anno *Edinost* pubblica un lungo articolo intitolato *Okoličanom!* in difesa delle lavandaie, in risposta alle critiche ritenute infondate dei giornali di lingua italiana.

<sup>33</sup> *Mesta in slovenske deklice*, in “Edinost”, 5 aprile 1884.

<sup>34</sup> Barbara Petzen, *Matmazels nell’harem. Le governanti europee nell’Impero ottomano*, in “Genesis”, I/1, 2002, p. 62.

<sup>35</sup> Il primo giornale femminile sloveno edito a Trieste dal 1897 al 1902.

*Slovanski svet* [Mondo slavo] affrontò la questione dell'identità nazionale di queste donne che rimangono "nostre", solo fino a quando vivono nell'ambiente di provenienza. Una volta che vanno a vivere in città:

Cominciano a provare vergogna per la loro lingua e, se trovano anche un marito di altra nazionalità, sarà inutile richiamarle alle loro origini slovene e al fatto che nelle loro vene scorre sangue sloveno. Queste donne assieme ai loro figli possono essere considerate smarrite per quanto ci riguarda. In questo modo perdiamo centinaia di donne ogni anno<sup>36</sup>.

La Skrinjar credeva che fosse necessario agire urgentemente per limitare il grande deflusso di ragazze dalla campagna e soprattutto prevenire la loro rovina

a causa del fatto che non c'era nessuno che si prendesse cura di loro consigliandole in modo adeguato. Una giovane ragazza inesperta arriva in città, è abbandonata a se stessa e, nel caso in cui è anche bella, rimane esposta ad ogni sorta di pericoli. Abbiamo bisogno di ragazze di carattere e che siano profondamente devote, armate dello scudo della loro timidezza per non trovarsi a cedere in questa battaglia senza fine. Se le nostre madri fossero consapevoli dei pericoli che minacciano le loro figlie, eviterebbero di mandarle con tale leggerezza a lavorare a Trieste<sup>37</sup>.

Come fondatrice dell'Istituto San Nicola riuscì a creare un luogo di accoglienza per le domestiche disoccupate e le ragazze appena arrivate in città ma anche esercitare vigilanza su quella parte della popolazione slovena che tendeva ad assimilarsi con la parte maggioritaria della società triestina di lingua italiana:

Venite a vedere negli ospedali e capirete di persona come tra lamenti le ragazze nell'età più bella implorano aiuto, ragazze che potrebbero accrescere l'onore nostro e della nostra patria, solo se avessero qualcuno disposto a difenderle dalla fame e dalla iena della timidezza femminile. Invece precipitano e si smarriscono per sempre! L'Istituto di San Nicola è stato fondato in risposta a questi disagi e a questa emergenza, per impedire che le ragazze precipitassero nella vergogna. L'Istituto aveva provveduto a schiacciare la testa della iena e a sottrarre dalle fauci di questa bestia le nostre giovani. La iena ora ulula più in tutte le direzioni, perché si è resa conto che nessuna potrà più cadere nelle sue fauci, fino a quando le ragazze avranno un protettore così autorevole<sup>38</sup>.

Nei primi decenni del ventesimo secolo alla stazione ferroviaria di Trieste le ragazze del contado venivano accolte dalle attiviste slovene che provvedevano affinché le stesse venissero collocate in famiglie onorabili sotto il profilo nazionale e morale. Durante il fascismo, quando tutte le associazioni e le istituzioni slovene erano state proibite, questa "iniziativa di solidarietà" veniva intrapresa principalmente dalle suore e dalle donne impegnate nell'ambito della "casa di Maria", organizzazione posta sotto il controllo del clero sloveno. L'intento rimaneva però invariato: vegliare sulle ragazze immigrate in città per impedire che si impiegassero

<sup>36</sup> *Zmagoslava, Slovenska žena*, "Slovanski svet", 1895, 8, p. 73.

<sup>37</sup> *Zmagoslava, Slovenska žena*, "Slovanski svet", 1895, 36, p. 340.

<sup>38</sup> *Vroča prošnja do vseh slavnih županstev naše širne domovine*, "Novi list", 23 febbraio 1901. Il giornale *Slovenka* informava sull'istruzione e accoglienza garantita dall'Istituto San Nicola: "Qui si da risposta a tutti i loro bisogni ed inoltre vengono istruite a svolgere i lavori manuali, quali: cucina, stiro e cucito; qui vengono avviate ad una vita virtuosa e parsimoniosa. Ogni ragazza, che vuole essere accolta nell'Istituto, deve esibire la lettera di raccomandazione del sacerdote e del sindaco. La casa di accoglienza rimarrà in contatto con i suoi genitori e li terrà al corrente sul comportamento delle loro figlie. Ci occuperemo pure a presentarle a padroni buoni e coscienziosi, che si prendano la responsabilità di seguirle, perché non prendano cattive strade (in "Slovenka", pp. 326-327).

presso famiglie che avrebbero potuto ledere sia il loro onore che la loro reputazione nonché la loro appartenenza nazionale.

### **Contrabbandiere e domestiche tra tradizione e illegalità**

Anche dopo il 9 giugno 1945, quando il tracciato del confine tra la Jugoslavia e l'Italia separò anche la zona A e B del Territorio libero di Trieste, le donne residenti nelle zone rurali del Carso e dell'Istria, incluse quelle della compagine jugoslava, continuarono a smerciare i prodotti di campagna, carne, uova, grappa, nelle città oltre confine<sup>39</sup>. È senz'altro significativo che, per il severo regime dei controlli di frontiera il commercio al minuto gestito dalle donne, si tramutava spesso in forme di piccolo contrabbando. Sebbene fosse ritenuto un fenomeno imbarazzante da parte dei poteri popolari jugoslavi, esso non fu mai seriamente ostacolato né represso. Intanto perché ogni tentativo jugoslavo di vietare il libero trasferimento di persone e merci nella vicina Trieste, – dove nel 1947 si recavano giornalmente a Trieste circa 2.000 lavoratori e lavoratrici, ai quali andavano aggiunti quanti vendevano a Trieste i loro prodotti – avrebbe provocato malcontento tra le fasce più povere della popolazione della zona B e una frattura politica difficilmente sanabile. Già che a decidere dei permessi per la vendita dei prodotti di campagna sul mercato triestino in una prima fase del dopoguerra fossero i segretari locali del partito comunista, fu una condizione molto contestata da parte delle donne del Capodistriano.

In effetti, l'appartenenza della gran parte dell'hinterland triestino alla Jugoslavia socialista, non poteva annullare gli ormai consolidati legami economici e sociali con gli ex capoluoghi provinciali, divenuti parte del mondo capitalista. I trattati firmati a Roma nel 1955, riguardanti gli scambi commerciali locali tra le aree di confine, permettevano agli abitanti delle zone confinanti muniti di lasciapassare di varcare il confine entro una fascia di 10 km all'interno dell'altro stato per quattro volte al mese. La popolazione contadina della zona di confine vide anche legalizzato il diritto di vendere una certa quantità dei loro prodotti oltre confine. Come dimostrano le ricerche fatte da Vida Rožac Darovec, il piccolo commercio gestito dalle donne si tramutava spesso in contrabbando e come attività illegale fu percepita anche a livello comunitario<sup>40</sup>. Per alcune donne la vendita dei prodotti di campagna, al quale si aggiungeva il contrabbando di grappa e sigarette, divenne un'importante fonte di reddito. Come risulta anche dallo studio fatto da due antropoghe slovene, Špela Ledinek e Nataša Rogelja, le trafficanti istriane erano molto richieste come partner proprio per la loro capacità di aumentare in modo sostanzioso il bilancio familiare<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Un fenomeno di commercio al minuto di beni di consumo, soprattutto di vestiario, si svolgeva in forma di contrabbando in modo ben più limitato in direzione opposta, ossia dall'Italia verso la Jugoslavia, ma rimaneva relegato piuttosto ad ambiti parentali e familiari.

<sup>40</sup> Vida Rožac Darovec, *L'attraversamento del confine nei ricordi delle donne istriane*, in Marta Verginella (a cura di), *La storia al confine e oltre il confine. Uno sguardo sulla storiografia slovena*, in "Qualestoria", XXXV, 1, 2007, pp. 37-58.

<sup>41</sup> Špela Ledinek, Nataša Rogelja, *Potepanja po poteh Šavrinke Marije*, Slovensko etnološko društvo, Lubiana 2000.

Come alla fine dell'Ottocento così anche nel secondo dopoguerra l'universo maschile non tardò a manifestare il proprio disagio e la diffidenza nei confronti della mobilità femminile transfrontaliera, che se da un lato incrementava le fonti di sostentamento familiare dall'altro sottraeva le donne al controllo della comunità. La loro frequentazione del mondo urbano non era soltanto mettersi in contatto con un altro stato e con un altro contesto nazionale ma anche intrattenere rapporti con individui spesso che erano avversari politici della Jugoslavia socialista.

Per limitare la mobilità femminile verso l'Italia le autorità jugoslave iniziarono ad aprire fabbriche tessili sia nel Capodistriano che sul Carso. Nonostante le nuove opportunità di lavoro molte donne preferivano "contrabbandare e lavorare per le case". Tra la popolazione femminile contadina in molte resistevano a conformarsi alla "donna nuova", alla lavoratrice istruita ed attiva politicamente<sup>42</sup>, anche perché entrare in fabbrica da sposate e madri significava avere meno tempo per i figli e la famiglia. A tollerare tacitamente i traffici illeciti chiudendo un occhio vi erano però oltre alle autorità jugoslave anche quelle ben informate sul fatto che il flusso di donne, che attraversava il confine, non era solo legato al piccolo commercio ma incrementava il mercato del lavoro domestico in nero. Si trattava di una forza lavoro a buon mercato che, a differenza del piccolo commercio illegale, non cessò con gli anni '80 quando si ridussero i dislivelli negli standard di vita tra la città italiana e la campagna slovena. Veniva tollerata non soltanto dai sindacati ma anche dalle forze politiche di esplicito orientamento antijugoslavo<sup>43</sup>.

Anche dopo l'adesione della Slovenia all'UE Trieste continuò a offrire impiego alle donne a servizio slovene<sup>44</sup>. Nemmeno la legge italiana Bossi-Fini del 2002, con la quale lo Stato italiano si riprometteva di fermare il fenomeno del lavoro nero dei cittadini stranieri, riuscì ad alterare significativamente la posizione delle lavoratrici domestiche slovene nell'area di frontiera. Anzi le attività, svolte in gran parte in nero sul suolo italiano, permettevano loro di sfruttare i vantaggi dei residui del welfare sloveno, dando loro la possibilità di soddisfare le proprie esigenze di reddito e di indipendenza economica. Nonostante il loro basso livello d'istruzione e specializzazione professionale e grazie alle differenze esistenti nei sistemi e negli standard economici sui due lati del confine, le donne a servizio slovene erano in grado di produrre, ancora nella metà degli anni '90 del ventesimo secolo, un reddito uguale se non superiore a quanto percepito dalle loro connazionali con un livello d'istruzione ben superiore. Consideravano la propria attività, come qualcosa di rilevante sotto il profilo economico a beneficio delle loro famiglie e delle comunità di appartenenza. È evidente che questa valutazione positiva contribuiva ad innalzare la loro autostima<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Mateja Jeraj, *Slovenke na prehodu v socializem*, Arhiv Republike Slovenije, Lubiana 2005, pp. 93-94.

<sup>43</sup> Su come le collaboratrici domestiche rimangono celate allo sguardo, si veda in Barbara Ehrenreich, Arlie Russell Hochschild (a cura di), *Donne globali. Tate, colf e badanti*, Feltrinelli, Milano 2004.

<sup>44</sup> Kristina Vertovec Repič, *Vloga žensk v družinski ekonomiji: delo Kraševk v Trstu*, Tesi di laurea, Facoltà di Lettere, Dipartimento di Storia, Lubiana 2003, pp. 76-77.

<sup>45</sup> Alla domanda della ricercatrice in cui chiedeva, se l'intervistata fosse soddisfatta della retribuzione ricevuta per il lavoro domestico, ottenne la seguente risposta: "Sì, sono soddisfatta, sono soddisfatta perché in tutte queste case mi trovo a lavorare da sola. Ho la chiave di casa, perché si fidano di me.

La visione delle lavoratrici domestiche non coincide con la percezione di una categoria non protetta e completamente indifesa e nemmeno con quella che le reputa donne emancipate<sup>46</sup>. Questa circostanza ci conduce certamente a qualche difficoltà interpretativa o meglio a ritenere le lavoranti a domicilio transfrontaliere come dei soggetti che, nonostante le precarietà delle loro condizioni lavorative, sono in grado di sfruttare le differenze tra i vari sistemi sia legali che economici per volgerli a loro favore.

### Conclusioni

L'intreccio dei legami economici tra le aree rurali jugoslave, slovene dal 1991, e la città di Trieste ha resistito nel tempo e non soltanto per l'esistenza del confine prima italo-jugoslavo, poi italo-sloveno, ma anche in virtù della diversità dei sistemi politici dei due paesi confinanti. L'attrazione del centro urbano economicamente più forte si era conservata intatta sino agli anni Novanta del ventesimo secolo permettendo di mantenere in vita le pratiche di lavoro femminile tradizionali. La forza lavoro femminile, che si era inserita nelle nicchie dell'economia sommersa o domestica, ha coesistito con una società organizzata secondo i principi del socialismo e ha saputo sopravvivere anche a una fase di transizione al capitalismo. La condizione di marginalità di queste lavoratrici non va però interpretata anche in termini di irrilevanza sociale e economica. Al contrario, il fenomeno preso in esame richiede uno studio attento delle forme di fusione e transizione dal vecchio al nuovo, dalla tradizione alla modernizzazione. Non solo, l'analisi storica del fenomeno delle collaboratrici domestiche transfrontaliere solleva questioni rilevanti riguardanti l'impostazione degli studi di genere e la ricerca sulle aree periferiche, nazionalmente miste e marginali, mettendo in luce zone d'ombra delle statistiche nazionali e il carattere opinabile di alcuni dei loro criteri di raccolta dell'informazione.

---

Vado perché so quello che devo fare, faccio il mio lavoro, nessuno mi controlla. Se non fosse tutto in ordine, qualcuno potrebbe rimproverarmi, invece così non è. Il lavoro è vario, e mi piace, mi sento libera. Se ho bisogno di un giorno libero, me lo danno, non è un problema. Se ti ammalai però, non vieni pagata: funziona così. Vieni pagata per il lavoro che fai. [...] Mi piace di aver un lavoro vario. Quando lavoravo a Comeno, passavo otto ore a cucire sempre la stessa manica, mi sentivo morire dalla noia. Qua invece finisci un lavoro, poi stendi i panni e dopo passi ad altro. C'è sempre qualcosa di nuovo. Così mi piace". K. Vertovec Repič, *Vloga žensk v družinski ekonomiji*, cit., pp. 88-89.

<sup>46</sup> Bojan Baskar cita due interpretazioni di queste lavoratrici salariate: il profilo "ottimista femminista", che pone l'accento sull'agilità e l'autonomia decisionale delle domestiche istriane, e il profilo "pessimista femminista", che mette in luce la disuguaglianza di genere e lo sfruttamento economico delle lavoratrici a domicilio. Bojan Baskar, *Dvourni Mediteran: študije o regionalnem prekrivanju na vzhodnojadranem območju*, Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, Znanstveno raziskovalno središče Republike Slovenije, Capodistria 2002, p. 208.

---

# Superare i “confini” della scrittura.

## Corrispondenze femminili e rapporti coniugali in alcuni epistolari contadini della Grande Guerra

---

di

Augusta Molinari\*

**Abstract:** Through the study of five family correspondences, I attempt to grasp the role of the First World War in Italy in redefining gender relations and patriarchal hierarchies in the farming world. I document how familiarity with the practice of writing acquired during the war by just barely literate women has an important role in determining the creation of new ways of conjugal intimacy that modify the staticity of sexual roles and crack patriarchal domination.

### La fatica della scrittura

In una lettera del 4 ottobre 1916, Angela Gottero una contadina della Val Pellice, scrive al marito Luigi: “Io ti desidero già in mezzo a noi per poterti parlare, son stuffia di scriverti che non finisca ancora questa benedetta da guerra di finire tutti di tanto soffrire, noi a casa e peggio voi su quei monti spersi”<sup>1</sup>. Il marito non riceverà la lettera, perché muore proprio in quei giorni, nell’offensiva lanciata da Cadorna nel Carso<sup>2</sup>. Angela è “stuffia” di scrivere perché nelle lettere che riceve dal marito c’è un progressivo distacco emotivo dalla famiglia e la rassegnazione a un destino di morte. Pochi giorni prima di morire, Luigi chiede alla moglie di mandargli una fotografia che la ritragga con figlio e così conclude la lettera: “Per me sarà l’ultima soddisfazione a vedervi e poi passiansa se mi tocca se mi tocca morire”<sup>3</sup>.

---

\* Augusta Molinari, insegna storia contemporanea all’Università di Genova. Si è occupata di storia delle migrazioni storiche italiane, di storia del lavoro, di storia delle donne. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Donne e ruoli femminili nell’Italia della Grande Guerra*, Selene, Milano 2008; *Les migrations italiennes au début du XXe Siècle. Le voyage transocéanique entre événement et récit*, L’Harmattan, Paris 2014; *Una patria per le donne. La mobilitazione femminile nella Grande Guerra*, Il Mulino, Bologna 2014. È tra i fondatori dell’Archivio ligure della scrittura popolare.

<sup>1</sup> Lettera di Angela Gottero al marito Luigi, 4 agosto 1916. Archivio Ligure della scrittura popolare (d’ora in poi ASLP) Fondo Gottero, in attesa di classificazione.

<sup>2</sup> Marco Mondini, *Il capo. La Grande Guerra di Luigi Cadorna*, Il Mulino, Bologna 2017.

<sup>3</sup> Lettera di Luigi Gottero alla moglie Angela, 18 settembre 1916.

In questo caso, viene meno la funzione terapeutica che la corrispondenza “da casa” svolge per i “fanti combattenti”. I traumi dell’esperienza di guerra vissuti da Luigi Gottero, annientano la forza dei legami (affettivi, familiari, esistenziali) che la moglie, attraverso la scrittura, ha cercato di mantenere.

L’epistolografia contadina di guerra è stata studiata, prevalentemente, per approfondire l’esperienza dei combattenti<sup>4</sup>. Sebbene queste fonti siano tra le poche disponibili per documentare aspetti di storia di genere del mondo contadino, solo raramente sono state utilizzate a partire da questa prospettiva di ricerca<sup>5</sup>. Per un approccio a queste fonti che ne valorizzi l’importanza per lo studio delle dinamiche di genere attivate dalla guerra nelle campagne italiane, sono stati presi in esame alcuni epistolari coniugali conservati nell’Archivio ligure della scrittura popolare<sup>6</sup>. Attraverso questa corrispondenza si è cercato, in particolare, di documentare come le nuove responsabilità che assumono le donne nel corso della guerra ridefiniscano i rapporti coniugali e, di conseguenza, le gerarchie patriarcali. Quasi all’improvviso, donne abituate alla sottomissione coniugale al genere maschile, si trovarono a vivere una condizione di “donne sole” che ne ridefiniva i ruoli sia nel privato che nella dimensione pubblica.

<sup>4</sup> Per l’Italia: Antonio Gibelli, *Officina della guerra: la Grande Guerra e le trasformazioni del mondo mentale*, Bollati Boringhieri, Torino 1991; Id., *Da contadini a Italiani? Grande Guerra e identità nazionale*, in “Ricerche storiche”, XXVII, 3, 1997, pp. 617-634; Id., *La Guerra Grande: storie di gente comune 1914-1919*, Laterza, Roma-Bari 2014; Fabio Caffarena, *Lettere dalla Grande Guerra: scritture del quotidiano, monumenti della memoria, fonti per la storia: il caso italiano*, Unicopli, Milano 2005; Id., *Scritture non comuni: una fonte per la storia contemporanea*, Unicopli, Milano 2016; Quinto Antonelli, *Storia intima della Grande Guerra: lettere, diari, memorie dei soldati dal fronte*, Donzelli, Roma 2014; Id., *Cento anni di Grande Guerra. Cerimonie, monumenti, memorie e contro memorie*, Donzelli, Roma 2018. Tra i contributi di maggior rilievo della storiografia internazionale: Rémy Cazals, *Les Carnets de guerre de Louis Barthas, tonnelier, 1914-1918*, Maspéro, Paris 1978; Id. (sous la d.), *500 Témoins de la Grande Guerre*, Midi-Pyrénées, Toulouse 2013; John Horne, *Entre expérience et mémoire: les soldats français de la Grande Guerre*, in “Annales. Histoire, Sciences Sociales”, LX, 5, 2005, pp. 903-919.

<sup>5</sup> Fanno eccezione alcune ricerche e pubblicazioni promosse dall’Archivio della scrittura popolare di Trento e dal Museo storico della guerra di Rovereto, in particolare la collana editoriale “Scritture di guerra” che presenta scritture autobiografiche femminili. Per un quadro dell’attività di recupero e pubblicazioni di scritture popolari femminili in area trentina: Luciana Palla, *La memoria delle profughe trentine nella prima guerra mondiale*, in “DEP”, 1, 2004, pp. 45-52; Quinto Antonelli *Storia intima della Grande Guerra*, cit. Si segnalano anche: Rosalba Dondeynaz, *Selma e Guerrino. Un epistolario amoroso (1914-1920)*, Marietti, Genova 1992; Augusta Molinari, *La buona signora e i poveri soldati. Lettere a una madrina di Guerra*, Paravia, Torino 1998; Eadem, *Storie di donne e ruoli sessuali nell’epistolografia popolare della Grande Guerra*, in *Dolce dono graditissimo. La lettera privata tra Ottocento e Novecento*, a cura di Maria Luisa Bettrri-Daniela Maldini Chiarito, FrancoAngeli, Milano 2000, pp. 210-225. Per i più recenti studi internazionali dove le “scritture popolari” sono state utilizzate per studi di storia di genere nella Grande Guerra: *In guerra con le parole. Il primo conflitto mondiale dalle testimonianze scritte alla memoria multimediale*, a cura di Fabio Caffarena-Nancy Murzilli, Fondazione Museo storico del trentino, Trento 2018.

<sup>6</sup> L’Archivio ligure della scrittura popolare è nato alla fine degli anni Ottanta per iniziativa di docenti e ricercatori dell’Università di Genova e ha sede nel Dipartimento di Scienze della Formazione di questa università. Per i materiali contenuti nell’archivio e per le attività di ricerca e di pubblicazione si rimanda al sito <http://www.dafist.unige.it/>. Per una storia dell’Archivio: Fabio Caffarena, *Scritture non comuni: una fonte per la storia contemporanea*, cit.

Tra gli epistolari contadini di guerra dell'Archivio ligure della scrittura popolare ne sono scelti cinque perché in questi, più che in altri, è stato possibile trovare corrispondenza femminile. Il che non succede spesso. Sebbene l'interesse della storiografia per le "scritture popolari" della Grande Guerra abbia permesso il recupero di materiali di questo tipo e ne abbia favorito la conservazione<sup>7</sup>, nella maggior parte dei casi gli epistolari contadini sono raccolte di lettere di soldati. Pur dando per scontata la dispersione a cui era soggetta la corrispondenza al "fronte", occorre osservare che è stato determinato per la conservazione il carattere pubblico che è stato attribuito a queste scritture. Sebbene fossero scritture di "illetterati" quelle dei "fanti contadini" appartenevano alla guerra. La corrispondenza delle donne contadine, invece, sono di recente è stata considerata di interesse come fonte storica. Si è ritenuto, a lungo, che donne appena alfabetizzate poco potessero capire e scrivere della guerra. Nell'Archivio ligure della scrittura popolare sono raccolti cento epistolari della Grande Guerra provenienti da tutto il territorio nazionale, 85% di famiglie contadine, per un totale di 15.000 unità di corrispondenza, quelle femminili sono circa lo 0,5% (150)<sup>8</sup>. Gli epistolari scelti sono di scriventi che hanno in comune l'appartenenza al mondo contadino, pur avendo diverse collocazioni occupazionali (tre sono famiglie di piccoli proprietari di terra, una di braccianti che alternano lavori agricoli ad altre occupazioni, in un caso si tratta di un artigiano meridionale che mantiene però anche mansioni nell'agricoltura). Si tratta di soggetti con un livello minimo di istruzione, appena alfabetizzati.

Degli epistolari si forniscono gli elementi essenziali: consistenza, periodizzazione, attribuzione ai mittenti della corrispondenza. Non è possibile, invece, approfondire, in questa sede, le storie degli scriventi se non per gli aspetti che appaiono utili a comprendere la trama di relazioni coniugali e familiari che si strutturano attraverso la corrispondenza<sup>9</sup>. L'epistolario tra Luigi Gottero e la moglie Angela<sup>10</sup> consta di cinquanta lettere, trenta scritte dal marito e venti dalla moglie, dal dicembre 1915 all'ottobre 1916. Sono una famiglia di piccoli proprietari di terra della Val Pellice e hanno un figlio piccolo. La corrispondenza tra i coniugi Carlo Genta e Cesarina Giannello, proprietari di un podere a Torre Bormida, nel basso Piemonte, è di ventisei tra lettere e cartoline postali di cui venticinque scritte dal Carlo Genta e tredici dalla moglie, dal maggio 1915 al giugno 1916. Cesarina Giannello è più anziana del marito di qualche anno, è vedova e ha già due figli quando sposa Carlo Genta con il quale ha poi altri due figli<sup>11</sup>. Dai riferimenti ai lavori agricoli che si

<sup>7</sup> Per una panoramica dei centri di raccolta e di conservazione di "scritture popolari" in Europa: *In guerra con le parole*, cit.

<sup>8</sup> Fabio Caffarena-Graziano Mamone, *L'archivio ligure della scrittura popolare*, in "Storia e futuro", II, 33, 2013, pp. 7-28.

<sup>9</sup> Per le informazioni che è stato possibile reperire degli scriventi si rimanda alle schede biografiche che sono state compilate all'atto della conservazione e sono reperibili nei singoli fondi archivistici dell'Alsp.

<sup>10</sup> Sebbene si tratti di uno degli epistolari più interessanti conservati nell'Alsp si dispone di scarse informazioni sugli scriventi perché si è trattato di un reperimento di fonti di tipo occasionale. Il fondo è in attesa di classificazione. Non si conosce il cognome da nubile di Angela Gottero e pertanto nella citazione delle lettere viene citata solo con il nome proprio.

<sup>11</sup> Fondo Genta, Alsp, b. 6.

trovano nelle lettere pare di capire che la famiglia si trovasse in difficoltà economiche già prima della guerra e che per integrare il bilancio familiare il marito a volte lavorasse “a giornata” per altri proprietari. L’epistolario dei coniugi Tommaso Bussi e Francesca Roveda, è composto di tredici lettere e tre cartoline postali del marito e di sette lettere dalla moglie per un periodo, dal marzo 1916 all’aprile 1918<sup>12</sup>. Anche in questo caso si tratta di contadini piccoli proprietari del basso Piemonte (Vesime) che hanno un figlio nato da poco. Dei coniugi Martini, Francesco e Luigia Acquarone, sono rimaste venticinque lettere e cartoline postali del marito e venti lettere della moglie, scritte tra il novembre 1915 e il novembre 1918. In questo, come negli altri epistolari, si rilevano periodi di assenza di corrispondenza le cui ragioni sembrano attribuibili a dispersione nella conservazione. La famiglia Martini, ha un figlio. Si tratta di braccianti agricoli del ponente ligure Piani (Porto Maurizio) impegnati nella coltivazione degli ulivi. Nelle pause dei lavori agricoli Francesco fa l’aiutante panettiere e lavora nella bottega di un falegname. Della moglie sappiamo che saltuariamente è occupata come domestica<sup>13</sup>. Stefano Graffagnino e la moglie Pietrina Maggio, vivono a Salaparuta (Trapani). Della loro corrispondenza sono rimaste trenta cartoline postali scritte dal marito e cinque lettere della moglie tra il novembre del 1915 e l’ottobre 1916<sup>14</sup>. Stefano Graffagnino è garzone in una macelleria e nel tempo libero si occupa di un piccolo podere. È il sesto di otto figli, tre dei quali sono emigrati negli Stati Uniti. I coniugi Graffagnino hanno tre figli, l’ultima Rosa nata quando il padre era in guerra. Stefano non riesce a vedere la figlia, perché muore sul Carso il 20 ottobre 1916, subito dopo il ritorno dalle operazioni di guerra dell’Albania dove era rimasto sei mesi<sup>15</sup>. Più di altri scriventi i Graffagnino hanno difficoltà con la scrittura.

La scelta di epistolari coniugali consente di documentare come, attraverso la corrispondenza di guerra, vennero a crearsi nuove forme di intimità che ridefinirono i rapporti tra i sessi e le gerarchie patriarcali. Il primo conflitto mondiale fa della separazione un’esperienza traumatica di massa e la estende ben oltre le parti della società che già l’avevano sperimentata in concomitanza coi flussi migratori<sup>16</sup>. Le corrispondenze coniugali del tempo di guerra, sono ben lontane dal rappresentare una normale trasmissione di affetti e sentimenti di coppia. La guerra fa apparire quotidianamente concreta la possibilità dell’estinzione del rapporto coniugale. La scrittura svolge la funzione di mantenere un’intimità a distanza che “costruisce”, anche nel mondo contadino, nuove relazioni coniugali<sup>17</sup>. Un’intimità che è una forma di resistenza alla guerra ma, al tempo stesso, è invasa dalla guerra. Il senso di precarietà che assumono le prospettive di vita di entrambi gli scriventi fa della corrispondenza un *frame* in cui si collocano ridefinizioni sentimenti e un riposizio-

<sup>12</sup> Fondo Bussi, Alsp, b. 41.

<sup>13</sup> Fondo Martini, Alsp, b. 163.

<sup>14</sup> Fondo Graffagnino, Alsp, b. 16.

<sup>15</sup> Giovan Battista Miramonti, *Martiri e valorosi della provincia di Trapani: Salaparuta*, Tipografia degli Artigianelli, Trento 1926.

<sup>16</sup> Per il trauma della separazione nelle migrazioni storiche europee: Delia Castelnuovo Frigessi-Michele Riso, *A mezza parete: emigrazione, nostalgia, malattia mentale*, Einaudi, Torino 1982.

<sup>17</sup> John Horne, *Entre expérience et memoire: les soldat français de la Grande Guerre*, cit. p. 912.

namento di gerarchie di genere (femminilizzazione della gestione degli interessi economici e nelle relazioni sociali)<sup>18</sup>.

Attraverso la scrittura, come appare dagli epistolari, il mondo contadino sembra riuscire a superare oltre che limiti di istruzione anche “barriere” culturali<sup>19</sup>. Provatì dalla guerra, gli uomini sentono il bisogno di recuperare una dimensione sentimentale e intima dei rapporti coniugali, le donne, a causa delle nuove responsabilità di cui si fanno carico, acquisiscono maggior autorevolezza nel rapporto coniugale. La corrispondenza diventa il luogo dove si intrecciano dinamiche complesse di relazioni tra mondi separati ma “vicini”. L’uno, quello maschile, determinato e definito dalla guerra, l’altro sempre in bilico tra l’urgenza di far fronte alla necessità della vita quotidiana e il bisogno di mantenere vivo il legame con i combattenti. Una sinergia tra realtà diverse che solo attraverso la scrittura è possibile mantenere. Un mezzo di comunicazione non facile da praticare per società dove predomina la comunicazione orale<sup>20</sup> e la maggior parte delle persone è appena alfabetizzata.

Le donne contadine che hanno un livello di istruzione, in genere, inferiore agli uomini, si trovano nella necessità di superare in primo luogo i “confini” rappresentati dall’uso della scrittura. Seppur con difficoltà, ci riescono perché hanno rudimenti di alfabetizzazione pur non avendo, spesso, livelli minimi di istruzione. Troppo forte è la necessità di usare uno strumento di comunicazione che è vitale per arginare separazioni, fronteggiare il disagio, vincere lo spaesamento, esorcizzare la morte. Va inoltre rilevato che quello che appariva come un confine insuperabile, il ricorso alla scrittura da parte di persone appena alfabetizzate, in realtà era una zona di confine incerta e ricca di sfumature, come molti studi sul rapporto tra acculturazione e istruzione hanno dimostrato<sup>21</sup>. Resta, comunque, il fatto che donne semianalfabete hanno mantenuto per anni corrispondenze epistolari con familiari in guerra.

Dagli epistolari presi in esame emerge come la guerra faccia assumere a donne contadine un insieme di responsabilità, che più o meno consapevolmente, le rende più forti rispetto a tutto ciò che accade nella loro vita. Una manifestazione di questa “potenza del genere” che emerge durante la guerra è la capacità delle donne a praticare con continuità la scrittura. Una fatica, spesso dichiarata da parte delle scri-

<sup>18</sup> Su questi temi è la storiografia straniera che ha dato il maggior contributo. Tra questi: Susan R. Grayzel, *Women’s Identities at War. Gender, Motherhood, and Politics in Britain and France during the First World War*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London 1999; Eadem, *Women and the First World*, Routledge, London-New York 2002; *The Womens’ Movement in wartime; international perspectives, 1914-1919*, edited by Allison S. Fell and Ingrid Sharp, Palgrave Macmillan, New York 2007; *Aftermaths of War, Women’s Movements and Female Activists*, edited by Ingrid Sharp and Matthew Stibbe, Brill, Leiden-Boston 2011; *Living War, Thinking Peace (1914-1924): Women’s Experiences, Feminist Thought, and International Relations*, edited by Bruna Bianchi and Geraldine Ludbrook, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2016.

<sup>19</sup> Antonio Gibelli, *La grande guerra degli italiani 1915-1918*, Sansoni, Milano 1998.

<sup>20</sup> Sul rapporto tra oralità e scrittura nel mondo contadino italiano del primo Novecento: Emilio Franzina, *L’epistolografia contadina e i suoi usi*, in “Materiali di Lavoro”, II, 1-2, 1987, pp. 21-76; Attilio Bartoli Langelì, *La scrittura dell’italiano*, Il Mulino, Bologna 2000.

<sup>21</sup> Walter Ong, *Oralità e scrittura: le tecnologie della Parola*, trad. it. di Alessandra Calanchi, il Mulino, Bologna 1986; *Per iscritto. Antropologia delle scritture quotidiane*, a cura di Daniel Fabre, Argo, Lecce 1997.

venti. In tutti gli epistolari presi in esame si trovano espressioni del tipo: “ora smetto”, “altro non ho da dire”, “tu mi dici di farti più lungo le lettere io no so che dire di stare a lecro di non pensare a noi di mangiare e bere tanti baci”<sup>22</sup>. Sebbene per queste donne sia difficile scrivere, la coazione a farlo con continuità diventa una forma di acculturazione, l’acquisizione di una competenza nella comunicazione essenziale per allargare il loro “sguardo” sul mondo.

Nella nuova intimità che si crea attraverso la corrispondenza sono le donne ad avere un ruolo determinante. Attraverso le loro incerte scritture, spesso al limite del comprensibile, svolgono una funzione “impositiva” sia nel mantenere legami coniugali sia nel contrastare gli effetti devastanti della guerra sui soldati. Come è stato da più parti osservato il carattere essenziale della Grande Guerra fu una frattura di continuità, la distruzione di un cosmo e di tutte le chiavi rappresentative e simboliche che a quel cosmo si connettevano<sup>23</sup>. L’evento guerra ridefinisce spazi e tempi del mondo contadino, in primo luogo i tempi della vita e della morte, poi quelli della procreazione, dell’amore, della socialità, del lavoro. La nuova intimità che tramite la scrittura viene a stabilirsi nei rapporti coniugali è il riflesso di questi cambiamenti.

### Storie intime

Un tratto che accomuna i cinque epistolari presi in esame è la scarsità di riferimenti alla guerra. Da parte dei soldati non c’è solo il timore che la posta venga bloccata dalla censura militare. Esiste anche un’autocensura motivata dall’intento di non suscitare preoccupazioni tra i familiari<sup>24</sup>. Una gestione in solitudine della sofferenza che rappresenta un trauma non secondario dell’esperienza di guerra. Nelle lettere delle mogli, la guerra viene evocata, raramente nominata, diffuso è il ricorso a frasi generiche del tipo: “fammi unpo sapere cosa succede lassù”<sup>25</sup>.

Nonostante le difficoltà di chi scrive a trovare espressioni adeguate a manifestare sentimenti e stati d’animo, gli epistolari contadini di guerra assumono il carattere di una corrispondenza di tipo intimo. Il rapporto epistolare ha la funzione di esorcizzare la guerra attraverso il rafforzamento di legami sentimentali e affettivi. La guerra femminilizza i rapporti coniugali. Da parte dei soldati c’è una valorizzazione del matrimonio come legame sentimentale. Scrive Luigi Gottero alla moglie: “Non poi immaginare il piacere che godo a leggere tue notizie perche qui e lunico piacere, me fa vivere”<sup>26</sup>. Espressioni non diverse si trovano nelle lettere di Tommaso Bussi: “Mandami a dire tanto cose che a me le tue cose sono sempre quelle che

<sup>22</sup> Cartolina postale di Luigia Acquarone a Francesco Martini, 27 dicembre 1915.

<sup>23</sup> Paul Fussell, *La grande guerra e la memoria moderna*, trad. it. di Giuseppina Panziera, Il Mulino, Bologna 1984; Eric J. Leed, *Terra di nessuno. Esperienza bellica e identità personale nella prima guerra mondiale*, trad. it. di Rinaldo Falcioni, Il Mulino, Bologna 1985; Antonio Gibelli, *L’officina della guerra*, cit.

<sup>24</sup> Stéphane Audoin Rouzeau-Annette Becker, *La violenza, la crociata, il lutto: la grande guerra e la storia del Novecento*, trad. it. di Silvia Vacca, Einaudi, Torino 2002.

<sup>25</sup> Lettera di Cesarina Giannello a Carlo Genta, 10 gennaio 1916.

<sup>26</sup> Lettera Luigi Gottero alla moglie Angela, 14 dicembre 1915.

mi consolano e mi fanno stare unpo tranquillo quando leggo le tue care lettere mi sembra di esserti vicino dunque scrivimi che tuoi scritti mi fano sempre felice”<sup>27</sup>.

L’ intimità che viene a crearsi attraverso la corrispondenza riflette i cambiamenti in atto nei ruoli di genere: sono le donne a svolgere i ruoli di capofamiglia. In tutti gli epistolari domina l’energia delle donne. Nelle loro lettere non solo danno conferme della stabilità e della forza del legame coniugale ma, dimostrandosi all’altezza dei nuovi ruoli che svolgono, lasciano aperte prospettive di vita futura per i combattenti. La guerra rappresentò per le donne una possibilità per “uscire” dalle mura domestiche<sup>28</sup> e, anche se è difficile valutarne gli esiti, permise anche alle donne contadine di vivere esperienze nuove e inusuali. In contesti sociali e culturali dove l’ inferiorità del genere femminile appariva come un dato naturale, basti pensare alle testimonianze di vita contadina raccolte tra la fine degli Cinquanta e i primi anni Sessanta da Nuto Revelli<sup>29</sup>, vivere da “da sole” fu per le donne un’ esperienza del tutto nuova ed eccezionale. Le mogli dei “fanti contadini” vivono esperienze che cambiano la loro quotidianità di via. Difficile supporre che questa situazione non abbia inciso nei rapporti tra i sessi e nelle gerarchie di genere.

La consapevolezza delle donne di essere “forti” rispetto a uomini che la guerra ha reso deboli, crea un maggior equilibrio tra i sessi e un cedimento del potere patriarcale. Dalla corrispondenza emerge una supremazia femminile nelle relazioni coniugali. Spetta alle donne il non facile compito di dare conferme della stabilità dei ruoli sessuali in una situazione dove questi ruoli sono stati capovolti. È la rivalutazione dell’ intimità coniugale attraverso la corrispondenza che consente di superare il capovolgimento in atto nelle gerarchie sessuali. Anche se la scarsa familiarità con scrittura limita le manifestazioni di soggettività individuale, non mancano nella corrispondenza indicazioni che confermano il crearsi di una nuova intimità tra i coniugi. Nell’ epistolario dei coniugi Bussi, gli *incipit* delle lettere attestano la necessità degli scriventi di assicurarsi vicendevolmente sulla stabilità e sull’ intensità del loro legame sentimentale. Tommaso Bussi si rivolge alla moglie con espressioni che rivelano un forte coinvolgimento affettivo: “Cara per sempre mia moglie”, “Carissima mia cara moglie”, “Mia amata e cara moglie”. A sua volta Francesca scrive: “Mio adorato marito”, “Caro e mai così amato marito”<sup>30</sup>. Non diversamente, sebbene meno alfabetizzati, i coniugi Graffagnino riescono a manifestare la profondità del loro legame. Nelle lettere di Stefano Graffagnino la moglie è definita: “Mia amatissima sposa”, “Carissima sposa”<sup>31</sup>. Nella corrispondenza dei coniugi Genta, l’ aggettivazione “cara/caro” accompagna, anche nel testo della lettera, i termini moglie e marito. In quella dei coniugi Gottero, più alfabetizzati degli altri scriventi e quindi meno bisognosi di ricorrere a modelli stereotipati di scrittura, il legame coniugale è dato per scontato: scrive Angela: “Amatissimo Luigi”, “Luigi

<sup>27</sup> Lettera di Tommaso Bussi a Francesca Roveda, 16 novembre 1917.

<sup>28</sup> Francois Thébaud, *Les femmes au temps de la guerre de 14*, Ed. Payot & Rivages, Paris 2013.

<sup>29</sup> Nuto Revelli, *Il mondo dei vinti. Testimonianze di vita contadina*, Vol.II, Einaudi, Torino 1977; *L’ anello forte. La donna: storie di vita contadina*, Einaudi, Torino 1985.

<sup>30</sup> Fondo Bussi, Alsp, b. 41.

<sup>31</sup> Fondo Graffagnino, Alsp, b.16.

non sai quanto mi manchi”. E Luigi: “Carissima mia Angela”, “Mia amatissima Angela”, “Tuo per sempre Luigi”.

In tutti gli epistolari si può osservare come da parte degli uomini vi sia una forte valorizzazione dell’affettività nei rapporti coniugali. Francesco Martini alla moglie:

Io faccio tutto quello che posso per te come se fossi nel mio cuore e nel mio pensiero, io su di te penso giorno e notte, credimi pure io ti penso sempre, che se il buon dio mi fa la grazia di venire io cara ti farò sempre compagnia, mia amata, non ti darò mai più un dispiacere perché adesso provo tanto dolore ad essere lontano da te<sup>32</sup>.

Per Tommaso Bussi, ogni lettera che riceve dalla moglie diventa l’occasione per una conferma di interesse e di affetto: “Carissima mia amata con molto piacere ricevuto la tua cara lettera che mi è caro sentire le tue care notizie e credimi mia cara che ti penso sempre”<sup>33</sup>. Stefano Graffagnino, che è meno alfabetizzato di altri, per dare conferme dei suoi sentimenti scrive: “baci dal tuo affmo sposo che sempre di pensa”<sup>34</sup>. Per scriventi appena alfabetizzati e appartenenti a culture dove le necessità della sopravvivenza fanno prevalere i bisogni materiali sui sentimenti, l’affettività si esprime, spesso, con la fisicità dei gesti. Negli epistolari popolari di guerra, come già aveva osservato Leo Spitzer<sup>35</sup> nel suo ruolo di censore della corrispondenza militare, ci sono milioni di baci. In ogni lettera che manda alla moglie Carlo Genta invia, insieme ai saluti manda: “baci a te, tanti baci”, “adio baci che tivoglio tanto bene”. E, in una lettera, scrive: “Saluti che ti voglio tanto bene e un bacio su tue labra”<sup>36</sup>. In tutte le corrispondenze di Stefano Graffagnino, le formule di saluto comprendono baci: “Li più forti bacci come fossimo di presenza, baci di vero cuore”<sup>37</sup>. Luigi Gottero così conclude una lettera alla moglie: “mille baci e un miglione di charesse”<sup>38</sup>. Pierina Maggio, così saluta il marito: “Ora non più che dirti ti abbraccio e ti bacio come di presenza, baci e baci, tanti baci”<sup>39</sup>.

Spesso la passione amorosa viene evocata in modo allusivo. Scrive ad esempio Tommaso Bussi alla moglie: “Periamo che il nostro buon dio ci aiuterà a fare andare alla fine questa guerra di poterti venire di nuovo vicino e a passare di nuovo quei giorni beati come passavamo una volta e a farsi sempre buona compagnia e tante altre cose che devi capire senza che ti spiego”<sup>40</sup>. Antonio Genta si preoccupa di rassicurare la moglie della sua fedeltà coniugale: “Carissima moglie non estai achredere nesuni che io penso sempre ate e da dopo che sono venuto via da casa non o mai più visto niente, estago sempre conla speranza di venire a casa presto”<sup>41</sup>.

<sup>32</sup> Lettera di Francesco Martini a Luigia Acquarone, 3 gennaio 1916.

<sup>33</sup> Lettera di Tommaso Bussi a Francesca Roveda, 11 agosto 1916.

<sup>34</sup> Cartolina postale di Stefano Graffagnino a Pietrina Maggio, 25 agosto 1915.

<sup>35</sup> Antonio Gibelli, *Tracce di scrittura: classi popolari e storia della Grande Guerra*, in Leo Spitzer, *Lettere di prigionieri di guerra italiani 1915-1918*, Il Saggiatore, Milano 2016.

<sup>36</sup> Lettera Carlo Genta a Cesarina Giannello, 15 ottobre 1915.

<sup>37</sup> Fondo Graffagnino, Alsp, b. 16.

<sup>38</sup> Cartolina postale di Luigi Gottero alla moglie Angela, 18 novembre 1915.

<sup>39</sup> Lettera di Pietrina Maggio a Stefano Graffagnino, 22 settembre 1916.

<sup>40</sup> Lettera di Tommaso Bussi a Francesca Roveda, 14 aprile 1917.

<sup>41</sup> Lettera di Carlo Genta a Cesarina Giannello, 5 aprile 1916.

La valorizzazione dell'intimità coniugale rende le donne contadine più attive nella condivisione della passione amorosa. Meno alfabetizzate degli uomini e più in imbarazzo a parlarne, le donne evocano la sessualità attraverso il riferimento a quello che è il luogo per eccellenza dell'intimità: il letto coniugale. Cesarina Genta, dopo aver manifestato preoccupazione perché ha saputo dal marito che dorme spesso sul terreno della trincea, scrive: "Io sono qui nel letto che stago bene e il mio marito chi sa andove e io aspeto di vederlo con me nel letto"<sup>42</sup>. Un'altra scrivente Francesca Roveda, esprime in modo non dissimile il suo bisogno di intimità: "Caro sapessi come sono impensierita nel pensare che sarai in un pagliericcio duro e io sono in un letto grande e sola"<sup>43</sup>. Sono molte le lettere dove le mogli fanno trasparire la sofferenza per il venir meno di un contatto fisico: "Caro sesapessi che dispiacere che tenco nel cuore mio a essere lontana da te. Pensa che è brutto vivere e essere lontana da Te, io ti penso giorno e notte e farei qualunque sacrificio per te e pure non posso fare nulla per poter essere di nuovo in tua compagnia"<sup>44</sup>. Scrive Angela Gottero al marito:

In questo momento o il piede sulla culla per addormentare Gino e Pierino dorme son le sette di sera che ti scrivo al chiaro del lume queste son ore molto pensierose e lacrimose per te mio desiderato marito. Alla sera non ho più sonno mi metto a lavorare un po posi sono obbligata a mettermi a letto non per il sono ma per la maliconia che o nel cuore trovarmi qui sola, sena la tua buona compagnia, non credi quanto desideri baciarti a bocca a bocca<sup>45</sup>.

Anche nella descrizione che Luigia Acquarone di come passa abitualmente i giorni festivi, emerge quanto pesi la mancanza della presenza fisica del marito: "Io non lovoglia mai ascurire per tutto il giorno della festa al dopo pranzo fino alle cinque sto in casa e poi mi cambio e vado in chiesa ecco come mi passo viene le feste sono sempre a noiata che non lovoglia di andare in nessun posto"<sup>46</sup>. È di questa scrivente, una lettera che meglio di altre attesta il nuovo attivismo femminile nella condivisione della sessualità. Finita la guerra e in attesa del ritorno a casa del marito, oltre a manifestare la sua gioia, la donna esprime il desiderio di una ripresa di rapporti sessuali e l'intenzione di avere un altro figlio:

Caro sposo qui fa belle giornate non desidero altro che il bel giorno di poter andare un poco a lorto insieme, ho piantato le patate e desso ti spetto a piantare le zughe e il resto, e anche una bella ragazzetta non è vero caro? sai che io desidero una ragazza, il Chinà ha seminato già sua moglie, lui desidera un maschio. Ti mando i più affettuosi saluti e baci di vero amore dalla tua amata e pazionata sempre fedele Moglie Luigia e mi ricordo la notte che mio passato con te a Torino che ti coprivo di baci<sup>47</sup>.

La corrispondenza coniugale diventa un surrogato di presenza di corpi separati e lontani, un feticcio di corporeità, mezzo unico e insostituibile per mantenere un'intimità fisica. La scrittura avviene infatti attraverso un atto così importante in amore come quello del contatto fisico e alimenta l'illusione di un passaggio di co-

<sup>42</sup> Lettera di Cesarina Giannello a Carlo Genta, Torre Bormida, 24 ottobre 1915.

<sup>43</sup> Lettera di Francesca Roveda a Tommaso Bussi, Vesime, 12 settembre 1917.

<sup>44</sup> Cartolina postale di Luigia Acquarone a Francesco Martini, 4 febbraio 1917.

<sup>45</sup> Lettera di Angela Gottero al marito Luigi, 17 gennaio 1916.

<sup>46</sup> Lettera di Luigia Acquarone a Francesco Martini, 3 gennaio 1916.

<sup>47</sup> Lettera di Luigia Acquarone a Francesco Martini, 22 marzo 1919.

municazione corporea tra gli scriventi. Soprattutto in situazioni estreme, come la guerra, che fanno apparire i corpi non solo irraggiungibili ma minacciati quotidianamente nella loro integrità fisica. È il carattere “disumanizzante” del primo conflitto moderno a far diventare la lettera un surrogato fisico di presenza. In una guerra che annulla l’individualità fisica e psichica delle persone ogni traccia di corporeità diventa un feticcio. Scrive, ad esempio, Luigina Acquarone al marito: “Caro marito con grande piacere ho abbracciato la tua cartolina”<sup>48</sup>. E, in un’altra lettera: “Caro marito se sapessi quanto soffro la tua lontananza sento proprio che di scriverti mi sembra di parlarti da vicino”<sup>49</sup>. E Francesca Roveda: “Con grande piacere ho abbracciato la tua lettera”<sup>50</sup>.

La corrispondenza coniugale ha per le donne come per i soldati, funzione di un “farmaco”. Allevia le sofferenze e lascia aperta una prospettiva di vita futura. Al marito che le chiede se si è ripresa dopo un periodo di malattia, Cesarina Giannello risponde: “Non sono le medicine che mi anno fato guarire son le tue lettere”<sup>51</sup>. Espressioni non diverse usa Francesca Roveda per definire il sollievo che ha dalla corrispondenza: “So le tue lettere che mi fano guarire non le medicine”<sup>52</sup>.

Per i combattenti il rapporto coniugale diventa più forte di altri legami familiari. Negli epistolari presi in esame si attenua nel corso della guerra l’interesse per altri familiari e anche per i figli, che, in genere, vengono ricordati solo nei saluti finali. Nelle lettere di Stefano Graffagnino, ad esempio, c’è solo un vago cenno al fatto che è in attesa di nuovo figlio: “Ora vorrei sapere se qualcosa di nuovo che c’è in paese e anche di te...capisci”<sup>53</sup>. Solo nell’ultima cartolina che manda alla famiglia, manifestando un presagio di morte, scrive: “baci Pietro e Rosina che non vedrò”<sup>54</sup>.

Quanto col passare del tempo l’esperienza di guerra possa far assumere al rapporto coniugale il carattere di un legame esclusivo lo attesta con particolare efficacia l’epistolario Gottero. Scrive Luigi in una delle sue lettere dal fronte: “Adesso mi trovo in trincea o da pensar a salvarmi la pele non voglio più penzar a altre cose penzaci tu per i bambini e tuto altro”<sup>55</sup>. E in una lettera di poco precedente, ringrazia la moglie per avergli mandato una fotografia fatta con i figli, ma è come se i figli non li avesse visti. Nulla scrive di loro, osserva invece a proposito della moglie: “Non sai che piacere ho provato a vederti in fotografia ma soltanto ti trovo un po’ dimagrita”<sup>56</sup>.

In tutti i cinque epistolari troviamo richieste dei soldati di ricevere fotografie della moglie e dei figli ed espressioni di grande commozione quando vengono rice-

<sup>48</sup> Lettera di Luigina Acquarone a Francesco Martini, 29 dicembre 1915.

<sup>49</sup> Lettera di Luigina Acquarone e Francesco Martini, 15 gennaio 1916.

<sup>50</sup> Lettera di Francesca Roveda a Tommaso Bussi, Vesime, 26 marzo 1917.

<sup>51</sup> Cartolina postale di Cesarina Giannello a Caro Genta, 30 dicembre 1915.

<sup>52</sup> Lettera di Francesca Roveda a Tommaso Bussi, Vesime, 11 dicembre 1916.

<sup>53</sup> Cartolina postale di Stefano Graffagnino a Pietrina Maggio, 20 novembre 1915.

<sup>54</sup> Lettera di Stefano Graffagnino a Pierina Maggio, 3 febbraio 1916.

<sup>55</sup> Lettera di Luigi Gottero alla moglie Angela, 30 settembre 1916.

<sup>56</sup> Lettera di Luigi Gottero alla moglie Angela, 26 settembre 1916.

vute. Con grande fatica, ma in modo particolarmente efficace, Carlo Genta manifesta il suo stato d'animo: "Subito che ricevuto il paco o subito guardato dentro e appena che o preso in manil tuo ritratto ofato baci ate e i mieicari bambini che mi pareva di averli in braccio e mentre baciava te ei bambini mi avvenute le lacrime alliochi di contentessa"<sup>57</sup>.

Nessuno degli scriventi è disposto a rinunciare ad avere una foto della sua famiglia, anche se si tratta di una spesa non da poco in già magri bilanci famigliari. Di questo si trova conferma in una lettera della moglie di Genta che oltre a manifestare preoccupazione per la spesa sostenuta – "Mi è toccato fare una spesa per prendere questi ritratti avevo paura di farti despiacere altrimenti non gli avrei presi" – attesta quanto fosse una necessità per i soldati avere queste fotografie. Nell'informare il marito per rimostranze che dice di aver fatto per l'eccessivo costo della fotografia, scrive: "Quel vomo mi dice o Cara lei sono centinaia di done che sono giavenute conli bambini afarsi prendere il ritratto"<sup>58</sup>. Seppure con diverse gradazioni di intensità, quello che però suscita maggior soddisfazione nei soldati è la possibilità di vedere con la fotografia il corpo della moglie. Scrive a questo proposito Tommaso Bussi: "Mi pareva di vederti di persona sei ancora ben presa e fai ancora una bella figura non me lo credeva che fossi così. Tutti momenti ti gardo e mi viene volia di stare adoso a te ma cosa vuoi speriamo che si vada presto alla fine di questa guerra"<sup>59</sup>. Nella corrispondenza di guerra passano un numero sterminato di feticci del corpo: fotografie, ciocche di capelli, piccoli oggetti di ornamento, immagini e medagliette religiose. A differenza però di altri feticci del corpo che sono "muti", la lettera porta un messaggio e genera l'illusione di una possibilità di "discorso" con il corpo dell'altro. Si legge in una lettera di Luigia Acquarone: "Caro marito se sapessi quanto soffro la tua lontananza sento proprio che di scriverti mi sembra proprio di parlarti"<sup>60</sup>. In modo ancora più esplicito emerge il ruolo delle lettere come feticcio del corpo in quanto scrive alla moglie Luigi Gottero: "Ti prego di conservare le mie lettere le tue io le porto sempre adosso me"<sup>61</sup>.

### Capovolgimenti tra i generi

Dagli epistolari si può rilevare come nel corso della guerra venga ad allentarsi, fin quasi ad estinguersi, il dominio patriarcale sulla famiglia contadina. Nel primo periodo di permanenza al fronte, la corrispondenza attesta ancora un forte controllo maschile sulla vita e le attività delle donne. La famiglia contadina è un'entità economica più che affettiva<sup>62</sup>. I soldati sono interessati a sapere come proseguono i lavori dei campi e danno direttive precise e dettagliate alle donne su come svolgerli.

<sup>57</sup> Lettera di Carlo Genta a Cesarina Giannello, 15 ottobre 1915.

<sup>58</sup> Lettera di Cesarina Giannello a Carlo Genta, 30 settembre 1915.

<sup>59</sup> Lettera di Francesco Bussi a Francesca Roveda, 4 febbraio 1917.

<sup>60</sup> Lettera di Luigia Acquarone a Francesco Martini, 2 dicembre 1915.

<sup>61</sup> Lettera di Luigi Gottero alla moglie Angela, 28 gennaio 1916.

<sup>62</sup> Marzio Bargagli, *Sotto lo stesso tetto. Mutamenti della famiglia in Italia dal XV al XX secolo*, Il Mulino, Bologna 1984; Maurizio Barbagli-David I. Kertzer, *Storia della famiglia italiana 1750-1950*, Il Mulino, Bologna 1992.

A loro volta, le mogli rispondono alle richieste dando il maggior numero possibile di informazioni per il timore di essere rimproverate. Si legge in una lettera di Francesca Roveda al marito:

L'uva entro la carossa non è tanto Bella ma le altre sono Bellissimo, in quanto ai Bachi sono andati Benissimo. Na abbiamo fatto M. 10 gli abbiamo venduti a l. 85 e mezza al migliai. Quest'anno faceva piacere a vere Dei Bozzoli davendere mio papa ne fatto 21 miglia a quasi chiapato Milla lire Della sua parte<sup>63</sup>.

Nelle lettere di Angela Gottero, non c'è solo il rendiconto dei lavori agricoli, ma di ogni spesa sostenuta per il sostentamento della famiglia:

Finalmente o ricevuto i soldi delle patate ma mi rincresce fino dirti il prezzo, ma pure mi anno detto che non hanno potuto fare di più le hanno vendute 35 soldi al il Mg. Comincia adesso ad esserci miseria e tutto caro lo zucchero 1.2 al chilo la sale 14 soldi al chilo la lana 50 soldi fino a 3 lire, letto calzamenta e vestiario tutto caro che non si può più andare avanti che non finisca ancora questa benedetta guerra di poter essere un pu tranquilli tutti<sup>64</sup>.

Estenuati dalle sofferenze patite in guerra, i soldati, manifestano un progressivo distacco da quegli interessi materiali che nel mondo contadino erano una ragione primaria di vita. L'unica motivazione dell'esistenza diventa per loro l'uscire vivi dalla guerra. C'è una delega alle mogli di tutto ciò che appartiene alla vita civile: il lavoro, la gestione della famiglia e dei figli. Non appena partito Stefano Graffagnino chiede alla moglie: "Carissima sposa voglio sapere come e finita la stagione e che guadagno e restato"<sup>65</sup>. La moglie che ha particolare difficoltà con la scrittura teme di non riuscire a dare informazioni precise: "scusame, mi pari che sia como l'ano pasato, ma vedi di sapere meio, scusa, scusa"<sup>66</sup>. Il marito insiste ancora in più lettere in questa richiesta. Col passare del tempo non si trovano più nella corrispondenza di Graffigno richieste di questo tipo. Prevalgono, invece, manifestazioni di affetto per la moglie: "No vuoi saper niente di atro chedi te e como fai tu per tuto il resto va bene"<sup>67</sup>.

Particolarmente significativo di questo temporaneo venir meno del controllo patriarcale sulla famiglia è l'epistolario tra i coniugi Genta. Nel primo anno di guerra le lettere che Antonio Genta scrive alla moglie sono spesso un lungo elenco di incombenze agricole e di richieste di informazioni dettagliate sulla gestione del podere. Si legge ad esempio in una delle sue prime lettere alla moglie: "Intanto tidigo di che adesso si racolie ilgrano guarada dira chorlie bene chesara molto charosenopoi senpoi racholio da date perndi un giornaliera ataliarlo. Eintando mi mandi adire se aifatto di bossoli e quanto li ai venduto eintando farai sapere se perndi il susidio e quanto prendi"<sup>68</sup>. La moglie risponde cercando di assicurare il marito che ha assecondato le sue richieste.

<sup>63</sup> Francesca Roveda a Tommaso Bussi, 7 gennaio 1917.

<sup>64</sup> Angela Gottero al marito Luigi, 8 settembre 1916.

<sup>65</sup> Stefano Graffagnino a Pietrina Maggio, 6 novembre 1915.

<sup>66</sup> Pietrina Maggio a Stefano Graffagnino, 20 dicembre 1915.

<sup>67</sup> Stefano Graffagnino a Pietrina Maggio, 20 giugno 1916.

<sup>68</sup> Carlo Genta a Cesarina Giannello, 5 luglio 1915.

Caro marito di dago una notizia che ti fa molto dispiacere ti dico che non abbiamo più niente di uva ma più niente li ho fatto dare il verde rame tre volte li ho dato il solfato niente li ha fatto e tutti così perche tutti i giorni piove e ce senpre nebbia in quanto alli bozzoli li o fatto molta fatica e po ne o fatto 4 chg in quanto al sussidio prendo 36 soldi al giorno<sup>69</sup>.

Da questa corrispondenza emerge con particolare evidenza quanto fosse gravoso per donne rimaste “sole” gestire i lavori agricoli e prendersi cura dei figli:

Caro marito ti facio sapere che o cominciato eri a tagliare il crano e guardo di talliarmelo da me perche ci vole troppa spesa. Alla matina ci lazo di buon oro e vaso subito in campania e i bambini li seto alombra ma dovardino crida sempre facio una vita che lo mai ffatta e pure bisogna faccia così perche va molto male<sup>70</sup>.

A partire dalla primavera del 1916, comincia a venir meno, l'interesse di Antonio Genta per come vengono gestiti i lavori agricoli. Alla moglie che continua ad informarlo sull'andamento dei raccolti, risponde: “Tiprego di non sangrinarti che tanto elo stesso e pensa a me che io penso solo a te”<sup>71</sup>. La maggior parte delle lettere, sebbene sgrammaticate e confuse, contengono soprattutto espressioni di affetto per la moglie e richieste di reciproca conferma:

Carissima Cesarina scrive, scrive più che puoi. Carissima Cesarina poso dirti chepenso sempre ate e quei belisimi Giorni che opasato acasa conte. Cara Cesarina altro resta e piuniente dadirti che darte tante baci. Il due aprile mi sono isoniato che è morto il mio caro Giuseppino opasato unamalissima Giornata<sup>72</sup>.

La lettera, con il riferimento al sogno della morte del figlio, appare significativa di come la guerra faccia apparire precari tutti gli affetti e quindi acutizzi il bisogno di averli il più vicino possibile. La corrispondenza è il solo modo per alleviare una sofferenza che può diventare tanto lacerante da far pensare alla perdita di un figlio. In una lettera del settembre 1916, poco prima della sua morte, Luigi Gottero, scrive alla moglie che gli chiede consiglio per la cessione di una parte del podere a un parente: “Per il podere vedi tu cosa puoi fare. Va bene quello che fai. Per me lo stesso che se o la fortuna di tornarea a chassa non sara quello mi fara fastidi”<sup>73</sup>.

In assenza dei mariti le donne si trovano ad assumere pesanti responsabilità e svolgere lavori spesso estenuanti. Al tempo stesso, però, acquisiscono la consapevolezza di avere delle competenze. Pur continuando a chiedere l'approvazione del marito, Cesarina Genta decide autonomamente nella gestione del podere: “E ti digo che offato zapare la vigna sopra la strada e semenare credo non mi riproverai perche semenare pocho si racolie poco”<sup>74</sup>. C'è compiacimento per essere riuscita a fare tutto “da sola” nella lettera che Francesca Roveda scrive al marito per informarlo sull'andamento della vendemmia: “Caro marito devi sapere che a Vesime ai lasciato una donna la quale sebbene lontano da te faccio tutto”<sup>75</sup>. E Angela Gottero, nel

<sup>69</sup> Cesarina Giannello a Carlo Genta, 22 agosto 1915.

<sup>70</sup> *Ivi*.

<sup>71</sup> Carlo Genta a Cesarina Giannello, 5 aprile 1916.

<sup>72</sup> Carlo Genta a Cesarina Giannello, 9 giugno 1916.

<sup>73</sup> Lettera di Luigi Gottero alla moglie Angela, 11 dicembre 1915.

<sup>74</sup> Cesarina Giannello a Carlo Genta, 10 luglio 1916.

<sup>75</sup> Francesca Roveda a Tommaso Bussi, 12 settembre 1918.

gennaio del 1916: “Caro marito questa settimana mi è venuta la convenienza di vendere il fieno resi mi credo che non abbi dipiacere perché non ti ho mandato dire niente ce n’era 110 Mg a 17 soldi o ricevuto in tutto l. 93,50”<sup>76</sup>. Dopo aver informato il marito di avergli inviato un pacco di generi alimentari, Luigia Acquarone scrive: “Caro marito qualunque cosa ti ocore fammelo sapere in bene o in male non stare a ver paura di spaventami percheme sono preparata a tutto”<sup>77</sup>.

La capacità di resistenza delle donne contadine all’inattesa mole di responsabilità e fatiche (moralì, fisiche, mentali) ne fa delle persone forti loro malgrado. La necessità di gestire le vite degli altri (dei combattenti, di famiglie estese ben oltre quella coniugale) favorisce l’attenuarsi di sottomissioni sia nella sfera privata che in quella pubblica. A differenza dei mariti che per i meccanismi di disciplinamento e di annientamento dell’identità personale a cui sono sottoposti, subiscono la guerra – come si può rilevare dalla rassegnazione ad un destino di morte che compare spesso nelle loro lettere – le mogli non accettano la guerra. Un rifiuto mentale che solo raramente si concretizza in comportamenti di opposizione alla guerra<sup>78</sup>. C’è una ribellione delle donne alla guerra che va ben oltre il dolore e la rabbia per gli effetti devastanti che ha sulle persone a cui tengono. Come attesta la corrispondenza, le donne si difendono dalla guerra cercando di esorcizzarne la presenza dalla loro vita e da quella dei soldati. Lo attesta la difficoltà che hanno, tutte le scriventi, a usare il termine guerra.

Nella corrispondenza, quando si riferiscono alla guerra, le donne usano, per lo più, delle perifrasi: “Li com’è”, “Come si sta lassu”, “li come va”. L’invio al fronte è una generica “partenza”; Luigia Acquarone, allude alla guerra scrivendo “questa”. Come se non riuscisse a far seguire all’aggettivo il termine guerra: “Guarda di mangiare e bere di non pensare a noi che presto fenira questa che rovina le famiglie”<sup>79</sup>. Quando compare il riferimento alla guerra è quasi sempre correlato ad espressioni che auspicano il rapido arrivo della pace: “Cosa dite voialtri laggiù della fine della guerra”, “speriamo a Dio che presto finira questo tormento”, “tutti non si derira atro che arrivi questa pace”<sup>80</sup>. Solo nelle lettere di Angela Gottero entra la guerra nella sua dimensione di combattimento che genera morte, perché è il marito a scriverne. La reazione della moglie è un invito a non parlarne: “non dire quelle parole di morire che mi crepano il cuore a pensare a quelle notizie mi toccasse di avverti da lasciare”<sup>81</sup>.

Per rimuovere la luttuosità dell’evento guerra, le scriventi ne riducono i danni ai disagi quotidiani dei combattenti (il freddo, i pidocchi, la cattiva alimentazione). Scrive ad esempio, Cesarina Giannello al marito: “Caro marito mi affatto molta pena asentire che ai sempre i piedi bagnati io ocoverto la tua lettera di la crime

<sup>76</sup> Angela Gottero al marito Luigi, 2 febbraio 1916.

<sup>77</sup> Lettera di Luigia Acquarone a Francesco Martini, 2 febbraio 1916.

<sup>78</sup> Giovanna Procacci, *Dalla rassegnazione alla rivolta. Mentalità e comportamenti popolari durante la Grande Guerra*, Bulzoni, Roma 1999.

<sup>79</sup> Lettera di Luigia Acquarone a Francesco Martini, 12 dicembre 1915.

<sup>80</sup> Lettera di Cesarina Giannello a Carlo Genta, 8 settembre 1917; Lettera di Francesca Roveda a Tommaso Bussi, 9 aprile 1916; Lettera di Angela Gottero al marito Luigi, 9 luglio 1916.

<sup>81</sup> Lettera di Angela Gottero al marito Luigi, 24 settembre 1916.

mentre che la legiva io penso ate non pasa unsol momento sena che pensi a te”<sup>82</sup>. L’espedito di concentrare l’attenzione su questi aspetti del vissuto di guerra per allontanare lo spettro della morte di massa, non è però sempre efficace. Come ben attesta una lettera di Luigia Acquarone che, pur facendo riferimento al fatto che il marito ha il raffreddore, lascia capire che ha ben altre le preoccupazioni: “Mi dispiace iltuo silenzio che tieni sai il mio caratere comè vhe miai scritto che sei areffredato e vedendo il tuo si lensi il mio cervello è immachina giorno e note che mi sembra che tisia ha caduto qualche cosa”<sup>83</sup>.

Sebbene le scriventi facciano il possibile per esorcizzare la guerra basta un ritardo nel ricevimento della corrispondenza perché le loro vite ne siano “invase”. Non a caso compaiono in tutti gli epistolari insistenti, a volte disperate, sollecitazioni ai mariti a rispondere alle loro lettere. C’è da parte di entrambi gli scriventi una “contabilità” delle lettere inviate e ricevute che ben attesta l’ansia e il timore che suscita l’interruzione della corrispondenza<sup>84</sup>. Scrive Luigia Acquarone lamentandosi di non avere ricevuto posta dal marito:

Da domenica che tio mandato paco non o più nessuna notizia. Riguardo alla lettera che tu mi dicevi di martedì de laltra setettimana che non ti a risposto forse ti sei sei confuso perche la lettera che ai ricevuto al venerdì il giorno dieci era la risposta della tua del martedì perche devi sapere che io appena rivevo le le tue lettere mi fretto subito a risponderti<sup>85</sup>.

Tommaso Bussi viene coinvolto nella “rotta di Caporetto”, ma più che il “disastro” un cui si è trovato sembra turbarlo l’impossibilità di comunicare con la moglie: “Cara moglie mi sei mancata tanto. Il motivo che non ti ho potuto scrivere perché c’era tutto fermo o tenuto delle lettere scritte più di dieci giorni delle lettere che non ti ho potuto impostare ma ti ho scritto tanto e sempre”<sup>86</sup>.

Pur di sottrarre alla guerra i mariti, le donne contadine si sottopongono alla fatica e al disagio di pratiche di contatto con le istituzioni (esercito, autorità amministrative) del tutto estranee alle loro esperienze. In tutti gli epistolari troviamo cenni ad iniziative delle scriventi per richiedere licenze agricole, individuare una possibilità di esonero per i mariti, in un caso anche il suggerimento di ricorrere a forme di autolesionismo. Una determinazione femminile che si scontra con una passività maschile motivata in parte dalla paura di misure repressive, e soprattutto, dalla rassegnazione all’impossibilità di sottrarsi alla guerra.

Nell’epistolario dei coniugi Martini, i tentativi della moglie, Luigia Acquarone, per ottenere l’esonero del marito con l’occupazione in fabbrica come operaio militarizzato occupano gran parte della corrispondenza. Le lettere documentano un attivismo frenetico della donna sia attraverso reti di relazioni con i “signori”, in questo caso una lontana cugina moglie di un colonnello, sia raccogliendo informazioni

<sup>82</sup> Cartolina postale di Cesarina Giannello a Carlo Genta, 8 ottobre 1916.

<sup>83</sup> Luigia Acquarone a Stefano Martini, 30 novembre 1915.

<sup>84</sup> Su quella che è stata definita come la “fame” di notizie dei soldati: Quinto Antonelli, *Storia intima della Grande Guerra*, cit.

<sup>85</sup> Luigia Acquarone a Francesco Martini, 17 dicembre 1915.

<sup>86</sup> Lettera di Tommaso Bussi alla moglie, 24 novembre 1917.

in città su alcune fabbriche militarizzate<sup>87</sup>. Già immediatamente dopo la partenza del marito Luigia Acquarone scrive:

Carissimo marito Oggi abbiamo ricevuto la tua lettera siamo rimasti un poco più sorlevati sentendo che la cugina ti dice di fare la domanda e che il tuo comandante a preso nota del tuo nome. Dunque mi ara comando di stare imganba di cercare di entrare in un lavoro che posso stare unpoco piu tranquilla<sup>88</sup>.

Quando il marito ha finito il periodo di addestramento e parte per il fronte, le sollecitazioni perché cerchi di ottenere l'esonero diventano assillanti. Luigia Acquarone ha un atteggiamento protettivo ma anche impositivo nei confronti del marito, gli dice cosa deve fare e come comportarsi: "Vai dalla cugina mi aracomando di andarci di non avere sugezione che in questi momenti qui bisogna farsi coraggio. Ho e saputo da figlia di mia cugina che spera fra tre mesi sara tutto finito ma non farmi parola con qualcuno"<sup>89</sup>. Al marito che scoraggia le sue iniziative perché gli appaiono poco praticabili, Luigia risponde manifestando rabbia oltre che tristezza: "La tua lettera mi lasciato veramente trista perche mi pare che abi poca in tensione di entrare a lavorare, mio fato una tristessa tutta laser acheo ricevuto la tua lettera sempre con le lacrime ali ohchi"<sup>90</sup>.

Per ottenere il ritorno a casa, anche per brevi periodi dei mariti, le donne si "muovono" da casa, si confrontano/scontrano con la burocrazia militare. Nell'epistolario tra i coniugi Bussi, la moglie racconta al marito, in più occasioni, i suoi tentavi di ottenere una licenza per i lavori agricoli. Per sollecitare la concessione della licenza, Francesca si finge gravemente ammalata e riesce a farsi certificare dal medico la malattia. Tutto il suo attivismo risulta, però, inutile. Disperata, va a protestare al distretto militare:

Caro cio che mia fatto dispiacere sentire che non anno dato mente al mio Telegramma perché non conteneva firma del maresciallo ora ti notifico che ieri appena o ricevuto la tua lettera cara sono andata subito a Bubbio per fare la firma. Ma il maresciallo mi a deto che per quelle cose li non puo fare nessuna firma<sup>91</sup>.

Angela Gottero, dopo aver ha saputo della morte di un compaesano al fronte per un atto di autolesionismo, invita il marito a riflettere sulla possibilità di praticare, seppure con maggior cautela, un analogo comportamento: "Ti dico che Mariana del Priorà e stata vedova dicono che a preso qualche cosa per lelarsi di fare il soldà, e stato la sua morte. Mica pero pole sempre andare così male. Se uno si fa poco male pole andare in ospedale e stare unpo lontano dalli spari"<sup>92</sup>.

Il superamento dei "confini" della scrittura consentì a donne appena alfabetizzate di mantenere legami coniugali che rappresentarono per entrambi i sessi una

<sup>87</sup> Sulla mobilitazione industriale: Giovanna Procacci (a cura di), *Stato e classe operaia durante la prima guerra mondiale*, Franco Angeli, Milano 1983; Luigi Tomassini, *L'Italia nella Grande Guerra*, La Fenice, Milano 2000.

<sup>88</sup> Lettera di Luigia Acquarone e Francesco Martini, 3 dicembre 1915.

<sup>89</sup> Lettera di Luigi Acquarone a Francesco Martini, 6 gennaio 1916.

<sup>90</sup> Lettera di Luigi Acquarone a Francesco Martini, 30 giugno 1916.

<sup>91</sup> Francesca Roveda a Tommaso Bussi, 23 giugno 1918.

<sup>92</sup> Angela Gottero al marito Luigi, 13 maggio 1916.

risorsa per sopravvivere alla guerra. Come da più parti è stato osservato<sup>93</sup>, la diffusione della pratica della scrittura fu un potente agente di acculturazione del mondo contadino. E lo fu particolarmente per le donne. Erano meno alfabetizzate degli uomini e non subivano, come i soldati, una condizione di annientamento dell'identità personale che faceva del ricorso alla scrittura un espediente per la sopravvivenza. Sebbene la pratica della scrittura avvenga attraverso forme stereotipate della "lettera di saluto"<sup>94</sup> e espressioni tratte dall'oralità, le donne contadine prendono familiarità con la scrittura e migliorano la loro capacità di lettura. Acquisiscono competenze che erano in precedenza estranee alla loro vita. Basta osservare, negli epistolari presi in esame, come, nel corso della guerra aumenti la loro capacità di comunicare con efficacia sentimenti e stati d'animo. Una corrispondenza che riesce ad essere coinvolgente anche per chi oggi la legge.

---

<sup>93</sup> Antonio Gibelli, *L'officina della guerra*, cit.

<sup>94</sup> Emilio Franzina, *L'epistolografia contadina e i suoi usi*, cit.

---

# Sconfinamenti: intersezioni di razza, genere, classe e sessualità nelle opere di Nella Larsen

---

di

Anna Scacchi\*

**Abstract:** Larsen's life and works are deeply marked by the material and epistemic violence of borders. While the erasure of multiracial subjects by US black/white binarism is the most prominent theme of *Quicksand and Passing*, just as crucial are class, gender and sexuality boundaries. Critics have usually singled out a paradigm of oppression in their analysis, but readings based on intersectionality, arguing that the exclusion of women of color is a site where multiple marginalizing axes meet magnifying their effects, offer a better tool to investigate the complexity of the identitarian quest in *Passing*.

## Soglie

Della biografia di Nella Larsen (1891-1964), che venne definita “mystery woman” del Rinascimento di Harlem da Mary Helen Washington per la sua reticenza e contraddittorietà nel parlare di sé, non si sa molto<sup>1</sup>. Ma le tracce che della sua enigmatica esistenza emergono nelle opere – i cui temi, dall'incertezza dell'appartenenza al rifiuto da parte della comunità, dal tradimento alla menzogna, dall'isolamento al *passing*<sup>2</sup>, ruotano tutti intorno alla problematicità

---

\*Anna Scacchi insegna letteratura angloamericana all'Università di Padova. Si occupa principalmente di multilinguismo, razza e genere, e traduzione culturale. È autrice di un volume su *Benito Cereno* di Herman Melville e ha curato volumi dedicati a New York (*Public Space, Private Lives*, VU University Press 2004, con W. Boelhower), al multilinguismo degli USA (*Babele americana*, Donzelli 2005), all'Atlantico nero (*Recharting the Black Atlantic*, Routledge 2008, con A. Oboe), al rapporto madre-figlia in letteratura (*Lo specchio materno*, 2005), alla letteratura americana per l'infanzia. Ha tradotto e curato l'utopia *Terra di lei* e una scelta di racconti di Charlotte Perkins Gilman (*La terra delle donne*, 2011). Con Tatiana Petrovich Njegosh ha curato *Parlare di razza. La lingua del colore tra Italia e Stati Uniti* (2012) e con Elisa Bordin *Transatlantic Memories of Slavery: Reimagining the Past, Changing the Future* (2015).

<sup>1</sup> Mary Helen Washington, *Nella Larsen: Mystery Woman of the Harlem Renaissance*, “MS”, dicembre 1980, pp. 44-50.

<sup>2</sup> La legge dell'ipodiscendenza, per cui la prole di unioni miste viene assegnata al gruppo con minore prestigio sociale, in vigore negli Stati Uniti durante la schiavitù grazie alla regola del *partum sequitur ventrem* e poi con la *one drop rule* (vedi nota 11), ha dato luogo a fenomeni sociali di grande risonanza culturale. Tra i più rilevanti, il *passing*, termine con cui ci si riferisce all'attraversamento

dell'identificazione nelle donne che la normatività di razza, genere, classe e sessualità rende invisibili – hanno inevitabilmente attratto l'attenzione della critica, generando letture dei testi spesso influenzate dalle congetture biografiche<sup>3</sup>. E la biografia di Nella Larsen, come ha rilevato George Hutchinson, è stata spesso interpretata in modo che confermasse il sapere popolare sul rapporto tra razza e identità negli Stati Uniti, basato sul binarismo bianco/nero, e la conseguente invisibilità degli attraversamenti della linea del colore, la cancellazione delle “aree grigie”, le sovrapposizioni, le contestazioni di categorie razziali rigide e mutualmente escludenti<sup>4</sup>.

Nata a Chicago dall'unione, di breve durata e forse informale, tra una cameriera danese, immigrata di recente, e un cuoco nero originario dei Caraibi, dopo la morte del padre Nella Larsen era stata cresciuta dalla madre, che si era risposata con un danese, in una famiglia bianca che non aveva contatti con la comunità afroamericana. O forse il patrigno non era altri che il padre biologico il quale, grazie alla pelle chiara, aveva deciso di fare un *passing* che la presenza di Nella, unica bambina scura della famiglia, rischiava di denunciare<sup>5</sup>. A sedici anni era stata mandata a studiare lontano forse per questa ragione, in una prestigiosa istituzione del Sud frequentata dai figli dell'élite afroamericana, Fisk, nella quale la sua figura era anomala a causa delle origini razzialmente e socialmente “impure”. Ne era stata espulsa, probabilmente per aver trasgredito le rigide regole di comportamento e vestimentarie con la sua passione per i vestiti alla moda, ed era andata a studiare da

---

della linea del colore da parte di un soggetto dalla pelle chiara, ma definito “nero” negli Stati Uniti, per accedere ai privilegi e alla mobilità di classe garantiti dalla *whiteness*, e più in generale all'adozione temporanea o permanente, da parte di un soggetto minoritario, dell'identità normativa. La *one drop rule* ha prodotto un vasto repertorio folklorico intorno alla leggibilità del corpo, un sapere comune che va dalla credenza in dettagli fisici in grado di rivelare il “sangue nero” nascosto, come il colore delle unghie, alle leggende intorno a neonati neri nati da coppie bianche, a stereotipi diffusi sia nella cultura popolare sia nella letteratura alta quali quello della “mulatta tragica”, la nera dalla pelle chiara che si vergogna della sua ‘vera’ razza e ambisce a essere considerata bianca, la cui inevitabile triste fine dimostra la perniciosità della mescolanza razziale. Il *passing* è stato sempre considerato una trasgressione della linea del colore individualista, che si limita a garantire al *passer* i privilegi della bianchezza ma non li mette in discussione, tuttavia gli studi recenti hanno messo in rilievo il fatto che trasgredire la linea del colore inevitabilmente mette in crisi le categorie razziali. Sul *passing* nella letteratura e cultura degli Stati Uniti si vedano, tra gli altri, Elaine K. Ginsberg, ed., *Passing and the Fictions of Identity*, Duke U.P., Durham, NC, 1996, e Gayle F. Wald, *Crossing the Line: Racial Passing in Twentieth-Century U.S. Literature and Culture*, Duke U.P. 2000.

<sup>3</sup> Le prime biografie, non a caso, sottolineano sin dai titoli il motivo dell'invisibilità di Larsen e l'intento di portare alla luce la verità: Charles R. Larson, *Invisible Darkness: Jean Toomer and Nella Larsen*, U. of Iowa P., Iowa City, 1993, Thadious M. Davis, *Nella Larsen, Novelist of the Harlem Renaissance: A Woman's Life Unveiled*, Louisiana State U. P., Baton Rouge, 1994. La biografia più recente, George Hutchinson, *In Search of Nella Larsen: A Biography of the Color Line*, Harvard U.P., Cambridge, 2006, ha accertato alcuni fatti, in precedenza ritenuti non veri, quali i due viaggi in Danimarca compiuti dalla giovane Larsen.

<sup>4</sup> Hutchinson sostiene inoltre che alcune delle congetture sulla vita di Larsen siano state influenzate dallo stereotipo della “mulatta tragica” e sottolinea che l'interrazzialità della scrittrice e delle protagoniste delle sue opere viene spesso ignorata a favore di interpretazioni che adottano un approccio binario alla questione del colore.

<sup>5</sup> Questa ipotesi, sostenuta da Davis (*op. cit.*, p. 43), viene messa in discussione da Hutchinson nella sua biografia (*op. cit.*, pp. 24-25).

infermiera a New York, professione che avrebbe presto abbandonato per quella di bibliotecaria presso la New York Public Library<sup>6</sup>.

Aveva poi conosciuto un brillante e fascinoso fisico, Elmer Imes, e per matrimonio era divenuta parte della borghesia nera di New York. Grazie al favore riscontrato dai suoi due romanzi, *Quicksand* (1928) e *Passing* (1929)<sup>7</sup>, negli anni Venti era stata acclamata come una celebrità, soprattutto da quegli intellettuali bianchi i quali, come Carl Van Vechten, erano attratti dall'energia culturale dei "New Negroes" e dalla vitalità di Harlem, che frequentavano in cerca di ispirazione<sup>8</sup>. A Carl Van Vechten, cui fu legata da una duratura amicizia, e alla moglie Fania Larsen infatti dedicò il suo secondo romanzo. Tuttavia, secondo molti critici, il loro rapporto non era privo di ambiguità e il personaggio di Hugh Wentworth, l'algido intellettuale bianco immancabilmente presente agli eventi sociali di Harlem, non è che un ritratto ironico di Van Vechten<sup>9</sup>. Nel 1930 in seguito all'accusa di plagio era caduta rapidamente in disgrazia e poi, con il tradimento del marito e il divorzio, anche nella dipendenza da droghe e alcool ed era scomparsa dalla vita sociale di New York. Lo scandalo secondo gran parte della critica avrebbe portato Larsen all'abbandono della scrittura. Certo è che scomparire dall'orizzonte letterario fino al 1969, quando sia *Quicksand* sia *Passing* vengono ristampati da Negro Universities Press, per divenire oggetto sempre più frequente di studio dagli anni Ottanta in poi con la pubblicazione, nel 1986, dei due romanzi in un'edizione unica curata da Deborah McDowell per i tipi della Rutgers University Press<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Hutchinson, *op. cit.*, p. 63.

<sup>7</sup> *Quicksand* è stato pubblicato in italiano da Le Lettere con il titolo di *Sabbie Mobili*, nel 1999, nella traduzione di Francesca Biondi e la cura di M. Giulia Fabi. *Passing* è stato pubblicato con lo stesso titolo da Sellerio nel 1995, con la cura di Anna Maria Torriglia.

<sup>8</sup> Oltre a *Quicksand* e *Passing*, Larsen ha pubblicato tre racconti e alcuni saggi giornalistici. Si ha notizia del manoscritto di un terzo romanzo, composto in gran parte tra Spagna e Francia grazie al premio della Fondazione Guggenheim (il primo ricevuto da una scrittrice afroamericana) e nelle intenzioni di Larsen, come si legge nella lettera di intenti inviata per partecipare al concorso, incentrato sull'esplorazione degli effetti che la maggiore flessibilità razziale di paesi dell'Europa del Sud poteva avere su soggetti addestrati, come i neri degli Stati Uniti, a interpretare la propria identità attraverso il binarismo bianco/nero. L'editore Knopf aveva richiesto revisioni strutturali e il manoscritto, mai pubblicato, è andato perduto.

<sup>9</sup> Kathleen Pfeiffer, in *Reading Passing Through a Different Lens*, sostiene invece che sia Clare a rispecchiare alcuni tratti della personalità di Van Vechten, in particolare la sua entusiastica passione per gli afroamericani, e non l'algido intellettualismo di Wentworth (in Kathleen Pfeiffer, *Race Passing and American Individualism*, U. of Massachusetts P., Amherst, 2002, pp. 128-146).

<sup>10</sup> In realtà ricevette una borsa Guggenheim con cui si recò in Europa, dove sappiamo che completò il manoscritto di un romanzo e forse ne scrisse un altro, ma non pubblicò nessun altro scritto dopo il 1930. Forse, come scrive John Kevin Young in *Black Writers, White Publishers: Marketplace Politics in Twentieth-Century African American Literature* (U. P. of Mississippi, Jackson, 2006), Nella Larsen, le cui opere venivano invariabilmente pubblicizzate come "Negro literature" per quanto parlassero sempre di protagoniste cui la gabbia razziale andava stretta ed erano accompagnate, per volere dell'autrice, da note biografiche che sottolineavano la sua origine bianca e nera, è stata una vittima della perdita di appeal commerciale da parte della Harlem Renaissance (p. 42). La Harlem che passa di moda, tra i lettori bianchi così come tra i lettori neri, negli anni Trenta è quella esotica, primitivista, ma soprattutto quella raccontata dalle scrittrici della borghesia nera, Jessie Fauset e Nella Larsen, che parlano di soggetti femminili che vogliono appropriarsi della modernità privilegio della

Dell'artificialità e precarietà dei confini, e della loro violenza epistemica, dunque, Nella Larsen non poteva che avere esperienza vissuta. La linea del colore, che rende la pluralità identitaria degli Stati Uniti una opposizione binaria tra bianchi e neri, e che W.E.B. DuBois aveva definito in *The Souls of Black Folk* "il problema del ventesimo secolo", correva infatti sul suo corpo. In quanto soggetto birazziale in un paese in cui essere né neri né bianchi, o meglio sia neri sia bianchi, era impossibile socialmente (e in molti stati, a causa della *one drop rule*, anche legalmente)<sup>11</sup>, era la sua stessa fisicità, insieme con la sua genealogia, a mettere in discussione la negazione di identità razziali plurime. Ma la biografia testimonia anche di altre linee di confine, quali quella di classe, che Larsen, a somiglianza delle protagoniste delle sue opere, ha attraversato e di un'esistenza vissuta sulla soglia tra invisibilità e ipervisibilità.

### Passaggi

Non sorprende, quindi, che l'attraversamento di confini sia, più che una temporanea trasgressione delle regole, la dimensione esistenziale delle protagoniste delle sue opere. La dislocazione, in quanto soggetti del limine per identità razziale, eccentrici per identità di genere e di classe, è inevitabilmente il loro modo di esperire il mondo.

In *Quicksand* Helga Crane, la cui storia sembra ripercorrere da vicino quella di Larsen, è in conflitto sia con la politica della rispettabilità vigente a Naxos, la scuola del sud in cui insegna<sup>12</sup>, che impone regole estetiche e di comportamento per combattere gli stereotipi razziali sull'immoralità delle donne nere<sup>13</sup>, sia con la parte bianca della sua famiglia, che quegli stereotipi sembra condividere. Nella sua ribellione contro la gabbia identitaria in cui è costretta, e da cui è allo stesso tempo esclusa per la sua "inautenticità" razziale, attraversa una serie di confini geografici alla ricerca di una soggettività che, come recita l'epigrafe del romanzo, tratta dalla poesia "Cross" di Langston Hughes, sia "neither white nor black".

Helga abbandona il sud rurale, dove la borghesia nera pur disprezzandola per la nascita illegittima e le origini proletarie ne è attratta per la sua prossimità alla bianchezza, per il nord urbano negli Stati Uniti, ma presso la comunità nera di

---

bianchezza e anatomizzano la questione dell'identità razziale dalla prospettiva della loro specificità di genere e di classe. Con la crisi del '29 ha inizio una fase di concentrazione sull'emarginazione sociale dei neri e sul razzismo della società statunitense nella letteratura afroamericana, nella quale poco spazio viene concesso ai dilemmi psicologici e alle crisi identitarie al centro di *Quicksand* e *Passing* e si stringe invece il fuoco sull'esperienza maschile, che diviene rappresentativa di un'identità afroamericana autentica.

<sup>11</sup> La *one drop rule*, pratica comune sin dal Settecento per difendere la 'purezza' della razza bianca, applicata alla *miscegenation* tra bianchi e neri ma non a quella con i nativi americani o gli asiatici, fu adottata come legge da molti stati degli Stati Uniti all'inizio del Novecento e solo nel 1986 definitivamente dichiarata illegale dalla Corte Suprema.

<sup>12</sup> Il ritratto di Naxos è modellato sul Tuskegee Institute, istituzione afroamericana fondata nel 1881 e diretta da Booker T. Washington, dove anche Larsen ha lavorato.

<sup>13</sup> Il termine "politics of respectability" è stato coniato da Evelyn Brooks Higginbotham, in *African-American Women's History and the Metalanguage of Race*, "Signs", XVII, 2, 1992, pp. 251-274.

Harlem, apparentemente dinamica, moderna e cosmopolita, si scontra con le stesse dinamiche di attrazione e repulsione per le sue origini meticce. Attraversa quindi l'Atlantico verso la Danimarca, luogo di origine della madre, ma a Copenhagen la promessa di libertà dalla politica della rispettabilità viene tradita. L'apparente fuga dalla linea del colore che la Danimarca pare offrirle si traduce nella sua riduzione a una alterità esotizzante. Torna negli Stati Uniti e a Harlem, dopo l'ennesima delusione d'amore, incontra il sesso e la conversione religiosa con un pastore fondamentalista dell'Alabama. In una sorta di ricerca di espiatione finisce ancor più a sud di dove il suo viaggio era iniziato, completando il suo intrappolamento nelle sabbie mobili di una identità razziale che aveva messo in discussione, nella riduzione alla pura fisicità di un corpo nero perennemente in gravidanza.

Se la cifra di *Quicksand* è il movimento attraverso confini geografici che segnano anche barriere razziali, quella di *Passing*, dall'incipit fino alla misteriosa conclusione del testo, è l'indicibilità, l'impossibilità di assegnare un significato unico e fisso a superfici che racchiudono invece sensi molteplici e contraddittori. L'illeggibilità dei segni, la difficoltà di penetrare le apparenze, non soltanto dal punto di vista della non coincidenza tra il corpo e l'origine, che permette al *passer* di rifiutare la razzializzazione secondo la *one drop rule* e scegliere un'identità sociale più vantaggiosa, ma anche da un punto di vista più generalmente esistenziale, è il tema principale e la forma estetica stessa di un testo che ha inizio con una lettera dalla grafia e dal contenuto elusivo e termina con una morte sulla cui causa (assassinio, suicidio, incidente) i critici continuano a porsi domande. Irene, il personaggio che fornisce il punto di vista della narrazione, si interroga in modo quasi ossessivo sui motivi che hanno spinto Clare, l'amica d'infanzia che incontra dopo molti anni in un hotel di Chicago, a fingere di essere bianca rinunciando al proprio passato e alla comunità di origine per sposare un razzista totalmente inconsapevole della sua "vera" identità. Ma si interroga in modo altrettanto ossessivo sui desideri nascosti del marito Brian e sull'eventualità che egli abbia una relazione con Clare.

È, il *passing*, una pratica che Irene condanna, in quanto *race woman* impegnata a migliorare le condizioni e l'immagine della comunità afroamericana. Tuttavia sporadicamente vi ricorre, sfruttando la non coincidenza nel suo corpo tra fenotipo e genotipo, per poter accedere ai privilegi ai quali può ambire per classe sociale – appartiene infatti alla buona borghesia di Harlem – ma che le vengono interdetti per razza. Irene si chiede continuamente il perché e quali siano i costi, le strategie quotidiane del vivere di coloro che hanno attraversato la linea del colore, ma soprattutto il motivo per cui i *passers* siano condannati e allo stesso tempo protetti dalla comunità che hanno rinnegato, perché è nella eventuale risposta a questa domanda che risiede il mistero dell'identità razziale. L'epigrafe del romanzo, non a caso, è tratta dalla poesia di Countee Cullen intitolata *Heritage*: "One three centuries removed / From the scenes his fathers loved, / Spicy grove, cinnamon tree, / What is Africa to me?" Perché, sebbene Irene creda che tale identità esista, sa che non risiede nel corpo, nonostante l'enfasi che pone nella ricerca dell'africanità nel corpo bianco dell'amica d'infanzia, ed è ben consapevole del paradosso incarnato da coloro nei quali, come Clare e lei stessa, la coincidenza tra fenotipo e

genotipo su cui la razza si basa non avviene e le metafore oculari in base alla quale essa viene definita non trovano riscontro.

Come ha scritto Elaine K. Ginsberg, “both the process and the discourse of passing challenge the essentialism that is often the foundation of identity politics, a challenge that may be seen as either threatening or liberating but in either instance discloses the truth that identities are not singularly true or false but multiple and contingent”<sup>14</sup>. Se nei *passers* la linea del colore mescola e confonde, invece di separare, e non è possibile dire chi è bianco e chi è nero, la razza diviene un “floating signifier”, secondo la nota definizione di Stuart Hall, ossia un segno fluido, performativo, arbitrario e dal significato instabile. Tuttavia è ciò che spinge Clare a tornare ad Harlem nonostante il rischio di essere scoperta, Irene ad accettare di essere umiliata per proteggerla.

Dell’attraversamento dei confini a molteplici livelli Larsen ha fatto non soltanto tema ma anche pratica letteraria, trasgredendo per mezzo di una riscrittura informata dall’intertestualità la norma della proprietà autoriale dell’opera letteraria. È dalla prospettiva dell’intertestualità, infatti, che oggi il dibattito critico sulla scrittura di Larsen legge l’atto di plagio di cui la scrittrice fu accusata nel 1930. Un suo racconto pubblicato su “Forum”, *Sanctuary*, fu immediatamente denunciato da parte di alcuni lettori per la stretta somiglianza con un’opera della scrittrice inglese Sheila Kaye-Smith, *Mrs. Adis*, uscita qualche anno prima sulla nota rivista “Century”. Come *Mrs. Adis*, *Sanctuary* parla di una madre che protegge l’assassino del figlio, ma Larsen, attribuendo la scelta della donna non a una comune esclusione sociale ma alla solidarietà razziale, nuovamente mette a tema il “mistero” della razza, indagandolo dalla prospettiva del conflitto con altre forme identitarie quali quella del genere.

Le analogie con il racconto di Kaye-Smith sono innegabili, dalla trama fino ad arrivare a intere frasi, anche se la focalizzazione sull’identità razziale lo trasforma in modo radicale. Biografi e critici si sono chiesti ripetutamente perché una bibliotecaria e scrittrice professionista, autrice di due romanzi premiati ed elogiati dalla critica, avrebbe dovuto compiere un atto dei cui rischi era certamente consapevole, visto che il racconto inglese aveva avuto una certa diffusione negli Stati Uniti<sup>15</sup>. Fino a tempi recenti il fatto che, per quanto poco comprensibile, si trattasse di un atto di plagio – Charles Larson, per esempio, ipotizza che Larsen fosse dotata di una memoria fotografica, Beverly Haviland offre una elaborata spiegazione psicanalitica, che vede il plagio dell’opera di una scrittrice bianca in connessione con il risentimento di Larsen verso la madre<sup>16</sup> – non veniva messo in discussione. Negli ultimi anni, però, da molte studiose è stato messo in rilievo quanto definire plagio l’atto di riscrittura di Larsen significhi applicare proprio

<sup>14</sup> Ginsberg, *op. cit.*, p. 4.

<sup>15</sup> Per esempio, Charles Larson, *op. cit.*, p. 98; Cheryl Wall, *Women of the Harlem Renaissance*, Indiana U.P., Bloomington, 1995; Ann Douglas, *Terrible Honesty: Mongrel Manhattan in the 1920s*, Farrar, Straus, Giroux, New York, 1995, p. 86. Per una dettagliata comparazione dei due racconti, si veda Hildegard Hoeller, *Race, Modernism, and Plagiarism: The Case of Nella Larsen’s Sanctuary*, “African American Review”, XL, 3, 2006, pp. 421-437.

<sup>16</sup> Beverly Haviland, *Passing from Paranoia to Plagiarism: The Abject Authorship of Nella Larsen*, “MFS”, XLIII, 2, 1997, pp. 295-318.

quella nozione di autenticità – razziale, di classe, di genere, e più in generale identitaria – di cui romanzi come *Quicksand* e *Passing* mostrano l'arbitrarietà e la funzione inferiorizzante, attraverso la creazione di confini, nell'ideologia dominante<sup>17</sup>. In altre parole, leggere la sua riscrittura razzializzata del racconto di una scrittrice bianca come un'imitazione riscrive Larsen nelle gabbie identitarie che intendeva decostruire. Il giudizio di plagio, in effetti, non le riconosce il diritto di accesso alle diffuse pratiche intertestuali del Modernismo. Oggi la critica interpreta invece la riscrittura e “annerimento” come una testimonianza dell'adesione di Larsen a pratiche artistiche allo stesso tempo pienamente moderniste, quali l'adattamento, la parodia, la citazione, e tipicamente afroamericane, come quella del *signifyin'*. Pratiche, cioè, che mettono in discussione tanto nozioni accettate di origine e proprietà quanto la rigida segregazione razziale della letteratura degli Stati Uniti<sup>18</sup>.

### Intersezioni

Dopo essere stato a lungo ignorato dalla critica afroamericana, che ha privilegiato una tradizione maschile di denuncia sociale, ed essere tornato nei programmi universitari e nel canone grazie al femminismo nero, *Passing* è divenuto ormai da qualche decennio un testo centrale nelle riflessioni sulla peculiare caratteristica della razza di essere allo stesso tempo una costruzione sociale, e quindi una categoria storica, dinamica e arbitrariamente imposta ai

<sup>17</sup> Come è stato messo in luce da vari studiosi, la riscrittura di testi di autori contemporanei quali Francis Scott Fitzgerald, Edith Wharton, e William Faulkner, da una posizione alternativa alla versione letteraria del binarismo razziale, appartiene a Larsen ben prima del 1930. Si vedano, a tra gli altri, Anna Brickhouse, *Nella Larsen and the Intertextual Geography of Quicksand*, “African American Review”, XXXV, 2001, pp. 533-560; Cristina Giorcelli, *Intertextuality in Nella Larsen's Passing*, *Letterature d'America*, XXI, 86, 2001, pp. 127-147; Charles Lewis, *Babed Slander Where the Paler Shades Dwell: Reading Race in The Great Gatsby and Passing*, “LIT: Literature, Interpretation, Theory”, XVIII, 2007, pp. 173-191, M. Giulia Fabi, “New and Unknown Ways of Living and Dressing”: W. E. B. Du Bois, *Nella Larsen, and the Quicksand of Intertextuality*, in *Abito e identità. Ricerche di storia letteraria e culturale*, a cura di C. Giorcelli, Ila Palma, Palermo 2012, pp. 155-199; Emily J. Orlando, *Irreverent Intimacies: Nella Larsen's Revisions of Edith Wharton*, “Twentieth-Century Literature”, LXI, 1, 2015, pp. 32-62.

<sup>18</sup> Hildegard Hoeller, in *Race, Modernism, and Plagiarism: The Case of Nella Larsen's Sanctuary*, “African American Review”, XL, 3, 2006, pp. 421-437, legge la giustificazione scritta da Larsen – che sostiene di aver sentito raccontare la storia da una sua paziente nera anni prima e di averla creduta autentica, ma di aver poi appreso che si trattava di una storia che, in diverse versioni, era quasi parte del folklore afroamericano – come una critica di nozioni di autorialità e autenticità da parte di una cultura orale in cui questi concetti non hanno significato; Kelli A. Larson, in *Surviving the Taint of Plagiarism: Nella Larsen's Sanctuary and Sheila Faye-Smith's Mrs. Adis*, “Journal of Modern Literature”, XXX, 4, 2007, pp. 82-104, parla di *adaptation*, pratica tipica del teatro afroamericano di quegli anni; per Barbara Hochman, *Love and Theft: Plagiarism, Blackface, and Nella Larsen's Sanctuary*, “American Literature”, LXXXVIII, 3, 2016, pp. 509-540, che legge nel racconto anche una riscrittura del romanzo di Edith Wharton dallo stesso titolo, si tratta di “blackening”, in altre parole di una revisione critica di pratiche bianche; Mollie Godfrey, in *Rewriting White, Rewriting Black: Authentic Humanity and Authentic Blackness in Nella Larsen's Sanctuary*, “MELUS”, XXXVIII, 4, 2013, pp. 122-145, legge *Sanctuary* in connessione con la revisione delle categorie estetiche dominanti da parte degli intellettuali di Harlem.

soggetti razzializzati, e un segno fenomenologicamente reale, in grado non soltanto di determinare aspetti significativi della vita dei razzializzati quali l'aspettativa di vita, ma anche, e proprio per questo motivo, di produrre esperienze analoghe e dunque forme di appartenenza e autoidentificazione.

Intitolato da Larsen "Nig" – il nomignolo razzista con cui Jack Bellew chiama scherzosamente la moglie Clare, perché certo della sua bianchezza – il romanzo è stato invece dato alle stampe con il titolo *Passing* per decisione dell'editore Knopf, probabilmente sia per evitare un termine estremamente controverso dopo il clamore causato pochi anni prima da *Nigger Heaven* di Carl Van Vechten, sia per sfruttare l'interesse morboso del pubblico bianco per storie di attraversamento della linea del colore. Lo spostamento della focalizzazione da Clare/Nig al *passing* ha invitato letture che privilegiano la razza e tendono a focalizzarsi sulle modalità con cui il romanzo riverbera i dibattiti del periodo sulla mescolanza razziale e in generale il contesto storico. Ma quella del colore non è l'unica linea trasgredita da Clare, né da Irene.

Già nel 1980, in *Nella Larsen's Passing: A Problem of Interpretation*<sup>19</sup>, Claudia Tate, contestando una tradizione critica che relegava il romanzo allo spazio angusto del melodramma razziale e lo riduceva all'ennesima versione della storia della "mulatta tragica", spostava la focalizzazione sul genere, sostenendo che "the novel's foremost concern" non è la razza, nel romanzo più "a device to sustain the suspense than a compelling social issue", ma piuttosto la crisi psicologica causata in Irene dalla consapevolezza della precarietà del suo matrimonio.

Deborah McDowell è stata la prima, nel 1986, a proporre una lettura *queer* del romanzo che ha avuto una discreta fortuna negli anni successivi. Per McDowell il tema del *passing* razziale fa da schermo all'indicibile desiderio lesbico di Irene per Clare e il testo, prendendo la forma dell'atto stesso di *passing* che descrive, ha in realtà a che fare con l'orientamento sessuale. Nascosto al centro del romanzo, camuffato nella questione della posizione razziale della "mulatta", c'è non l'interrogativo identitario ma il rapporto conflittuale delle donne nere con il desiderio sessuale, che viene rispecchiato dalla difficoltà dell'autrice a portare fino in fondo la rappresentazione di soggettività femminili autonome e desideranti. Secondo McDowell, infatti, Larsen conclude romanzi che vedono protagoniste donne in lotta per affermare la propria agentività contro la morale vittoriana in modo contraddittorio, con la punizione delle loro trasgressioni: la morte in *Passing*, la trasformazione in strumento di riproduzione in *Quicksand*.

Larsen, in altre parole, nonostante la profonda ironia con cui la voce narrante e alcuni dei personaggi guardano all'ideologia del *racial uplift*, non riesce completamente a rifiutare la "politica della rispettabilità" che dalla fine dell'Ottocento è stata la strategia di lotta delle donne nere contro gli stereotipi che dominavano la cultura di massa statunitense, in cui la mescolanza razziale era causata dall'ipersessualità delle donne nere e non dallo stupro, largamente praticato durante la schiavitù così come dopo la sua abolizione. La voga primitivista e l'interesse voyeuristico del pubblico bianco per la vita trasgressiva dei neri

<sup>19</sup> Claudia Tate, *Nella Larsen's Passing: A Problem of Interpretation*, "Black American Literature Forum", XIV, 4, 1980, pp. 142-146.

influenzava anche la letteratura maschile della Harlem Renaissance, dove le donne nere erano quasi sempre oggetti sessuali esotizzati. “How to write about black female sexuality in an era that often sensationalized it and pandered to the stereotype of the primitive exotic? How to give a black female character the right to healthy sexual expression and pleasure without offending the proprieties established by the spokespersons of the black middle class?”, si chiede McDowell. Inevitabilmente la contraddittorietà di tali impulsi porta Larsen a una narrazione obliqua che soffoca la sua scrittura.

Tuttavia, dare preminenza al motivo della gelosia o all’attrazione di Irene per Clare trascurando la questione dell’identità razziale in quanto accessoria, o come una strategia di camuffamento del desiderio lesbico, mi sembra una lettura riduttiva del testo. La morbosa curiosità, o se si vuole il desiderio, di Irene per Clare è strettamente intrecciato al suo interesse viscerale per il *passing* e al continuo interrogarsi, da parte di un personaggio in cui fenotipo, genotipo, identità culturale e identità legale sono completamente disallineati, sul “mistero” della razza. Non a caso il titolo originale del romanzo è “Nig”, ossia Clare ma nella sua disconosciuta/misconosciuta identità razziale. Judith Butler, in *Passing, Queering: Nella Larsen’s Psychoanalytic Challenge*<sup>20</sup>, ha implicitamente contestato la contrapposizione di McDowell tra razza e sessualità sostenendo che il romanzo intreccia trasgressioni di confini razziali, sessuali, di genere e classe, le quali non possono essere comprese se non nel loro intersecarsi.<sup>21</sup> Una lettura intersezionale del romanzo, che tenga conto della specificità della condizione delle donne afroamericane agli inizi del Novecento, porta a interpretare l’attrazione di Irene per Clare da una prospettiva più ampia, che può illuminare “the convergent modalities of power by which sexual difference is articulated and assumed”<sup>22</sup>.

Ed è proprio l’attraversamento, o meglio l’intersecarsi delle linee di confine tra razza, genere, classe e sessualità nella ricerca identitaria delle protagoniste dei suoi romanzi, che rende l’opera di Larsen, e in particolare *Passing*, particolarmente interessante per una riflessione femminista informata dalla nozione di intersezionalità. Da una prospettiva intersezionale, che ponga attenzione alla specificità dell’oppressione nei soggetti la cui marginalità è prodotta dalla simultanea azione di diverse linee di subordinazione, appare evidente che non si può analizzare il rapporto tra Irene e Clare in *Passing*, privilegiando il genere, la sessualità o la razza, ossia non tenendo conto del carattere interconnesso delle disuguaglianze che marciano la loro posizione nel mondo. Una focalizzazione esclusiva sul genere, per esempio, porta a interpretare il legame tra le due

<sup>20</sup> Judith Butler, *Passing, Queering: Nella Larsen’s Psychoanalytic Challenge*, in *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*, Routledge, London 1993, pp. 122-138.

<sup>21</sup> Intersezionalità è un neologismo introdotto negli anni novanta da Kimberlé Crenshaw in *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, “The University of Chicago Legal Forum”, 1989, pp. 139-167, che descrive l’interazione di varie categorie socialmente costruite nella disuguaglianza (razza, classe, genere, orientamento sessuale). Scrive Crenshaw: “Because the intersectional experience is greater than the sum of racism and sexism, any analysis that does not take intersectionality into account cannot sufficiently address the particular manner in which Black women are subordinated” (p. 140).

<sup>22</sup> Butler, *op. cit.*, p. 123.

protagoniste come una relazione disgiuntiva e binaria, cosa che effettivamente avviene in diversi saggi critici. In questa interpretazione oppositiva delle due donne, Clare abita il polo positivo, quello della ribellione a una morale vittoriana sessuofoba e misogina, della modernità femminile che rifiuta l'etica sacrificale e la riduzione al ruolo di moglie e madre e rivendica il diritto al desiderio e alla gratificazione. E Irene, ovviamente, è posizionata in quello negativo, del conformismo e formalismo borghese, del puritanesimo sessuale, dell'accettazione della scissione patriarcale tra l'abnegazione della moglie/madre e la pericolosità sociale della *femme fatale*.

Non a caso in molta critica femminista Irene recita il ruolo del *villain* e Clare quello dell'eroe femminista, sebbene questa interpretazione sia in conflitto con i passi del testo che, per esempio, rappresentano la prima da sola negli spazi iconici della modernità e attiva nel sociale, e dunque come un soggetto femminile moderno e dinamico, e la seconda quasi sempre in una relazione di subalternità a un uomo. Ma soprattutto, è una lettura che confligge con l'ironia a volte riservata a entrambe dalla voce narrante e in particolare con i passi in cui chi narra sembra simpatizzare con i problemi matrimoniali di Irene o con la sua rabbia quando è costretta a rispondere con il silenzio ai commenti razzisti del marito di Clare, per non tradire l'amica.

Al contrario, una lettura focalizzata esclusivamente sulla questione razziale, nonostante la revisione ormai decennale del giudizio totalmente negativo sul *passing* come tradimento della comunità, porterebbe a posizionare al polo positivo Irene, *race woman* orgogliosa della propria eredità culturale, eroicamente impegnata a lottare per i diritti della propria comunità e a migliorarne le condizioni, indignata per essere costretta proprio per solidarietà razziale a proteggere chi ha tradito e ha mostrato di non avere legami con la razza. A quello negativo andrebbe invece posizionata l'individualista, egocentrica Clare, decisa a ottenere ciò che desidera ad ogni costo, rifiutando non soltanto il fardello della identità razziale ma anche la solidarietà di genere. Tale lettura inevitabilmente trascura i passi del testo che sottolineano quanto l'orgoglio razziale di Irene sia in realtà fortemente marcato sia da un pregiudizio di classe – come Clare sottolinea, ricordandole che la sua problematica famiglia e la povertà non le hanno mai veramente permesso di essere parte della comunità – sia dalla sua evidente aspirazione a far parte di una élite sociale oltre la linea del colore, e in realtà bianca. Come interpretare, da questa prospettiva, il rifiuto di Irene di lasciare Harlem per il Brasile, che negli anni Venti appariva una sorta di utopia razziale agli afroamericani? E la sua volontà di lasciare i figli nell'ignoranza riguardo alla violenza razziale che minaccia la vita dei neri negli Stati Uniti?

Entrambe queste letture, mi pare, oscurano la complessità del romanzo, in cui il rapporto tra Irene e Clare è certamente oppositivo, ma non disgiuntivo, perché l'attrazione magnetica dell'una per l'altra mi sembra simboleggiare non tanto un indicibile desiderio sessuale, quanto quello per una soggettività in cui non ci sia contrapposizione tra le identità di cui sono incarnazione, in cui appartenenza di genere e appartenenza razziale non si scontrino moltiplicando l'oppressione della donna nera. Clare e Irene, in altre parole, rappresentano le due opzioni che in quel momento storico sembravano offrirsi alle donne afroamericane per lottare contro la

trasformazione del loro corpo nel luogo di riproduzione e perpetuazione di un capitalismo razzializzato: la *dissemblance* o l'ipervisibilità. Il mascheramento, ossia una strategia emancipatoria che annulla la specificità della disuguaglianza delle donne nere e ne omologa gli obiettivi a quelli delle bianche, attraverso la sottrazione allo sguardo e la rimozione della propria sessualità, ha caratterizzato l'associazionismo femminile nero di fine Ottocento, consapevole di non poter essere agente politico credibile se non rimuovendo qualunque contiguità con lo stereotipo della donna nera ipersessuata. L'ipervisibilità, ossia la rivendicazione della propria differenza e "anomalia" rispetto al *mainstream*, a costo della marginalità e della delegittimazione come soggetti politici, è stata invece la strategia scelta dalle artiste performative. Come ricorda Hazel Carby in un saggio sulle politiche sessuali delle *blues singers*:

The women blues singers occupied a privileged space; they had broken out of the boundaries of the home and taken their sensuality and sexuality out of the private into the public sphere. For these singers were gorgeous, and their physical presence elevated them to being referred to as Goddesses, as the high priestesses of the blues, or like Bessie Smith, as the Empress of the blues. Their physical presence was a crucial aspect of their power; the visual display of spangled dresses, of furs, of gold teeth, of diamonds, of all the sumptuous and desirable aspects of their body reclaimed female sexuality from being an objectification of male desire to a representation of female desire<sup>23</sup>.

Tuttavia, continua Carby, la forza critica e dirompente delle *blues singers* fu di breve durata e vennero rapidamente ricondotte in una posizione subordinata ai maschi e ai bianchi dall'industria discografica. Irene, e con lei la voce narrante, sembra consapevole che per le donne nere la scelta dell'ipervisibilità di genere e sessuale, in una società in cui il loro corpo è rappresentato come immorale e responsabile della marginalità economica e sociale del loro gruppo, comporta dei rischi e minaccia la loro capacità di essere soggetti politici. Clare, la cui seduttività Irene accetta quando non l'ha ancora riconosciuta nella scena dell'incontro al Drayton, diventa un elemento pericoloso per sé, per Irene e per la stabilità di tutta la comunità una volta che la sua "vera" identità razziale è nota. Tuttavia anche la politica della rispettabilità, imposta dal "fardello della rappresentazione" che inevitabilmente limita la possibilità di azione delle minoranze<sup>24</sup>, ha i suoi costi, imponendo alla donna nera di adottare i valori borghesi e bianchi di una identità femminile che non soltanto è messa sotto accusa in quegli anni, ma che, paradossalmente, è anche proprio ciò che le inferiorizza.

A me sembra che il conflitto in *Passing* – conflitto psicologico, sociale, culturale, politico – derivi dalla difficoltà di far coesistere l'identità collettiva con l'individuazione: essere soggetti desideranti, autocentrati, come nell'identità di

<sup>23</sup> Hazel Carby, *Cultures in Babylon: Black Britain and African America*, Verso, London 1999, p. 481.

<sup>24</sup> Come scrivono Ellen Shohat e Robert Stam, i subalterni, a causa della trasformazione del colore della pelle e della razza in generale in un segno monosemico, fisso e immediatamente comprensibile, sono invisibili nella loro diversità e sono condannati al "fardello della rappresentazione" ("the burden of representation"), ossia a dover sempre 'stare per' tutta la comunità, perdendo la propria individualità. Ellen Shohat-Robert Stam, *Stereotype, Realism and the Struggle over Representation*, in *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*, Routledge, New York 1994, pp. 178-219.

genere rappresentata da Clare, significa esporsi allo sguardo che razzializza. È necessario uno sguardo intersezionale, se si vuole evitare di imporre linee di confine e binarismi a un romanzo segnato dalla reticenza del narratore, dal disorientamento di Irene, dalla incertezza della sua visione, e della visione in genere, dalla deliberata mancanza di chiusura narrativa, e quindi dal rifiuto di giudizi categorici, di definizioni cristalline. La testualità incerta del romanzo, che non soltanto ha inizio con una lettera misteriosa e illeggibile e offre un “ritratto di signora” il cui oggetto rimane elusivo e frammentario, ma termina con un atto di cui non si conosce la causa e l’agente, per non parlare della misteriosa sparizione dell’ultimo paragrafo nella terza ristampa della prima edizione<sup>25</sup>, mira a coinvolgere il lettore in un processo interpretativo senza conclusione certa, il cui fine non è la negazione dell’epistemologia razziale contemporanea ma una crisi epistemologica che porti alla consapevolezza della complessità intersezionale dell’identità razziale.

---

<sup>25</sup> Vedi in proposito John K. Young, *Teaching Texts Materially: The Ends of Nella Larsen’s Passing*, “College English”, LXVI, 6, 2004, pp. 632-651.

---

# Per quelle di noi che vivono sul margine.

## I confini nel pensiero e nella poetica di Audre Lorde

---

di

Margherita Giacobino\*

**Abstract:** The Black poet and activist Audre Lorde (New York 1934-St. Croix 1992) had a deep influence on feminist thought during her lifetime and after, and was ahead of her time in many aspects. Focusing her attention on the manifold differences (of gender, colour, sexuality, class, age, health) between individuals and groups, and on the intersecting oppressions related to these differences, she anticipates and expands the theme of intersectionality. My intent in these pages is to explore her thought – central to her vision, her writings and her politics – on the specific subject of borders between the different identities and oppressions that we fight, enact and carry within us.

Audre Lorde, scomparsa nel 1992, è una figura che segna la sua epoca e i decenni successivi, impronta l'azione politica di molte donne, nere e non, suscita risvegli di coscienza, lascia una traccia profonda nel pensiero femminista e precorre una serie di tematiche oggi più che mai attuali. In particolare, Lorde con la sua enfasi sulle molteplici differenze (di genere, colore, sessualità, classe sociale, salute e malattia) e sull'intrecciarsi dei rapporti di oppressione e potere ad esse collegate, precede di decenni le attuali teorie sull'intersezionalità.

Lorde fu militante e poeta; qualcuno l'ha definita filosofa, e pure se al di fuori di qualunque scuola, Lorde è stata certamente una pensatrice di straordinario impatto e coerenza. In questa sede mi propongo di esplorare il pensiero "filosofico" di Lorde sul tema specifico dei confini, che è uno dei temi centrali della sua visione, così come si delinea nel suo lavoro teso a coniugare pensiero e azione, poesia e politica.

È importante dare qualche cenno biografico su di lei: Audre Lorde nasce il 18 febbraio 1934 ad Harlem, terza e ultima nata di genitori originari di Grenada. Linda

---

\* Scrittrice, saggista e traduttrice, vive a Torino. Tra i suoi romanzi: *L'uovo fuori dal cavagno* (2010), *Ritratto di famiglia con bambina grassa* (2015), *Il prezzo del sogno* (romanzo biografico su Patricia Highsmith, 2017) e il recente *L'età ridicola* (2018). È autrice dei saggi: *Orgoglio e privilegio. Viaggio eroico nella letteratura lesbica* (2003) e *Guerriero Ermafrodite Cortigiane. Percorsi trasgressivi della soggettività femminile in letteratura* (2005). Ha pubblicato racconti su varie antologie. Ha tradotto e curato testi di Emily Brontë, Gustave Flaubert, Margaret Atwood, Dorothy Allison, Lillian Faderman, Monique Wittig, Audre Lorde (*Sorella Outsider. Gli scritti politici di Audre Lorde*, 2014) e altri. Collabora con "Aspirina, rivista acetilsatirica" online.

Belmar e Byron Lorde, emigrati negli USA negli anni '20, lavorano duramente per conquistarsi un posto nella società americana e trasmettono alle figlie l'etica del lavoro e i complessi sentimenti di ambizione, frustrazione, rabbia e diniego che costituiscono la loro corazza di migranti in cerca di integrazione in una società razzista. Audre è una bambina ribelle e ostinata, che fin da piccola manifesta una personalità forte ma sensibile, e matura quella precoce coscienza di outsider che sarà una sua enorme risorsa nella vita. Al distacco dalla famiglia segue un travagliato periodo – in cui, tra l'altro, frequenta la scena lesbica di New York – di sperimentazione sia a livello sociale e lavorativo sia affettivo e sessuale. A ventisette anni sposa Edwin Rollins, un gay bianco laureato in legge, e ha con lui due figli, senza per questo rinunciare alla sua omosessualità, che sempre più le appare come la sua autentica scelta di vita. Gli anni 1968-70 vedono svolte fondamentali, con la pubblicazione del primo libro di poesie, la scoperta della vocazione di insegnante, la separazione dal marito e la convivenza con una donna, il precisarsi dell'impegno nei movimenti femminista e nero. Nel 1974 fa un viaggio in Africa alla ricerca di miti e leggende di dee e amazzoni nere, che da ora in poi diventeranno parte della sua scrittura e della sua immagine pubblica. L'uso consapevole, laico e creativo, che Lorde fa del patrimonio immaginario Afro-caraibico non deve essere confuso con la ricerca di astratte radici da sentimentalizzare; è invece teso alla rappresentazione di quel femminile nero potente che sente dentro di sé e a cui intende dare voce nella sua poesia e nella sua politica. E si pone del resto in rapporto e contiguità con la reinterpretazione e l'uso del mito che vanno facendo, in quel periodo, teoriche come Adrienne Rich (legata a Lorde da una lunga amicizia e scambio intellettuale), Monique Wittig e altre. Nel 1977 comincia la battaglia di Lorde contro il cancro, che avrà termine con la sua morte nel 1992. La malattia si rivela un reagente di immensa forza per accelerare e coagulare il suo pensiero: è negli anni tra il '77 e l'87 che vengono prodotti tutti i suoi scritti in prosa, contenuti nelle tre raccolte *The Cancer Journals*, *Sister Outsider* e *A Burst of Light*<sup>1</sup> e la narrativa autobiografica *Zami. A New Spelling of My Name*<sup>2</sup>. È in questo periodo che la voce pubblica di Lorde raggiunge la sua massima diffusione, e lei stessa diventa figura amatissima, maieutica e quasi mitica nel movimento femminista e nero. Continua nel frattempo, con vigore e intensità, il lavoro poetico, che comprende una decina di raccolte e le vale ampi riconoscimenti, fino a ottenere il titolo di "Poeta dello Stato di New York" nel 1991. Gli ultimi anni sono tuttavia trascorsi per la maggior parte del tempo nell'isola di St. Croix, nei Caraibi, insieme alla nuova compagna Gloria Joseph. Da ricordare anche, in questo ultimo periodo, i suoi soggiorni berlinesi; invitata nella capitale tedesca per tenere corsi e lezioni, la sua presenza carismatica e ispiratrice presiede alla nascita del movimento Afro-tedesco. Audre Lorde muore il 17 novembre 1992 a St. Croix.

In Italia di Lorde si è parlato per decenni come di un'autrice, poeta e attivista Nera di spicco, il suo nome collegato con quello di altre pensatrici femministe come Gloria Anzaldúa, Bell Hooks, Cherrie Moraga, Adrienne Rich, ma è rimasta per

<sup>1</sup> Interamente tradotti in italiano nel volume *Sorella Outsider* pubblicato nel 2014 da Il Dito e La Luna.

<sup>2</sup> Edizione italiana: *Zami. Così riscrivo il mio nome*, ETS, Pisa 2014.

decenni una specie di mito sotterraneo, i suoi lavori tradotti solo parzialmente e fatti circolare quasi clandestinamente su pubblicazioni di movimento. È solo nel 2014 che appaiono, a distanza di pochi mesi uno dall'altro, *Sorella Outsider. Gli scritti politici di Audre Lorde* (Il Dito e La Luna) e *Zami. Così riscrivo il mio nome* (ETS, Pisa), che insieme rappresentano la quasi totalità delle prose pubblicate di Lorde. La pubblicazione di *Sorella Outsider* è stata finanziata mediante crowdfunding da parte di gruppi e associazioni femministi e contributi di singole/i, e il libro ha circolato e circola presso varie realtà italiane, svolgendo la sua funzione di suscitatore di pensiero. Restano inedite in italiano le poesie, su cui sta lavorando un collettivo di traduttrici (WIT, Women in Translation) che prevede a breve (autunno 2019) la pubblicazione di una selezione di componimenti tratti dalle dieci raccolte edite negli USA.

Da: *Litania per la sopravvivenza*:

Per quelle di noi che vivono sul margine  
 Ritte sull'orlo costante della decisione  
 Cruciali e sole  
 Per quelle di noi che non possono lasciarsi andare  
 Al sogno passeggero della scelta  
 Che amano sulle soglie mentre vanno e vengono  
 Nelle ore fra un'alba e l'altra  
 Guardando dentro e fuori  
 E prima e poi allo stesso tempo  
 Cercando un adesso che dia vita  
 A futuri  
 Come pane nelle bocche dei nostri figli  
 Perché i loro sogni non riflettano  
 La fine dei nostri<sup>3</sup>.

Questo inizio della poesia forse più nota di Lorde ci introduce immediatamente nella complessa tematica del confine, che qui viene evocato più volte con termini diversi, quasi la poeta volesse rappresentare la molteplicità delle sue possibili sfumature: margine (*shoreline*, lett. linea costiera), orlo (*edges*), soglie (*doorways*) – ma il confine in quanto linea di separazione è evocato anche da espressioni temporali: le ore fra un'alba e l'altra, prima e poi, e spaziali, dentro e fuori. Lorde si rivolge a quelle di noi (la scelta del femminile è nostra, delle traduttrici, e ci torneremo) che si collocano non nel chiuso di una comunità, paese o famiglia, protette da un sogno di libertà che si rivela fallace (*the passing dreams of choice*), bensì sono consapevoli di essere outsider, di “vivere sui confini”.

“Noi siamo outsider, e abbiamo bisogno l'una dell'altra, di essere unite e sostenerci in tutte le necessità del nostro vivere sui confini”<sup>4</sup>, scrive Lorde a Mary Daly, precisando che “L'oppressione delle donne non conosce confini di etnia né di raz-

<sup>3</sup> A *Litany for Survival*, da *The Black Unicorn*, 1978 – Litania per la sopravvivenza, in *Sorella Outsider*, p. 277, traduzione di Margherita Giacobino.

<sup>4</sup> Lettera a Mary Daly, in *Sorella Outsider*, op. cit., p. 144.

za, è vero, ma questo non significa che sia identica all'interno di quelle differenze. Neanche i serbatoi del nostro antico potere conoscono questi confini"<sup>5</sup>.

Esiste quindi, per Lorde, un umano, e in specifico un umano femminile, che è più vasto di ogni divisione in esso tracciata, e comprende tutte le possibili differenze, le quali però esistono e vanno riconosciute. Riconoscerle, nominarle, muoversi tra esse e usarle nel modo giusto, ossia come "una riserva di quelle necessarie polarità tra le quali la nostra creatività può fare scintille come una dialettica"<sup>6</sup>, significa svolgere bene il proprio lavoro, quello dell'outsider, cioè di colei/colui che non si riconosce nelle divisioni che mirano a servire gli interessi del potere, ma cerca l'integrità e, nel momento stesso in cui nomina e onora le differenze, costruisce connessioni. Definirsi nel mutevole gioco delle differenze, al di sopra e al di fuori di tutte le linee di confine che separano e negano, questo è il lavoro politico che Lorde insegna, prima di tutto alle donne, anzi prima di tutto alle donne Nere e lesbiche, ma poi anche a tutte le donne, incluse le bianche, e agli uomini, omo ed eterosessuali, Neri e bianchi, che intendano ascoltarla e avvalersi delle sue parole.

Quando noi WIT abbiamo tradotto la *Litania*, abbiamo scelto di usare il femminile per sottolineare l'impegno prioritario di Lorde nei confronti delle donne, e perché le immagini usate dalla poeta ci paiono rimandare inconfondibilmente a un soggetto femminile. Ma in realtà la *Litania*, come molti altri suoi scritti (ad esempio, quelli in cui affronta il sessismo nel movimento Nero, le famiglie omoparentali, il suo rapporto con il proprio figlio maschio, il razzismo nella politica americana ecc.) può essere letta a una molteplicità di livelli e da una pluralità di soggetti. Il discorso di Lorde ha la proprietà di estendersi, come in cerchi concentrici, o in un insieme di insiemi che hanno tutti qualche parte in comune, fino a raggiungere tutti noi, in qualunque categoria ci situiamo, avvisandoci che definirci in un solo modo significa tagliar fuori delle parti necessarie di noi. In altre parole:

Non esiste una lotta monotematica (*single-issue struggle*) perché noi non viviamo vite monotematiche. Malcolm questo lo sapeva. Martin Luther King, Jr. questo lo sapeva. Le nostre battaglie sono particolari, ma noi non siamo soli. Non siamo perfetti, ma siamo più forti e più saggi dell'insieme dei nostri errori<sup>7</sup>.

Se guardiamo quindi al lavoro di Lorde nel suo complesso, il primo tipo di confine che ci esorta a superare è quello, artificioso, delle identità comunitarie e delle lotte ad esse connesse. Spesso quando interviene in pubblico Lorde si presenta definendosi in modo molteplice: Nera, femminista, lesbica, madre, guerriera, poeta. Questo le consente di superare da subito le linee di confine dei movimenti a cui si rivolge: definendosi Nera in un contesto di femministe bianche, le invita a riesaminare il proprio implicito razzismo, ponendosi come lesbica davanti a una platea di donne Nere affronta fin dal primo istante il pregiudizio omofobico:

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>6</sup> *Gli strumenti del padrone non smantelleranno mai la casa del padrone*, in *Sorella Outsider*, cit., p. 188.

<sup>7</sup> *Imparare dagli anni '60*, in *Sorella Outsider*, cit., p. 217.

[...] le donne Nere eterosessuali spesso tendono a ignorare o sottovalutare l'esistenza e il lavoro delle lesbiche Nere. In parte questo atteggiamento deriva da un comprensibile terrore dell'attacco dei maschi Neri all'interno dei ristretti confini della comunità Nera<sup>8</sup>.

Quella di Lorde è un'azione mirata e continua di rottura dei confini delle differenze, e di ridefinizione di sé e delle altre in vista del raggiungimento dell'integrità, mediante la connessione tra differenze, esterne e interne. Non a caso la si è detta precorritrice dell'intersezionalità, che – come l'ha definita Kimberly Creenshaw – non è una questione di multiple identità, ma di multipli livelli di ingiustizia sociale. Molto prima dell'esistenza della parola "intersezionalità", Lorde aveva già nominato con lampante chiarezza ciò che ne sta alla base, vale a dire l'esigenza di non lasciarsi imprigionare entro i confini di una specifica oppressione, ma di riconoscere quello che vi è di comune tra tutte le oppressioni, perché se il femminismo porta avanti la sua lotta senza tener conto dell'antirazzismo, finirà per rinforzare il razzismo, e se l'antirazzismo non porta avanti il femminismo finirà con il rinforzare il sessismo, e così accadrà in ogni altro settore specifico. Ne abbiamo un esempio, oggi, nella sempre più evidente divaricazione tra i movimenti per i diritti gbtqi e il femminismo, laddove il rivendicazionismo gay, con la sua forte richiesta di riconoscimento normalizzatore e di integrazione, mette in ombra o apertamente nega la lotta antipatriarcale del femminismo, ma anche le istanze anticlassiste, e così via.

Ricordiamo in ultimo le definizioni con cui Lorde fa emergere le radici comuni di una serie di oppressioni:

Razzismo, la credenza nella superiorità intrinseca di una razza su tutte le altre e quindi nel suo diritto di dominio. Sessismo, la credenza nella superiorità intrinseca di un sesso sull'altro e quindi nel suo diritto di dominio. Etaisimo. Eterosessismo. Elitismo. Classismo<sup>9</sup>.

Lorde non si ferma ad esaminare e percorrere la linea di confine tra movimenti antirazziali, femministi e omosessuali, ma con il suo sguardo attento e la sua pratica di vita precorre, con notevole anticipo sui tempi, anche un discorso ambientalista che, negli anni '80, ha ancora ben poco spazio di risonanza. È la sua storia personale di rapporto con il cancro a condurla a formulare una precisa interazione tra fattori ambientali e malattia, e tra lotta contro il cancro e lotta politica, in una visione in cui la scelta della cura non può essere che olistica, in armonia con la sua credenza che "siamo più forti e più saggi dell'insieme dei nostri errori".

La notizia, nel 1977, di avere il cancro al seno, segna una svolta nella vita di Audre Lorde e vi imprime una straordinaria accelerazione e spinta energetica. È a partire da quella data e nei dieci anni successivi che Lorde produce quasi tutti i suoi scritti in prosa, e una parte significativa del suo lavoro poetico. La malattia non è per lei un evento privato, né tantomeno una sciagura da nascondere; diventa invece la fertilissima base di una riflessione che si amplia a ogni aspetto della sua vita personale e di attivista. Scrive nel 1984:

Oggi la battaglia contro il cancro è presente in ogni mia giornata, ma è solo un'altra faccia di quella continua lotta per l'autodeterminazione e la sopravvivenza che le donne Nere combattono quotidianamente, e in cui spesso trionfano<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> *Età, razza, classe e sesso: le donne ridefiniscono la differenza*, in *Sorella Outsider*, cit., p. 198.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 191.

E nel 1986, tirando le somme di una riflessione che dura ormai da anni:

E ovviamente il cancro è politico – basta guardare quante delle nostre compagne sono morte di questo negli ultimi dieci anni! Il nostro lavoro di guerriero consiste nel sopravvivere attivamente e consapevolmente il più a lungo possibile, ricordando che per vincere, l'aggressore deve conquistare, ma chi resiste deve solo sopravvivere. La nostra battaglia sta nel definire la sopravvivenza in modi che siano per noi accettabili e ci diano nutrimento, ovvero possiedano sostanza e stile. Sostanza. Il nostro lavoro. Stile. Fedeli a noi stesse<sup>11</sup>.

Ma Lorde non si limita a travalicare i confini ideologici di lotte parcellizzate, né a mandare in pezzi la gabbia di dolore e nascondimento in cui la malattia, socialmente controllata, vorrebbe imprigionarla; la sua militanza e il suo pensiero politico superano anche i confini geografici, spingendola a stringere contatti e alleanze con donne molto diverse, che vivono e lottano in altri paesi. Molto prima che venga coniata l'espressione "femminismo transnazionale", Lorde punta sulle donne che incontra uno sguardo attento e curioso che decifra le loro differenze anche al di là delle barriere culturali e linguistiche, come dimostrano gli appunti presi durante un viaggio in Russia nel 1976. Negli anni '80 mantiene rapporti con una serie di donne del Sudafrica, militanti nella lotta contro l'apartheid, fondando insieme a Gloria Joseph la SISA (*Sisters in Support of Sisters of South Africa*) e nel 1985 interviene a un convegno su donne e scrittura che si tiene a Melbourne, Australia. Benché sia stata invitata da un gruppo di femministe bianche, è soprattutto alle donne aborigene che si rivolge:

Quando dico che sono Nera, intendo dire che sono di discendenza Africana. Quando dico che sono una donna di Colore, intendo dire che riconosco una causa comune con le sorelle Amerindiane, Chicane, Latine e Asiatico-americane del Nord America. Intendo anche dire che la mia causa è comune con quella delle donne dell'Eritrea che passano la maggior parte della giornata a cercare acqua sufficiente per i loro figli, e delle donne Nere del Sudafrica che vedono morire il 50% dei loro bambini prima dei cinque anni. E la mia causa è condivisa anche con le sorelle Nere dell'Australia, le donne Aborigene di questa terra che sono state stuprate della loro storia, dei loro figli e della loro cultura da una conquista genocida, che noi siamo qui riunite oggi a celebrare. Per me, scrittrice Afro-americana, sorellanza e sopravvivenza significa che non basta dire che credo nella pace quando i figli di mia sorella muoiono nelle strade di Soweto e New Caledonia, nel Pacifico meridionale<sup>12</sup>.

Come sopra accennato, nel 1974, Lorde intraprende un viaggio in Africa insieme alla sua compagna di quel periodo e ai figli, alla ricerca di storia, di miti e di leggende a cui ancorare l'aspetto simbolico del suo pensiero. Torna da quel viaggio equipaggiata di un pantheon di dee africane che diverranno riferimenti simbolici e poetici e serbatoi di forza cui attingere, soprattutto nella sua lotta contro il cancro: Seboulisa, la dea madre, che ha un seno solo perché l'altro è stato "divorato dai vermi del dolore"; Oshumare, che riunisce in sé caratteri maschili e femminili; A-frekete, la dea del mare, immagine di sensualità e desiderio, e altre.

I confini geografici, o meglio il loro superamento, giocano un ruolo importante nella sua identità di donna Nera Afro-americana di ascendenza caraibica, e il suo

<sup>10</sup> *Un'esplosione di luce: Vivere con il cancro*, in *Sorella Outsider*, cit., p. 317.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 359.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 335.

legame con il piccolo stato insulare di Grenada, da cui provengono i suoi genitori, è rivendicato nelle sue poesie e in *Zami*, ed è il motore che la spinge a visitare Grenada subito dopo l'invasione americana del 1983. Questo viaggio diventa materia di un articolo in cui denuncia la futile e distruttiva invasione americana e la falsa immagine che di essa hanno dato i media statunitensi.

Fedele alla sua convinzione che le differenze sono prima di tutto ponti che uniscono (o tali dovrebbero essere), negli anni '80 Lorde conia l'espressione "gente col trattino" che applica sia a sé stessa e agli altri Afro-americani, sia agli Afro-tedeschi della cui presa di coscienza si fa strumento durante i suoi soggiorni berlinesi, che come si è detto datano dal 1984 al 1992, pochi mesi prima della sua morte. La "gente col trattino" è quella che non può far riferimento un'appartenenza unica, normativa e spesso limitante, che è costretta a sentire su di sé il peso dell'esclusione e del pregiudizio: "Io, Afro-americana, sento la tragedia di essere una persona oppressa, una persona-col-trattino, in America, di non avere una terra che sia la nostra prima maestra"<sup>13</sup>.

Ma è proprio a partire da questa non-appartenenza, che più che un'appartenenza frazionata o molteplice potremmo definire una sovra-appartenenza, un essere cittadini non di questo o quel paese ma davvero del mondo, che nasce la forza di nuove definizioni e nuove identità:

Noi siamo la gente-col-trattino della Diaspora e la nostra identità autodefinita non è più un segreto vergognoso nei nostri paesi d'origine, bensì una dichiarazione di forza e solidarietà. Siamo un fronte sempre più unito di cui il mondo sentirà presto parlare<sup>14</sup>.

Il pensiero di Lorde mi appare più che mai attuale, nel momento in cui affida alla "gente col trattino" il compito di unire le differenze "per realizzare un futuro che il mondo non ha mai visto, e neppure pensato"<sup>15</sup>. In un'Europa in cui il problema dei confini torna a presentarsi, e in modo sempre più drammatico, come causa di divisione e di conflitto, un'Europa in cui la gente si muove tra stati che dovrebbero essere aperti e non lo sono, e che riceve – con riluttanza, inadeguatamente quando non con dichiarata ostilità – i flussi di esseri umani provenienti da regioni del mondo in cui la vita è minacciata, le parole di Lorde che ci invitano a rovesciare la nostra visione dei confini come linee di separazione, e a vederli invece come ponti su cui le differenze si incontrano, indicano un obiettivo essenziale, che resta ancora lontano da raggiungere.

Ma Lorde è prima di tutto poeta, se c'è un elemento che fonde e unisce tutti gli altri fronti della sua lotta è proprio il suo essere poeta, e mi arrischio a fare questa affermazione non solo sulla base della sua biografia (il richiamo della poesia sentito fin dai primi anni, il linguaggio poetico non solo come lingua di elezione ma unica struttura del pensiero e della scrittura durante l'infanzia e l'adolescenza), ma perché la poesia è il magico elemento che consente a Lorde non solo di integrare gli aspetti diversi e a volte contrastanti della sua stessa identità, ma anche di far scoccare quella 'scintilla' creativa tra le differenze che rende il suo pensiero e le

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 332.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 324.

<sup>15</sup> *Apartheid USA*, in *Sorella Outsider*, *op. cit.*, p. 307.

sue parole limpide e potenti, fonte di ispirazione e lontane da ogni retorica e gabbia ideologica.

C'è quindi un terzo tipo di confine che trova espressione e superamento e ispira il lavoro di Lorde, quello che è tracciato all'interno di ciascuno di noi dai simboli e dai miti, spesso inconsapevolmente assorbiti:

Da qualche parte, ai margini della coscienza, c'è quel che io chiamo una norma mitica, e tutte noi in cuor nostro sappiamo che "non è di me che si parla". In America, questa norma di solito si definisce come bianco, magro, maschio, giovane, eterosessuale, cristiano e finanziariamente benestante. È con questa norma mitica che le trappole del potere si insediano all'interno di questa società. Noi, quelli che siamo al di fuori di quel potere, spesso identifichiamo una modalità del nostro essere diversi, e diamo per scontato che quella sia la causa primaria della nostra oppressione, dimenticando altre distorsioni nel campo della differenza, alcune delle quali magari le pratichiamo noi stessi<sup>16</sup>.

I confini interni, internalizzati, sono quelli che riflettono dentro di noi la spaccatura tra potere e impotenza, tra norma e diversità, tra dominanza e oppressione. Esplorare e analizzare questi confini, inclusi quelli eretti da noi stessi a protezione dei nostri privilegi, è essenziale per superarli, per conoscerci e rapportarci a noi stessi e agli altri come persone integre, così come scegliersi i propri miti anziché accettare inconsapevolmente e acriticamente quelli imposti da una società oppressiva (il "drago america" ovvero i poteri che deumanizzano, e che costituiscono il solo vero grande "altro" a cui le nostre differenze si oppongono perché da esso sono negate, manipolate e uccise) è necessario per trovare la forza e la gioia del lavoro condiviso.

Ed è qui che entra in gioco la dimensione più profonda del lavoro di Lorde, in cui parola poetica/politica ed eros si fondono, perché è sul confine delle differenze che gli esseri si incontrano e si attraggono, così come è sul confine tra il "sentire profondo" (*deep feeling*) e l'analisi razionale che nasce la sola reale conoscenza. Nel pensiero di Lorde il superamento dei confini è un fatto dinamico, un gettare ponti e sentir agire le forze di attrazione tra differenze, un muoversi attraverso territori che possono sembrarci del tutto separati, e di cui lei ci indica invece i possibili, e necessari, collegamenti. È quello che accade nello scritto sull'erotico, in cui traccia un nesso tra due concetti che siamo abituati a considerare del tutto staccati se non opposti, e che invece sono per lei, nella sua vita e opera, vicini e uniti, l'erotico e il lavoro. E ci invita ancora una volta a oltrepassare quel confine artificiale e funzionale al potere di chi ci domina, il confine tra interno ed esterno di noi:

Quando viviamo al di fuori di noi stesse, e con ciò intendo che siamo dirette esclusivamente dall'esterno e non dalla nostra conoscenza e dai nostri bisogni interiori, quando viviamo lontane dall'erotico dentro di noi che ci guida, allora le nostre vite sono limitate da forme esterne e aliene, e noi ci conformiamo alle esigenze di una struttura che non si basa sui bisogni umani e tanto meno su quelli dell'individuo. Ma quando cominciamo a vivere dall'interno verso l'esterno, in contatto con il potere dell'erotico che abbiamo dentro, e permettiamo a quel potere di dare forma e luce alle nostre azioni rivolte al mondo circostante, è allora che cominciamo a essere responsabili verso noi stesse nel senso più profondo<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> *Età, razza, classe e sesso: le donne ridefiniscono la differenza*, in *Sorella Outsider*, cit., p. 193.

<sup>17</sup> *Usi dell'erotico: l'erotico come potere*, in *Sorella Outsider*, cit., p. 133.

È grazie all'erotico che possiamo superare i limiti imposti da fuori al nostro senso di noi stesse, e pretendere il massimo da noi, dalla nostra vita, dal nostro lavoro. Agire la lotta e conoscere la gioia. È il linguaggio della poesia, lucido, intrepido ed essenziale, che permette a Lorde di comunicarci così tanto in così poche parole. E in lei, nella vita come nel lavoro di poeta e di attivista, l'esplorazione del confine e della differenza diventa desiderio e amore, e il margine delle nostre battaglie diventa il luogo in cui più profondamente ci si incontra:

Noi ci siamo scelte l'una con l'altra  
noi, e il margine delle nostre battaglie  
la guerra è la stessa  
se perdiamo  
un giorno il sangue delle donne si rapprenderà  
su un pianeta morto  
se vinciamo  
chi può dirlo  
cerchiamo oltre la storia  
un nuovo e più possibile incontro<sup>18</sup>.

## Bibliografia

Opere di Audre Lorde:

### Poesia

*The First Cities*, Poets Press, New York 1968.

*Cables to Rage*, Paul Breaman, London 1970.

*From a Land where Other People Live*, Broadside Press, Detroit 1973.

*The New York Head Shop and Museum*, Broadside Press, Detroit 1974.

*Coal*, W. W. Norton, New York 1976.

*Between Our Selves*, Eidolon Editions, Point Reyes, California, 1976.

*The Black Unicorn*, W. W. Norton, New York 1978.

*Chosen Poems Old and New*, W. W. Norton, New York 1982.

---

<sup>18</sup> *Outlines*, poesia inedita di Lorde, parzialmente citata in *Età, razza, classe e sesso: le donne ridefiniscono la differenza*, in *Sorella Outsider*, p. 201.

*Our Dead Behind Us*, W. W. Norton, New York 1986.

*Need: A Chorale for Black Women Voices*, New York 1990.

*Undersong: Chosen Poems Old and New*, W. W. Norton, New York 1992.

*The Marvelous Arithmetics of Distance*, W. W. Norton, New York 1993.

*The Collected Poems of Audre Lorde*, W. W. Norton, New York 1997.

### **Prosa:**

*Uses of the Erotic: The Erotic as Power*, in *Out & Out Pamphlet*, Brooklyn NY 1978.

*The Cancer Journals*, Spinsters Ink, San Francisco 1980.

*Zami: A New Spelling of My Name*, Persephone Press, Watertown NY 1982.

*Sister Outsider*, The Crossing Press, Traumansburg NY 1984.

*A Burst of Light*, Firebrand Books, Ithaca NY 1988.

*The Audre Lorde Compendium: Essays, Speeches and Journals*, HarperCollins Publishers, London 1996.

*I Am Your Sister: Collected and Unpublished Writings of Audre Lorde*, edited by Rudolph P. Byrd-Johnnetta Betsch Cole-Beverly Guy-Sheftall, Oxford University Press, New York 2009.

### **Traduzioni italiane:**

*Usi dell'erotico: L'erotico come potere* è stato tradotto in italiano da Rosanna Fiocchetto e Julienne Travers, *Bollettina del CLI*, Roma, 1986; e da Elisabetta Neri, in Braccolini Raffaella et al. *Critiche femministe e teorie letterarie*, Bologna 1997.

*Sorella Outsider. Gli scritti politici di Audre Lorde*, trad. Margherita Giacobino e Marta Gianello Guida, ed. Il Dito e La Luna, Milano 2014, raccoglie tutti gli scritti in prosa di Lorde inclusi in *The Audre Lorde Compendium*, i quali a loro volta comprendono tutti i brani citati in questo articolo e molti altri.

*Zami. Così riscrivo il mio nome*, trad. Grazia di Canio, introduzione e cura di Liana Borghi, ETS, Pisa 2014. Alla bibliografia ivi contenuta, *Così riscrivo il mio nome*, rimando per una più esaustiva biografia su Lorde.

De Veaux Alexis, *Warrior Poet: A Biography of Audre Lorde*, W.W. Norton & Company, New York - London 2004.

Faderman Lillian, *Odd Girls and Twilight Lovers. A History of Lesbian Life in Twentieth Century America*, Columbia University Press, New York 1991.

Moraga Cherrie, Anzaldúa Gloria (a cura di), *This Bridge Called my Back. Writings by Radical Women of Color*, Persephone Press, Watertown MA 1981.

Oguntoye Katharina, Ayim May, Schultz Dagmar (a cura di), *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf der Spuren Ihrer Geschichte*, Orlanda Frauenverlag Berlin 1986, e successive edizioni - trad. inglese: *Showing Our Colors: Afro-German Women Speak Out*, MA 1992.

### **Documentari**

*The Edge of Each Other Battles. The Vision of Audre Lorde*, di Jennifer Abod, USA 2002.

*Audre Lorde. The Berlin Years 1984 to 1992*, di Dagmar Schultz, DE 2013.

### **Convegni**

*Il valore della differenza: L'attualità e il pensiero di Audre Lorde*, convegno internazionale organizzato dall'Associazione Fuoricampo a Bologna nel maggio 2006.

---

# Superare i confini.

## Trasgressione e travestimento in Ḥanān aš-Šayḥ *Innaha Lundun, ya ‘azīzī*

---

di

Jolanda Guardi\*

**Abstract:** As Anne McClintock has shown in *Imperial Leather*, cross-dressing is related to the ability to adopt different social identities and can shift among gender, social classes, and power rank; it also has a historical dimension that cannot be overlooked. In my paper I discuss the two concepts of cross-dressing and mimicry as a trial to subvert the Arab/English opposition in Ḥanān aš-Šayḥ's *Innaha Lundun, ya ‘azīzī* (Only in London). The Lebanese author follows the stories of three characters trying to overcome migration borders. They attempt to find a place of their own in London through body and language, and they clash with a society that does not accept them. In this perspective, cross-dressing means to live on the border to question Western society with its heteronormative binarism, and to reappropriate one's own body as performative. It means to subvert oppositions – in this case Arab/English – which stem from the colonial period and are supported by a sexualised idea of the Arabs as opposed to the British. Mimicry, on the other hand, can comprehend dress, mannerism, lifestyle, language and values, i.e. aspects of one's identity, in order to interact with individuals or society at large.

Depuis 1991, plus de 26000 kilomètres de nouvelles frontières internationales ont été instituées, 24000 autres ont fait l'objet d'accords de délimitation [...] si les programmes annoncés de murs, clôtures et barrières métalliques ou électroniques étaient menés à terme ils s'étireraient sur plus de 18000 km.  
Foucher

---

\* Jolanda Guardi insegna Letteratura e cultura araba presso l'Università di Macerata. Ha conseguito un International PhD in Antropologia con una tesi sulla letteratura algerina presso l'Università Rovira i Virgili (Spagna). Le sue ricerche si incentrano sul rapporto tra intellettuali e potere in un'ottica di genere, nello specifico nella letteratura scritta in lingua araba. È membro del comitato scientifico del SIMREF (Seminari Interdisciplinari de Metodologia de Recerca Feminista). Ha insegnato lingua e letteratura araba all'Università di Milano e di Pavia ed è stata *visiting professor* presso università arabe ed europee. Tra le sue pubblicazioni più recenti: "Reassessing Algerian Arab Modernity: Aḥmad Riḍā Ḥūḥū's *Gādat Umm al-qurā*". *Komunikacija i kultura*, VII, 7, 2016, pp. 38-54. *Literary Narratives on Homosexuality in Arabic*, in A. Rodhe (ed.), *National Politics and Sexuality in Transregional Perspective: The Homophobic Argument*, Routledge, London & New York 2018, pp. 139-160.

Nel presente articolo analizzo i due concetti di superamento del confine e travestimento come tentativo di sovvertire l'opposizione Arabo/Inglese sostenuta dall'idea sessualizzata degli Arabi come opposti agli Inglesi. La politicizzazione della sessualità nel discorso pubblico relativamente agli immigrati e alla diversità è un fenomeno che in Gran Bretagna e in Francia si è sviluppato nei decenni passati e che sta prendendo piede anche in Italia. In questo discorso la sessualità diventa un prisma attraverso il quale stabilire l'esistenza di una differenza non Europea (Mack 2017, pp. 2-3). Il e la migrante, in tale discorso, vengono marginalizzati come portatori di valori sessuali retrogradi e l'Europa diventa paladina della liberazione sessuale, anche in contrasto con discorsi interni sull'argomento. Quando si tratta di migranti, in una parola, "noi" siamo sempre più evoluti sessualmente, più *gay-friendly* e più difensori dei diritti delle donne. Alle e ai migranti si chiede spesso di mostrare un livello di tolleranza e un atteggiamento progressista che vanno ben oltre quelli esistenti nella popolazione autoctona, come segno del loro essere pronti ad assimilarsi.

In un certo modo, dunque, si crea una sorta di "nostalgia neocoloniale" (McClintock 1995, p.15) che contribuisce alla formazione di una narrazione storica. In altre parole, la storia non è solamente storia della relazione tra il colonizzato e il colonizzatore, ma anche storia di come la categoria "colonizzato" sia stata definita nel tempo e di come il concetto si perpetui nel presente, modificato secondo l'evoluzione delle relazioni. I due discorsi, sessualizzazione della e del migrante e definizione del concetto di migrante in chiave neocoloniale si fondono nel culto della domesticità (Ivi, p. 17), che porta con sé una visione patriarcale della e del migrante.

Relativamente al travestimento, inoltre, come sostiene Anne McClintock in *Imperial Leather*, esso fa riferimento alla capacità di adattarsi a identità differenti e può attraversare classi sociali, generi e livelli di potere (Ivi, pp. 173-180). In tal senso, per coloro che subiscono la colonizzazione, significa vivere al confine per interrogare la società occidentale con il suo binarismo eteronormativo e riappropriarsi del proprio corpo come un corpo performativo<sup>1</sup>.

Nel romanzo preso in esame, *Innaha Lundun, ya 'azīzī* (Questa è Londra, mio caro 2001) la scrittrice libanese Ḥanān aš-Šayḥ<sup>2</sup> segue entrambi i discorsi, quello

<sup>1</sup> Un esempio assai cogente in relazione a quest'affermazione è il "caso" Elissa Rahīs, per cui si veda Jolanda Guardi 2013.

<sup>2</sup> Musulmana sciita, aš-Šayḥ ha cominciato a scrivere, secondo quanto affermato da ella stessa, "to express her rage and frustration towards his father and brother", che avevano il potere di limitare la sua libertà. Il suo primo romanzo vede la luce nel 1970, durante un soggiorno al Cairo, città dove era residente per completare i suoi studi. Il romanzo, *Intihār raḡul mayt* (Suicidio di un uomo morto), esamina le relazioni di potere tra i sessi e l'ordine patriarcale attraverso il desiderio patologico di un uomo sulla cinquantina per una ragazzina. In seguito, l'autrice ha pubblicato molti romanzi, tra cui *Faras aš-šayḥān* (Il destriero del diavolo, 1975), *Wardat aš-šahrā'* (La rosa del deserto, 1979), *Ḥikāyat Zahra* (La storia di Zahra 1980), *Misk al-Gazal* (Il profumo della gazzella, 1989), *Barīd Bayrūt* (Fermo posta Beirut, 1992), *Aknusu aš-šams 'an as-suṭūḥ* (Scopo il sole via dai tetti, racconti, 1994), *Innaha Lundun yā 'azīzī* (Questa è Londra, mio caro, 2001), *Imra'atān 'alā šāḥī' al-baḥr* (Due donne sulla riva del mare 2002), *Ḥikāyatī šarḥ yaṭūl* (La mia vita è un commentario permanente 2005), *Šāḥibat ad-dār Šahrazād* (La padrona di casa è Šahrazād, 2013), *'Aḍrā lundustān* (Le vergini di Londrastan, 2014). Tradotta in numerose lingue, in italiano sono reperibili i seguenti titoli

legato al travestimento – che crea ambiguità – e quello relativo alla sessualità, intersecandoli con l’idea del superamento del confine, inteso sia come il passaggio fisico di una frontiera, sia come quello ideale di un limite personale, dimostrando come, anche nel cosiddetto occidente “evoluto” la sessualizzazione della e del migrante porti con sé una sofferenza nel processo di formazione identitario. Attraverso il corpo e il travestimento, infatti, le protagoniste e il protagonista del romanzo esperiscono la trasformazione e/o la definizione della propria identità in terra straniera nel tentativo di domesticizzarsi, tentativo che tuttavia, lo anticipo, fallisce, poiché la società neocoloniale contemporanea chiede sì la domesticazione, ma in modo estremo rispetto al passato: ciò che vien richiesto è il totale annullamento nella cultura ritenuta superiore. Del resto, come ci ricorda Judith Butler “noi siamo corpo” e aš-Šayḥ utilizza proprio il discorso del e sul corpo – in questo caso travestito – per mettere in scena il superamento della frontiera e del concetto stesso di diaspora, legato a una concezione maschile eteronormata della/del migrante. Allo stesso tempo, unitamente all’esperienza del corpo, anche quella linguistica occupa nel romanzo uno spazio importante e costituisce un confine che può essere superato non senza difficoltà.

*Innaha Lundun, ya ‘azīzī* segue le vicende di tre persone che cercano, ognuna a modo proprio, di superare i confini così intesi. Esse/i agiscono e cercano un posto nella società londinese e si scontrano con una società che in ogni caso le/li respinge, a dimostrazione del fatto che il discorso emancipatorio resta solamente un discorso teorico quando si scontra con la pratica della quotidianità e quando non si attua, da entrambe le parti, la dislocazione della propria cultura per operare una mediazione (Margalit Cohen-Emerique 2017). La richiesta di assimilazione attraverso l’adozione di comportamenti “emancipati”, infatti, ha il solo scopo di tacitare le voci della differenza. Il romanzo esplora il rapporto tra identità statica e in movimento, confini e terre di confine, differenza e ibridità, dimostrando, diversamente da altre produzioni narrative della diaspora araba, come si possa aver superato fisicamente un confine, ma essere emotivamente rimasti in patria pur senza provare il desiderio di tornarvi. Superare il confine, allora, diventa una trasgressione necessaria, poiché ci permette di instaurare un dialogo tra le strade – nel senso proposto da James Clifford (1999) – che percorriamo e le nostre radici. Ḥanān aš-Šayḥ, inoltre, incentra il romanzo su due personaggi femminili e un travestito, spostando il focus del termine diaspora dal maschile al femminile e superandolo. Il vocabolo, infatti, ha come origine il riferimento alla semina e, pertanto, allo sperma:

The original meaning of diaspora summons up the image of scattered seeds, and we should remember that in Judeo-Christian (and Islamic) cosmology, seeds are metaphorical for the male “substance” that is traced in genealogical histories. The word “sperm” is etymologically connected to diaspora. It comes from the same stem, σπειρειν [to sow or scatter], and is

---

(estremamente fuorvianti): *Donne del deserto* (traduzione di *Misk al-Ġazal*), Jouvence, Milano 1994; *La sposa ribelle* (traduzione di *Ḥikāyatī šarḥ yaḥūl*), Piemme, Milano 2010; *Mio signore, mio carnefice* (traduzione di *Ḥikāyat Zahra*), Piemme, Milano 2011; *Fresco sulle labbra, fuoco nel cuore* (traduzione di *Innaha Lundun yā ‘azīzī*), Piemme, Milano 2013. Aš-Šayḥ è anche autrice di due opere teatrali, *Dark Afternoon Tea* (rappresentato a Londra nel 1995) e *Paper Husband* (rappresentato a Londra nel 1997). Attualmente vive a Londra.

defined by the OED as “the generative substance or seed of male animals. Diaspora, in this traditional sense, thus refers us to a system of kinship reckoned through men and suggests the question of legitimacy in paternity that patriarchy generates” (Helmreich 1992, pp. 243-249).

Questo spiega, secondo Gayatri Gopinath (2005, p. 5), il motivo per cui la narrazione femminile è stata a lungo esclusa dalla produzione diasporica (araba e non).

Nel contesto di questo articolo, pertanto, la parola “confine” è utilizzata sia in senso letterale che metaforico. Letteralmente fa riferimento alle frontiere tra stati, metaforicamente è utilizzata per designare ogni forma di limite e confine reale o immaginario tra le persone basato su sesso, condizione economica, religione, etnia, genere, o qualunque altra differenza percepita (Abbes Maazaoui 2014, p. 4).

*Innaha Lundun, ya ‘azīzī* segue dunque le vicende di tre persone: Lamīs, di origine irachena, Samīr, un travestito di origine libanese e Amīra, una donna marocchina. Vengono presentati alla lettrice e al lettore mentre si trovano sullo stesso aereo che giunge a Londra da Dubai e, per ragioni differenti, arrivano nella metropoli inglese con grandi aspettative, fuggendo da problemi personali che pensano di riuscire a superare lasciando la città del Golfo e ricominciando una nuova vita nella città europea. Lamīs ritorna a Londra dopo il divorzio dal marito, Samīr lascia la moglie e i figli per trovare a Londra la libertà di essere chiunque egli sia e Amīra, una prostituta, lascia Dubai perché crede che a Londra potrà preparare meglio il suo pensionamento.

Porre l’inizio del romanzo su un aereo, un non luogo, permette ad aš-Šayḥ di presentare i personaggi tratteggiandone le caratteristiche prima che tocchino il suolo inglese e dopo che hanno lasciato quello arabo: mentre sorvolano quindi la frontiera fisica e simbolica. La scena si svolge durante una turbolenza aerea. Lamīs perde il suo passaporto e si affanna per ritrovarlo, Amīra ha una crisi isterica e Samīr è alle prese con una scimmia che sta trasportando senza averne dichiarata la presenza in dogana (la scimmia ha ingoiato dei diamanti). I tre, dunque, ci vengono presentati sin da subito con le loro caratteristiche principali: Lamīs, in cerca di un’identità, Amīra con una propensione all’espressione sopra le righe dei propri sentimenti, Samīr con una scimmia che rappresenta la sofferenza del giovane per non poter esprimere la sua omosessualità<sup>3</sup>. Un altro aspetto accomuna le protagoniste e il protagonista: tutte/i e tre avranno o hanno avuto un rapporto con una persona di nazionalità britannica di carattere paternalistico.

Ognuna e ognuno a modo proprio, queste tre persone cercano di mimetizzarsi nella città europea che si illudono le/li abbia accolti per, in qualche modo, scomparire in essa. Esse/i, tuttavia, non riescono a superare la dicotomia-confine colonizzatore/colonizzata/o, che opera anche in epoca contemporanea con modalità più sottili rispetto al passato.

Se, infatti, secondo l’*Oxford Advanced Learners Dictionary*, “Mimicry is the art of mimicking somebody/something”, essa è anche una lama a doppio taglio:

<sup>3</sup> Volutamente o no, l’autrice rimanda a *La scimmia sulla schiena* di William Burroughs (1953), nel quale l’autore utilizza l’espressione “la scimmia sulla schiena” per indicare i dolori provocati dall’astinenza di eroina, ma anche a *La scimmia nuda* di Desmond Morris (1962), dove si sostiene che la principale caratteristica dell’essere umano è la sua pelle priva di peli, creando così una metafora per il travestitismo.

When colonial discourse encourages the colonial subject to ‘mimic’ the colonizer, by adopting the colonizer’s cultural habits, assumptions, institutions and values, the result is never a simple reproduction of those traits. Rather, the result is a ‘blurred copy’ of the colonizer that can be quite threatening (Ashcroft et al., 1990, p. 139).

Le protagoniste e il protagonista incorreranno così in una serie di cocenti delusioni attraverso le quali comprenderanno che l’assimilazione non è possibile poiché il superamento del confine – fisico o ideale che sia – non può comportare l’annullamento della propria identità passata.

*Mimicry*, il mimetizzarsi, ossia l’atto di travestirsi per nascondersi, è legato a una rappresentazione che non esiste nella realtà. Travestirsi, come detto, passa attraverso il genere, le classi sociali e le gerarchie di potere, ma possiede anche una dimensione storica che non può non essere tenuta in considerazione (McClintock 1995, p. 174; Garber 1992, pp. 304-352). In tal senso il travestimento sovverte le opposizioni, in questo caso quella Arabo vs. Inglese, che risalgono al periodo coloniale e che erano sostenute da un’idea sessualizzata degli Arabi in opposizione agli Inglesi. Il travestimento, d’altro canto, può comprendere l’abbigliamento, le maniere, lo stile di vita, la lingua e i valori, cioè a dire “aspetti” differenti dell’identità di ciascuna e ciascuno al fine di poter interagire con i/ singoli/e o la società in senso più ampio.

Il travestimento come modo per superare il confine è, a mio parere, una chiave di lettura di tutti e tre i personaggi del romanzo. Lamīs, a esempio, dopo essere tornata a Londra, decide di trasformarsi definitivamente in una “vera” londinese. Di conseguenza, adotta un atteggiamento di *mimicry* nel vestire, nel parlare e persino nel truccarsi come farebbe – a suo parere – una londinese. In un certo modo cerca di scomparire nella folla nel tentativo di somigliare a un’inglese autoctona e stringendo amicizia solo con inglesi.

Lamīs non riesce nella sua trasformazione-assimilazione; ella non effettua nessuna dislocazione culturale e cerca soltanto di reprimere la sua “arabità” che, tuttavia, riemerge più virulenta che mai. Un aspetto interessante è quello legato alla lingua. Lamīs ritiene che uno dei problemi principali che ostacolano la sua assimilazione sia l’imperfetta pronuncia dell’inglese. Per modificarla e renderla – nelle sue parole – il più “inglese possibile”, prende lezioni di lingua. Durante il primo incontro con l’insegnante, questa la avverte:

Devo farti qualche domanda, se non hai nulla in contrario, perché queste lezioni non cambieranno solo il tuo idioma, ma anche il modo in cui muovi la lingua quando lo parli. Tutto ciò che ha a che fare con la tua voce e la tua laringe cambierà. Non si tratta solo di pronuncia, è una cosa più profonda... l’arabo è la tua lingua. Modificare il tuo modo di parlare avrà necessariamente conseguenze sulla tua personalità (Aš-šayḥ 2001, p. 80)<sup>4</sup>.

Se quest’ultima affermazione sembra rincuorare Lamīs, poiché con l’impegno sulla pronuncia riuscirebbe a modificare anche il suo carattere arabo, in realtà la richiesta è quella di una completa assimilazione:

L’ultimo consiglio dell’insegnante risuonava nella sua testa come un campanello: “Accendi la televisione, vai a teatro o al cinema ogni sera, se puoi. Parla con i tuoi amici inglesi.

<sup>4</sup> Tutte le traduzioni, ove non diversamente specificato, sono mie.

Allontanati da tutto ciò che è arabo, persino con i pensieri. Smetti anche di mangiare cibo arabo, altrimenti il tuo inconscio ne pronuncerà i nomi (Aš-šayḥ 2001, p. 81).

La sua appartenenza culturale e il legame con la lingua araba le rendono il compito estremamente difficoltoso:

È la *nā'*, devo smetterla di farla saltellare sulla mia lingua come una bambina che salta alla corda. Devo farla rimanere indietro, nell'oscurità della bocca, allungata, come se mi preparassi a dormire. Ma mi sorprende e scappa come un ladro spaventato dall'improvviso abbaiare del cane (Aš-šayḥ 2001, pp. 139-140).

È Aš-šayḥ stessa a sottolineare questo aspetto in un'intervista quando afferma: "L'arabo è come la tua terra, lo porti con te. Se dico la parola 'dolce' in arabo, ne sento il gusto e ricordo che aspettavamo sempre l'uomo che vendeva i dolci; ho la sensazione di avere una piastra nella mia mano sudata" (Jaggi 2001). Quest'affermazione è riportata più volte nel testo, come a esempio nel passaggio seguente:

[...] nonostante la sua insegnante le avesse detto: "Sono ottimista. Cinque parole su sette, Lamīs. Non è male, quello che mi interessa è che quando scendi le scale di casa mia non pensi a nulla di arabo. Una sola frase in arabo e tutto quello che abbiamo ottenuto finora è inutile. Questo richiede molto. Che Dio ti aiuti". Lamīs aveva sceso le scale come scappando da quell'attico o da un luogo di tortura: l'insegnante sferrava una frustata dietro l'altra, con cui la minacciava alla bocca, alle orecchie, alla gola, agli occhi e al naso. Ogni volta che nell'immaginazione di Lamīs si visualizzava del cibo, senza che nemmeno se ne accorgesse nella sua gola si ripeteva il nome in arabo... *ḥubz*, *zayūn*. Ogni volta che sollevava lo sguardo al cielo e si rallegrava del suo azzurro, davanti a lei, senza che lo volesse, appariva la parola *azraq* in arabo, quando ricordava il proprio nome, il nome di suo figlio. E quando non ce la fece più a sopportarlo, si ritrovò a salire le scale dell'attico e a scoppiare in lacrime, dicendo: "La mia memoria è araba, come se fossi un pappagallo. Chissà se un pappagallo può perdere la memoria..." (Aš-šayḥ 2001, p. 265).

D'altro canto, gli inglesi stessi costringono Lamīs nel suo ruolo, oggettivandola nello stereotipo dell'araba fuggita da una zona di conflitto che è giunta in un luogo "civile". Quando, per esempio, a una festa cerca di fare conversazione con le invitate e gli invitati, scopre che esse/essi sono interessati a lei solamente perché irachena. E quando risulta chiaro che non è in Inghilterra come rifugiata, perdono interesse:

Finalmente qualcuno, che probabilmente aveva intuito il suo disagio, le chiese: "Quindi sei irachena. Ti sei rifugiata a Londra per sfuggire alla repressione di Saddam?" Rispose fiduciosa: "Veramente sono venuta a Londra per sposare un iracheno che viveva qui". Questa singola frase ebbe l'effetto di spegnere la curiosità negli occhi del suo interlocutore, che si limitò ad annuire e a dire: "Oh", per poi mettersi a parlare con un altro ospite della politica inglese e del boicottaggio all'Iraq. Forse aveva deciso che, essendo arrivata a Londra in circostanze ch'egli riteneva troppo normali, non avesse nulla di interessante da dire (Aš-šayḥ 2001, pp. 224-226).

Più Lamīs cerca di "travestirsi" da donna inglese, più si trova costretta nella sua origine araba.

La mimetizzazione avviene anche attraverso la sessualità; ella, infatti, instaura una relazione con un mercante d'arte inglese che ha conosciuto sull'aereo e che, simbolicamente, le ha restituito il passaporto che non riusciva a trovare. Nicholas,

questo il suo nome, intrattiene con la donna una relazione molto diversa rispetto a quella cui era abituata con il marito, che mette al centro il corpo e il sentimento, spiazzando Lamīs. Anch'egli, tuttavia, non si disloca dalla propria cultura e richiede alla protagonista un adeguamento a se stesso e al proprio modo di concepire la relazione troppo repentino. Lamīs non riesce nel suo "travestimento" perché cerca di attuarlo anche attraverso la relazione e non facendo riferimento unicamente a se stessa. A riprova di quest'affermazione, solamente quando Nicholas si allontanerà da lei e dopo un periodo di intensa sofferenza, comincerà a cambiare realmente, lo studio dell'inglese sarà meno penoso, comincerà a studiare per conseguire il diploma di maturità e troverà anche un lavoro che la renderà autonoma. La vicenda di Lamīs si conclude con la rinnovata possibilità di instaurare un rapporto con Nicholas su basi paritarie, la cui conclusione è lasciata alla lettrice e al lettore.

Il mimetismo è anche un teatro, una rappresentazione e la fonte di un certo potere. Questo è il concetto che sta alla base del travestimento di Amīra, che si sviluppa in modo differente da quello di Lamīs, pur avendo lo stesso obiettivo, quello di sentirsi "inglese". Fuggita a Londra dallo sfruttamento cui era soggetta nel suo paese natale, il Marocco, non ha avuto altra possibilità che darsi alla prostituzione, poiché proviene da una famiglia povera e violenta che non le ha fornito l'educazione necessaria a trovare un lavoro nella capitale britannica:

Amīra ricordava esattamente quando aveva deciso di vendere se stessa. Era stato quando il cuoco e l'autista del ristorante dove lavorava avevano cercato di saltarle addosso, come fosse una colomba! Ancora prima, quando il marito di sua zia le aveva afferrato la mano contro la sua volontà e l'aveva messa sul suo membro, insistendo che adesso era sua moglie. [...] Aveva dimenticato anche l'uomo che stava davanti allo spiedo di šawarma e quello che puliva i giardini della moschea (Aš-šayḥ 2001, pp. 248-249).

Dopo che la madre, per egoismo, le aveva impedito di sposarsi, Amīra decide di suicidarsi, ma viene fermata da una turista inglese:

Una turista inglese mi ha fermata per chiedermi la strada per le mura storiche. Gliel'ho indicata con la mano, dicendole in francese: "Seguimi. Sto andando là. Voglio... voglio..." non sapevo come si dicesse "suicidarmi" in francese, camminai accanto alla turista e fu come se Londra mi camminasse accanto. [...] Dopo essersi fermata e aver visto le mura e le case arroccate dietro di esse, "Londra" mi ha ringraziato e salutato. Pensai: com'è gentile Londra, e com'è educata! Abbandonai l'idea del suicidio (Aš-šayḥ 2001, pp. 249-250).

Amīra svolge la sua attività a Edgware Road, arteria principale del quartiere arabo della città inglese. Si avvicina alla mezza età ed è decisa a non passare i suoi ultimi anni nella zona; desidera trasferirsi in Bayswater Road, secondo le sue parole, il "centro di Londra". Per far questo ha bisogno di denaro e decide così di travestirsi nell'abbigliamento e nel modo di comportarsi da principessa del Golfo. Questa trasformazione coinvolge ovviamente il suo corpo, ma non solo, perché ella si traveste da principessa, ma cerca anche di agire come tale e cerca di modificare la realtà che la circonda ingaggiando tre ragazze che le facciano da dama di compagnia e un autista che dev'essere inglese al cento per cento "Voglio un autista inglese, ripeto: inglese, non mezzo indiano, mezzo arabo, mezzo africano, mezzo cinese, mezzo polacco, mezzo scozzese o mezzo irlandese" (Aš-šayḥ 2001, p. 167).

All'inizio, il travestimento ha un discreto successo sui ricchi arabi presenti a Londra: Amīra pensa con questo stratagemma di far leva sulla sensazione di straniamento che gli Arabi provano nelle città occidentali; riflettendo sui nomi arabi presenti negli annunci personali di una rivista, ritiene che l'attrazione per le donne orientali sia dovuta al fatto che queste conservano "un'aura di mistero":

Amīra aveva avuto quell'intuizione mentre sfogliava la rivista "What's on" e leggeva gli annunci, dove i nomi di ricche donne del Golfo superavano quelli delle ragazze pubblicizzate come Angie, Stella della Siria e Bellezza del Libano. La pagina era quasi piena di Gazzella del Golfo, Silfide araba, Datteri e palme, Rosa del Golfo, La fiaccola, Bomba del Golfo, La principessa e gli angeli e Una beduina a Londra. Da questi nomi Amīra capì che essi rappresentavano un'ancora di salvezza contro la confusione e la paura di fronte alla vastità di Londra e ai tanti deretani. Ispiravano calma e tranquillità, tutto quello che desideravano si sarebbe svolto all'interno del loro ambiente, della loro lingua, non in un inglese sprezzante o pronto a fregarli (Aš-šayḥ 2001, p. 110).

La "performance" di Amīra conosce un'improvvisa battuta d'arresto quand'ella viene a conoscenza che Nāhid, l'amica di sempre di Edgware Road, è malata di cancro. La malattia dell'amica la spinge a ripensare al suo progetto e a osservare criticamente il mondo dei ricchi arabi del Golfo. Quando viene smascherata da un "cliente" che pensava di aver avuto un rapporto sessuale con una principessa, Amīra reagisce con rabbia, allontanandosi dalla stanza in cui ha avuto luogo l'incontro:

Entra da Pizza on the Park, si siede col cuore che ancora le batte forte. Telefona a Samīr, gli comunica dov'è affinché la raggiunga, ma senza la scimmia. Amīra si prende la testa fra le mani, per notare che è diventata come dotata di due orecchie che percepiscono qualsiasi rumore e sussultano. Persino quando la cameriera le chiede cosa desidera bere dalla gola le sale un urlo. Cerca di calmarci. Pensa a Nāhid. Deve lasciare tutto e tornare da lei. Quanto avevano riso e quanto avevano vissuto insieme! Forse era successo quello che era successo con l'uomo nell'albergo perché tornasse da lei. Continuava a tremare. Perché non le aveva detto semplicemente ridendo: "Sei un'ipocrita, per favore restituiscimi i soldi?" Gli avrei reso il denaro, togliendo il mio compenso. "E comunque, perché tutto questo rancore? Non sono una principessa, sono una prostituta". Ricordò a se stessa. (Aš-šayḥ 2001, pp. 330-331).

Il travestimento, il cercare di mimetizzarsi all'interno di un gruppo di arabi che sembrano essere accettati dalla società inglese non riesce; ogni tentativo di staccarsi dal ruolo che gli eventi della vita l'hanno portata a ricoprire è destinato a fallire, perché una volta marchiata, nessuno è disposto a superare le apparenze e riconoscerla come una persona che ha operato alcune scelte anche all'interno di una professione ritenuta sconveniente dai più. Amīra è consapevole di aver superato un confine ed essersi "assimilata" alla cultura inglese, ma solo perché è diventata simile alle prostitute autoctone. Il superamento del confine è possibile, ma quello fra le classi sociali no. Amīra si ritrova respinta dalla società inglese e da quella araba benpensante della diaspora contemporaneamente, ma anche da quella di origine – la madre, infatti, la disprezza ma accetta il denaro ch'ella le dà anche se prima di utilizzarlo lo sottopone a pratiche di purificazione perché guadagnato con una professione illecita. Nel caso di Amīra, il travestimento del corpo femminile riconduce alla differenza di classe. A partire dalla formazione della classe borghese nel XVIII secolo, infatti, l'abbigliamento maschile è stato ricondotto a una certa "modestia", delegando la rappresentazione della ricchezza al

corpo femminile (Kaja Silverman 1986). Il corpo, viene reso visibile attraverso il modo di abbigliarsi, come afferma Eugenie Lemoine-Luccioni (1983) l'abbigliamento "disegna" il corpo, di modo che possa essere culturalmente visibile e lo articola in una forma significante. Questo aspetto è anche legato alla funzione che l'abbigliamento svolge nel mappare e fissare l'identità sessuale. Nel caso di Amīra i due elementi si fondono nel tentativo di articolare la corporeità in funzione erotica e in quello di superare la "classe" di appartenenza. Ma l'abbigliamento è anche, per quanto detto, un elemento che rimanda a un certo apparato culturale e, per questo motivo, il tentativo di Amīra di emanciparsi da Edgware Road non ha successo: per passare "dall'altra parte" dovrebbe rinunciare alla propria identità araba.

Il superamento del confine di classe e di genere avviene con il personaggio di Samīr, fuggito dal Libano per vivere pienamente e liberamente la propria sessualità. Sull'aereo che lo porta a Londra ha un cesto nel quale nasconde una scimmia. Vuol far entrare la scimmia che ha ingoiato diamanti di contrabbando. Hanadi Samman (2014, p. 25) afferma che la scimmia nel cesto rappresenta la sessualità opprressa di Samīr che nasconde e vuole "contrabbandare" in occidente. A questa osservazione – oltre a quanto affermato in precedenza – aggiungerei anche che la relazione con la scimmia rappresenta, da un lato, la prigionia che ingabbia Samīr in un corpo maschile e, dall'altro, un'assunzione di responsabilità nei confronti di un altro essere vivente. Umani e cosiddetti non-umani vengono uniti nel rapporto che si crea fra Samīr e la scimmia in un comune destino di sfruttamento e, poiché entrambi ne sono vittime, solidarizzano ("un gemello sa cosa pensa l'altro, perché uno vive nel cuore dell'altro" Aš-šayḥ 2001, p.174). Come sostiene Massimo Filippi (2017, p. 18): "La presa sui corpi animali è parte integrante dell'ideologia e delle pratiche di dominio".

La mimicry di Samīr si manifesta nel senso che egli crede di poter essere finalmente libero a Londra e di poter travestirsi senza essere giudicato dalla società. Per Samīr Londra è la libertà: "[...] si affrettò a uscire, cercando un giovane inglese biondo, tra le decine di uomini arabi. Gli uomini inglesi erano o ubriachi o poliziotti, alcuni in auto private. Aveva immaginato che, non appena l'aereo fosse atterrato a Londra, avrebbe visto file di giovani inglesi, come spighe di grano dorato, ondeggiare mano nella mano in pantaloni rossi e di pelle" (Aš-šayḥ 2001, p. 129).

Anche la disillusione di Samīr passa attraverso la lingua inglese, ch'egli non comprende pienamente e che fa sì che sia vittima di equivoci. Con Samīr la questione linguistica assume un aspetto di dominio più evidente: la società della migrazione, nel suo tentativo di assimilazione, chiede al migrante di rinunciare alla propria lingua e con essa alla propria identità. L'utilizzo di un "broken English" e/o di diverse lingue, inoltre, fa parte della propria formazione e dunque della propria persona/personalità. Privarsene, come afferma Gloria Anzaldúa (1987), rappresenta un atto di violenza. Aš-šayḥ è ben consapevole di quanto vado dicendo e sottolinea questo aspetto in più punti del romanzo. Quando Samīr non riesce a farsi capire parlando da un telefono pubblico e l'interlocutore gli sbatte la cornetta in faccia, a esempio, un cameriere del locale in cui si trova gli si rivolge dicendo: "Fratello, chi non padroneggia l'inglese è come un cieco che versa olio nelle bottiglie" (Aš-šayḥ

2001, p. 132). Samīr si scontra con il problema della lingua: il suo travestirsi non riesce pienamente, poiché la sua poca comprensione della lingua inglese lo pone in situazioni a un tempo tragiche e comiche come quando si ritrova in un centro per la prevenzione e la cura dell'AIDS che ha scambiato per un luogo di appuntamenti gay (*Ivi*, pp. 133-136).

Quando era ragazzo, in Libano, la madre aveva fatto internare Samīr in un ospedale psichiatrico a causa della sua tendenza a travestirsi, per “guarirlo”. Poi, in qualche modo era stato obbligato a sposarsi, e aveva trovato il sistema di vestire come voleva durante la guerra civile, “dicendo a sua moglie che se si fosse travestito da donna avrebbe evitato problemi ai check point e avrebbe potuto comprare il pane più velocemente” (Aš-šayḥ 2001). Come Amīna, anch'egli utilizza l'aspetto “teatrale” del travestimento sopra citato, finendo per lavorare in un cabaret dove sarà oggetto di ridicolo proprio perché potrà travestirsi come crede. Ciononostante Samīr si sente libero:

Il motivo principale del suo amore per Londra era che esercitava la professione che aveva sempre desiderato: fare il comico per far ridere gli altri. Qui era una professione rispettata come le altre, come essere un ingegnere, un medico, un autista di autobus: gli portava soldi e gli faceva ricevere complimenti. Aveva sempre pensato, come tutti i libanesi e gli arabi, che Londra volesse dire camminare nella nebbia ed essere avvolti in un cappotto pesante, con le scarpe imbottite di pelo, e che fosse Piccadilly Circus, Oxford Street, il Big Ben e Buckingham Palace. La verità è che Londra è la libertà, e tu la respiri. Puoi fare quello che vuoi, senza dover scatenare una guerra, nessuno si occupa di te e ti lasciano libero, non provi senso di colpa né vergogna, non sei costretto a una doppia vita, che alla fine ti porta alla frustrazione e alla pazzia (Aš-šayḥ 2001, p. 218).

Samīr vive Londra in tal modo poiché, se negli anni '60 era Beirut a rappresentare la capitale intellettuale del mondo arabo – era chiamata “la Parigi dell'Oriente” – negli anni '70 la diaspora araba si insedia a Londra: “La società araba è stata trasportata qui dal Libano o dal Cairo negli anni '60 e '70 e ricostruita”, afferma l'autrice stessa, “Londra ha sostituito su vasta scala ciò che Beirut era” (Maya Jaggi 2001). Egli è l'unico che riesce a trovare un modo di vivere nella capitale inglese, poiché ha superato il confine della sua identità di genere. Simbolicamente, nel momento in cui questo confine sarà superato, Samīr perderà la scimmia con la quale ha condiviso la sua solitudine iniziale e sarà anche colui che si prenderà cura di Amīra. In conclusione, in *Questa è Londra, mio caro*, il malessere è il prodotto di un ordine simbolico gerarchico violento e patriarcale e l'uso di protagoniste e protagonista marginali (donne, prostituta, travestito) è un atto di resistenza dell'autrice, nel quale gli stereotipi e i miti vengono demistificati.

Nel suo studio *Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse*, Homi Bhabha afferma che la *mimicry* è una delle “strategie più elusive ed efficaci del potere e della conoscenza coloniali” (Bhabha 1984, p. 126). Si tratta quindi di un'identità imposta al colonizzato attraverso la quale quest'ultimo è obbligato a riflettere un'immagine del colonialista ma imperfetta, quasi la stessa, dove nel quasi c'è tutta la differenza fra dominante e dominato. L'essere mimetico serve quindi da intermediario dell'impero. Insita nella mimesi è, tuttavia, l'ambivalenza ed è in questo spazio ibrido, suggerisce Aš-šayḥ, che la cancellazione delle frontiere è possibile, che l'ibridità fornisce uno spazio di intimità aperto tra le lingue, le culture, i gruppi etnici, le nazionalità e le classi. Il confine, quindi, è un

mezzo di controllo e repressione, un ostacolo alla manifestazione della propria identità e costante fonte di conflitto e violenza. L'identità ibrida e senza confini, cui fa riferimento il termine rizoma, così come utilizzato da Deleuze e Guattari, può darsi solamente dislocandosi sì dalla propria cultura, ma non rinnegandola totalmente. Come afferma Gloria Anzaldúa è solo la consapevolezza del confine come territorio (*borderland*) che permette di superarlo:

Borderlands are physically present whenever two or more cultures edge each other, where people of different races occupy the same territory, where under, lower, middle, and upper classes touch, where the space between individuals shrinks with intimacy (Gloria Anzaldúa 1987, pp. 58).

Uno spazio importante è dedicato nel romanzo anche ai luoghi – aperti e chiusi e anch'essi un confine che va superato – della città di Londra, che connotano le classi sociali e la ricerca di uno spazio per sé. Alcuni luoghi simbolo vengono percorsi e per questo motivo “riscritti” da Lamīs, Amīra e Samīr, che in tal modo manipolano lo spazio della città. La costruzione culturale della propria identità collega spazio, tempo e genere. I corpi delle e dei migranti vengono percepiti come corpi estranei alla città che riorganizzano spazi o li decostruiscono per mezzo di agentività differenti. Le migranti e i migranti sono dunque “space invaders” (Nimal Purvar 2004). Se la città e le sue periferie sono designate per definire relazioni personali e sociali limitando il modo in cui le persone e i gruppi occupano e utilizzano lo spazio secondo linee sociali e politiche, i corpi migranti introducono delle crepe nell'assetto urbano. Quando le migranti e i migranti lottano per essere accattate/i, ciò accade non solamente attraverso l'occupazione dello spazio, ma anche con l'introduzione di un diverso modo di parlare, di una cultura differente e di un diverso modo di vivere. In tal modo, oltre allo spazio, anche il modo in cui la cultura e l'informazione circolano viene modificato e, di conseguenza, anche l'idea di conformismo sociale viene messa in discussione. Le migranti e i migranti, modificano per sempre la configurazione di Londra, le relazioni sociali e i modi di pensare. La città, come ci ricorda Micheal de Certeau (1984), è un palinsesto e le persone sono le storie che sono intessute nel tessuto urbano. Lo spazio, così, non è un'entità fissata una volta e per sempre, ma si muove e cambia a seconda di come viene usato (Elizabeth Grosz 2001, pp. 31-47).

Aš-šayḥ scrive un romanzo ambientato a Londra dopo venticinque anni dal suo arrivo per la prima volta nella città Britannica:

Sentivo che vivevo ancora nel mondo arabo; i miei pensieri erano in Libano, seguivo la guerra giorno per giorno, mangiavo tabbule con altri libanesi, chiedendo: ‘Torneremo?’ È come stare in un vagone su un treno, in transito. Ma quando la guerra civile è terminata, nel 1991, sono rimasta. Scendi dal treno e vuoi fare esperienza della città. Scrivere di Londra mi ha radicato, sono diventata reale qui. Ogni giorno qualcosa mi fa sentire più a casa” (Jaggi 2001).

Come evidenziano le parole della scrittrice, forse il confine può essere superato solo attraverso un'esperienza traumatica. Lamīs, Amīra e Samīr sono degli strumenti, attraverso di essi “posso dire ciò che voglio sulla società araba in Inghilterra” (Schlote 2003). Il romanzo ha un finale aperto; la lettrice e il lettore possono immaginare come proseguiranno i tre percorsi di vita raccontati. Se, inizialmente, le tre esperienze sono traumatiche, in ogni caso al termine del

romanzo i tre protagonisti hanno cominciato a “reinventarsi” (Fisher 2004, p. 116) in modi che sono possibili “solo a Londra” (titolo della traduzione inglese del romanzo).

### Bibliografia

Accad Evelyne, *Hanan al-Shaykh*, in Judith E. Tucker (ed.), *Arab Women. Old boundaries, New Frontiers*, Georgetown University Press, Washington D. C. 1993, pp. 240-245.

Accad Evelyne, *Hanan al-Shaykh: Despair, Resignation, Masochism, and Madness*, in Evelyne Accad (ed.), *Sexuality and War. Literary Masks of the Middle East*, New York University, New York 1990, pp. 43-63.

Adam Ann Marie, *Writing Self, Writing Nation: Imagined Geographies in the Fiction of Hanan al-Shaykh*, in “Tulsa Studies in Women’s Literature”, XX, 2, *Women Writing Across the World*, Autumn 2001, pp. 201-216.

Al-Samman Hanadi, *Borders Crossing: Cultural Collision and reconciliation in Hanan al-Shaykh’s Only in London*, in Hanadi Al-Samma, *Anxiety of Erasure. Trauma, Authorship, and the Diaspora in Arab Women’s Writings*, Syracuse University Press, Syracuse, New York 2015, pp. 197-214.

Anzaldúa Gloria E., *Borderland/La frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco 1987.

aš-Šayḥ Ḥanān, *Faras aš-šayṭān*, Dār al-nahār li-n-našr, Bayrūt 1975.

aš-Šayḥ Ḥanān, *Wardat aš-šahrā’*, Al-mu’assasa al-ḡāmi’iyya li-d-dirasāt wa-n-našr 1979.

aš-Šayḥ Ḥanān, *Ḥikāyat Zahra*, Dār al-ādab, Bayrūt 1980.

aš-Šayḥ Ḥanān, *Misk al-Ġazal*, Dār al-ādab, Bayrūt 1989.

aš-Šayḥ Ḥanān, *Barīd Bayrūt*, Mu’assasat dār al-hilāl, Bayrūt 1992.

aš-Šayḥ Ḥanān, *Aknusu aš-šams ‘an as-suṭūḥ*, Dār al-ādab, Bayrūt 1994.

aš-Šayḥ Ḥanān, *Donne del deserto*, Jouvence, Milano 1994.

aš-Šayḥ Ḥanān, *Innaha Lundun yā ‘azīzī*, Dār al-ādab, Bayrūt 2001.

aš-Šayḥ Ḥanān, *Imra’atān ‘alā šāṭi’ al-baḥr*, Dār al-ādab, Bayrūt 2002.

- aš-Šayḥ Ḥanān, *Ḥikāyatī šarḥ yaṭūl*, Dār al-ādab, Bayrūt 2005.
- aš-Šayḥ Ḥanān, *La sposa ribelle*, Piemme, Milano 2010.
- aš-Šayḥ Ḥanān, *Mio signore, mio carnefice*, Piemme, Milano 2011.
- aš-Šayḥ Ḥanān, *Šāḥibat ad-dār Šahrazād*, Dār al-ādab, Bayrūt 2012.
- aš-Šayḥ Ḥanān, *Fresco sulle labbra, fuoco nel cuore*, Piemme, Milano 2013.
- aš-Šayḥ Ḥanān, *‘Aḍrā lundustān*, Dār al-ādab, Bayrūt 2014.
- Ashcroft B.-Griffiths G.-Tiffin Helen, *The Empire writes back: Theory and Practice in Postcolonial Literatures*, Routledge, London & New York 1991.
- Bhabha Homi, *Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse*, “Oktober”, 28, Spring 1984, pp. 317-325.
- Burroughs William, *La scimmia sulla schiena*, Rizzoli, Milano 1962.
- Cohen-Emerique Margalit, *Per un approccio interculturale nelle professioni sociali e educative*, Erickson, Trento 2017.
- Clifford James, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.
- De Certeau Michel, *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley 1984.
- Filippi Massimo, *Questione di specie*, Elèuthera, Milano 2017.
- Fischer Susan Alice, *Women Writers, Global Migration, and the City: Joan Riley’s “Waiting in the Twilight” and Hanan Al-Shaykh’s “Only in London”*, in “Tulsa Studies in Women’s Literature”, XXIII, 1, *Where in the World is Transnational Feminism?*, Spring 2004, pp. 107-120.
- Garber Marjorie, *Vested interests. Cross-dressing & cultural anxiety*, Routledge, New York & London 1992.
- Ghali Salwa, *Subversive Discourse in Hanan al-Shakh*, “Al-Raida”, 14, 1997, pp. 15-20.
- Ghazaleh Pascale, *Hanan al-Shaykh: From the Rooftops*, “Al-Ahram Weekly”, 455, 11-17 November 1999.
- Gopinath Gayatri, *Impossible Desires: Queer Diasporas and South Asian Public Cultures*, Duke University Press, Durham 2005.
- Grosz Elizabeth, *Lived Spatially (The Spaces of Corporeal Desire). Architecture from the Outside: Essays on Virtual and Real Space*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge 2001, pp. 31-47.
- Guardi Jolanda, *Quando l’Orientalismo è vittima di se stesso: il caso Elissa Rhaïs*, in “Quaderni Asiatici”, 102, 2013, pp. 5-19.

Helmreich Stefan, *Kinship, Nation, and Paul Gilroy's Concept of Diaspora*, in "Diaspora", II, 2, 1992, pp. 243-249.

Hout Syrine C., *Going the Extra Mile: Redefining Identity, Home, and Family in Hanan Al-Shaykh's Only in London*, in "Studies in the Humanities", XXX, 1-2, 2003, pp. 29-45.

Jaggi Maya, *Conflicts Unveiled*, "The Guardian", Saturday, 7 July 2011.

Lemoine-Luccioni Eugenie, *La robe*, Seuil, Paris 1983.

Maazaoui Abbes, *The Invention of Borders. An Introduction*, in "The Lincoln Humanities Journal", 2, Fall 2014, pp. 4-9.

Mack Mehammed Amadeus, *Sexagon. Muslims, France, and the Sexualisation of National Culture*, Fordham University Press, New York 2017.

McClintock Ann, *Imperial Leather. Race, gender and sexuality in the colonial context*, Routledge, New York & London 1995.

Morris Desmond, *La scimmia nuda*, Bompiani, Milano 1979.

Naipaul Vikram Seth, *The Mimic Men*, Andre Deutsch, London 1967.

Purvar Nirmal, *Space Invaders: Space, Gender, and Bodies Out of Place*, Berg, Oxford and New York 2004.

Schlote Christiane, *An Interview with Hanan al-Shaykh*, in "Literary London: Interdisciplinary Studies in Representation of London. The Literary London Journal", I, 2, September 2003, <http://www.literarylondon.org/london-journal/september2003/schlote.html>. Accesso: 08.01.2018.

Silverman Kaja, *Fragments of a fashionable discourse*, in "Studies in entertainment. Critical approaches to mass culture", ed. Tania Modleski, Indiana University press, Bloomington & Indianapolis 1986, VII, pp. 139-151.

---

## Sconfinamenti poetici.

Genere e identità nella scrittura hindi delle poete ādivāsī  
Jacinta Kerketta e Nirmala Putul

---

di

Alessandra Consolaro\*

**Abstract:** In this article I introduce two ādivāsī Hindi writers, belonging to the so-called indigenous or tribal populations of India. Nirmala Putul (born 1972) hails from a family of Santālī ādivāsī and writes both in her native language and in Hindi. She works as a nurse and she published her first poetic anthology in Hindi in 2004. Her musical poetry, rich in images taken from the forest, questions notions such as “development” and “progress.” Jacinta Kerketta is a young poet and journalist from Jharkhand, who has established herself in the Hindi literary field in a very short time with her poetic compositions in which she expresses the pain and anger of tribal societies, together with a discussion on the status of ādivāsī women.

Esiste una letteratura vastissima sul concetto di frontiera e sull’importanza di attraversarla, che comprende l’abbondante riflessione sulla liminalità di Victor Turner (1974) e degli studi che a lui si sono ispirati, le discussioni sulle “zone di contatto” alla luce degli scritti di Mary Louise Pratt (2007), testi ispirati al pensiero di Arjun Appadurai (1996, 2001) sui flussi culturali, per non parlare dell’opera di Gloria Anzaldúa (1987). In questo articolo, posizionandomi nella genealogia di queste discussioni critiche, presenterò brevemente la produzione poetica di Jacinta Kerketta e Nirmala Putul, due scrittrici ādivāsī, ovvero appartenenti alla popolazione indigena o tribale dell’India, inserendo la loro produzione nell’ambito del discorso sulla letteratura ādivāsī. La soggettività è un tema analitico che apre all’indagine di costruzioni di identità individuali e collettive, che sono di volta in volta affermate, rivisitate o disperate attraverso un costante superamento di frontiere, in un intersecarsi di istanze e dinamiche psicologiche, politiche, culturali e accademiche.

---

\* Alessandra Consolaro insegna Lingua e letteratura hindi presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università di Torino. Fra le sue pubblicazioni recenti, ricordiamo *Induismo queer: dalla mitologia all’attivismo per il riconoscimento dei diritti umani e civili diritti* in “Daimon: Omossessualità e matrimonio nei diritti delle religioni e degli Stati”, numero speciale 2015, pp. 165-185; *Il colore della memoria. Razza, impero e prima guerra mondiale in India*, in *Guerra e nazioni. Idee e movimenti nazionalistici nella Prima guerra mondiale*, a cura di Marco Scavino, Milano 2015, pp. 65-87. Ha, inoltre, curato e tradotto il volume di Jacinta Kerketta, *Angor*, Torino 2018. Per DEP ha pubblicato *Respectably queer? Queer visibility and homophobia in Hindi literature*, in *Queerness in the Middle East and South Asia*, a cura di Jolanda Guardi, “DEP. Deportate, Esuli e Profughe”, 25, 2014, pp. 1-16.

### Le letterature ādivāsī

“Ādivāsī” è un termine hindi che letteralmente indica gli/le “abitanti originari/e” di un certo luogo (Xaxa 1999, p. 3590; Karlsson-Subba 2006), ma ha un vasto raggio di connotazioni per quanto riguarda le relazioni fra popolazioni e territorio e si riferisce a topografie e insediamenti molto diversi fra di loro. Nella parlata comune prevale la denominazione “tribale”, che in parte coincide con l’essere “ādivāsī”, ma non ne traccia una mappa accurata o credibile. L’uso più antico attestato (Munda-Mullick 2003, pp. iv-xvii) si registra in un contesto politico, quando nel 1938 nella regione dell’attuale stato del Jharkhand, in India orientale, si istituì l’Ādivāsī Mahāsabhā (Grande Consiglio ādivāsī). In epoca coloniale le categorie utilizzate erano perlopiù quelle di “tribù” e “aborigeno”, che però finivano per connotare soprattutto “primitività” e “arretratezza” (Hardiman 1987, p. 13; Banerjee 2006). La nozione reificata di “tribù” non riesce a rappresentare appieno tutta la gamma di indigenità storicamente definite, discusse e negoziate. Questa definizione resta intrecciata ad altre definizioni in uso nel XIX secolo, come “mleccha” (barbaro, straniero), “cuār” e “ḍakait” (ladro, predatore), “jaṅglī” (selvaggio), “village community”, “hill and forest people”, “aboriginal races”, in un contesto nel quale il potere coloniale, che si identificava con discipline emergenti quali l’antropologia e l’etnologia, si presentava come esclusivo portatore del sapere scientifico e accademico, e della civiltà. La “tribù” era sempre interpretata in un lessico di contrasto, dove l’alterità si manifestava attraverso dicotomie diverse: mleccha/shuddh (ritualmente puro/impuro), aborigeno/hindu, animista/politeista, tribù/casta, eccetera.

Oggi il concetto di “ādivāsī” combina due genealogie politiche: quella della mobilitazione delle popolazioni ādivāsī nel contesto della decolonizzazione indiana e quella della presenza ādivāsī come popolazioni indigene nel panorama globale contemporaneo (Xaxa 1999). La denominazione “Indigenous and Tribal peoples” spesso utilizzata oggi richiama il progetto inclusivo del movimento indigeno transnazionale, dove la specificità tribale e l’autoctonia locale sono poste in relazione diretta – e politica – con nozioni di statualità, globalizzazione, subnazionalismo, eccetera. “Ādivāsī” è dunque un concetto relativamente nuovo, attraverso la cui analisi si possono rivelare tensioni rappresentative e politiche, che si possono riarticolare e rileggere in contesti accademici e attivisti. Inoltre, si può riarticolare e riposizionare in connessione con altre definizioni di identità collettiva, come “Scheduled Tribes” o “janjāti” (popolazioni “etiche”). Infine, non va dimenticato anche che nel discorso del Sangh Parivar – l’insieme di associazioni hindu nazionaliste ideologicamente legate all’hindutva, ovvero l’ideologia di destra dell’induismo politicizzato – il termine prescelto rimane “vanvāsī” (abitanti della foresta), perché riconoscere alle genti ādivāsī lo status di prime e originarie abitanti del subcontinente indiano mina il progetto di hindū rāṣṭra (nazione hindu), in quanto contraddice l’affermazione per cui tale denominazione spetta alle popolazioni arie portatrici della civiltà vedica.

La maggior parte delle lingue ādivāsī ha una tradizione orale, anche se da oltre un secolo, soprattutto in relazione a interventi missionari, si è cominciato ad usarne

alcune anche in forma scritta. Inoltre, negli ultimi decenni, grazie al fatto che alcune persone ādivāsī hanno avuto accesso all'istruzione nelle lingue regionali, si è avviata anche una produzione letteraria in lingue come hindi, bangla, tamil, malayalam, oriya, eccetera. Soprattutto il campo letterario hindi attrae un numero sempre maggiore di scrittori e scrittrici ādivāsī, che aspirano a un pubblico più vasto e ad entrare in un ambito letterario più prestigioso rispetto ad altre lingue indiane.

L'origine della letteratura ādivāsī contemporanea in lingua hindi viene fatta risalire alle poesie di Rāmdayāl Muṃḍā (1939-2011)<sup>1</sup>, un autore che scriveva sia in hindi sia in muṃḍārī (Mīṇā 2017, p. 49), e fra i più eminenti scrittori e scrittrici hindi di origine ādivāsī spiccano, fra altri, i nomi di Gres Kujūr<sup>2</sup>, Roj Kerkettā<sup>3</sup>, Harirām Mīṇā<sup>4</sup>, Mahādev Ṭoppo<sup>5</sup>, Vamdanā Ṭeṭe<sup>6</sup>, Pīṭar Paul Ekkā<sup>7</sup>. In questo articolo ci si soffermerà su due poete nate a dieci anni di distanza l'una dall'altra, che sono riconosciute tra le voci più significative della poesia ādivāsī contemporanea in lingua hindi: Nirmala Putul e Jacinta Kerketta. Nirmala Putul (Nirmalā Putul, n. 1972) proviene da una famiglia ādivāsī santālī e scrive sia nella sua lingua nativa sia in hindi e bengalī. Infermiera, nel 2004 pubblicò la sua prima antologia poetica in hindi e santālī, col titolo *Apne ghar kī talās meṃ* (In cerca di una casa mia). Con uno stile musicale e ricco di immagini tratte dal mondo della foresta, la sua poesia mette in discussione le nozioni di “sviluppo” e di “progresso”. Jacinta Kerketta (Jasintā Kerkettā, n. 1983) proviene da un villaggio alla frontiera fra Jharkhand e Orissa nella foresta del Saranda. Discendente da una famiglia di lingua kuṛukh, è una poeta e giornalista che si è affermata nel campo letterario hindi in brevissimo tempo con le sue composizioni poetiche, in cui esprime il dolore e la rabbia delle società tribali, unitamente a una discussione sulla condizione delle donne ādivāsī. La sua prima raccolta di poesie, *Aṃgor* (Brace), è stata pubblicata in hindi e in inglese nel 2016 da “adivaani”, una giovane casa editrice di Calcutta completamente dedicata alla pubblicazione di testi ādivāsī ed è

<sup>1</sup> Linguista, antropologo e musicista, è stato Vice-chancellor della Ranchi University e Parlamentare nella Camera Alta dell'Unione indiana. Fu uno dei principali attivisti del movimento per l'istituzione dello stato del Jharkhand. Nel 2007 fu insignito del premio della Sangeet Natak Akademi e nel 2010 dell'alta onorificenza civile della Repubblica indiana Padma Shri.

<sup>2</sup> Nata nel 1948, è stata vice-direttrice generale di All India Radio a Delhi, prima di dedicarsi esclusivamente alla scrittura. È autrice di poesie, radiodrammi e testi teatrali.

<sup>3</sup> Nata nel 1940, è stata a lungo insegnante e direttrice del Dipartimento di lingue tribali e regionali dell'Università di Ranchi, Jharkhand. È autrice di poesie, racconti e saggi.

<sup>4</sup> Nato in un villaggio del Rajasthan, ha prestato servizio in Polizia dal 1979 al 2012. È autore di poesie, romanzi, letteratura di viaggio e saggi.

<sup>5</sup> Nato nel 1954, ha lavorato a lungo in banca ed è un rinomato intellettuale tribale, poeta e attore del Jharkhand.

<sup>6</sup> Nata nel 1969, è originaria del Rajasthan ma è stata molto attiva nel movimento per il Jharkhand. Giornalista e scrittrice, ha diretto molti periodici impegnati nella causa dei gruppi tribali.

<sup>7</sup> Nato a Samtoli (Badkatoli), Simdega, Jharkhand, fu ordinato sacerdote nel 1987. Gli studi di chimica lo portarono a specializzarsi negli USA e in seguito a insegnare presso il St. Xavier College, Ranchi. Ha pubblicato molte antologie di racconti e quattro romanzi.

stata tradotta in tedesco e italiano. Lavora come giornalista free lance e come attivista per i diritti ādivāsī.

Per queste scrittrici e scrittori l'impegno letterario è strettamente connesso a uno dei problemi attualmente più dibattuti nel campo letterario ādivāsī, ovvero il tema della conservazione delle identità tribali nel mondo globalizzato. Nel saggio *Vaiśvīkaraṇ ke bhaṃvar meṃ ādivāsī bhāṣā-sāhitya* ([La lingua e la letteratura ādivāsī nel vortice della globalizzazione], in *Mīṇā* 2014, pp. 63-66) Nirmala Putul sottolinea come la questione della lingua sia generalmente ritenuta secondaria rispetto a problemi di sussistenza o di stabilità lavorativa o residenziale. Tuttavia, la globalizzazione è un fenomeno connesso all'avvento del neoliberismo dopo il crollo dell'Unione sovietica, che ha accentuato un processo di neocolonialismo anglofono. Per questo Nirmala Putul rivendica che la resistenza al modello di sviluppo tardocapitalista si realizza anche nella letteratura scritta in lingue tribali.

Il problema delle popolazioni ādivāsī in India è che, oltre a subire gli effetti della globalizzazione, come altri gruppi minoritari, sono sempre più emarginati e ridotti al silenzio nel discorso dominante ed egemone anche dello stato nazionale. Attualmente in India lo spazio per la varianza, il dissenso e un'articolazione libera e intrepida del pensiero è sempre più ristretto, nel nome di una visione dell'identità nazionale che sembra sempre più intollerante dell'eterogeneità e della pluralità. Così, le popolazioni tribali rimangono prigioniere del discorso nazionalista. Se si appellano alla costituzione, che nell'articolo 40 – "Organisation of Village Panchayats" – garantisce alle unità amministrative di villaggio il potere di funzionare come unità di "self-government," vengono bollate come "anti-national"; se cercano di organizzarsi e protestare, questo diritto viene messo in discussione ed è lecito sparare su di loro (Bijoy-Raman 2003). Questo doppio metro di giudizio rivela come la società civile indiana sia dominata da un modo di pensare neo-orientalista.

### **Narrazioni ādivāsī nella poetica di Jacinta Kerketta e Nirmala Putul**

Questo articolo vuole presentare alcune delle narrazioni che si stanno elaborando nella letteratura ādivāsī del campo letterario hindi con stili originali e nuovi modelli estetici, attraverso il passaggio dalle lingue ādivāsī a lingue che aprono a una comunicazione panindiana e che pertanto contribuiscono a proiettare il discorso ādivāsī sulla scena nazionale. Uno dei primi punti di dibattito riguarda le somiglianze e le differenze fra il movimento dalit – i gruppi che un tempo erano definiti come "intoccabili" – e quello ādivāsī, e della relazione fra le loro produzioni letterarie. Certamente entrambi i gruppi sono discriminati sia socialmente sia culturalmente. Geograficamente emarginate, le persone dalit dovettero restare al di fuori dell'organizzazione di villaggio mentre i gruppi ādivāsī erano confinati nelle foreste, sui monti e nelle vallate remote. Ingiustizia, violenza e sfruttamento caratterizzano l'esperienza di entrambi. L'emarginazione in base all'istituzione delle caste è stata imposta a entrambe le categorie, e a entrambe è stato negato il riconoscimento della loro condizione umana. Tuttavia, i popoli ādivāsī sono rimasti più a lungo indipendenti dalla società maggioritaria, riuscendo a mantenere regole proprie e forme di civiltà autonome. Pertanto, i gruppi dalit, pur

essendone esclusi, erano a contatto e avevano una forte connessione con le regole sociali e civili della vita di villaggio, ed a loro era riconosciuta una posizione sociale, seppure in negativo. Al contrario, le persone ādivāsī erano completamente neglette: per loro non c'era alcun luogo nell'ordine cosmico maggioritario. Come sostiene Dā. Vināyak Tumrām, la loro esperienza di vita, la mentalità e le modalità espressiva e artistica non possono essere assimilate a quelle di altri gruppi oppressi e devono essere studiate autonomamente (Guptā 2014, pp. 31-33), come si propone di fare brevemente questa presentazione delle opere di due poete originarie del Jharkhand.

A proposito della conservazione dell'identità tribale nel mondo globalizzato, nel già citato saggio su lingua e globalizzazione (Mīnā 2014, pp. 63-66) Nirmala Putul sottolinea come il dominio del mercato del mondo globalizzato contemporaneo abbia le sue radici nel colonialismo britannico e di quello condivisa i fini imperialisti, poiché ha come ultimo fine l'imposizione del sistema di consumi capitalistico occidentale in tutto il mondo. La lotta dei gruppi tribali per la salvaguardia della propria identità era già in atto nei confronti dello stato nazionale, che in nome dell'unità nazionale è pronto a sacrificare le specificità locali. L'avvento della politica neoliberista ha acuito il problema della mercificazione dell'acqua, della foresta e della terra, che sono alla base della cultura ādivāsī in India, come anche delle culture di molte popolazioni indigene dell'Asia, dell'Africa e dell'America latina.

Nel componimento dal titolo "Suona l'inno nazionale" (Kerketta 2018b, pp. 44-46; tutte le traduzioni italiane sono di chi scrive), Jacinta Kerketta esprime l'azione distruttrice dello stato nazionale nei confronti della realtà ādivāsī attraverso la metafora delle termiti. Come è noto, la forza devastante di questi insetti dipende in gran parte dalla metodica organizzazione delle loro colonie e dal fatto che quando la loro infestazione viene scoperta i danni sono ormai in stato molto avanzato. Lo stato nazionale, con le sue politiche forestali di sviluppo nonché con i programmi di integrazione delle minoranze, viene equiparato ai parassiti più distruttivi diffusi in Asia meridionale.

Spezzando la mia concentrazione  
all'improvviso si è messo a suonare l'inno nazionale  
e io balzo in piedi  
sull'attenti  
per paura di essere chiamato traditore della patria

in quel preciso momento una colonia di termiti  
si intrufola dentro di me  
il mio corpo per loro è solo un mucchio di terra  
mi svuotano  
e io, incapace di gridare,  
rimango sull'attenti

mille voci di ribellione  
si sollevano  
e stanno per uscire di casa  
ma proprio in quell'istante  
l'inno nazionale si mette a suonare

dentro le case

come se, puntando una canna di fucile  
alla testa di ognuno,  
una voce terrificante  
in questo preciso istante intimasse:  
fermi dove siete!  
at...ttenti!

suona l'inno nazionale  
io sto ritto in piedi  
e una colonia di termiti  
danza dentro di me  
libera da ogni accusa di tradimento.

Le minoranze ādivāsī sono state emarginate storicamente dalla società maggioritaria indiana in quanto, posizionandosi all'esterno del sistema castale, erano considerate impure ed arretrate. A loro volta, questi gruppi si considerano distinti sia dalla maggioranza hindu sia da altre forme religiose istituzionalizzate. Come risultato delle leggi introdotte dal governo coloniale britannico e mantenute nell'India indipendente, le popolazioni tribali vennero assoggettate al Dipartimento forestale e persero l'autonomia sulla gestione delle foreste. In seguito, lo stato indiano ha ulteriormente emarginato le comunità ādivāsī attraverso un processo di sistematica alienazione dalle loro terre e risorse in nome del "progresso" e dello "sviluppo:" le grandi opere idroelettriche e le acciaierie, vanto dei piani quinquennali dell'era nehruviana, provocarono l'evacuazione di un numero sostanziale di popolazioni tribali. Da secoli persone non facenti parte del gruppo o dell'ambiente locale fanno scempio delle terre ādivāsī. Il termine dikū è usato spregiativamente per indicare questi intrusi: stranieri che sono sfruttatori, proprietari terrieri, usurai, mercanti, negozianti e, in senso ristretto, hindu. Oggi sono aziende minerarie come Vedanta e Posco ad appropriarsi delle loro montagne e foreste, mentre i progetti idroelettrici come quello della valle della Narmada e Damodar prevedono la costruzione di enormi dighe che sommergono migliaia di villaggi ādivāsī, riducendo le loro popolazioni in povertà. Il dipartimento forestale ha criminalizzato la loro esistenza, trattando loro come estranei, quando in realtà il recente Forest Rights Act ha legalmente riconosciuto l'ingiustizia storica perpetrata nei loro confronti, dichiarando chiaramente che i loro diritti su un antico retaggio forestale devono essere riconosciuti.

Lo sfruttamento e l'incuria verso le popolazioni ādivāsī è intrecciato a una storia di ribellioni e di disordini. In epoca coloniale la principale insurrezione nell'attuale Jharkhand fu la rivolta (hūl) dei santāl avvenuta nel 1855, guidata dai due carismatici fratelli Sido e Kāhnū (Singh 2002), che si ritenevano i prescelti dalla divinità Ṭhākur per guidare la popolazione contro i dikū: usurai, feudatari e agenti indiani della Compagnia delle Indie. L'insurrezione interessò large fasce della regione che allora apparteneva allo stato del Bihar, e fu repressa sanguinosamente dall'esercito della East India Company, con il massacro di 20.000 dei 50.000 ribelli. Sido e Kāhnū furono catturati dai britannici e impiccati nel 1856, ma sacche di resistenza perdurarono fino al 1857. Un altro episodio epico è

l'ulgulān, il “grande tumulto” dei tribali munda guidato da Birsā Mumḍā fra il dicembre 1899 e il gennaio 1900 nella regione del Chhotanagpur in Bihar (oggi Jharkhand). Anche questa insurrezione fu repressa violentemente e terminò con la resa dei gruppi ribelli, la cattura di Birsā Mumḍā e la sua morte in cattività.

Generalmente connesse all'esproprio delle foreste, queste rivolte furono domate solo attraverso l'uso della forza, con una repressione spietata. In “L'assassinio di una rivolta” (Kerketta 2018a, pp. 35, 37) passato e presente sono legati dalla denuncia dei processi di oppressione da parte dei poteri forti, che perpetuano l'immutato progetto di sfruttamento delle risorse naturali.

Il tribunale del tempo mi chiede  
 com'erano le facce degli assassini dello hūl?  
 io grido in risposta:  
 in ogni epoca  
 le loro facce sono sempre uguali....  
 la fronte marchiata di spietatezza  
 gli occhi ricolmi di smisurate voglie  
 dita cannibali che spremono la linfa vitale  
 con la terra impacchettata sotto braccio  
 le creature più fameliche dell'universo  
 costantemente a caccia “Ancora...! Ancora...!”

Ma non si può attribuire ad astratte forze lontane l'intera responsabilità della lenta scomparsa delle culture ādivāsī: le singole persone partecipano in questi processi attraverso le proprie scelte individuali, pur nella profonda consapevolezza di come esse siano condizionate da fattori socio-economici. Fino a non molto tempo fa, la classificazione di molti gruppi tribali era fatta attraverso l'aggettivo “primitivi” e recentemente è stata trasformata in “particularly vulnerable tribal groups”. Anche quando riescono a frequentare le scuole, le bambine e i bambini ādivāsī spesso hanno insegnanti che cambiano i loro nomi e che inculcano loro un senso di vergogna verso la loro gente e la loro cultura, sostenendo che sarà loro compito civilizzare le comunità sottosviluppate da cui provengono. Come se non bastasse, la Weltanschauung delle popolazioni ādivāsī, raramente riconosciuta e legittimata, non si fonda su accumulazione e consumo. Le comunità della foresta prendono dalla natura ciò che serve loro, ma mai in eccesso e senza tesaurizzare. Anche quando usano il sistema del debbio, non abbattano mai vasti tratti forestali. E fra gli alberi piantano verdure. Questa relazione simbiotica con la natura, che non prevede di sottometerla, conquistarla o domarla, viene interpretata dalle popolazioni dikū come un segno di pigrizia e di mancanza di ambizioni. Tutto ciò tende a trasmettere un'immagine della società ādivāsī come primitiva e arretrata, provocando un danno sulla psiche soprattutto delle generazioni più giovani, che inevitabilmente desiderano liberarsi di tale connotazione e adottare stili di vita e aspirazioni della società dominante. “La morte della madrelingua” (Kerketta 2018b, p. 22) presenta la figura di una madre che, inseguendo il miraggio di poter garantire alla prole accesso a migliori condizioni di vita attraverso l'omogeneizzazione nella cultura egemone, inconsapevolmente provoca l'abbandono di ogni tratto distintivo della propria cultura, primo fra tutti la lingua.

La madrelingua è stata imprigionata  
 proprio dentro la bocca della mamma  
 e i bambini a furia di richiederne il rilascio  
 sono diventati grandi.  
 La madrelingua non è morta di morte naturale  
 è stata uccisa  
 ma la mamma questo non lo poteva sapere.  
 Di fronte alle prospettive che mostravano  
 sogni di pane per i propri figli  
 lei ha serrato i denti  
 e sotto i sogni di quei bocconi  
 la madrelingua è rimasta stritolata.  
 Ancor oggi alla mamma sembra che  
 sia stato un incidente  
 la morte della madrelingua...

Anche Nirmala Putul (Mīṇā 2014, pp. 63-66) sottolinea come con l'estinzione di una lingua si perda tutto il retaggio di una comunità, la sua storia, geografia, l'estetica. Nella lista stilata dall'UNESCO (Moseley 2010) ben 197, ovvero più del dieci per cento delle lingue indiane sono in via di estinzione e otto di queste si trovano in Jharkhand: muṇḍārī, ho, kuṛukh, khaṛiyā, bhūmij, birhorī, malto e asurī. Quel patrimonio culturale che si è costruito lentamente attraverso i secoli viene meno con la morte dell'ultima persona che parla una lingua. L'importanza delle scelte individuali si ritrova nella produzione poetica di Nirmala Putul anche attraverso una riflessione autobiografica, come avviene in "Quando sul tavolo si mettono bottiglie di Bisleri<sup>8</sup> invece che vasi di fiori" (Guptā-Toppo 2015, p. 215).

Lo dico  
 vergognandomi  
 che quando mi viene sete  
 passeggiando per il mercato  
 più che l'acqua  
 cerco Pepsi e Sprite.  
 Chissà quando è successo questo  
 alla mia sete  
 quando, a furia di andare a convegni e incontri,  
 l'acqua chiusa nelle bottiglie  
 si è ritagliata uno spazio dentro di me  
 tanto che oggi, anche in viaggio,  
 porto con me una bottiglia di Bisleri.  
 Tutte le persone  
 che cercano in me la cultura indigena  
 che mi invitano per la mia identità jharkhandi  
 e  
 chiedono la mia opinione  
 su temi come acqua, foresta e suolo  
 quelle stesse persone mi porgono bottiglie di Bisleri

---

<sup>8</sup> Il marchio Bisleri è così popolare in India da essere diventato sinonimo di acqua minerale. L'acqua imbottigliata fu introdotta a Bombay nel 1965 dall'azienda italiana fondata da Felice Bisleri, che cominciò a commercializzare bottiglie di vetro contenenti acqua filtrata naturale e frizzante. Nel 1969 la Bisleri (India) Ltd. fu rilevata dall'azienda Indiana Parle, che negli anni 1980 passò a bottiglie in PVC senza vuoto a rendere e in seguito a contenitori in PET.

quando parlando in pubblico mi viene sete.  
 Dal momento che, al posto di vasi di fiori,  
 sui tavoli dei convegni  
 si dispongono bottiglie di Bisleri,  
 pur non volendo,  
 sorseggiando acqua mi tocca parlare  
 dei campi aridi delle mie terre.  
 Del resto, passeggiando per il mercato  
 è difficile ormai trovare un bicchiere d'acqua  
 facile invece trovare la Pepsi  
 e pur non volendo  
 si sceglie la strada più facile, cari miei!

Del resto, le persone che  
 in me  
 vedono la passione  
 di salvare acqua, foresta e suolo  
 che cercano la cultura  
 indigena e l'identità jharkhandi...  
 è proprio frequentando loro  
 che la mia lingua si è corrotta  
 e per spegnere la sete  
 ho sviluppato un debole  
 per la Pepsi e la Sprite!

### **Consumismo e patriarcato**

Politica e modello di sviluppo neoliberista sono strettamente connessi al patriarcato. Il capitalismo attuale vede un abbraccio tra poteri devastanti e ha un aspetto totalizzante, che si radica nei corpi, nella vita psichica, nell'esperienza degli individui: il potere economico impone il suo ordine con la "guerra preventiva permanente", colonizza il corpo e la mente e riduce le classi sociali, la persona, la natura e la democrazia a variabili indipendenti, incorporando e riproducendo antiche forme di dominio, come l'organizzazione patriarcale della società. Il legame fra patriarcato e capitalismo è stato messo in luce già da decenni nella critica femminista (Hartmann 1976), ma nel contesto ādivāsī va spiegato anche nel contesto dell'incontro fra modelli di società dove la discriminazione nei confronti delle donne assume forme diverse. Coloro che detengono il potere in India appartengono alla cultura hindu patriarcale maggioritaria e tendono a imporla come norma. Nonostante in ambito hindu si sbandieri il culto della devī come un esempio del rispetto che si porta alle figure femminili, le dee dell'induismo sono in gran parte prodotti di una società suprematista maschile (Hiltebeitel-Erndl 2000). Questo è ciò che Jacinta Kerketta esprime in "La natura e la donna" (Guptā-Ṭoppo 2015, p. 191).

Da secoli tu temi la natura  
 pensando  
 che oltre a essere la dea della creazione è anche la dea della distruzione  
 non sei mai riuscito a capirla  
 come  
 non sei mai riuscito a capire la donna

non appena hai avuto in mano un attrezzo e il potere  
per prima cosa hai distrutto la natura  
l'hai monopolizzata  
non hai mai ascoltato i sospiri della donna  
chiusa nella scatola magica della creazione  
la sua voce è sempre rimasta prigioniera

tu hai istituito le dee  
erigendo un tempio fuori dalla casa  
nel mondo sviluppato, da te creato,  
affinché per sempre in quei templi  
le dee della civiltà arcaica restassero chiuse

prigioniere nella retorica del "matriarcato"  
queste dee ogni anno con nomi diversi  
prendono forma solo dalle tue mani  
tu solo le veneri  
e poi con le tue mani  
celebri il loro funerale

tu hai scavato la terra  
hai strappato dal suo ventre  
per profitto economico una ricchezza infinita  
hai imposto il tuo diritto alla posterità  
tu hai lasciato inascoltato il grido della donna

e allora oggi quale forza ti ha portato  
al cospetto di queste divinità?  
solo e solamente  
la tua paura della natura e della donna

Le persone dikū assoggettano i gruppi indigeni e tribali ricorrendo anche a strategie tipiche del patriarcato e del colonialismo come la sessualizzazione e la reificazione. Nella poesia "Questi sono quelli che" (Putul 2005, p. 53) Nirmala Putul denuncia lo sguardo dikū, che esalta l'esotismo delle popolazioni ādivāsī proprio mentre le riduce in schiavitù. E questo atteggiamento è particolarmente evidente nella sessualizzazione e reificazione delle donne ādivāsī, che non hanno diritto a essere riconosciute come persone ma sono accettate solo come oggetti clandestini di desiderio.

Questi sono quelli che  
quando mi vedono storcono il naso  
e con la loro pelle bianca coprono  
la propria nerezza

questi sono quelli che alla luce del sole  
evitano di incontrarmi  
e nel buio della notte  
cercano un abboccamento

questi sono quelli che sotto il manto della notte  
all'estrema periferia della città  
riversano sui nostri quartieri

tutta la sozzura che hanno dentro

questi sono quelli che scattano  
foto di noi nude e discinte  
e in nome della cultura  
mercanteggiano la nostra terra  
e nella contrattazione ci stanno togliendo i nostri stessi vestiti

questi sono quelli che  
in nome nostro  
stanno trangugiando la nostra parte di oceano

questi sono quelli che davanti  
ti esaltano  
e dietro le spalle mormorano  
epiteti come sgualdrina, poco di buono

questi sono quelli che  
sul nostro letto  
violentano il nostro quartiere  
e in piedi sulla nostra terra  
ci chiedono di umiliare noi stessi!

questi sono quelli che  
perfino nelle mie poesie cercano  
il mio corpo!

Le donne che si prostituiscono sono il risvolto più evidente dell'imbarbarimento di quei territori che sono stati svenduti alle multinazionali per progetti di scavi minerari. Ma Jacinta Kerketta evidenzia anche la deprivazione che si esperisce nella vita quotidiana delle persone comuni, sottolineando, in un afflato ecofemminista, la stretta relazione fra ambiente e vite individuali. Il suo stile, ispirato a un modello estetico tipico della poesia – e anche della narrativa – orale della sua terra, è ricco di metafore e personificazioni di concetti astratti. In “Il fiume, la montagna e il mercato” (Kerketta 2018a, pp. 27, 29) una donna tiene per mano una bambina che si chiama Posterità (letteralmente: “la nuova generazione”) e con lei si reca al mercato domenicale, dove lo svuotamento del suo potere di acquisto diventa un accartocciamento esistenziale, correlativo al disastro ambientale a cui non si può porre rimedio attraverso fantasie consumistiche.

Al villaggio, era domenica.  
prendendo per mano la piccola Posterità  
mi incamminai verso il mercato.

Sbucando da un sentiero  
tra alberi secchi e raggrinziti  
dissi alla piccola Posterità  
«guarda, qui un tempo c'era il fiume del villaggio».

Guardando avanti un enorme solco nella terra  
commentai: «questo resta di tutte le montagne!»  
improvvisamente lei si strinse a me per la paura  
davanti, uno spaventoso cimitero si stendeva in lontananza

le dissi «lo vedi? qui c'erano i granai dei tuoi antenati».

La piccola Posterità corse avanti «eccoci al mercato!»  
 «che cosa desiderate?» chiese il negoziante  
 «fratello, un po' di pioggia, un po' di terra bagnata,  
 una bottiglia di fiume, e quella montagna in scatola,  
 dammi anche quel pezzo di natura appeso alla parete.  
 E come mai questa pioggia è così cara?».  
 Il negoziante rispose: «questa umidità non è del posto.  
 Viene da un altro pianeta,  
 è rara, ne ho ordinato solo un etto».

Sciolsi il nodo della mia sārī  
 per prendere i soldi ma... santo cielo!  
 invece delle rupie arrotolate  
 c'era il mio intero essere accartocciato.

Nelle liriche delle due poete di cui ci stiamo occupando è presente con forza la dimensione collettiva, che corrisponde perfettamente al discorso generale secondo cui l'identità tribale è decisamente dominata dal senso della collettività e del clan di appartenenza. Il 14 e 15 giugno 2014 a Ranchi, la capitale del Jharkhand, si tenne il primo convegno nazionale di scrittura ādivāsī, dal titolo “Ādivāsī darśan aur samkālīn ādivāsī sāhitya” (La filosofia ādivāsī e la letteratura ādivāsī contemporanea), nel quale per la prima volta si riunirono tre generazioni di scrittori e scrittrici ādivāsī da tutta l'India. In quell'occasione si approvò un documento, che divenne noto come il “manifesto di Ranchi”, e che da allora è rimasto come riferimento della scrittura ādivāsī. In esso si sostiene che la letteratura ādivāsī si caratterizza per essere fondata sulla filosofia ādivāsī, i cui elementi di base sono: il rispetto dei ritmi e delle melodie della natura; il rispetto della dignità e del legame intimo con la natura; la consapevolezza del retaggio delle conoscenze e delle espressioni artistiche tramandate dagli antenati; l'impegno a non nuocere a nessun essere vivente; il rifiuto della logica di profitto e della violenza dei mercati e della società dei consumi; il rifiuto del discorso, dei simboli, dei miti e dell'individualismo tipici del feudalesimo, della supremazia brahmanica e dell'ideologia del mercato (Mīṇā 2017, pp. 100-102). Questa letteratura esprime un senso olistico di gratitudine verso l'universo; riconosce la terra come madre e si impegna a salvarla e proteggerla; non discrimina in base a colore, etnia, sesso, religione eccetera ed è radicalmente schierata contro ogni tipo di disuguaglianza; a favore della diversità linguistica e culturale, si esprime principalmente nelle lingue ādivāsī con una prospettiva globale. Alla base di questa letteratura ci sono l'identità ādivāsī e idee come eguaglianza, collettività, simbiosi, comunione e concordia, che scrittrici e scrittori ādivāsī si impegnano a proteggere e salvaguardare.

Nel discorso letterario hindi sulle letterature subalterne attualmente ferisce il dibattito sulla distinzione fra saḥānubhūti e svānubhūti. Saḥānubhūti è letteralmente la “compassio” o “συμπάθεια” l'empatica pena che si prova per la sofferenza altrui. Per quanto benevola, tale partecipazione intima e di immedesimazione, attraverso cui si realizza la comprensione estetica, finisce spesso per tradursi in commiserazione e paternalistica condiscendenza. Soprattutto

nella critica hindi femminista e dalit si è sottolineato come alla *sahānubhūti* sia da sostituire la *svānubhūti*, ovvero l'esperienza diretta di sé. Nelle parole, ormai divenute quasi uno slogan, del noto critico hindi Manager Pandey, "Solo la cenere sa cosa significa bruciare" (Ravikānt-Simh 2016, p. 77): l'esperienza del bruciare per umiliazione, dolore, mancanza di rispetto, ingiustizia, disegualianza e intoccabilità non può averla chi non sia nato dalit e per questo l'espressione di queste emozioni, se fatta da persone non dalit, rimane esteriore, non è mai esperienza fatta su di sé. Secondo il "manifesto di Ranchi" la letteratura *ādivāsī* va oltre questo discorso, propugnando una *sāmūhik ānubhūti*, ovvero un'espressione collettiva, di gruppo, che abbia la sua forza nella musicalità e nel ritmo.

Questo forte accento sulla collettività ha fatto sì che si sviluppasse un discorso *ādivāsī* nel quale si nega totalmente l'espressione soggettiva e spesso solo le stesse scrittrici e scrittori *ādivāsī* che insorgono ogniqualvolta si rischi di sottolineare elementi di individualità. Tuttavia, nei componimenti di Jacinta Kerketta e di Nirmala Putul, l'intersezionalità fra soggettività e collettività si esprime in modo molto chiaro.

### Soggettività di genere

Nirmala Putul presenta il punto di vista di una donna *ādivāsī* come lei, che ha conseguito un'istruzione e si è resa economicamente indipendente. In "Una donna inquieta alla ricerca della propria terra" (Putul 2005, p. 9) addirittura si esplicita il desiderio di emanciparsi dal legame con la sua stessa comunità, nella quale, nonostante la retorica che presenta i gruppi tribali come paradisi di eguaglianza di genere, permane un orientamento patriarcale.

Che ironia...  
fin dalla nascita siamo educate  
a guardare il nostro mondo  
prendendo a norma un'ottica maschile

guardandomi dal mio punto di vista  
io voglio liberarmi dalla mia comunità  
qual è la misura del sogno  
per una donna: la casa, i figli e l'amore?  
qual è?

quanto più una donna  
si circonda di tutto ciò nella realtà  
tanto più quello diventa  
immateriale nel sogno  
nella sua immaginazione ogni giorno  
ogni donna inquieta  
cerca contemporaneamente se stessa,  
casa, amore e – fuori dalla comunità –  
un luogo tutto per sé  
che sia solo suo  
un cielo indipendente  
che sia oltre la parola  
una mano che

non sia una mano  
ma il riflesso del suo essere!

Nel mondo attuale, dominato dai media e dalla comunicazione, la soggettività femminile ādivāsī è annullata costruendo una immagine omogenea che anche quando non è erotizzata è ridotta a vittima e di conseguenza privata di agentività, soddisfacendo ancora una volta lo sguardo dikū alla ricerca dell'esotico. Questo tema è evidente in "Jamunī, chi sei tu?" di Jacinta Kerketta (Kerketta 2018a, p. 143).

O Jamunī, guarda!  
ogni giorno del tuo dolore ora  
è esposto al mercato delle notizie.  
dal locale all'internazionale  
le tue sofferenze vendono proprio bene!

tuo marito che ti picchia,  
il vicino che ti molesta,  
la gravidanza indesiderata di un amante,  
il tuo assassinio,  
oppressione, tortura,  
diventano prelibati ingredienti di notizie sensazionali  
per il commercio della tua sofferenza.

ogni giorno nei notiziari  
alla radio, in tv, su internet  
tu le vedi, leggi, ascolti  
muta, assorta, in casa tua.  
E pensi che in mezzo a tutto ciò  
tu sei finita in secondo piano.  
Sofferenza, notizia, essere umano...  
Jamunī, chi sei tu alla fine?

Lo stesso sentimento di incomprensione profonda, in questo caso con un maggiore accento sulla differenza di genere, riverbera da "Tu la conosci?" (Putul 2005, p. 7), dove Nirmala Putul sottolinea la "logica della cucina e del letto" che non solo riduce lo spazio fisico delle donne all'ambito domestico, ma ne cancella anche lo spazio psicologico e interiore. Nel sistema prevalente, per cui con il matrimonio una donna si trasferisce presso la casa del marito, perfino il momento in cui la donna trova una casa di fatto la perde, non solo in riferimento all'abbandono della famiglia d'origine, ma anche al fatto che la sua posizione sotto il tetto coniugale è di subordinazione.

Tu la conosci  
la solitudine di una donna  
separata dal suo uomo?

tu sai parlare della sua terra  
a una donna  
separata da casa, amore, comunità?

sai dire

a una donna inquieta,  
da secoli alla ricerca della propria casa,  
l'indirizzo di casa sua?

tu sai  
immaginare  
come contemporaneamente  
una donna trova una casa  
e l'esilio?

inseguendo nei sogni  
una donna che fugge  
l'hai mai vista tu  
lottare con se stessa  
nel campo di battaglia delle relazioni?

sciogliendo i nodi interiori  
di una donna  
oltre la geografia del corpo  
hai mai letto  
la storia che ribolle dentro di lei?

fermo sull'orlo del suo silenzio  
hai mai letto  
il suo viso in attesa di parole?

mentre impiantavi il seme della tua stirpe dentro di lei  
hai mai sentito  
le sue radici espandersi in te?

tu la conosci  
la grammatica dell'infinita relazione con una donna?  
sai dire tu  
a una donna, guardandola dal punto di vista di una donna,  
la definizione del suo essere donna?

se la risposta è "no",  
allora, oltre alla logica della cucina e del letto,  
che cosa ne sai tu  
di una donna...?

Voglio concludere con una lirica intimista, nella quale si esprime ancora una volta la difficoltà per una donna di realizzare la propria individualità all'interno di una vita che la costringe entro le pareti domestiche. Ciò che però traspare maggiormente è l'inardirsi di un rapporto coniugale e lo svuotarsi delle emozioni nella routine di una relazione che si mantiene solo per rispetto di convenzioni sociali. "Il legame della scriminatura vermiglia" (Kerketta 2018a, p. 149, 151) allude all'uso tipico delle donne hindu coniugate di colorare la scriminatura dei capelli con una polvere cosmetica di colore vermiglio. È interessante come la metafora della brace, che nella poetica di Jacinta Kerketta indica la stretta relazione con la comunità ādivāsī, qui si trasforma in un'immagine di sofferta resilienza individuale. Significativamente, anche la scelta lessicale è diversa: angór è la forma del termine hindi angār (brace) diffusa localmente presso le popolazioni ādivāsī del

Jharkhand, ed è il titolo della prima raccolta pubblicata da Jacinta Kerketta, che si riferisce alla consuetudine delle donne ādivāsī di “prendere in prestito le braci” del vicinato per accendere la stufa nella propria casa. Questo “prendere in prestito le braci” è un segno del forte legame interno della società ādivāsī. In questo componimento si parla invece di “rākh” e “cingārī”, ovvero della “cenere di una relazione ormai fredda” da riattizzare grazie alla “favilla di calde emozioni”. Tutto è circoscritto all’ambito delle relazioni fra due individui, e il riferimento a una dimensione collettiva avviene solo per esprimere la forza del condizionamento sociale.

Ogni mattina lei si alza  
 e raccoglie dalle pieghe del letto  
 frammenti di una relazione a pezzi.  
 Il marito esce per andare al lavoro  
 e lei raccoglie la legna  
 della desolazione sparsa per la casa  
 e prova a riattizzare un fuoco  
 cercando scintille di calde emozioni  
 nella cenere di una relazione ormai fredda.

Il fumo che si leva dal fuoco  
 in mezzo al nero silenzio  
 come un filo bianco attorno al suo collo  
 le stringe la gola.  
 Lei tossisce, ansima, soffoca in silenzio.

Sullo sterile suolo dell’amore  
 con la società come testimone  
 aveva stretto un legame con il filo della dedizione.  
 Per quella stessa società  
 ora continua a custodire in silenzio  
 i legami ormai consunti.

seppellendo la verità dentro di sé  
 ora sta sola  
 sulla riva di sogni e sensazioni,  
 e con un po’ di illusione,  
 grattata via dalla scatoletta di sindūr,  
 ogni giorno in silenzio  
 si decora la scriminatura dei capelli.

### Conclusioni

In questo breve articolo si è cercato di mettere in luce la complessità della produzione poetica di Nirmala Putul e Jacinta Kerketta, due donne ādivāsī che si posizionano dentro il movimento letterario ādivāsī ma sono consapevoli della propria liminalità. Non sono pienamente riconosciute come cultura “alta” nel campo letterario hindi dominante, ma allo stesso tempo non sono cultura “popolare”, poiché le loro voci sono diverse da quelle delle persone ādivāsī analfabete e oppresse. Eppure è proprio lo sconfinamento, legato all’essere andate

in città, all'aver studiato, all'aver scelto una lingua diversa dalla propria lingua madre, che le ha rese portavoce delle popolazioni tribali cui appartengono, e allo stesso tempo le ha rese consapevoli dell'inevitabile processo di cambiamento che le proprie culture stanno subendo. L'accesso a una lingua e a una letteratura egemoni le ha messe in grado di cercare di proporre discorsi alternativi a quelli dello stato, dei media e delle agenzie di sviluppo, attraverso un linguaggio fortemente connotato nel genere.

Nelle liriche qui presentate di Nirmala Putul e Jacinta Kerketta si scopre una voce più complessa rispetto a quella che viene messa in luce nei convegni accademici e nella letteratura critica hindi sulla letteratura ādivāsī. Sebbene in molti componimenti si esprima l'orgoglio della propria identità ādivāsī e l'amore per le montagne, le foreste e i fiumi del Jharkhand, emergono una soggettività di genere e sensibilità individuali delle quali il discorso ufficiale sembra far fatica a riconoscere l'esistenza.

### Bibliografia

Anzaldúa Gloria Evangelina, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lut, San Francisco 1987.

Appadurai Arjun, *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*, University of Minnesota press, Minneapolis 1996.

Appadurai Arjun, *Globalization*, Duke University Press, London 2001.

Banerjee Prathama, *Culture/Politics: The Irresoluble Double-Bind of the Indian Adivasi*, in "Indian Historical review" 33, 1, 2006, pp. 99-126, <https://doi.org/10.1177/037698360603300106>.

Baviskar Amita, *Indian Indigeneities: Adivasi Engagements with Hindu Nationalism in India*, in *Indigenous Experience Today*, a cura di Marisol de la Cadena-Orin Starn, Berg, Oxford 2007, pp. 275-303.

Berger Peter-Heidemann Frank (a cura di), *The modern anthropology of India: ethnography, themes and theory*, Routledge, Abingdon-Oxon 2013.

Béteille André, *The concept of tribe with special reference to India*, in "Archives Européennes de Sociologie", 27, 2, 1986, pp. 297-318.

Bijoy C.R.-Raman K. Ravi, *Muthanga: The Real Story. Adivasi Movement to Recover Land*, in "Economic and Political Weekly", 38, 20, 17, 2003, pp. 1975-1982.

Guha Ramachandra, *Savaging the Civilized: Verrier Elwin, His Tribals, and India*, University of Chicago Press, Chicago 1999.

Guha Ramchandra, *Adivasi, naxalites and indian democracy*, in "Economic and Political Weekly", 42, 32, 2007, pp. 3305-3312.

Gupta Ramnika, *Adivasi literature an emerging consciousness*, in *Indigeneity Culture and Representation*, a cura di Devy G.N.-Geoffrey V.D.-Chakravarty K.K., Orient Blackswan, Delhi 2009, pp. 191-192.

Guptā Ramṅikā, *Ādivāsī sāhitya yātrā*, Rādhākṛṣṇā, Nāī Dillī 2014.

Guptā Ramṇikā, *Ādivāsī sṛjan, mithak evaṃ anya lokkathāem*, Kitābghar Prakāśan, Naī Dillī 2015.

Guptā Ramṇikā-Ṭoppo Mahādev (a cura di), *Kalam ko tīr hone do. Jhārkhaṇḍ ke ādivāsī hindī kavi*, Vāṇī prakāśan, Naī Dillī 2015.

Hartmann Heidi, *Capitalism, Patriarchy, and Job Segregation by Sex*, in “Signs. Women and the Workplace: The Implications of Occupational Segregation”, 1, 3, 1976, pp. 137-169.

Hiltebeitel Alf-Erndl Kathleen M., *Is the Goddess a Feminist?: The Politics of South Asian Goddesses*, NYU Press, New York 2000.

Karlsson Bengt G.-Tanka B. Subba (a cura di), *Indigeneity in India*, Kegan Paul, London 2006.

Kerketta Jacinta, *Aṃgor/Angor*. trad. ingl. di Bhumika Chawla-d’Souza-Vijay K. Chhabra-Cyprian Ekka, adivaani, Kolkata 2016a.

Kerketta Jacinta, *Glut – Angor*, trad. tedesca di Brigitte Komarek-Chhabra-Johannes Laping, adivaani & Draupadi Verlag, Kolkata & Heidelberg 2016b.

Kerketta Jacinta, *Aṃgor/Brace*, trad. it. di Alessandra Consolaro, Miraggi, Torino 2018a.

Kerketta Jacinta, *Jaṛom kī zamīn/Tiefe Wurzeln*. trad. tedesca di Vijay K. Chhabra-Brigitte Komarek-Chhabra-Johannes Laping, Bharatiya Jnapith & Draupadi Verlag, New Delhi & Heidelberg 2018b.

Kerkettā Roj, *Ādivāsī jīvandarśan aur ādivāsī sāhitya*, in “Ādivāsī sāhitya. Ādivāsī Darśan aur Samkālīn Sāhitya Sṛjan Traimāskī”, 1, 2, 2015, pp. 36-39.

Mīṇā Gaṃgā Sahāy, *Ādivāsī sāhitya vimarś*, Anāmikā Pabliśars, Naī Dillī 2014.

Mīṇā Gaṃgā Sahāy, *Ādivāsī cintan kī bhūmikā*, Ananya Prakāśan, Dillī 2017.

Moseley Christopher (a cura di), *Atlas of the World’s Languages in Danger*, 3rd edn., UNESCO Publishing Paris 2010, <http://www.unesco.org/culture/en/endangeredlanguages/atlas>

Munda Ram Dayal-Mullick S. Bosu, *The Jharkhand movement: indigenous peoples’ struggle for autonomy in India*, IWGIA document no. 108, International Work Group for Indigenous Affairs, Copenhagen 2003.

Prasad Archana, *Capitalism, Forestry and Tribal Labour in Central India: A Contemporary History*, in “Social Action”, 60, April-June 2010, pp. 138-151.

Prasad Archana, *Adivasi Women, Agrarian Change and Forms of Labour in Neo-liberal India*, in “Agrarian South: Journal of Political Economy”, 5, 1, 2016, pp. 20-49.

Pratt Mary Louise, *Imperial eyes: travel writing and transculturation*, Routledge, London 2007.

Putul Nirmalā, *Apne ghar kī talāś meṃ*, trad. hindi di Aśok Siṃh, Ramṇikā Phaunḍēśan, Dillī 2004.

Putul Nirmalā, *Nagāre kī tarah bajte śabd*, Bhārtīya jñānpīṭh, Naī Dillī 2005.

Radhakrishna Meena (a cura di), *First Citizens: Studies on Adivasis, Tribals, and Indigenous People in India*, OUP, New Delhi 2016.

Ratnagar Shereen, *Being Tribal*, Primus Books, Delhi 2010.

Ravikānt-Ākāṃkṣā Siṃh (a cura di), *Ālocnā aur samāj*, Vāṇī Prakāśan, Nāī Dillī 2016.

Singh K. S., *Birsa Munda and His Movement 1872-1901: A Study of a Millenarian Movement in Chotanagpur*, Seagull Books, Kolkata 2002.

Steur Luisa, *Class Trajectories and Indigenism among agricultural workers in Kerala, in Anthropology of Class: Power, Practice and Inequality*, a cura di Carrier James G.-Kalb Don, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 118-130.

Steur Luisa, *Indigenist mobilization: confronting electoral communism and precarious livelihoods in post-reform Kerala*, Berghahn, New York 2017.

Sundar Nandini (a cura di), *The scheduled tribes and their India: politics, identities, policies, and work*, Oxford University Press, New Delhi 2016.

Turner Victor, *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual*, Cornell University Press, Ithaca 1974.

Xaxa Virginius, *Tribes as Indigenous People of India*, in "Economic and Political Weekly", 34, 51, 1999, pp. 3589-3595.