





REGIONE EMILIA-ROMAGNA  
Assessorato alle Pari Opportunità

PROVINCIA DI PARMA  
Assessorato alle Pari Opportunità

# Sessi e culture: intessere le differenze

Oltre gli stereotipi per una politica dell'incontro

A cura di Marco Deriu



# INDICE

## **Saluti**

- 7 Barbara Pollastrini  
9 Carmen Motta  
11 Paola Manzini  
12 Vincenzo Bernazzoli  
14 Cecilia Cortesi Venturini  
16 Sara Ambrosoli

## **Presentazione**

- 19 Manuela Amoretti

## **Introduzione**

- 25 *Oltre l'Universalismo e il Culturalismo: riflessività e pratiche di relazione*  
Marco Deriu

## **Stranieri a se stessi: riconoscersi differenti**

- 41 *Incrinare la solitudine. Ovvero dell'arte della tessitura*  
Giulia Valerio  
53 *Tra radicamento e spaesamento. Misurarsi col mistero dell'alterità*  
Giannina Longobardi  
63 *Ripensare le differenze tra conflitti e libertà*  
Stefano Ciccone  
77 *Straniere a se stesse: sessualità delle donne e potere degli uomini*  
Paola Tabet

## **Approssimarsi alle alterità: tra riconoscimento e cambiamento**

- 91 *Pratica antropologica e passione per la differenza*  
Anna Pains  
101 *Universalità e pluralità. La possibile alleanza tra migranti e native*  
Annamaria Rivera  
109 *Conoscenze di seconda mano*  
Vanessa Maher  
123 *L'illusione emancipazionista*  
Ivana Trevisani

## **Pensare con l'altro: poetiche e politiche della differenza**

- 133 *Ruolo secondo. Pratiche politiche di relazione*  
Vita Cosentino  
141 *La donna d'Occidente vista altrove e altrimenti*  
Vincenza Pellegrino  
165 *Appartenere a più mondi*  
Geneviève Makaping  
171 *Differenze e asimmetrie*  
Claudio Vedovati

- 176 **Note sugli autori**



Pensare le differenze costituisce uno dei compiti più difficili e complessi che ci attendono oggi. Trovo, quindi, di particolare significato ed estremamente prezioso il lavoro di riflessione che come istituzioni pubbliche, associazioni, rete di uomini e di donne, studiosi e studiosi state svolgendo da tempo a Parma intorno alle tematiche della pluralità delle identità e delle sensibilità e al riconoscimento della parzialità.

Educare alla non violenza nelle relazioni tra i sessi, cercare di costruire rapporti equilibrati, fondati sul riconoscimento delle differenze tra i generi è una sfida tanto complicata quanto imprescindibile, in special modo in un Paese che mantiene arcaismi e tratti di mentalità tradizionale in parti consistenti della popolazione come il nostro.

Di qui, la rilevanza di pratiche di educazione alla differenza e la centralità di un'elaborazione teorica quale quella che state svolgendo. Trovare il retroterra e la sostanza di pensiero affinché la parola "alterità" non rimanga un concetto astratto, ma diventi oggetto di dibattito autentico e profondo e, come tale, entri nella cultura italiana – come già è accaduto da tempo in numerosi Paesi europei e in certa discussione statunitense – in questo pomeriggio epocale di ridefinizione dei ruoli dei generi che stiamo vivendo e un'opera straordinariamente meritoria, ancor più perché, come voglio sottolineare una volta ancora, molto complessa e sofisticata sotto il profilo teorico.

Impegni istituzionali, cui non posso mancare, mi impediscono di essere con voi, e non mi permetteranno di poter ascoltare e partecipare direttamente a un dibattito che so essere ricco di elaborazioni e spunti. Nondimeno, seguirò con grande attenzione gli esiti delle vostre giornate di studio, e le riflessioni che ne scaturiranno.

Buon lavoro, dunque, in nome di una battaglia culturale contro la violenza che

SALUTI

costituisce, come voi e io sappiamo bene, una delle emergenze vere, purtroppo non adeguatamente riconosciute, di questa nazione.

Un cordialissimo saluto a tutti i partecipanti ed un arrivederci a presto.

**Barbara Pollastrini**

*Già Ministro per i Diritti e le Pari Opportunità sotto il secondo governo Prodi,  
deputata alla Camera per il Partito Democratico*

Porgo innanzitutto un caloroso saluto a tutti e a tutte le persone presenti, ai relatori e alle relatrici di questo importante convegno e un grazie per l'invito rivoltomi dall'Assessora Manuela Amoretti.

Porto anche il saluto della Ministra alle Pari Opportunità Barbara Pollastrini che per impegni istituzionali non può essere presente ma che mi ha chiesto di esprimere il suo vivo apprezzamento per l'iniziativa, inserita nei numerosi appuntamenti promossi in occasione dell'Anno Europeo dedicato alle Pari Opportunità.

I più vivi complimenti per un'occasione di incontro e confronto che coglie bisogni diffusi e profondi, si prefigge di sondare desideri, aspettative, paure, incertezze, evocati da più parti ma non frequentemente affrontati e interpretati.

I temi legati alla "differenza", alle "differenze", sono temi che interrogano la politica, la impegnano sul terreno di una sfida che investe le sue stesse modalità di approccio ai problemi oggetto del convegno.

Un impegno ambizioso e coraggioso assunto dall'Assessorato Provinciale alle Pari Opportunità per promuovere e stimolare una nuova assunzione di responsabilità e guardare oltre gli stereotipi, aprendo spazi in cui le nostre comunità possano trovare momenti di riflessione ricchi di esperienze e la cui pratica possa tradursi in "politiche" attive, partecipate e condivise.

La complessità del nostro vivere quotidiano dovrebbe spingerci a riconoscere le differenze e a rispettarle; per questo è particolarmente significativo che un'amministrazione pubblica solleciti e proponga percorsi di ascolto con chi è portatore di una differenza per "pensare insieme". Troppo spesso succede il contrario; eppure sui grandi temi della vita, del destino delle persone, della capacità di convivere, o faremo un salto di qualità nelle relazioni o la nostra qualità di vita subirà un grave arretramento.

Occorre partire dalla piena consapevolezza che va accettata la “parzialità”, a partire dalla diversità dei sessi; occorre interrogarsi sui cambiamenti nei rapporti tra i sessi e sul fatto che dal modello relazionale gerarchico, fondato sulla centralità della figura maschile, è necessario riconoscersi in un modello egualitario nel quale si confrontano due soggetti sessualmente differenti con desideri, progetti, aspirazioni diversi non necessariamente antagonisti.

Quali i processi che hanno prodotto questo cambiamento, quali i nuovi problemi ma anche le nuove opportunità, quale l’impatto nell’incontro con altre culture, sono le questioni che ci interrogano, alle quali non solo non possiamo e dobbiamo sfuggire ma che nella ricerca di un confronto autentico e profondo possono offrirci le chiavi per interpretare il presente e costruire un futuro ove la riconosciuta libertà di ciascun essere umano sia il principio ispiratore di una società libera da violenze e soprusi.

Questo convegno ci offre un’ulteriore, preziosa occasione per continuare a “intessere” la comune volontà di ascoltare, conoscere e riconoscersi. E per continuare a cambiare noi stesse e noi stessi per cambiare il mondo che ci circonda.

**Carmen Motta**

*Deputata alla Camera per il Partito Democratico*

Con grande dispiacere sono costretta a rinunciare al convegno di oggi.

Mi spiace di non poter conoscere e ascoltare i relatori invitati e non poter intervenire a nome della Regione Emilia-Romagna, perdendo così un'occasione per condividere e confrontarsi sul tema della differenza – culturale o di genere – e sugli indirizzi e le politiche che questa Regione ha posto in essere per promuoverne il riconoscimento, il rispetto e il valore.

Umberto Galimberti, sottolineando come da sempre gli uomini abbiano lasciato alle donne spazi residuali e domestici, ha scritto recentemente “Questa separazione, che regala la donna nel ciclo della natura e assegna all'uomo il gioco della storia, è alla base della mai dimessa pretesa della superiorità dell'uomo sulla donna, con conseguente esercizio della potenza non disgiunta dalla violenza che in tutte le culture, non esclusa la nostra, ha sempre caratterizzato una mancata amicizia fra i generi, una disuguaglianza ben più radicale di quella di classe, una sottomissione quando non uno sfruttamento che, inosservato, sfiora, nel chiuso delle case e dei nuclei famigliari, forme non molto dissimili dalla schiavitù”.

Sono affermazioni forti, ma sappiamo quanto rispondano spesso a verità, anche nella nostra società. Ecco perché è sempre più urgente Intessere le differenze per ricostruire l'ordito di una comunità coesa e che trasforma le sue differenze culturali e di genere di una ricchezza: questo è l'impegno più importante su cui deve misurarsi la democrazia.

Son convinta che il convegno di oggi sia per questi e altri motivi un momento prezioso per ognuno di noi. Un ringraziamento sincero per l'invito e buon lavoro a tutti.

**Paola Manzini**

*Assessore alla scuola, formazione professionale, università, lavoro e pari opportunità.*

*Regione Emilia-Romagna*

Do il benvenuto a tutti al Convegno “Intessere le differenze”, che apre l’omonimo progetto che ci accompagnerà per più di due mesi con presentazioni di libri, rassegne cinematografiche, spettacoli teatrali e approfondimenti sul tema delle relazioni fra donne e uomini.

“Intessere le differenze” è un progetto inserito nel programma nazionale del 2007 “Anno Europeo delle Pari Opportunità per tutti”, promosso dall’Assessorato alle Pari opportunità della Provincia di Parma con l’Assessorato alle Pari opportunità della Regione Emilia-Romagna.

È realizzato in collaborazione con le Consigliere di parità della Provincia, il Centro antiviolenza di Parma e i Comuni di Busseto, Collecchio, Fidenza, Fontanellato, Fontevivo, Montechiarugolo, Sala Baganza, Salsomaggiore, Soragna, Sorbolo, e con il contributo della Fondazione Cariparma.

Il tema delle pari opportunità è da tempo al centro del nostro lavoro, e sono molte le iniziative fin qui intraprese: cito tra tutte “Per amore della differenza”, l’adozione di un ordine del giorno contro la violenza sulle donne, un tavolo provinciale dedicato all’argomento, il Bilancio di genere, l’introduzione di misure e iniziative volte a favorire concretamente le pari opportunità nella formazione, nel lavoro e in tutti gli ambiti in cui ancora esistono discriminazioni più o meno manifeste.

Sappiamo che sul terreno delle pari opportunità si gioca una partita importante per il nostro sviluppo, perché oggi sono le donne il valore aggiunto per vincere le sfide del futuro. È un fatto che le donne siano una risorsa per l’immenso contributo

che danno alla nostra società, dalla quale spesso non ricevono un riconoscimento adeguato. D'altro canto, i Paesi più prosperi, solidi e competitivi del mondo sono anche quelli in cui lo squilibrio tra uomini e donne nell'occupazione, nelle carriere e nei salari è minore.

Il progetto "Intessere le differenze" è un ulteriore sforzo in questa direzione, perché pensiamo che per contrastare e rimuovere gli ostacoli politici, sociali, economici e culturali all'effettiva realizzazione delle pari opportunità si debba intervenire su tutti i fronti. Anche su quello culturale.

Se quotidianamente teniamo alta l'attenzione sulla discriminazione, sulla violenza di genere, sul divario occupazionale tra uomini e donne, con un'iniziativa di questo genere vogliamo dare tempi e spazi alla riflessione. Vogliamo gettare i semi per una nuova cultura, diffondere idee che diventino pratica comune.

Ripartire dalle differenze, per riconoscerle ed educare a riconoscerle, e quindi promuovere una nuova cultura delle differenze, non può che dare un importante contributo per la piena affermazione del diritto alle pari opportunità e alla non discriminazione.

**Vincenzo Bernazzoli**

*Presidente della Provincia di Parma*

Le Consigliere di Parità della Provincia di Parma hanno sostenuto con forza il progetto "Intessere le differenze" perché ritengono che educare alla consapevolezza della propria parzialità e al rispetto dell'alterità sia il punto di partenza per costruire relazioni tra i sessi su una base nonviolenta. Pertanto il prezioso sostegno delle Consigliere di Parità ha l'obiettivo di dare valore alle diversità e affrontare il tema insieme - istituzioni, associazioni, uomini e donne - per capire che cosa sta succedendo in proposito nel nostro territorio.

Cercare di modificare ed eliminare stereotipi e pregiudizi che fondano la nostra società significa ascoltare i bisogni delle donne. Questo è il primo dovere, cui ne segue un altro: interrogarsi su ciò che oggi sta cambiando nelle relazioni tra i sessi. Il nostro territorio ha subito nell'ultimo anno una terribile ondata di violenza contro le donne: questo ha fatto sì che le Consigliere di Parità della Provincia di Parma abbiano incominciato a promuovere azioni di contrasto contro la violenza alle donne: un osservatorio provinciale sulla violenza alle donne, numerosi incontri pubblici su questi temi, ma anche azioni mirate quali, il monitoraggio da parte dello Special Rapporteur sulla violenza alle donne delle Nazioni Unite su ciò che il territorio nazionale e locale fanno nella lotta contro questo fenomeno.

Non c'è dubbio che la violenza alle donne, in aumento, abbia connotazioni sempre più cruenta e che, per combatterla, servano strumenti innovativi e stanziamenti economici. La violenza contro le donne è sempre più devastante. I terribili fatti degli ultimi mesi, purtroppo, ci danno conferma di questo, anche sul nostro territorio. Giovani donne che vivevano a Parma hanno perso la vita a causa di uomini violenti: ex fidanzati, conoscenti e mariti. Ma questo è solo quello che si vede, perché, lo sappiamo, il resto, il sommerso, rimane dentro le mura domestiche, fino a quando non esplose in modo deleterio. Per contrastare fattivamente il fenomeno della violenza alle donne serve una risposta concreta

da parte delle istituzioni.

Si tratta quindi di una azione ampia contro la violenza, volta anche a promuovere una diversa cultura delle relazioni fra i sessi, proprio perché è questo il nocciolo della questione: attraverso momenti di incontro fra uomini e donne impegnati per il riconoscimento della libertà femminile, si può elaborare una diversa condivisione delle questioni di vita; esiste una realtà anche di uomini che insieme alle donne stanno lavorando per la valorizzazione delle differenze.

**Cecilia Cortesi Venturini**

*Consigliera di Parità Supplente della Provincia di Parma*

“Intessere le differenze” bellissima frase oserei dire poetica. Intessere: intrecciare fra loro i fili e costruire una trama solida, colorata, armoniosa, duratura. Ma oggi questa trama in un mondo così confuso, complicato, difficile, può rimanere solida e duratura? Non so. Le differenze oggi possono integrarsi fra loro e convivere ovvero far sì che la trama non si assottigli fino a generare dei buchi? Non so. Certamente la società attuale così confusa e complicata non dà segni di volere veramente “intessere le differenze” che esistono, che sono molte, che sono difficili da comprendere. Sì, soprattutto comprendere: senza la volontà di comprendere non può la “mia” trama resistere. Differenze di tutti i generi. Tutto il mondo ormai è fra noi e questo mondo non è buono, anzi, è cattivo e violento: ecco la parola tremenda. Violento, violenza. Violenza: nella presentazione del progetto “Intessere le differenze” si dice che “...tale progetto si propone di portare un contributo... nell’ottica di un’educazione alla non violenza nella relazione tra i sessi sulla base del riconoscimento e della valorizzazione delle relazioni e delle differenze tra uomini e donne”. Ecco ancora una volta la parola “differenza” e questa volta si parla della differenza fra uomini e donne: la differenza di genere. Da tantissimi anni si parla e si studia la differenza di genere. Personalmente ho sempre seguito con seria attenzione tale questione. Ho letto libri, specie quelli di L. Irigaray (la maestra, la madre di tutte le donne come da lei affermato), della dottoressa Muraro e di tante altre esperte e sostenitrici della grande questione, ho partecipato a seminari, conferenze e dibattiti ma purtroppo tutto questo mio lavoro e partecipazione non hanno prodotto completamente i risultati sperati. La differenza di genere per me è, e sarà ormai sempre, un po’ incerta, non sono convintissima che esista, se non sul piano fisico, certo, ed è questo dato che determina la differenza? Mah. Io sono convinta che gli uomini e le donne siano perfettamente uguali. Ma tutta la storia sembra dirci il contrario. Non voglio

annoiare raccontando come nei secoli le donne siano state represses, svalutate, violentate in tutte le forme di violenza. Quante donne grandi ci sarebbero state se non ci fosse stata la repressione “muscolare” degli uomini. Purtroppo anche oggi non è cambiato molto. Sono sì cambiate le donne: hanno consapevolezza di sé, del loro sapere, del loro lavoro, del loro valore e vogliono, o vorrebbero, farsi valere. Temo che non siano ancora del tutto convinte di potere eliminare le famose differenze. I muscoli ( le violenze) hanno ancora una forte presa sulle donne, se ci fosse giustizia a questo mondo non dovrebbero esistere i Centri Antiviolenza, ma fortunatamente, o sfortunatamente, i Centri ci sono e funzionano con tutta la convinzione, le energie e la professionalità che le donne che vi operano mettono nel loro lavoro. Ben vengano i progetti, come quello appena concluso, che con i loro insegnamenti, con le lezioni impartite da eminenti studiose/i, con le loro discussioni, con lo scambio di idee spingono a interrogarsi e forse a dare qualche risposta sulle condizioni attuali delle relazioni tra uomini e donne.

**Sara Ambrosoli**

*Associazione Centro Antiviolenza*



# PRESENTAZIONE



Buon giorno a tutti e grazie per la vostra presenza qui, oggi.

Una presenza che a me non è consentita per la necessità di portare a termine, ancora per qualche giorno, la mia convalescenza.

Ne sono molto dispiaciuta, perché questo convegno apre un progetto che mi sta molto a cuore.

Sì, Intessere le differenze è uno di quei progetti a cui ci si appassiona, perché a me, come a chi lo ha costruito, sono stati evidenti, allo stesso tempo, la necessità e l'ambizione smisurata.

## **La necessità**

Perché anche la nostra comunità si è interrogata, proprio a partire da tragedie che qui, tra di noi, hanno lasciato il segno, su ciò che occorre fare.

Per fermare, nei rapporti fra i sessi, una tendenza a scivolare verso l'approdo della violenza maschile contro le donne.

Una tendenza costante, ripetuta, intollerabile nel riprodursi troppo frequente di scene sempre uguali.

Questa china non si fermerà – questa è la decisione centrale – se non cambieranno, in ogni ambito, privato o pubblico, non saranno pienamente e consapevolmente accettati i profondissimi cambiamenti di cui le donne negli ultimi decenni sono state protagoniste.

Parliamo per noi, certo, ma in realtà parliamo anche di una responsabilità che abbiamo verso le generazioni future. Quella di lasciare loro un mondo migliore di quello che abbiamo trovato.

Anche per questo è necessario e possibile, accompagnare le persone, e i

giovani in particolare, ad immaginare e a praticare forme di relazione non basate sul controllo e sul dominio ma sul riconoscimento della differenza, delle differenze, della propria parzialità, dell'autonomia, della libertà di ogni donna e ogni uomo.

Ed ancora per questo che i rapporti fra donne e uomini costituiscono davvero, oggi, un terreno dove la sfida è tanto importante da meritare la nostra attenzione di governanti.

Ma *Intessere le differenze* è necessario anche da un altro punto di vista. Perché nella relazione (amorosa, amicale, professionale) tra un uomo e una donna confluiscono inevitabilmente e si rendono particolarmente visibili tutte le esperienze più importanti di una persona. Il suo appartenere ad una tradizione, il suo rifarsi ad un contesto culturale definito, la sua identità, il suo cambiamento possibile.

La multiculturalità del nostro mondo, e delle nostre comunità, è realtà quotidiana.

Ben rappresentata, ad esempio, dal fatto che 2010 a Parma saranno oltre 43000, quasi il doppio di oggi, le donne e gli uomini originari di altri paesi e culture.

Un fatto che deve trovarci consapevoli e pronti.

Un progetto, dunque, che assume come tema politico, il tema della costruzione di una culturale delle relazioni fra diversi che sia davvero nuova.

E come parte integrante della costruzione di buon futuro per le generazioni che verranno.

Se vogliamo davvero che la crescita della nostra provincia nei prossimi anni, sia un processo non solo economico ma capace di tenere alta la coesione e i livelli di civiltà.

Per questo *Intessere le differenze* è anche un progetto *ambizioso*.

Perché tramite esso, vogliamo significare che anche le istituzioni pubbliche, politiche, culturali ed educative, devono farsi carico di accompagnare le comunità, i cittadini e le cittadine in carne e ossa, ed in particolare le nuove generazioni, in questo processo di cambiamento sociale e culturale che riguarda le comunità contemporanee.

Non è meno significativo dei contenuti del progetto, il modo in cui è stato costruito.

Mettendo a confronto, in ogni occasione, donne e uomini.

Innanzitutto a partire dalla relazione con Marco Deriu, uno dei promotori dell'Associazione Maschile plurale, un gruppo di uomini che a livello nazionale è punto di riferimento importante per la riflessione e l'azione politica sui temi che

sono al centro di questo progetto.

Marco ci ha aiutato a conoscere e ad entrare in contatto con le persone ed i luoghi nei quali, su questi temi, il lavoro è più stimolante e fecondo, e anche in questo lo ringrazio.

Del modo fa parte, voglio sottolinearlo, la scelta di affidare questa riflessione anche alla dimensione culturale, della ricerca.

Perché la politica, le istituzioni stesse, non sono autosufficienti, a maggior ragione laddove c'è del nuovo da costruire, ed hanno bisogno degli strumenti migliori che la cultura, l'arte, la letteratura, per arrivare fino al teatro e al cinema possono mettere in campo.

Parlare del modo significa parlare, ancora, anche del partenariato importante, molto vasto e plurale, da cui il progetto nasce.

La Provincia, l'Assessorato alle pari opportunità, assieme alla Regione.

E qui voglio dirvi con quale entusiasmo Paola Manzini ha da subito accettato a collaborare a questa iniziativa, considerandola a tutti gli effetti di interesse anche dell'istituzione regionale.

Ma assieme a noi, come nel 2005, il centro Antiviolenza, e ancora le consigliere di parità della Provincia di Parma, e ben 10 comuni della nostra provincia, per iniziativa delle loro amministratrici: quello di Busseto, Collecchio, Fidenza, Fontanellato, Fontevivo, Montechiarugolo, Sala Baganza, Salsomaggiore, Soragna, Sorbolo.

Con la scelta che abbiamo fatto insieme di coinvolgere, in questi tre mesi di dibattiti, di riflessione, di confronto, una gran parte della nostra provincia.

Ed infine, ma certo non per ultima, la Fondazione Cariparma, che ha reso possibile questo progetto con il proprio sostegno economico, confermando così ancora una volta la sensibilità profonda verso ciò che è innovativo si muove a Parma.

Mi fermo qui, dandovi appuntamento all'autunno del prossimo anno.

Perché ormai Parma è diventata un punto di riferimento nazionale del dibattito, culturale e politico, sui temi delle relazioni fra uomini e donne.

E a questa piccola, o forse grande, responsabilità, vogliamo fare fronte fino in fondo.

Vi ringrazio per la vostra attenzione e auguro buon lavoro a tutti.

**Manuela Amoretti**

*Assessore provinciale alla formazione professionale, politiche attive del lavoro e pari opportunità*



## INTRODUZIONE



# Oltre l'Universalismo e il Culturalismo: riflessività e pratiche di relazione

di Marco Deriu

In Italia più che in altri paesi registriamo ancora una difficoltà o forse una resistenza a sviluppare un confronto reale tra uomini e donne di diverse provenienze culturali. E questo in un doppio senso. Da una parte, chi si occupa di intercultura spesso prescinde da una riflessione sulla differenza sessuale, omettendo di interrogare sia le diseguaglianze di genere e le costruzioni culturali patriarcali presenti in ciascun gruppo sociale, sia le differenti significazioni liberamente prodotte da uomini e da donne da noi come altrove.

Dall'altra parte, anche tra le donne e gli uomini che si occupano di differenze sessuali il tema del confronto culturale tra diversi modi di vivere e interpretare la propria soggettività sessuale presenti nella nostra società e nel mondo è lasciato volentieri in secondo piano. Il risultato di questa doppia elusione è che il terreno dello scambio tra donne e uomini di diverse culture è spesso occupato da pregiudizi e stereotipi, mentre fatica ad emergere la ricchezza delle differenti soggettività e del diverso modo di interpretare la propria libertà. In un modo e nell'altro si finisce con il nascondere la parzialità del proprio sguardo.

Se questo tipo di scambio o di intreccio è stato limitato fra donne, con la meritoria eccezione di alcuni centri interculturali femminili<sup>1</sup>, si può dire che sia stato

---

<sup>1</sup>Ricordiamo tra le altre esperienze il centro "Trama di terre" a Imola, il Centro "Alma terra" a Torino, il centro "Pane e rose" a Parma o l'associazione "Ishtar" di Verona, o l'esperienza della rivista *Marea* a Genova.

pressoché nullo tra uomini. Non c'è stata in Italia una riflessione minimamente strutturata o continuativa tra uomini di diverse provenienze a proposito del proprio vissuto di uomini e della propria idea di maschilità. I numerosi gruppi maschili che sono presenti in Italia sono composti sostanzialmente da italiani o da occidentali e non hanno fin'ora avuto occasioni di scambio interculturale.

In termini più generali si può del resto notare che nel nostro paese è mancato un movimento di critica postcoloniale, come è avvenuto in altri paesi quali la Gran Bretagna, la Francia, gli Stati Uniti, dove invece ha contaminato la riflessione femminista con le tematiche dei rapporti tra paesi e culture, dando vita ad un interessante tentativo di rimettere in discussione le fondamenta culturali e disciplinari dello sguardo e del sapere occidentali. La storia del nostro paese, con un processo migratorio più recente di quello avvenuto anche solo in altri paesi europei, ha certamente prodotto uno stimolo minore su questi temi. Quanto alla riflessione postcoloniale in Italia è sempre stata molto limitata in generale, segno di una scarsa disponibilità a riflettere sul proprio passato coloniale e sulle eredità culturali che questa storia ci ha lasciato.

Se questa è la condizione, non stupisce registrare la presenza di automatismi nel modo di impostare i discorsi, le questioni, gli scambi, che impediscono fin dal principio di aprire un confronto reale in questa direzione. Prevalgono piuttosto i pregiudizi e gli schematismi, le rappresentazioni dello "Scontro di civiltà" o la rappresentazione monolitica della donna velata e sottomessa presso le altre culture.

Ora, il contributo che vorrei offrire in direzione di una discussione e di un confronto pubblico su queste tematiche è quello di una riflessione su come le nostre comuni pratiche discorsive ci proteggano da un confronto con gli altri e le altre.

## **Diritti delle donne e multiculturalismo**

Recentemente è stato tradotto in Italia il libro *"Diritti delle donne e multiculturalismo"* di Susan Moller Okin<sup>2</sup>, che ripropone nella sua versione accademica la tesi di un conflitto tra diritti delle donne e rispetto delle culture altre, non occidentali, minoritarie o non riconducibili ad una matrice liberale. La tesi della Okin nello specifico è che il femminismo liberale, con la sua tensione verso l'eguaglianza di genere, si scontri inevitabilmente con l'impegno multiculturalista

---

<sup>2</sup> Susan Moller Okin, 2007, *Diritti delle donne e multiculturalismo*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

volto a garantire diritti di gruppo alle culture minoritarie. Tuttavia nella trattazione del tema spesso la critica non colpisce solamente le tesi multiculturaliste, ma arriva ad aggredire anche l'idea più generale dell'importanza del rispetto delle diverse tradizioni culturali e religiose, mettendo in uno stesso calderone qualunque approccio relativista.

Okin parte da un giusto intento di far emergere come la sfera delle funzioni vitali personali, sessuali e riproduttive sia una parte fondamentale delle tradizioni e delle norme culturali e come a questo proposito la difesa delle culture spesso nasconda anche la difesa di norme fortemente discriminanti e svalorizzanti per le donne. Con questa mossa, Okin si sforza di riportare le norme culturali relative alla famiglia e alle relazioni tra i sessi da una sfera meramente "privata", dove solitamente vengono relegate, ad una sfera pubblica, dove ne venga riconosciuta la rilevanza politica. Allo stesso modo Okin correttamente sottolinea che

"non è giustificato assumere che i sedicenti leader dei gruppi (immancabilmente costituiti perlopiù dai membri maschi e più anziani) rappresentino gli interessi di tutti i suoi membri"<sup>3</sup>.

In altre parole la tutela, il rispetto delle donne e della libertà delle donne non può essere sacrificato alla ipotetica tutela di un'entità culturale e non può essere nascosto nella logica della rappresentanza di gruppo, spesso assunta da uomini anziani e conservatori.

Tuttavia, pur partendo dalla giusta osservazione di una possibile tensione conflittuale tra diritti culturali e diritti delle donne, Okin rischia in più passi di far scivolare il suo discorso all'estremo opposto per cui il relativismo culturale e l'impegno per il rispetto delle culture finiscono con incarnare un possibile nemico dei diritti e della libertà delle donne. Per la Okin, la condizione di certe donne potrebbe addirittura migliorare «se la cultura in cui sono nate dovesse estinguersi (così che i suoi membri sarebbero obbligati nella cultura meno sessista, che li circonda)»<sup>4</sup>. A questo punto viene da chiedersi quale idea di cultura abbia in mente Okin, se pensa di poter astrarre completamente una donna dalla cultura che nel bene e nel male l'ha generata; cultura che per quanto possa averla discriminata in quanto donna, ha allo stesso tempo contribuito a darle corpo, lingua, parola, affetti, relazioni e pensiero. In quanto esseri sociali e culturali, noi non possiamo

---

<sup>3</sup> Ivi p. 22.

<sup>4</sup> Ivi. p. 20.

mai uscire completamente dalla nostra tradizione culturale, nemmeno quando la criticiamo. Nessuno può contemplare completamente dall'esterno la cultura nella quale è immerso.

Okin parla di "culture maggioritarie" e "minoritarie", ma sta parlando sostanzialmente del rapporto tra liberalismo occidentale e culture altre: le culture dell'Africa, dell'Islam, dell'Oriente, quelle rappresentate dagli immigrati e dalle immigrate nei paesi occidentali. In altre parole oppone "noi" agli "altri" e il femminismo liberale occidentale a tutte le culture.

Questo libro contiene un dibattito acceso e interessante tra Okin ed altri autori e autrici che discutono da molteplici punti di vista le tesi della Okin, le obiezioni e le controobiezioni, i nodi problematici. Come dicevo tale dibattito riporta nella sua forma più teorica e accademica quelli che sono giudizi e automatismi presenti in tutti i confronti sui mass media e nell'opinione pubblica quando si parla di Islam, di Afghanistan, di Iran, dell'Africa o della questione del velo.

Nel discorso comune, si oppone la libertà delle donne al riconoscimento delle alterità culturali. Si oppone l'universalismo dei diritti delle donne alla minaccia del multiculturalismo e del relativismo culturale (mescolando spesso le due cose).

Questo dibattito è particolarmente insidioso e pernicioso perché obbligandoci ad assumere uno schematismo di questo genere finisce più o meno consapevolmente o volontariamente per giustificare alcune "mosse" politiche:

- Scagliarsi contro le altre culture con l'apparente giustificazione di difendere le donne. Si pensi alla giustificazione degli interventi militari in Afghanistan anche come missione di liberazione delle donne afgane, di restituzione della libertà.
- Proiettare su quegli uomini identificati come "rappresentanti" di culture "altre" le discriminazioni o la violenza contro le donne, liberando così gli uomini occidentali dal peso di confrontarsi con se stessi e la propria cultura.
- Disconoscere la parzialità culturale del liberalismo contemporaneo. Si trasformano le idee di uguaglianza liberale e di diritti individuali in un sistema astratto e trascendente e non in un prodotto culturale specifico, positivo ma anche limitato.
- Rimuovere la continuità del nostro discorso e delle nostre retoriche universaliste con la tradizione patriarcale.
- Impedire il riconoscimento della pluralità implicita in ciascuna tradizione e dunque della possibilità di una dialettica interna.

Credo dunque si tratti di mettere in discussione questo schema. Ovvero di rifiutare di schierarsi in un gioco preordinato in cui entrambe le posizioni sono viziate da un riduzionismo e un essenzialismo di fondo. Evitare di assumere d'ufficio una o l'altra delle parti di questa disputa pretestuosa tra difensori dell'integrità intangibile delle culture altre o minoritarie e difensori dell'universalismo liberale astratto (anche nella sua versione femminista), fondato in gran parte sulla retorica dell'uguaglianza e dei diritti, spogliata da qualsivoglia ragionamento culturale, sociale, politico. Non si tratta di fuggire il conflitto e la scelta tra A o B, ma di riconoscere che questo schematismo opera di per sé come un dispositivo che esercita un violento riduzionismo della realtà rendendo più difficile e non più facile affrontare e superare i problemi che abbiamo di fronte. Insomma ci sono altre possibilità di prendere posizione oltre quell'insieme dato<sup>5</sup>.

In particolare si tratta di ricordare – sia a chi difende l'integrità intangibile di una cultura, sia a chi vi si oppone in nome dei diritti delle donne - che le culture non sono blocchi monolitici chiaramente finiti e omogenei, ma sistemi complessi, articolati e dinamici, intrecciati e mescolati gli uni con gli altri. Non si tratta mai di prendere o rifiutare in blocco una cultura e d'altra parte ciascuno è libero di aprire confronti e discussioni dentro ogni tradizione culturale e tra una tradizione ed un'altra.

Da questo punto di vista paradossalmente i sostenitori dei diritti delle culture e i sostenitori dei diritti delle donne contro le culture si pongono sullo stesso piano, perché entrambi "oggettivizzano" e "reificano" gli insiemi culturali in entità specifiche, monolitiche, facilmente identificabili e impediscono così qualsiasi interazione e modificazione degli assunti di partenza.

Dunque questo dispositivo discorsivo che oppone i diritti delle donne alla difesa del multiculturalismo e più generalmente al relativismo culturale è fuorviante. Per comprenderlo bisogna identificare le tre operazioni, tra loro correlate, su cui si fonda:

---

<sup>5</sup> Mi rifaccio implicitamente alla riflessione di Gregory Bateson sulla possibilità di identificare differenti livelli di apprendimento e dunque di scelta:

- *Apprendimento 0*, caratterizzato da una specificità di risposta non suscettibile di correzione;
- *Apprendimento 1*, ovvero un cambiamento nella specificità della risposta in un insieme di alternative date;
- *Apprendimento 2*, un cambiamento nel processo di Apprendimento 1, per esempio un cambiamento correttivo dell'insieme di alternative entro il quale si effettua la scelta, o un cambiamento nella segmentazione della sequenza delle esperienze;
- *Apprendimento 3*, un cambiamento nel processo dell'Apprendimento " ovvero un cambiamento correttivo degli insiemi di alternative tra le quali si effettua la scelta;
- *Apprendimento 4*, cambiamento nell'Apprendimento 3, che Bateson suggerisce essere all'opera per esempio nel processo evolutivo nella combinazione tra filogenesi e ontogenesi (Gregory Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 2000, p. 339).

- prende un singolo costume o tratto culturale – generalmente negativo - e lo fa coincidere con una identità culturale (e viceversa);
- astrae la grammatica liberale dalle sue radici culturali e la promuove a universale trascendente, per poi identificare la tradizione occidentale con la sua rappresentazione ideale (o con la maggiore approssimazione possibile all'ideale) e non con i suoi costumi reali o i suoi compositi tratti culturali;
- contrappone la grammatica liberale pensata come universale alle culture e alle soggettività reali.

Vediamo dunque queste operazioni una per una.

### **La parte per il tutto: le rappresentazioni deformanti delle altre culture**

Quando si parla delle altre culture nel discorso pubblico si citano spesso e volentieri i tratti più estremi o riprovevoli come la poligamia o le mutilazioni sessuali, o alcuni elementi fortemente simbolizzati come il velo e li si assume come “marcatori simbolici”, come paradigmi di un intero sistema culturale, in base ai quali si tratta di conseguenza le altre culture come barbare, arretrate o inferiori. Nei fatti si proietta sugli altri tutta la dimensione negativa, l'ombra, la parte oscura.

Per esempio Susan Moller Okin cita le seguenti pratiche:

1. rapimento e stupro commessi dagli uomini delle tribù hmong (Laos);
2. uxoricidio commesso da immigrati asiatici o mediorientali le cui mogli hanno commesso adulterio o hanno trattato il proprio marito in modo inadeguato;
3. madri giapponesi o cinesi che hanno ucciso i propri figli e hanno tentato il suicidio per vergogna o infedeltà del marito;
4. in Francia – e qui ci si aspetterebbe per analogia una pratica tipicamente francese e invece cita - la clitoridectomia, diffusa tra le donne immigrate.

Ora, non si tratta di negare o di sottovalutare questi costumi o pratiche culturali, né di non percepirne il profondo significato simbolico che getta un'ombra su questa o quella tradizione. Tuttavia mi domando se l'esistenza di singole pratiche è un elemento sufficiente per definire un sistema culturale o per pretendere di ricavarne un'essenza. Per esempio la straordinaria complessità della cultura del subcontinente indiano – e anche la figura della donna in quel contesto - può essere identificata, rappresentata, ridotta ad un unico tratto?

Allora l'esistenza del delitto cosiddetto “passionale” (più propriamente i delitti di coppia o famigliari) fornirebbe una caratterizzazione monolitica della cultura

italiana o occidentale?

E d'altra parte queste culture sono solo riducibili ad un unico tratto o anche ad un'unica tradizione? O nella stessa cultura convivono altri tratti culturali, del tutto differenti o addirittura opposti e perfino differenti tradizioni tra loro intrecciate e/o in competizione?

In altre parole, un contesto culturale può presentare al suo interno - a fronte di tratti patriarcali - anche un patrimonio di saperi, di autorità e persino di diritti tradizionali delle donne che hanno qualcosa da dire anche a noi occidentali oggi?

Come si può capire, con questo dispositivo retorico, il potenziale di ricchezze delle donne di ciascuna cultura e anche di ciascuna soggettività femminile dentro le diverse tradizioni culturali viene straordinariamente ignorato. La libertà, i saperi, le pratiche di donne, ma anche di uomini che parlano di una civiltà differente tra i sessi, vengono così rimossi e seppelliti una volta di più nell'insignificanza.

Nessuna cultura è totalmente patriarcale e sessista o completamente egualitaria e rispettosa. Ci sono valori e conquiste diverse in una stessa cultura e in uno stesso tempo storico. Come ha sottolineato lo studioso indiano Bhikhu Parekh, alcune società

“presentano un apparente paradosso: sono sessiste, ma al tempo stesso mostrano di accettare, e persino di gradire, leader donne in ogni ambito sociale”<sup>6</sup>.

Al contrario alcune società, per esempio quella italiana, hanno garantito molti diritti liberali alle donne, eppure continuano per molti versi a non riconoscere un'autorevolezza femminile nello spazio pubblico e istituzionale.

Il risultato è che ci sono molti stati dell'Africa o del sub-continente indiano che non hanno difficoltà a promuovere donne a capo dello Stato o del Governo o a riconoscerle come eminenti leader sociali e di movimenti, mentre in Italia questo ancora non è successo. E c'è ancora molta strada da fare non solo per arrivare a capo di un governo o dello Stato ma anche per accedere alle posizioni più alte di alcune professioni, nelle imprese, nelle banche, nelle università.

Le rappresentazioni a senso unico dei paesi e delle culture non portano da nessuna parte.

Un altro esempio molto chiaro del modo di procedere della Okin<sup>7</sup> e di molti

<sup>6</sup>Parekh, in Okin, *op. cit.*, p. 79.

<sup>7</sup>Si veda Okin, *op. cit.*, pp. 8-9.

commentatori è quello di citare i miti fondativi del cristianesimo, dell'Islam, dell'Ebraismo e addirittura dell'antichità greca e romana come argomenti che dimostrano un intrinseco disconoscimento del ruolo delle donne. È chiaro che miti e tradizioni hanno una loro importanza, ma non si può congelare una cultura nei suoi miti millenari. A fianco di questo occorre quantomeno procedere con un'analisi che tiene conto dei processi sociali, culturali, politici ed economici per comprendere quanto si è evoluta, differenziata, rifondata e quali complicità o viceversa anticorpi e nuovi organi ha nel frattempo prodotto.

Può essere utile a questo proposito provare a vedere le cose anche in modo rovesciato rispetto alle nostre abitudini. Ovvero possiamo domandarci cosa succederebbe se oggetto di questo tipo di attribuzioni ed etichettamenti fossimo noi. Un esempio tratto dalla cronaca recente può fare al caso nostro.

Nell'ottobre 2007 si è diffusa in Italia la notizia di una sentenza del tribunale di Hannover in un processo per violenza sessuale. Un ventinovenne cameriere convinto che la sua ex fidanzata lituana lo tradisse l'ha tenuta segregata per giorni, l'ha picchiata, violentata, torturata e umiliata in vari modi e ciononostante è riuscito ad ottenere uno sconto di pena in quanto "sardo". Nella sentenza si legge, testuale

"Si deve tenere conto delle particolari impronte culturali ed etniche dell'imputato. È un sardo. Il quadro del ruolo dell'uomo e della donna, esistente nella sua patria, non può certo valere come scusante ma deve essere tenuto in considerazione come attenuante"<sup>6</sup>.

In concreto il giudice gli ha concesso le "attenuanti etniche e culturali", riducendogli la pena di almeno due anni.

In un caso come questo, sardi e italiani sono i primi ad indignarsi. L'attribuzione di un simile comportamento ad una caratteristica culturale dei sardi è infatti del tutto inaccettabile oltre che improprio su un piano etnografico, ovvero è espressione di un'immagine stereotipata, se non addirittura razzista, della popolazione sarda.

In questa situazione l'etichettamento culturale ci appare immediatamente come una forma di insulto, poiché le vittime dello stereotipo deformante siamo noi. Ma dovremmo anche pensare al fatto che molte volte noi siamo gli autori e non le vittime di questo tipo di giudizi superficiali e deformanti.

---

<sup>6</sup>Si veda in proposito la Repubblica del 11 ottobre 2007, "Germania, violenta la sua ex sconto di pena perché «è sardo»".

## L'ideale per la realtà: la cultura liberale e la sua falsa coscienza

La seconda operazione del dispositivo discorsivo che stiamo discutendo consiste nel promuovere l'ideale liberale a sistema morale universale e trascendente e contemporaneamente a proporre la società occidentale come la realtà più simile e approssimata al modello ideale. Con questa operazione, che in realtà è in se stessa una doppia mossa, il pensiero liberale ottiene per un verso di negare le radici culturali delle sue rappresentazioni ideali, occultandone l'intrinseca parzialità, e contemporaneamente di accreditarsi come il migliore dei mondi possibili, facendosi giudicare sulla base delle proprie aspirazioni, piuttosto che per i propri costumi reali.

In questo modo, i fallimenti del liberalismo, ovvero le violenze strutturali e di genere delle società liberali, sono per definizione sempre di carattere pratico ed accidentale, sono insomma dei "danni collaterali". Si riconosce che ci sono discriminazioni, violenze, stupri, uxoricidi, ma "idealmente" – si dice - siamo tutti contrari. Certo, Okin ha ragione a sottolineare che

"quando l'ingiustizia verso alcune persone, o il loro maltrattamento, è esplicitamente autorizzata in quanto necessaria a una cultura o a una religione, c'è un particolare motivo di allarme"<sup>9</sup>.

Tuttavia questa osservazione, pur condivisibile, è parziale. Intanto perché i casi in cui il maltrattamento delle donne è esplicitamente autorizzato da norme religiose o culturali sono relativamente limitati o superati e secondariamente perché il problema riguarda più spesso le norme implicite o informali e questo mette in causa anche le società liberali. Ci sono infatti molti modi per "autorizzare" una violenza anche senza promuoverla a norma ufficiale. Esistono infatti anche i costumi, le mentalità e le abitudini e queste fanno parte di una cultura allo stesso titolo delle teorie filosofiche o dei principi morali. Da questo punto di vista, possiamo in realtà riconoscere come il problema della violenza sulle donne riguardi profondamente le stesse società democratiche e liberali.

Prendiamo come esempio l'Italia. Non è falsa coscienza il fatto che nella tv o nei giornali si parli della violenza contro le donne e dello stupro come un problema di sicurezza e ordine pubblico o che si parli di questi episodi principalmente quando gli autori sono sconosciuti o stranieri, anche se in realtà sappiamo che nel

---

<sup>9</sup>Okin, *op. cit.*, p. 139.

nostro paese oltre il 43,8% delle donne che ha subito uno stupro o un tentativo di stupro, lo ha subito in luoghi familiari, nella propria casa, o in quella di amici o parenti? Quando sappiamo che i partner, mariti, fidanzati ed ex sono gli autori dei maltrattamenti, delle violenze, o degli omicidi nell'oltre il 60% dei casi? Non è falsa coscienza il fatto di evitare non solo di discutere ma perfino di richiamare i modelli culturali della famiglia e più in generale delle relazioni affettive che ci portiamo dietro?

Oppure si dice: "sì, ci sono queste cose, ma non sono rivendicate come norme culturali proprie". Forse non riconosciute esplicitamente ma in realtà lo sono egualmente. Per esempio, quando si parla di delitti passionali o di gelosia – e lo fanno non solo gli uomini al bar ma tutti i giornali e le televisioni -, non si sta rivelando implicitamente che la maggior parte degli uomini pensano alle donne e alle relazioni con le donne in termini di proprietà e di proprio territorio? O non si sta dicendo che il rifiuto o il tradimento di una donna è insopportabile per il senso dell'identità virile di un uomo?

E quando non si fa caso che in Italia si stima che 9 milioni di uomini vadano a prostitute perché in fondo la maggior parte degli uomini (e una parte consistente di donne) ritiene "normale" questo scambio economico-sessuale tra uomini e donne?

Il fatto è che spesso i tratti culturali più profondi e radicati sono proprio quelli di cui si è meno consapevoli, quelli che sono divenuti costumi anche senza norme scritte.

Se davvero si vogliono denunciare le violenze materiali e morali verso le donne bisogna farlo con onestà. È troppo comodo proiettare queste violenze solo sugli altri. Che cosa fa invece la retorica liberale? Non fa altro che bollare come stigmi culturali le parti più sessiste e violente delle altre culture e nascondere come fatti privati che attengono al comportamento individuale quelli che sono i comportamenti sessisti e violenti che registriamo nelle nostre società. In altre parole, rinchiude in uno schema collettivo predefinito le proprie alterità, mentre nega qualsiasi elemento sovra-individuale e qualsiasi condizionamento sociale o culturale al soggetto razionale occidentale.

Dunque mentre si può seguire Okin e contestare nel confronto con le altre culture il tentativo di nascondere le norme relative alla famiglia e alle relazioni tra i sessi nello scrigno dei costumi privati e sottrarle così allo spazio politico, si può d'altra parte rilevare che la retorica liberale nasconde dietro l'apparente libertà individuale la presenza di comportamenti sessisti "culturalmente ordinati" anche nelle nostre società liberali.

## **L'Universalismo cannibale<sup>10</sup>: lo sguardo paternalistico-coloniale sulle altre soggettività**

In terzo luogo, partendo dall'idea che la propria visione del mondo – la grammatica liberale – coincida tout court con la libertà e i diritti universali delle donne e assumendo una posizione preconcepita e generalizzante verso le altre culture, si finisce col disconoscere i soggetti stessi che si pretende di liberare. Un fatto che si può notare è infatti il contrasto tra il discorso e la retorica sulla donna, sui suoi diritti e sulla sua liberazione, che mettiamo avanti “contro gli altri”, e il tipo di rappresentazione della donna che contemporaneamente produciamo nel nostro immaginario collettivo, dai giornali ai salotti televisivi, dalla pubblicitaria alle pubblicità umanitarie. Le donne di altre culture sono associate nel nostro immaginario all'idea di un soggetto debole, vulnerabile, sottomesso, quando non ignorante e inconsapevole. Tali donne sarebbero sempre vittime di un destino già tracciato e ineluttabile. Attraverso questa immagine stereotipata ci basta vedere un *hijâb* per credere di sapere tutto di “quella” donna. Come se conoscessimo tutto di lei, della sua storia, del suo paese, della sua cultura, delle sue aspirazioni, della sua lotta, oltre che delle motivazioni che l'hanno portata a vestire quel velo.

È chiaro, naturalmente, che ci sono contesti sociali e culturali in cui la donna è più valorizzata o più costretta, ma lo sguardo liberale fa qualcosa di più. Identificandosi con l'universale, assume se stesso come il metro di valore e di giudizio, rendendosi così incapace di ascoltare, guardare, interrogare davvero la ricchezza e la diversità dei modi culturali di interpretare e declinare uguaglianza e differenza nei rapporti tra uomini e donne.

Il fatto è che se non si riconoscono i saperi, le lotte, le pratiche di libertà di queste donne, le loro tradizioni, i loro valori; se si interpretano le loro scelte e le loro tradizioni come semplici riflessi di un ordinamento patriarcale; se insieme non si riconosce a questi paesi e a queste culture la capacità di allevare conflitti interni in modo da affermare su un piano giuridico e di costume una propria originale modalità di riconoscimento e relazione tra uomini e donne, si finisce col comunicare l'idea che la libertà delle donne non possa venire loro che dall'esterno. Così si evoca implicitamente la necessità di un'ingerenza esterna ovvero la giustificazione di un potere superiore capace di intervenire per imporre

---

<sup>10</sup>Riprendo il termine “universalismo cannibale” dal volume a cura di Serge Latouche, *Il ritorno dell'etnocentrismo. Purificazione etnica versus universalismo cannibale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

paternalisticamente diritti e democrazia. In altre parole, il nostro immaginario contribuisce ad ammutolire, a passivizzare e a degradare quelle donne che vorremmo salvare, quando non a riabilitare l'idea di una virile protezione e tutela neo-coloniale.

La nostra supponenza ci impedisce invece di domandarci se, in altri contesti, le relazioni tra i sessi siano altrettanto o più interessanti di quello che avviene da noi, se la donna giochi un ruolo differente da quello che gli attribuiamo, se essa stia costruendo una sua storia e una sua libertà di cui in realtà non sappiamo (quasi) nulla. In realtà, come notava Mark Twain, «Il pericolo non viene da quello che non conosciamo, ma da quello che crediamo sia vero e invece non lo è».

Insomma, la lotta per la libertà e il riconoscimento e la valorizzazione delle donne, e anche delle differenze sessuali e culturali, non coincide con la pretesa occidentale – tipicamente ma non esclusivamente maschile – di affermare e imporre principi assoluti e “universali”. Da questo punto di vista, a me pare che il dibattito teorico – almeno qui in Italia – nasconda spesso la mancanza di un incontro e di una disponibilità reali ad incontrarsi tra persone. Che senso ha vantare diritti astratti o inneggiare alla libertà della donna e contemporaneamente negarci alla relazione con le nostre concrete alterità sessuali e culturali?

La domanda è allora quanto siamo capaci di aprire nelle nostre vite scambi profondi con persone di altre provenienze e culture. Quanto desideriamo uno incontro reale? Non per aiutarle a liberarsi dalla propria tradizione oppressiva in un atteggiamento paternalistico e tutto sommato autogratificante. Non per portare le nostre merci e il nostro sapere per affermare la nostra idea di povertà e di ricchezza. Ma per scambiare davvero, per donare, ricevere e restituire. E soprattutto per maturare e imparare il proprio posto nel mondo, accettando di cambiare attraverso la relazione con l'altro/a.

La nostra possibilità di riconoscerci differenti, ovvero di riconoscere la molteplicità che ci abita, la nostra possibilità di approssimarci all'altro/a, la nostra possibilità di pensare e migliorare il mondo insieme con altri soggetti presuppone la disponibilità a riconoscere e a nominare la nostra parzialità. Sessuale in primo luogo, ma insieme culturale, spirituale, generazionale. Presuppone, da ultimo, che il movimento verso l'altro lasci aperto uno spazio allo stupore. Poiché, come diceva Eraclito, se non ti aspetti l'imprevisto, non lo incontrerai mai.

Stranieri a se stessi:  
riconoscersi differenti



# Incrinare la solitudine. Ovvero dell'arte della tessitura

di Giulia Valerio

Ringrazio Marco Deriu per l'invito a partecipare a queste giornate di riflessione, che hanno un titolo così felice e nuovo. Dopo aver studiato, approfondito e accolto le differenze, dopo che etica, teologia e filosofia hanno scoperto i sentieri costituiti dall'Alterità, e approfondito la portata eversiva del rapporto con l'Altro, forse tutti proviamo un insolito desiderio di tessitura. Tessere è arte antica dell'umano, che unisce verticale e orizzontale, trama e ordito, struttura e passaggio, in cui ascisse e ordinate, mano destra e mano sinistra concorrono a creare una tela unica, unita, capace di tenere, e senza smagliature.

Per noi è arte difficile. Perché la nostra cultura, la nostra civiltà sono specializzate in differenze e in separazioni, nella definizione - sapiente fino alla crudeltà - dell'oggetto, dell'altro da sé, del diverso, del nemico ma anche del Tu, del prossimo con cui sono in relazione. Perfino noi stessi siamo diventati oggetti di studio, e scomponiamo gli elementi di cui siamo costituiti in segmenti per meglio conoscerci e curarci. Anche la psicologia, nelle sue ramificazioni più diffuse e popolari, concorre a separare e a isolare; basti pensare ai luoghi comuni ormai diffusissimi che dovrebbero favorire lo sviluppo dell'individuo: si tende ad allontanare il figlio ormai cresciuto dai genitori, a sciogliere la dipendenza dalla persona amata elaborando la proiezione che la muove; i modelli familiari e sociali fondati sui vincoli e i legami sono sospetti perché coercitivi della libertà del soggetto; bisogna gestire in autonomia il proprio corpo, esprimere la rabbia,

sapersi fare valere e nutrire la propria 'autostima', parola tremenda che rimanda ad un sistema chiuso, senza ricambi, capace di espungere ciò che è indesiderato, inatteso e critico: in breve, la vita stessa.

L'atteggiamento delle scienze psicologiche altro non fa che rispecchiare la modalità dominante, apparentemente dettata dal buon senso, che viene abbondantemente prodigata nei consigli e nelle opinioni che ci scambiamo quotidianamente: se hai un problema, risolvillo; se vivi stati di tristezza o meglio di depressione - oggi si chiama così perché si suppone sia trattabile con un rimedio sintetico - cambia il tuo partner che d'altronde non ha mai convinto nessuno; se i genitori sono malati e anziani, separatene e affidali a una casa di cura, se i genitori sono giovani e prepotenti lascia tu la loro casa per poter vivere la tua vita. Accenno appena al doloroso tema dei bambini: anche loro vanno archiviati, parcheggiati, sistemati perché - luogo comune di quante mamme e di quanti papà - invadono il tempo e rubano spazio. Come se tempo e spazio fossero privatizzabili, limitabili con muretti di confine e di proprietà, e come se non fossero quel 'tra' a tutti democraticamente comune, che è luogo di incontro, intersezione, iato, respiro.

Non è un errore questa tendenza alla separatezza e alla finitezza, e non dobbiamo farcene una colpa ma nemmeno un vanto: si tratta di un portato preciso della nostra cultura, che ha marcato la storia fin dalle origini. L'Occidente (come l'Oriente d'altronde, nostro fratello monoteista) è abitato da una coscienza progressiva, lineare, che tende ad una meta e quindi inevitabilmente scarta ciò che non 'serv'È più; basti pensare che dal 1600 definitivamente e con precisione vengono poste fuori dalle mura delle città le istituzioni atte a contenere ciò che non è più produttivo: manicomi, cimiteri, carceri, luoghi di cura, o a cintarle isolandole al suo interno, nella logica del campo e del ghetto. Il nostro DNA culturale ci spinge sempre verso il miglioramento, la conquista (sia essa ideale o materiale), il confronto, l'acquisizione; procediamo nel discorso della vita scandendo la disgiuntiva 'o, oppure, come sempre posti di fronte ad una scelta inevitabilmente esclusiva, dove si vuole de-cidere quale via seguire. Questo atteggiamento investe entrambi i sessi, uomini e donne, fin dall'origine.

Gli stessi miti d'origine parlano di separazione, addirittura di inimicizia e antagonismo tra i sessi, tra uomo e donna, di conflitto non sanabile; non penso solo ad Adamo ed Eva, ma anche alla coppia divina regale di Zeus ed Era, la cui storia è un susseguirsi di litigi, tradimenti, rancori, ire e rivalse. Anche la raffigurazione della maternità che attraversa il nostro mondo cristiano, la Madonna col bambino in braccio, miracolo dogmatico in cui è la parola divina e non l'uomo a mettere al mondo il figlio di Dio, ci spinge ad interrogarci, a chiederci se non inizi da qui

la nostra solitudine, perché parola e abbraccio sono stati separati, e l'unione tra uomo e donna ancora una volta ferita, come nel mito di origine della nostra genesi? O meglio: se quella immagine non sia l'espressione – anche - della frattura tra maschile e femminile, tra alto e basso, tra corpo e spirito che attraversa tutta la nostra cultura?

Mi sono accorta della radicalità del nostro destino di nati da coppie perennemente in litigio quando ho avuto la fortuna di entrare in contatto con un popolo africano che ha come icona della creazione un uomo e una donna seduti accanto, il braccio di lui lievemente posato sulle spalle di lei, che tiene seduto in grembo il bambino, frutto e simbolo dell'unione tra loro. Così diversa dall'immagine incisa nella nostra memoria e dipinta nelle chiese e sulle tele di Adamo ed Eva, coperti di vergogna e affranti di dolore, che lasciano l'Eden per partorire nella sofferenza e lavorare la terra con fatica, con la premonizione fatale ad Eva: verso di lui sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà.

Credo oggi di essere stata invitata a parlare e a inaugurare il convegno per parlare proprio dell'occasione grande che nella mia vita è stata l'incontro con un'altra popolazione, che vive la fertilità, la sessualità e il rapporto tra uomo e donna in modo radicalmente diverso dal nostro, anche da quello delle generazioni che ci hanno preceduto. So che richiede estrema delicatezza il narrare di un'altra cultura anche se l'abbiamo frequentata a lungo, in rapporti di scambio, di amicizia, di collaborazione. Perché di fronte all'alterità, quando si presenta in forma così estrema, corriamo tutti i rischi: l'incontro con il diverso (forse proprio in quanto tocca la nostra mancata educazione all'arte della tessitura) ci fa paura, ci provoca e ci mette a disagio, perché costringe a ridefinire l'identità, creando nuovi mondi e destabilizzando per sempre il nostro. L'Altro ci spinge a rivisitare le nostre premesse, sia quelle personali che quelle collettive, e mette noi in gioco, in un gioco di incontro, di relazione, di odio e di amore che chiama in causa le nostre regioni più intime, i nostri paesi più segreti.

Provo a raccontare quanto ho incontrato e incrociato nei miei viaggi in Mali. Compio il primo viaggio nella terra dei Dogon nel 1999, invitata da una grandissima amica, la psicologa e antropologa Lelia Pisani, che lì ha vissuto per più di vent'anni, dedicandosi soprattutto allo studio e alla cura della maternità e dell'infanzia. I Dogon vivono 'alla fine del mondo', come loro stessi dicono, a 700 chilometri dalla capitale del Mali, Bamako, intorno alla falesia di roccia rossa che taglia il Subsahara, affacciandosi sulla pianura che corre verso il Burkina Faso. È

una regione molto arida, soggetta a siccità e carestie, e la sopravvivenza dipende interamente dall'abbondanza o dalla scarsità della stagione delle piogge. Le nostre misurazioni rilevano dati per noi impressionanti: un tasso di analfabetismo del 95% e una mortalità entro i primi tre anni di vita del 3,5 per dieci, che raddoppia negli anni di carestia. Ma l'analfabetismo, indice statistico che per noi qualifica l'arretratezza di una popolazione, racconta invece che essi vivono immersi nella cultura orale, che si tramanda di generazione in generazione, ed è talmente ricca di amplificazioni, racconti mitologici, implicazioni religiose, narrazioni epiche da essere stata paragonata da antropologi ed etnologi a quella dei tempi di Esiodo e di Omero. La prima spedizione che li ha 'scoperti', durante gli anni della colonizzazione francese, condotta da Marcel Griaule, così descrive l'impressione provata all'ingresso nella piazza di Sangha, paese sull'altopiano, affacciato alla falesia, mentre si svolgeva un rito funebre

“Qui siamo ben lontani dal servilismo della maggior parte degli uomini incontrati finora. Tutti i negri e bianchi finora conosciuti fanno l'impressione di mascalzoni, di canaglie, di lugubri buffoni. Religiosità formidabile. Il sacro è presente ovunque. Ogni cosa appare saggia e grave”<sup>11</sup>.

Uno degli aspetti che più ha colpito me e le amiche e gli amici con cui ho viaggiato in questi anni riguarda il femminile, la sua straordinaria importanza e il riconoscimento sacro di cui gode. Il primo segno è il rispetto verso le donne. Non ho vissuto situazioni di disagio nel viaggiare da sola, perché donna, né mai uno sguardo, un modo di salutare, un approccio hanno introdotto nell'incontro un sottofondo malizioso o sessuale. Non solo: non esiste lo scherzo che sottolinea l'antagonismo dei sessi, e ancor meno la possibilità di considerare la donna come oggetto di conquista. La novità è così stupefacente per noi tutte che ha dell'incredibile: stentiamo a crederci, a capacitarcene. Ci accorgiamo di quanto viviamo nel sospetto e nella diffidenza, sempre in difesa, pronte a scoraggiare vicinanze indesiderate o a contenere il malessere provocato da certi discorsi e atteggiamenti, devo dire con tristezza sia maschili che femminili.

Un esempio, il primo. Durante uno dei primi giorni di permanenza nel paese Dogon, ero in macchina con il mio compagno, guidava Amadou, cui rivolgevo molte domande perché tutto quello che vedevo non aveva per me spiegazioni. “Le donne fanno molte domande perché, si sa, sono molto curiose”, mi scusa sorridendo il mio

<sup>11</sup>Da Michel Leiris, *L'Africa fantasma*, Rizzoli, Milano 1984, p. 101.

compagno, cercando anche di stabilire una affettuosa complicità maschile. Amadoun ferma l'auto, ha il volto preoccupato, si volta a guardarlo, con dolce fermezza spiega: "Sai, da noi non si parla così delle donne. Chi non ama e rispetta le donne, per noi, non ama né rispetta la vita. È pericoloso scherzare su di loro", aggiunge.

Rimanemmo interdetti. Quello che per noi restava ancora nel campo affettivo lì diventava addirittura rischioso. Le donne nella loro società sono intensamente presenti, si incontrano ovunque: a loro è affidato il commercio e la gestione delle economie di casa, sono sempre pronte al discorso, allo scherzo, al riso in uno statuto di assoluta parità con l'uomo. Molto apprezzata nella donna è la capacità di motteggio scherzoso, quasi fino alla sfrontatezza, accanto ai doni della condivisione e della gioia. Temuta è la ricchezza dei loro segreti saperi, della loro intima complicità, e nello stesso tempo della loro capacità di gelosia e di capriccio, qualità che vengono riconosciute – forse apotropaicamente – come consistenza del carattere. Il loro incedere sprigiona potenza; davanti al sorriso con cui accompagnano il saluto noi vacilliamo e ci sentiamo pallidi e infelici. Nella loro mitologia come nei racconti popolari esse sono più vicine dell'uomo al divino e al sacro, lo pre-sentono e lo intuiscono: sarà una donna a introdurre le maschere nel mondo, è una donna che riconosce il passaggio del dio travestito da straccione, ed è sempre lei ad inventare la prima statua sacra, inaugurando così la religione.

È vero che esse vivono in una società patrilocale e patrilineare, e che le leggi sono gestite e decise dagli uomini; ma accanto alla legge esiste un altro mondo, ad esso complementare e pari (se non superiore) per importanza e decisività, quello della natura e del sacro. All'uomo spetta il compito di ordinare le potenze e mantenere le leggi del villaggio. Alla donna viene riconosciuta e delegata quella zona intermedia tra visibile e invisibile, la soglia che si affaccia sul mondo potenzialmente caotico del sacro, dove risiede il miracolo prezioso della vita. Potremmo tradurre per noi che logos ed eros hanno il loro luogo naturale, e nessuno dei due ha cercato di imporsi e sovrastare l'altro. Non solo, il dio creatore ed increato Amma è sempre d'accordo con le donne, perché portano il carico più grave sulla terra e per la loro segreta intesa generativa.

La donna nella loro civiltà è la portatrice di pace; uno dei loro modi di salutarsi, che apre per esempio i riti più importanti e le giornate di decisioni collettive e riunioni, è l'augurio di una giornata femminile, cioè tessuta di relazioni armoniose e di parole concilianti, di pace e di intesa<sup>12</sup>. Come emblema della fertilità, garantisce

<sup>12</sup>Eric Jolly et Nouhoum Guindo, *Le Pouvoir en miettes – Recits d'intronisation d'un hogan (pays dogon, Mali)*, Classiques Africains, Abbéville 2003, p. 79.

senso e lettura a tutto il cosmo. Perché è la vita l'unica ricchezza vera, autentica, con il suo incanto, la sua riproducibilità con la rete di rapporti viventi tra visibile e invisibile, tra mondo animale e vegetale, celeste e umano, in un'ecologia di equilibri che non ci è dato strappare, pena la perdita stessa del senso dell'esistenza e del nostro essere, venire al mondo, mettere al mondo nuove vite<sup>13</sup>.

L'incontro tra i sessi, l'accordo tra i generi maschile e femminile hanno una portata creativa che è il perno centrale della società, della cosmogonia, della cultura; tutto il mondo, sia quello visibile che quello invisibile, è chiamato a concorrere alla buona riuscita dell'atto d'amore, sia esso animale, vegetale o umano. La vita è un dono meraviglioso e fragile, da tutelare, promuovere e proteggere. Ogni ostacolo, ogni causa di sterilità sono un passo verso la morte, un lutto, un dolore grave.

Esempio meraviglioso della sinergia indispensabile tra uomo e donna è il racconto che narra come avviene la creazione di un bambino. Desiderio e amore provocano nell'uomo un aumento di calore, perché accendono il cuore, focolare del corpo; il sangue diviene più caldo e l'acqua del sangue evapora nel sudore; la parte bianca del sangue<sup>14</sup>, chiamata olio, sale alla superficie e si deposita nella regione lombare, da cui passa negli organi sessuali. I nervi che tendono le articolazioni e il corpo nella tensione amorosa provocano l'accumulo di questa sostanza. Nell'unione, la donna porta l'acqua, elemento indispensabile per la creazione, mentre l'olio colerà nella matrice solo se il desiderio della donna sarà pari a quello dell'uomo. Il nuovo nato assomiglierà a chi ha portato più olio, cioè a chi era più innamorato tra i due. Perché nel corpo dell'uomo risiede uno schema incompiuto, che traccia con puntini sparsi lo scheletro della futura creatura. Nella regione lombare questi punti si riuniscono durante l'amplesso, accanto al seme, e nella donna troveranno il corrispondente disegno d'acqua, perché in lei risiedono

<sup>13</sup> "L'uomo è in se stesso una ricchezza insuperabile. L'Africa non è povera, e nemmeno noi Africani lo siamo. Lo siamo solo quando siamo comparati a una nuova specie umana, l'Homo oeconomicus... Questa concezione dell'uomo, il solo, unico interlocutore di Maa-Ngdala il divino, costituisce una sfida alla tesi miserbilista delle istituzioni di Bretton Woods [il Fondo Monetario Internazionale e della Banca Mondiale] sulla povertà....", così scrive Aminata Traoré, in *Le viol de l'imaginaire*, Fayard Actes Sud 2002, pp. 7-8 e 181-182. Ministro della cultura del Mali nell'ultima legislatura, è autrice di testi preziosi quanto precisi che analizzano le condizioni attuali del continente africano, alla luce della situazione macroeconomica del pianeta. A lei dobbiamo, bene altrettanto prezioso, la biblioteca che raccoglie tutte le opere e le testimonianze di uno dei maggiori saggi del nostro tempo, Hampatè Bâ.

<sup>14</sup> Per i dogon vi sono quattro tipi di sangue: il buon sangue rosso, che scorre nelle vene, e costituirà la placenta, gemella del bambino; il buon sangue bianco, patina oleosa, o lipidica, lo sperma detto anche sangue del matrimonio; il sangue cattivo nero delle ecchimosi, che dà le mestruazioni, e si urina nella bilanziosi; il sangue cattivo bianco, il pus.

gli elementi buoni, tutta la felicità e la ricchezza di una nuova vita. Nell'abbraccio si uniscono olio e acqua, i due corpi e i quattro elementi che fondano il cosmo.

Un altro elemento ha un ruolo essenziale nel processo: è la parola,

“poiché la parola non è soltanto, per il pensiero dogon, nutrimento del corpo, esaltazione della forza vitale, seme dei rapporti sociali; è anche fecondante nel senso proprio del termine, come dire che essa è necessaria alla procreazione”<sup>15</sup>.

L'uomo pronuncia con tono calmo le parole galanti che invitano all'unione, “le parole di accordo con la donna”, la quale a sua volta conosce il segreto della “parola della notte”, che sa di amore e desiderio.

Anche il mito della nascita della parola sottolinea e ribadisce l'imprescindibilità dell'unione tra i sessi: nel dio creatore Amma era il verbo, parola interiore non formulata, che trova incarnazione nella prima materia, la placenta della Madre Terra. Il femminile ha in sé il segno grafico della parola, non pronunciata ma iscritta nella sua placenta: la parola del dio maschile feconda, quella della dea madre concepisce. Ad uno dei suoi figli Amma affida il linguaggio e il compito di insegnare la parola agli umani, al potentissimo Nommo, dio dell'acqua, elemento indispensabile della formazione della parola. Il Nommo per inventare la prima parola comprensibile e trasmissibile agli umani si mise a tessere nell'acqua. Perché la parola coincide con la cultura e ordina le arti umane, tra cui regna sovrana la tessitura, compiuta anch'essa da entrambi: dalla donna che fila il cotone, e dall'uomo che la tesse in piccoli telai che mimano la struttura della bocca nelle piazze pubbliche all'ombra delle rare piante antiche, poi torna alla donna che la tinge e all'uomo che a sua volta la cuce.

Torniamo a noi dopo aver compiuto un viaggio in terre straniere. Il racconto ci ha portato lontano, ha cambiato la prospettiva, spinge a rivedere le nostre premesse, le divinità che ci costituiscono, i nostri rapporti con l'inconscio e con il prossimo. Eppure, d'altra parte, questi racconti risuonano dentro di noi, li riconosciamo, ci convincono. Perché abitano la nostra psiche e i suoi sostrati compensando la nostra coscienza unilaterale, progressiva e lineare, costringendoci all'unità e all'interezza. Lo straniero è dentro di noi, è la nostra anima e la nostra sorgente di

---

<sup>15</sup> Geneviève Calame Griaule, *Ethnologie et langage – La parole chez les Dogon*, Institut d'Ethnologie, Paris 1987, p. 75. Da questo testo ricchissimo di informazioni ho tratto le informazioni sull'uso della parola presso i Dogon.

forza e di vitalità. È come se dovessimo raggiungere lungo le vie delle età che ci maturano complessità, unione e tessitura delle differenze. La congiunzione degli opposti, tra cui prima e fondante è quella tra maschile e femminile, è per noi occidentali il compimento di una vita, il traguardo difficilmente raggiungibile, e coincide con la saggezza, la pienezza, l'uscita dal collettivo e dall'omologante, la garanzia dell'individuazione (antitetica all'individualismo) e della nostra autentica originalità, la nostra vicinanza all'origine.

Accostarsi e comprendere l'enigma dell'unione degli opposti va oltre la capacità di immaginazione umana, scrive Jung nel *Mysterium Coniunctionis*. Per noi, ora possiamo aggiungere, per la nostra cultura determinata dalla logica progressiva e non per quelle che procedono per annessioni, sincretismi, inclusioni: come nel mondo dell'antica Grecia e in Africa, in cui lo scarto viene sempre ri-collegato, pena la vita stessa; coscienza e inconscio sono presenti insieme e procedono per vasi comunicanti, per vuoti e pieni. Invisibile e visibile, fertilità e morte, gioia e fatalità convivono, bilanciandosi, perché il pensiero procede paratatticamente, creando collegamenti, ospitalità, re-ligione.

Per noi invece il mistero della unione degli opposti è l'opus della vita stessa, il compimento da ricercare con passione, perché "nell'epoca in cui questa immagine è oscurata, la vita umana ha perduto il suo senso specifico, quindi il suo equilibrio"<sup>16</sup>. È il luogo dove Eros e Logos si danno la mano in una piena parità di importanza e di tessitura: al maschile la funzione del discernimento, al femminile quella dell'ospitalità e del collegamento. Ma il nostro lo è refrattario, conservatore e non vuole, né è educato, ad accedere a questa dimensione di con-fusione e di perdita di onnipotenza; soltanto quando attraversa crisi profonde ed esperienze estreme ne intravede la possibilità e vi si incammina:

"Solamente un essere arrivato ad incrinare la sua solitudine attraverso la sofferenza e la relazione con la morte si pone su un terreno dove la relazione con l'altro diventa possibile", scrive Lévinas<sup>17</sup>.

L'arte della tessitura delle diversità tra maschile e femminile ha forse un nome, che è arduo da pronunciare, forse il vero tabù della nostra cultura e del nostro mondo, quello dell'amicizia, quella *philia* di cui i Greci dicevano la donna incapace,

<sup>16</sup> Carl Gustav Jung, *Mysterium Coniunctionis*, tomo I, Torino Boringhieri 1989, pp. 159-160.

<sup>17</sup> "Seul un être arrivé à la crispation de sa solitude par la souffrance et à la relation avec la mort, se place sur un terrain où la relation avec l'autre devient possible". Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, Paris Presse Universitaire de France 1979, pp. 63-64.

la *philia* dia ton erota di cui parla Platone<sup>18</sup>. Anche oggi si sente spesso questo interrogativo, che ha un fondo di dubbio: ma sarà mai possibile l'amicizia tra la donna e l'uomo? Sarà mai possibile colmare con la distensione del sorriso e della condivisione la brutalità dei nostri miti di origine, la violenza che ha segnato la storia di questa complicatissima relazione? Oltre la passione dell'innamoramento, che accende ed esalta la relazione, possiamo immaginare una tela dove affetto, amore, riposo, affinità e differenza, comprensione e rispetto possano convivere nella continuità del tempo? Dove, dopo tante battaglie e rivendicazioni si possa finalmente fare pace?

L'unico esempio di amicizia tra uomo e donna che i greci riescono a citare è quello di Alcesti e Admeto, declinato sull'orlo della morte<sup>19</sup>. Il re ha ottenuto un dono straordinario dal dio Apollo, quello di poter spostare il termine della sua fine, quando fosse giunto, se avesse trovato chi accettasse di morire per lui. Il giorno fatale tutti si dileguano, i vecchi genitori, l'amato Creonte, gli amici, e nel deserto che intorno a lui si crea "chi venne fu lei", la sua bellissima sposa, che non a lui si rivolge ma direttamente al dio "dal chiuso andare", alla morte stessa, donando la sua vita in cambio di quella di lui, volgendosi a lui "in un sorriso chiaro come una speranza, una promessa"<sup>20</sup>. Lo scambio, la vita di una per la vita dell'altro sancisce l'assoluta parità tra di loro, ed è talmente insolito che commuove gli dèi, che permettono a Eracle di strapparla alla morte in un corpo a corpo tra forze opposte, e di ricondurla ad un Admeto affranto dal lutto. A volte gli dèi cambiano idea, convinti da nostri gesti assoluti: persuasiva al punto da sovvertire le leggi del destino è questa prova radicale, il miracolo di un'intercambiabilità che parla una lingua nuova, fuori dalla legge dei ruoli e delle convenzioni, capace di attraversare il limite tra vita e morte e il confine tra due esistenze, rinsaldando il patto tra lo e Tu perché ne sovverte tutti i codici. "Io muoio per amor tuo, ho riscattato la tua vita con la mia"; alla supplica di Admeto di accompagnarla risponde: "Basta la mia morte, io muoio per te"<sup>21</sup>.

Vi è un testo straordinario, che racconta in tutte le sue sfaccettature l'insano conflitto tra maschile e femminile, ma anche una sua possibile e insperata lysis. Si tratta delle Mille e una Notte, la storia di un re a cui il tradimento abnorme della regina e il suo apparente antidoto - l'incontro con la prigioniera ammalata di inesauribile fame di uomini - hanno smagliato la fiducia nella relazione con il

<sup>18</sup> Platone, *Simposio*, 179 c.

<sup>19</sup> R. Calasso, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Milano Adelphi 1988, p. 91.

<sup>20</sup> R. M. Rilke, *Poesie*, trad. G. Pintor, Torino Einaudi 1997, pp. 25-29.

<sup>21</sup> Euripide, *Alcesti*, Primo Episodio.

femminile, con l'altra metà di se stesso. Egli pensa di sanarsi facendo fuori l'origine del dolore con la messa a morte della colpevole, delle sue ancelle e, notte dopo notte, delle vergini del regno, uccise all'alba dopo aver giaciuto con lui e con la sua brama di vendetta e di furore. Sarà il gran vizir, il più alto dignitario di corte, a portargli ogni sera la vittima sacrificale; per tre lunghi anni, per mille e una notte, le innocenti vengono sterminate, finché il popolo insorge, invocando l'ira dell'onnipotente sul re e sulla sua empia legge; le famiglie in pianto fuggono e in città non rimane più una fanciulla. Il vizir è affranto, non sa più come obbedire agli ordini regali; la figlia maggiore, preoccupata dal suo pallore, gliene chiede ragione. Alla spiegazione del padre, la figlia non chiede di essere salvata, non piange e non prova terrore, perché con la sorellina è l'ultima vergine rimasta in città, ma chiede lei stessa di andare, volontariamente, nella stanza nuziale della reggia. Ricca della sua grazia e della sua sapienza vuole salvare un'intera generazione femminile, la sua. Il padre si oppone, non vuole condannarla con le sue stesse mani a morte certa: con il racconto di una fiaba tenta di dissuaderla. Ma Sheherazade sa che

“avrebbe curato l'anima travagliata del sovrano, semplicemente parlandogli di cose accadute a qualcun altro; lo avrebbe condotto per terre lontane, a osservare gli usi degli stranieri, così da avvicinarlo all'estraneità che abitava in lui; lo avrebbe aiutato a vedere la sua prigionia, il suo odio ossessivo per le donne. Sheherazade era certa che, se avesse potuto fare in modo che il re guardasse dentro di sé, sarebbe nato in lui il desiderio di cambiare, e di amare ancora”, scrive Fatima Mernissi<sup>22</sup>.

La tristezza assale la fanciulla, quando è il momento dell'amplesso ed il re vuole conoscerne il motivo. Sheherazade desidera dire addio alla sua sorellina, che viene chiamata e si siede ai piedi del letto. Dopo l'amore, sedettero insieme a conversare e la piccola, come da accordi segretamente presi tra sorelle, chiede una storia con cui trascorrere la veglia della notte fatale. Sheherazade la racconterà volentieri se il sovrano acconsente. “E all'udir ciò, il re, cui una certa eccitazione impediva di prender sonno, annuì, lieto di poter ascoltare una storia”<sup>23</sup>.

Sheherazade è donna capace di rivoluzione, e da allora, notte dopo notte, compie una tessitura straordinaria: condannata a morire, comprende di avere

<sup>22</sup> F. Mernissi, *La terrazza proibita. Vita nell'harem*, Firenze Giunti 1996, p. 19.

<sup>23</sup> *Le mille e una notte*, a cura di F. Gabrieli, volume primo, Torino Einaudi 1997, p. 10.

di fronte un altro condannato, che ogni mattina mette a morte la sua anima. I suoi racconti, parole deliranti della notte – come sono stati chiamati –, azzardano un'impossibile scommessa, quella di sopravvivere entrambi al loro destino che non ha orizzonte, e di sopravvivere insieme. Di superare quella che anche oggi sembra una certezza, che tutti i rapporti tra maschile e femminile abbiano una data di scadenza e un orizzonte finito, limitato nel tempo, che maschile e femminile siano sempre destinati, prima o poi, a separarsi.

L'ardito disegno della fanciulla si rivela fin dalla prima fiaba, in cui osa, da subito, parlare al re di lui stesso, della feroce sproporzione della punizione e della sua irragionevole crudeltà, mentre insinua la possibilità del ritardo, del rimando non solo con le parole ma anche con l'artificio del racconto che si interrompe a metà, si sospende, apre il tempo del rimando, spacca il tempo condannato della separazione. Non solo: Sheherazade temerariamente allude già a loro due, ad una loro possibile storia.

Così facendo tesse la trama più sovversiva del nostro e di tutti i tempi. Non seduce il re, perché se solo di questo si fosse trattato la sua vita sarebbe finita all'alba; ella accompagna il gesto dell'amore con il racconto dei temi destinali che accomunano e legano ormai indissolubilmente il re e la fanciulla: tradimento e perdono, perdita e ricchezza, smarrimento e ritrovamento, tesori nascosti e ladri di beni, passioni e rapimenti. Incantati e sedotti, siamo ora re ora schiavi, ora oppressi ora tiranni, identificati con l'ancella e la regina, con il djinn malvagio e con il suo antagonista pescatore, perdendo il nostro punto di vista e la nostra identità, ritrovandoci altri da noi.

Le vicissitudini di uomini e di donne sono incroci di destini, intrecci di antagonismi, rivalse, appetiti, sfruttamenti, attrazioni, risentimenti, gelosie, concupiscenze, ma anche di tenerezza e di amore. Insieme si avventurano nei misteri della vita tessendo la trama di un sentimento che avvince e comprende, capace di accogliere il feroce dolore del re e la paura mortale della fanciulla, lo smarrimento e la gioia di ritrovarsi e riprendere il filo interrotto del loro incontro. Ogni notte, ogni storia dimezzata salva chi la narra e chi la ascolta, e le mille vite delle giovani vergini che il re dimentica di sacrificare.

In quelle innumerevoli notti, che non avranno fine, nasce il miracolo dell'amicizia tra di loro che supera la morte, ma che dalla morte ha origine. Dagli esempi di Alceste e di Sheherazade potremmo pensare che l'amicizia tra un uomo e una donna nasca solo di fronte alla minaccia di annientamento, quando la morte ci tocca con il suo mistero, quando le catastrofi dislocano il nostro io e i suoi discorsi, quando logica, pensiero indirizzato e buonsenso sono sconfitti.

Solo in quei momenti di crisi assoluta un varco ci apre all'inaspettato e al nuovo, e facciamo pace con la parte straniera di noi stessi, con l'altro da noi, lo chiamiamo accanto superando ogni ostilità perché ne abbiamo bisogno.

E forse mai come ora, nel nostro tempo e nelle nostre vite, ne abbiamo bisogno. Forse da questa urgenza nasce il titolo così ispirato di queste giornate di riflessione. E il racconto più bello di in-tessitura di differenze fatali ci viene da Baghdad, città che non vedremo mai più nel suo splendore perché le bombe e gli incendi della guerra che noi le muoviamo l'hanno per sempre distrutta.

Forse, mai come ora, è tempo di tessere e di fare pace.

# Tra radicamento e spaesamento. Misurarsi col mistero dell'alterità

di Giannina Longobardi

Insieme ad altre amiche, tra cui Vanessa Maher, qui presente, che aveva già partecipato alla vita del Centro Interculturale Alma Mater di Torino, abbiamo dato vita a Verona, nel 2001, ad un'Associazione culturale di Donne Italiane e straniere, che ha stimolato il Comune ad aprire una Casa, un centro di incontro alla cui gestione noi partecipiamo. È un centro di donne che nel tempo ha accolto anche adolescenti e giovani dei due sessi<sup>24</sup>.

Ishtar è un laboratorio di pratica politica tra donne italiane e immigrate che pone al centro la costruzione di relazioni. Non abbiamo pensato - come è stato fatto in molte città d'Italia da parte di varie istituzioni - ad un progetto rivolto alle migranti, per favorirne l'integrazione, ma alla creazione di un luogo fisico e simbolico che desse la possibilità ad italiane e a straniere di incontrarsi e di conoscersi.

La relazione con le immigrate ci costringe a confrontarci con numerose difficoltà. Le prime sono di ordine materiale: infatti la relazione con le migranti si situa all'interno di una grande disparità di situazione economica, caratterizzata da precarietà lavorativa, incertezze nello stato giuridico e in genere insicurezza esistenziale. Le seconde riguardano invece l'ordine simbolico, la reciproca collocazione, le appartenenze e le identificazioni anche inconsapevoli. In piccolo,

---

<sup>24</sup> Per conoscere Ishtar e Casa di Ramia si può andare a vedere il sito [www.ishtarvr.org](http://www.ishtarvr.org)

nel contesto di questo limitato laboratorio, impariamo qualche cosa del mondo, ma anchequalchecosadinoistesseascoltandoaltrestorie,altriattaccamentiealtrevisioni della vita. Un po' alla volta diveniamo consapevoli del nostro sguardo. La relazione diviene impossibile e molte delle nostre amiche straniere entrano in uno stato di sofferenza o di insofferenza quando emerge, molto spesso inconsapevolmente un atteggiamento di superiorità, di condiscendenza o di scandalo da parte di donne italiane ben identificate nella storia della loro emancipazione, che proiettano sulle africane o islamiche un'immagine di oppressione e di miseria.

Questo atteggiamento maternalistico e post coloniale è stato discusso dalle donne del Sud del Mondo nei Forum mondiali dove hanno contestato alle sorelle occidentali l'assunzione della loro storia come parametro di misura della libertà delle altre. Una contestazione còlta delle nostre rappresentazioni eurocentriche la possiamo trovare negli scritti delle pensatrici che hanno negli ultimi decenni sviluppato il filone dei postcultural studies come Leila Ahmed, Uma Narayan o Gayatri Chakravorty Spivak<sup>25</sup>, intellettuale indiana che insegna alla Columbia University di New York. Le nostre amiche immigrate non sempre possiedono strumenti filosofici così raffinati, ma di fronte all'umiliazione provocata da uno sguardo compassionevole reagiscono in modi diversi: chi con passione e riaffermazione della propria diversità culturale, chi chiudendosi nel silenzio.

Ricordo la discussione di alcuni articoli sulla questione francese del divieto del velo avuta con una giovanissima amica marocchina che non porta il fazzoletto, ma la cui madre, dopo un ennesima crisi matrimoniale, ha deciso di metterlo per vedere se pregare Allah insieme al marito può riportare la pace nella famiglia... Questa ragazza era indignata dall'intrusione dell'autorità statale in una questione che lei considera attinente alle scelte personali. Vedi, le spiegavo, dicono che sono i fratelli e i padri che impongono il velo alle donne, che non sono loro a scegliere. E anche se fosse - mi rispondeva indignata - non sarebbe questo un problema loro? Penso rispondesse bene: un problema loro, perché nessuna donna viene liberata da altri se è soggetta all'autorità o alla violenza maschile.

Il nostro Centro Culturale – Casa di Ramia – casualmente si è trovato ad essere collocato in una via intitolata ad un sacerdote, Don Mazza, e a pochi passi da noi si può leggere una lapide che ricorda i suoi meriti: dice che convertì i selvaggi dell'Africa. La lapide che nessuno ha pensato di correggere rimane a testimonianza

---

<sup>25</sup> Uma Narayan and Sandra Harding, *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*, Indiana University Press, 2000; Gayatri Chakravorty Spivak. *Critica della ragione postcoloniale*, a cura di Patrizia Calefato, Roma, Meltemi 2004

storica di una relazione nord-sud, che oggi ha cambiato forme espressive, ma continua a strutturarsi sull'immagine inferiorizzante delle donne e degli uomini del sud del mondo<sup>26</sup>. C'è il disprezzo per la povertà, per l'arretratezza tecnologica, c'è il misurare la cultura, i saperi, solo attraverso il parametro occidentale della scolarizzazione, come se i saperi trasmessi oralmente non avessero alcun valore. C'è il misurare l'indipendenza femminile in termini di accesso al mercato. La liberazione delle donne per la Banca Mondiale e per le ONG deve passare attraverso il lavoro salariato o almeno attraverso la microimprenditorialità. Per questo Yunus il banchiere dei poveri, delle povere in realtà, ha avuto il premio. L'Occidente promuove l'emancipazione femminile attraverso l'accesso al libero mercato, la scolarizzazione e l'uso dei contraccettivi. Si presenta come antipatriarcale. Fa le guerre per imporre la democrazia e liberare le donne dal burca.

Tra Oriente e Occidente la questione femminile è divenuta un discrimine. Prendendo come parametro la parità e l'uguaglianza con gli uomini, cioè l'emancipazione femminile come noi l'abbiamo conquistata come fosse l'unico modello possibile, ci stiamo rendendo conto delle sofferenze che ne derivano e della difficoltà in cui oggi maschi e femmine si trovano a dare senso ed espressione alla differenza di sesso.

La pratica del partire da sé, del mettere in parole la propria esperienza insieme ad altre dello stesso sesso ha permesso la presa di parola delle donne, nella loro differenza dal soggetto universale neutro maschile. Ma la nostra storia di donne occidentali rimane segnata dal passaggio all'uguaglianza, attraverso il raggiungimento dell'autonomia economica come forma di indipendenza dai maschi. Questa storia che comporta i diritti, ma anche la competizione con i maschi non deve per forza essere la storia delle donne di tutto il mondo, forse ci sono altri passaggi, altre vie possibili. Non tutte le femministe si identificano con la storia universalistica dell'Occidente e con i fasti della democrazia.

Al contrario, come la libertà di oggi ci permette uno sguardo storico più fine su momenti del passato in cui la presenza femminile esercitò una supremazia civilizzatrice<sup>27</sup>, così ci è possibile esercitare un ascolto più attento nei confronti di esperienze di donne attive in altre parti del mondo. Altrimenti può accadere che il privilegio di appartenere alla razza bianca, come dice Spivak, si trasformi nell'incapacità di vedere l'altra, di entrare in relazione con lei senza affidarle il

<sup>26</sup> Vedi Aminata Traorè, *L'immaginario violato*, Milano, Ponte alle grazie 2002.

<sup>27</sup> Penso ai contributi della storia delle donne, ad esempio quelli sul beghinaggio del '300 di Luisa Muraro o a quelli sulle preziose a partire da Carla Lonzi.

compito di farle da specchio; quello specchio in cui l'altra, sorella oppressa e svantaggiata ci rimanda un'immagine più grande di noi stesse. Ripetendo così il movimento attraverso il quale il soggetto maschile si è costituito contrapponendosi ad un oggetto, un Altro inferiore, la donna.

Chi è dunque la migrante, la donna straniera con la quale ci incontriamo nelle nostre città?

Ci sono in Italia secondo i dati ufficiali, che non tengono conto delle persone non ancora in regola con il permesso di soggiorno, due milioni e seicentostantamila migranti, di cui quasi la metà donne. L'immigrazione femminile ha molte facce. Ci sono quelle che sono state le pioniere della migrazione e che si sono fatte poi raggiungere, a volte, dalla famiglia, penso alle donne che provengono dalle Filippine, dall'America Latina, da Capo Verde. Ci sono le donne che provengono dai paesi dell'area ex-comunista, molte delle quali hanno un progetto migratorio a breve termine e pensano di ritornare in patria dopo aver guadagnato i soldi per fare studiare i figli, o per pagare un mutuo. Ci sono donne che arrivano per ricongiungersi alla famiglia come la maggior parte delle islamiche, - non tutte però raggiungono un marito, a volte si appoggiano ad un fratello e intraprendono un proprio progetto migratorio.

Nella comune rappresentazione dell'immigrata, costruita spesso su fatti di cronaca, la provenienza da paesi islamici viene sovrarappresentata ed enfatizzata: in realtà solo un quinto dei migranti provengono da paesi islamici. Un buon numero di queste donne sono donne colte che al loro paese hanno fatto studi superiori, alcune si sono laureate, ma fanno molta fatica a vedere riconosciuti i loro titoli di studi e a metterli a frutto. Ho nella mente alcune donne che ho incontrato: due farmaciste una proveniente dall'Egitto e una dall'Algeria, una biologa algerina, un paio di marocchine laureate in giurisprudenza. Anche le donne che provengono dal Maghreb, senza titoli di studio, raggiungendo un marito immigrato, non sono sempre delle sprovvedute: quando hanno deciso di sposare un migrante e quindi progettato di lasciare il loro paese, avevano delle loro speranze. C'è un protagonismo femminile nella migrazione, in alcune un desiderio emancipatorio, in altre la ricerca di una via propria alla libertà che non passi attraverso l'adesione al modello occidentale.

Come sappiamo, e come le più vecchie tra di noi hanno sperimentato sulla propria pelle, le società patriarcali hanno enfatizzato e conservato la differenza tra i sessi e risolto il conflitto gerarchizzandola, ponendo le donne in situazione di inferiorità. Nella nostra società la liberazione dal patriarcato attraverso la

conquista dell'uguaglianza ha lasciato impensata la differenza tra i sessi<sup>28</sup> e il loro conflitto. La guerra tra i sessi l'abbiamo espulsa dalla rappresentazione della nostra vita sociale e politica e la proiettiamo solo in un altrove, arretrato, prevalentemente "islamico"<sup>29</sup>.

Di fronte allo scatenarsi della violenza di maschi italiani contro le proprie donne, che li hanno respinti, rifiutando di continuare a vivere con loro una relazione intima, vediamo solo disavventure individuali, senza renderci conto che la mancanza di rappresentazione della differenza rende molto difficile il rapporto sessuale, al quale entrambi vanno con aspettative fusionali e proiezioni di uguaglianza.

Come insegna Luce Irigaray<sup>30</sup> manchiamo di una cultura dell'amore perché manchiamo di una cultura della prossimità, dell'essere vicini senza assimilare l'altro a se stessi. Sia a livello intellettuale che sentimentale funzioniamo sul meccanismo inclusione/esclusione, incorporando il simile ed espellendo ciò che risulta irriducibilmente diverso. E questo si verifica sia nella relazione personale che a livello sociale, nelle relazioni che dovrebbero essere e restare di differenza: tra uomo e donna e tra italiani e stranieri.

Stiamo sperimentando che la via occidentale che libera l'individuo da ogni vincolo di sesso e di appartenenza comporta sofferenze e perdite. La morte del patriarcato così come si è verificata nel mondo occidentale attraverso l'omologazione delle donne ai maschi, rischia infatti di risolversi (per riprendere il titolo provocante del libro di Marina Terragni) nella "scomparsa delle donne"<sup>31</sup>. Come in senso letterale viene mostrato in strani film di Cipri e Maresco dove nelle case e nella città ci sono solo uomini, qualcuno travestito da vecchina, e delle

<sup>28</sup> Vedi dell'etnopsichiatra francese (ma ebreo egiziano d'origine) Tobie Nathan *Conflits de personnes, conflits de familles, conflits de cultures dans Informations sociales*, N°3, 1993.

"In generale, nelle società tradizionali, il matrimonio è un contratto di alleanza tra due famiglie, mai un'associazione tra due individui, In tale situazione il sentimento d'amore è non solamente accessorio, è spesso considerato come indesiderato. Prima ci si sposa, si prova eventualmente dell'amore per il proprio sposo in seguito - più spesso solamente della tenerezza. D'altra parte le società tradizionali considerano la passione amorosa come un pericolo per il gruppo sociale, spesso come follia furiosa. Sembra anche che le culture tradizionali mettano attivamente in atto delle procedure che mirano ad impedire agli sposi di vivere un attaccamento che evochi da vicino o da lontano l'intensa fusione che il sistema occidentale apparentemente valorizza. Tutte le regole che reggono il matrimonio potrebbero anche avere per scopo di costringere il soggetto a considerare sempre il suo congiunto - almeno da un certo punto di vista - uno straniero."

<sup>29</sup> Nel suo *L'Islam e l'occidente*, Giunti, Firenze, 2000, la scrittrice marocchina Fatima Mernissi deride l'immaginario erotico occidentale che proietta sulla donna orientale un'immagine passivizzata, occultando il conflitto tra i sessi.

<sup>30</sup> Rinvio per brevità solo agli ultimi due libri della pensatrice francese tradotti in italiano: *In tutto il mondo siamo sempre due*, Baldini Castoldi Dalai, 2006 e *Oltre i propri confini* Baldini Castaldi Dalai 2007.

<sup>31</sup> Marina Terragni, *La scomparsa delle donne. Maschile, femminile ed altre cose del genere*, Mondadori, Milano 2007

donne si dice: "sono andate via".

Scomparsa delle donne significa che la differenza sessuale resta un fatto puramente fisico, un dato naturale, senza essere elaborata culturalmente e spiritualmente. Così l'unione dei sessi rimane unione tra uguali – dotati solo di quella che l'emancipata Hannah Arendt chiamava la *petite difference* - in concorrenza tra di loro o in cui ciascuno dei due con buona volontà cerca di assimilarsi all'altro o di assimilarlo a sé, con dolore per tutti e due, in una relazione intima confusa e conflittuale.

Una cultura che affida solo al corpo, alla carne, la conservazione della differenza femminile conduce le donne ad una manipolazione e ad una esibizione ossessiva del corpo proprio, mentre il soggetto che possiede, che ha, questo corpo e non lo abita, rimane neutro e disincarnato.

La recente sfilata delle belle ragazze aspiranti al titolo di miss Italia ha rivelato un fatto che appare stupefacente alle donne appartenenti alla mia generazione, che per emanciparsi il corpo lo avevano censurato - la scelta sembrava dover essere o testa o corpo -, queste giovani invece mentre affrontano carriere una volta esclusivamente maschili, nelle quali eccellono, laureandosi in giurisprudenza, in architettura o in medicina, trovano che la femminilità divenuta residuale vada esibita nel fare la cubista e nella lapdance. Il corpo è liberato ma la scissione è rimasta.

La straniera dentro di noi, l'ombra rimossa, con cui il titolo di questa sezione del Convegno ci invita a misurarci, sarebbe quindi la donna, la corporeità sessuata, il sensibile non assunto, non elaborato, non spiritualizzato. La donna in Occidente divenuta individuo attraverso la partecipazione alla vita sociale e politica e nella quale si conforma ai modelli maschili che nei secoli le hanno dato l'attuale configurazione, mentre rimane nella famiglia e nell'intimità in uno spazio indifferenziato, senza poter intraprendere il processo della sua individuazione. Incarnarsi, differenziarsi, entrare in un processo di individuazione, questo è secondo Irigaray, il compito oggi dei due generi, dell'umanità tutta. A partire dalla coppia nella quale ciascuno/a diviene cosciente della trascendenza dell'altro, del negativo che marca il limite proprio e permette di andare ad un incontro, nel quale non si esaurisce mai il mistero dell'alterità.

La società patriarcale marcava la differenza tra i sessi attraverso la loro separazione fisica e simbolica, nell'unione familiare l'uomo, la donna, i figli occupavano posizioni socialmente prescritte, assumevano funzioni, più che entrare in un processo di comunicazione e di crescita personale. Coppia e famiglia erano del resto controllate dalla rete parentale più vasta, che interveniva

a mediare i conflitti e a riportare l'ordine<sup>32</sup>.

Alle donne, perché le donne possano individuarsi, crescere spiritualmente, nella coscienza della propria differenza, Irigaray chiede di rinunciare all'empatia, affermando:

“per le donne è più difficile considerare l'altro come inaccessibile. Il primo gesto etico della donna è lasciar esistere l'altro (...) accettando che le resti inconoscibile e inappropriabile, anche come amante e come figlio”<sup>33</sup>.

La coscienza della propria parzialità, del limite del proprio mondo è necessaria anche nella relazione con l'altra straniera perché ci possa essere incontro effettivo e non un puro gioco di identificazione o di proiezioni.

Chi è la straniera? È colei che ha tagliato ogni legame con le radici o è colei che porta tutto il passato raccolto nel cuore, per dirla con le parole della Zambrano?

Nella “toccata e fuga per lo straniero” che apre il testo *Stranieri a noi stessi* di Julia Kristeva lo straniero è il matricida, che non deve rendere conto a nessuno di se stesso, euforico della sua libertà intesa come taglio. Lo sradicamento è la condizione della sua libertà, il frutto del suo coraggio. È ebbro della sua solitudine, del tutto-niente che gli sembra si apra davanti a lui.

Questo straniero che gode del suo anonimato, sembra avere poco in comune con le donne straniere che conosciamo, che hanno deciso la migrazione all'interno e in funzione di legami familiari.

Anche nell'esilio spetta alle donne mantenere viva l'origine, trasmettere ai figli lingua materna, religione, tradizioni culinarie, danze e canti. Nel nostro piccolo laboratorio, Casa di Ramia, abbiamo dovuto renderci conto che il primo desiderio

<sup>32</sup>Lui dal proprio padre o fratello. Inoltre sia che si tratti di un sistema patrilineare, monogamico o poligamico, che di un sistema matrilineare i figli non sono né del padre né della madre ma appartengono al lignaggio. Per cui i cognati e le cognate sono i sorveglianti permanenti dell'educazione che viene data ai figli. In caso di divorzio – o di migrazione – sono loro che se ne prenderanno cura.

Nella migrazione i matrimoni combinati dalle famiglie divengono particolarmente instabili perché viene a mancare la mediazione e il controllo della famiglia allargata e gli sposi d'altra parte non sono abituati ad una relazione di intimità di coppia. Non sanno parlarsi. ( il console del Ghana in una visita a Verona ai suoi connazionali insegnava agli uomini del suo paese: quando sentite che monta in voi la rabbia non picchiate né moglie né figli, uscite dalla casa, fate un giro e tornate solo quando siete più calmi e allora parlate, parlate con le vostre mogli...)

Al paese anche la relazione dei figli con la madre e il padre è mediata da altre figure, quella dello zio materno nelle famiglie matrilineari ad esempio gli ashanti del Ghana, dalla presenza spesso di più madri, più donne del padre nelle famiglie musulmane del Senegal... Nella migrazione mancano queste figure di mediazione tra figli e genitori che però non sono abituati a nessun tipo di contrattazione: i figli non discutono con i genitori e i genitori comunicano le loro decisioni senza dare spiegazioni.

<sup>33</sup>Irigaray, *In tutto il mondo*. cit. p. 318.

delle donne straniere è quello di usare questo spazio per coltivare la tradizione attraverso feste o riunioni della loro comunità d'origine, più che mescolarsi a noi o con le altre migranti.

Lo straniero di cui Kristeva ci offre l'immagine è invece un maschio solo ed è di quelli che si sono già perduti e che ci fa paura incontrare perché nella loro disperazione pensano di non aver più niente da perdere.

Non tutti, per fortuna, sono così: molti, anche tra i maschi, hanno vivi legami con la terra d'origine, che anche nell'esilio li trattengono in una catena di debiti e di crediti che li ancora alla famiglia allargata dalla quale provengono. Almeno per un po', almeno per una generazione.

Lo sradicamento è d'altra parte oggi condizione comune nella nostra società e più tra noi, che tra gli stranieri, molti dei quali sono legati a forme di vita che ci appaiono antiche.

Da noi ogni radice sembra già rescissa. I non luoghi preferiti dagli stranieri nelle loro ore di libertà sono molto spesso i luoghi preferiti dai ragazzi, ma anche dalle famiglie italiane. Luoghi di anonimato, di ripetizione dell'identico: serate in discoteca, vacanze nel villaggio turistico con piscina, ginnastica ed animazione... domenica la famiglia intera negli shopping center: la mattina dietro il carrello della spesa, la sera nelle multisala.

Crisi di panico è il nuovo nome per la malattia dello spaesamento. Il nostro esilio infatti è inconsapevole e involontario.

Quello di alcune straniere sembra invece sorretto da un sapere particolare quello che Maria Zambrano chiama capacità di tenere il cuore in alto, per impedirci di andare in pezzi<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup>Maria Zambrano esule politica dal 1939 al 1984, dalla fine della guerra di Spagna fino alla morte di Franco, pone in bocca ad Antigone, compagna del padre Edipo nel suo esilio, queste parole:

"E nel momento in cui entravamo in una città, sapevo già, per molto pietosi che fossero i suoi abitanti, per molto benevolo che fosse il sorriso del suo re, io sapevo bene che non ci avrebbero dato la chiave della nostra casa. Nessuno ci si è mai avvicinato dicendoci: 'Eccovi la chiave della vostra casa, non avete che da entrare'. C'è stata, sì, gente che ci ha aperto la sua porta e ci ha fatto sedere alla sua tavola, elargendoci anche più di una buona accoglienza. Ma eravamo ospiti, invitati. Né in nessuna di esse siamo mai stati accolti come ciò che eravamo, mendichi, naufraghi che la tempesta getta su una spiaggia come un relitto che è allo stesso tempo un tesoro. Nessuno ha voluto sapere cos'è che andassimo chiedendo. Che andassimo chiedendo, lo pensavano, perché ci davano molte cose, ci colmavano di doni, ci ricoprivano, come per non vederci, con la loro generosità. Noi, però, non era questo, che chiedevamo, noi chiedevamo che ci lasciassero dare. Perché portavamo qualcosa che né lì né altrove, dove che fosse, nessuno aveva; qualcosa che quanti abitano stabilmente in una città non hanno mai; qualcosa che solamente ha chi è stato strappato alla radice, l'errante, colui che un giorno si ritrova senza nulla sotto il cielo e senza terra; colui che ha provato il peso del cielo senza terra che lo sostenga.

Nella nostra casa cresciamo come le piante, come gli alberi; la nostra fanciullezza è lì, non se n'è andata, però si dimentica. Nella nostra casa, nel nostro giardino, non abbiamo bisogno di avere tutto presente, tutto il giorno, né di tenere tutta la nostra anima all'erta, tutto all'erta il nostro essere. No: in

Radicamento ci dice Irigaray è incarnarsi nella propria differenza in un processo di scoperta di sé in relazione con il mistero irriducibile dell'altro.

---

essa dimentichiamo, ci dimentichiamo. La patria, la propria casa, è prima di tutto il luogo in cui si può dimenticare. Perché ciò che è stato depositato in un suo angolo non si perde. E basta che un giorno la chiarezza vi splenda in un certo modo perché qualcosa che sembrava cancellato per sempre si presenti, come uscendo dal mare, purificato e pieno di vita. E, se è un dolore, è un sollievo poterlo lasciare in qualche luogo appartato per andarlo a cercare quando si abbia l'animo di sopportarlo.

Perché i silenzi della casa e il suo rumore, quel ronzio di api che vanno e vengono, purificano e accompagnano. E quel suo tempo inesauribile e rinascente, come il Mare.

Così è la patria, Mare che raccoglie il fiume della moltitudine. Quella moltitudine, il Popolo, in cui uno procede senza macchiarsi, senza perdersi, tenendo lo stesso passo dei vivi, dei morti.

E quando si esce da quel mare, da quel fiume, soli tra cielo e terra, bisogna raccogliere tutte le proprie forze, e accollarsi il proprio peso; bisogna unificare tutta la vita passata che ritorna presente, e tenerla sollevata perché non si trascini. Non bisogna trascinare né il passato, né l'adesso; il giorno che finisce di trascorrere, bisogna condurlo verso l'alto, congiungerlo con tutti gli altri, sostenerlo. Bisogna salire, sempre. L'esilio è questo, una strada in salita, quand'anche nel deserto. Quella strada che sale sempre e che, per ampia che sia la vista, è sempre stretta. E bisogna guardare, è chiaro, da tutte le parti, non farsi sfuggire nulla, come una sentinella sull'estremo confine della terra conosciuta. Il cuore, però, bisogna tenerlo in alto, bisogna sollevarlo perché non sprofondi, perché non ci sfugga. E per non venir riducendoci noi, noi stessi, a pezzi"

(da *La Tomba di Antigone*, Milano, La tartaruga 1995).



# Ripensare le differenze tra conflitti e libertà

di Stefano Ciccone

Questo convegno mette in relazione due piani: la differenza sessuale e le differenze culturali. Si tratta di una proposta interessante sia sul piano teorico che politico. All'incrocio tra queste due declinazioni dell'esperienza e della soggettività, si costruiscono culture politiche, posizioni teoriche e conflitti nella società che chiedono una nuova lettura, una riflessione più consapevole e meno prigioniera di steccati teorici e identitari.

A solo titolo di esempio ricordo l'uso strumentale del riferimento ai diritti delle donne nelle diverse realtà sociali per giustificare spinte xenofobe o conflitti tra "culture". La guerra tra civiltà, ma anche le più concrete guerre in Afghanistan o le tensioni nelle città europee o del nord Africa trovano nelle relazioni tra i sessi, nella rappresentazione e nella gestione del corpo femminile, nella "libertà" delle donne le proprie ricorrenti giustificazioni.

Al centro di questi conflitti o di queste pressioni identitarie c'è infatti sempre il corpo, la sessualità, la riproduzione e il controllo maschile sul corpo della donna, la fondazione di genealogie di sangue e appartenenza .

Lo sguardo sul maschile che ho tentato di costruire con Marco Deriu e con la rete di gruppi di uomini, mi porta così a leggere gli elementi comuni che attraversano le tre religioni monoteiste e le culture delle due sponde del Mediterraneo anche come diverse declinazioni di quella tensione maschile legata alla "precarietà"

della virilità che porta a costruire miti identitari, luoghi e simboli di identificazione in conflitto con il femminile, con la corporeità, con l'alterità.

Il tema del confronto col fondamentalismo è trasversale e non riguarda solo "il fondamentalismo degli altri". Anzi rappresenta il terreno di verifica del rischio di derive involutive delle nostre società e anche delle culture che nelle nostre società generano conflitti continuamente esposti al richiamo identitario e alla subalternità, a modelli e linguaggi patriarcali.

Proprio il fatto che l'emersione di nuovi fondamentalismi sia la forma che assume l'odierno conflitto interno alle società a maggioranza musulmana (un conflitto violentissimo al contrario della nostra visione semplificata di queste società) può portare, chi in quelle società fa una battaglia di libertà, a esprimere una domanda di contrasto all'agibilità dell'islamismo politico radicale (contrastare il sostegno delle monarchie a questi movimenti, la mobilità in Europa di esponenti politici islamisti, la loro attività nelle moschee europee) che rischia di incontrare, paradossalmente, una deriva repressiva dell'occidente che limiterebbe la mia possibilità di cercare vie di libertà.

Al tempo stesso la lettura mediatica di queste tensioni propone a me, uomo occidentale, di assumere il ruolo e la responsabilità di "liberatore" delle donne islamiche sposando non solo le strategie di guerra dei miei paesi ma anche un modello di virilità che tento di porre a critica.

Si tratta di una questione che attiene alla qualità della democrazia e dello spazio pubblico. Se intesi come luogo di interrogazione reciproca tra culture, soggettività diverse, domande di senso, oppure spazio vuoto della reciproca indifferenza in cui la libertà di tutti è frutto della rinuncia di ognuno a esprimere la propria soggettività che porta con sé un'idea di religiosità relegata nello spazio privato.

Questa idea di uno spazio pubblico asettico, corrisponde a un ordine gerarchico che relega nello spazio privato, nella famiglia, le emozioni, il corpo, gli affetti, le relazioni, la cura. Ed i due sessi hanno la loro naturale collocazione: gli uomini esercitano le qualità virili dell'autodisciplinamento della scelta etica e razionale, antepoendo la Patria o le leggi dello Stato o di Dio alle ragioni private, le donne restano vincolate alla corporeità, ai legami privati che ne segnano una minorità etica e sociale. La rappresentazione sociale dei generi è dunque strettamente connessa alle forme di cittadinanza.

Il desiderio maschile segna quotidianamente gli spazi sociali, oggettivizza i corpi delle donne e riduce il loro diritto di cittadinanza nei luoghi pubblici. Giovani donne camminano estranee in una città definita dall'incrocio di sguardi maschi

prima ancora che dalla minaccia di violenze o molestie. Il desiderio maschile plasma il mondo. È un motore che muove montagne e attorno al quale ruotano miliardi di dollari l'anno. Si fa leva sul desiderio maschile per vendere auto, bibite, settimanali di politica ed economia. Corpi di donne esposti come richiami per consumatori.

Anche per me vale la promessa della disponibilità di 72 vergini disponibili a ogni mio desiderio e raggiungibile non tramite il martirio ma attraverso il cartellone pubblicitario di un'auto di lusso o, più semplicemente, con l'acquisto di sesso a pagamento, senza la fatica di una relazione e un confronto, su una qualunque strada di periferia. Ma anche le campagne moralizzatrici contro il mercato del sesso nelle strade delle nostre città o gli allarmi per la sicurezza sono parte integrante di meccanismi di consenso da parte di forze politiche che fanno perno sulla ricostruzione di un universo di egemonia di cui è parte la riaffermazione della virilità come riferimento identitario.

Il desiderio maschile è allo stesso modo l'oggetto non nominato delle norme religiose che impongono che il corpo delle donne venga celato alla vista nei luoghi pubblici, desiderio rappresentato, anche lì, come una potenza vitale ma temibile, da governare e incanalare.

Anche teorie politiche ed economiche liberali paiono assumere la metafora del desiderio maschile vorace e al tempo stesso vitale come modello delle relazioni sociali.

Un giornale del fondamentalismo algerino, per motivare la necessità del chador usa significativamente la stessa metafora utilizzata da un pensatore liberale per rappresentare la dinamica della competizione e del mercato: gli uomini come lupi a cui non esporre le carni. Il burka, allora, appare un prolungamento dello spazio privato, dominato e al tempo stesso protetto da un uomo nei confronti dello sguardo degli altri uomini e dalla natura predatoria del loro desiderio.

Tra i tanti cortocircuiti di significati tra culture ho trovato che il fondamento della poligamia oggi nelle argomentazioni della pubblicazione islamista (tema sempre richiamato per mostrare l'irriducibilità tra le due civiltà) trova le stesse argomentazioni utilizzate anni fa nel dibattito sulla legge sulla prostituzione nel nostro paese e richiamata in un libro di Sandro Bellassai dal significativo titolo "la legge del desiderio"<sup>35</sup>: le necessità di "sfogo" degli uomini come condizione per un ordinato assetto sociale. Un desiderio sempre rappresentato come invadente e

---

<sup>35</sup>Sandro Bellassai, *La legge del desiderio. Il progetto Merlin e l'Italia degli anni Cinquanta*, Carocci, Roma, 2006.

“riducibile” alla categoria dei bassi istinti o dello “sfogo” fisiologico, prescindente dalle relazioni e contiguo alla violazione se non alla violenza.

La scoperta di questa trasversalità tra culture di questa tensione ci permette di guardare criticamente alle rappresentazioni razziste cui ho fatto cenno ma anche a superare una prospettiva di contrasto alla violenza maschile o all’oppressione nei confronti delle donne, in una prospettiva di mera modernizzazione o “civiltà” dei costumi basata sulla inferiorizzazione dell’altro che rimanda ad una scissione maschile.

Anche la riflessione e la ricerca di Paola Tabet rimanda ad una lettura di diverse culture come differenti declinazioni di una comune tensione fondata sul corpo. Penso in particolare al corpo e al desiderio maschile: di questo parla il coprire e lo scoprire il corpo femminile, di questo mi pare parli la mediazione del denaro nei rapporti tra i sessi.

Paola Tabet ci ricorda<sup>36</sup> come lo scambio economico sia un elemento che caratterizza in modo diffuso e strutturale le relazioni sessuali tra donne e uomini in società tra loro diversissime ben oltre la dimensione della prostituzione.

Il denaro è strettamente connesso al ruolo sociale maschile e dunque strumento di conferma di una virilità socialmente costruita, sempre il denaro è l’espressione di una precipua forma di cura maschile. Gli uomini portano i soldi a casa, invitano a cena, fanno regali alle donne, non lasciano che siano loro a pagare. Il nesso tra dono e potere si fa qui ambiguo fino al corto circuito, l’imposizione alla donna di rinunciare all’autonomia. Il denaro conferma così i ruoli e le relazioni tra donne e uomini ma allude anche ad una differente rappresentazione dei corpi e del desiderio.

Gli uomini, facendo ricorso al denaro, rivelano che nella percezione sociale il loro corpo non ha questo valore nel mercato del desiderio sessuale. Sempre nelle interviste pubblicate nel testo sulla prostituzione “Quanto vuoi” si legge

[un cliente:] [...] nel rapporto cliente - prostituta è la prostituta ad essere superiore. Comunque molti dei frequentatori, anche i più accaniti, non se ne rendono conto. D’altra parte chi paga? Paga chi ha bisogno, hai mai visto gli avvocati che pagano i clienti?

[Una prostituta:] la cosa che mi dà più fastidio è il fatto che esistano, che ci siano delle persone che vogliono comprarne altre. Anzi che ci siano degli

---

<sup>36</sup>Paola Tabet, *La grande Beffa, sessualità delle donne e scambio sesso-economico*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2004.

uomini che vogliono comprare delle donne perché sono gli uomini a voler comprare le donne e non viceversa. Io di fronte a loro mi sento una specie di complesso di superiorità [...] guarda sotto questo aspetto trovo anche giusto che un uomo che desidera una donna la paghi, proprio perché una donna è sempre più di un uomo, ha un valore in più e quindi è giusto che questo valore venga monetizzato, in modo immediato, concreto e tangibile<sup>37</sup>.

Il nesso tra differenza sessuale e differenze culturali ci ricorda allo stesso tempo che anche nel femminismo è aperto un dibattito sul rapporto tra donne occidentali e donne migranti o donne dei paesi del sud. Rispetto alla declinazione delle soggettività e dei conflitti all'incrocio tra differenza sessuale e differenze culturali c'è una riflessione interessante nel femminismo postcoloniale che pone la necessità di rileggere la differenza tra i sessi guardando ad altre disparità ad altri percorsi di costruzione di identità

Mi riferisco alla critica rispetto ad un femminismo borghese, bianco occidentale eurocentrico da parte di femministe afroamericane che stravolge la gerarchia tra queste differenze.

Le critiche alle forme di dominio e di disparità basate sull'appartenenza sessuale sono inoltre oggetto dell'iniziativa non solo del movimento delle donne ma anche del movimento gay, lesbico, transgender che propongono un nesso diverso tra corpo e soggettività, tra sesso e identità.

Su questo stesso piano esiste una prospettiva queer che, valorizza una pluralità di differenze basate sugli orientamenti sessuali. Il rischio di questa prospettiva mi appare quello di proporre uno scenario definito da una sommatoria di differenze, un catalogo che rischia, paradossalmente, di rimuovere o semplificare un conflitto sull'ordine di riferimento in cui queste si inscrivono.

Il nesso, dunque tra corpo, cultura, identità e soggettività è complesso e contraddittorio.

È quindi opportuno chiarire l'uso che facciamo di questi termini sapendo che fanno riferimento a posizioni teoriche differenti e prospettive politiche in conflitto spesso giocate sulla misura delle diverse forme di internità ed estraneità a un ordine gerarchico e di potere che traduce le differenze in disparità.

Il mio punto di partenza è a questo proposito particolarmente problematico:

---

<sup>37</sup> Carla Corso, Sandra Landi, *Quanto vuoi? Clienti e prostitute si raccontano*, Giunti Editore, Firenze, 1998, p. 122 e p. 18.

maschio, bianco, occidentale, sano, eterosessuale, laureato, con un reddito e un lavoro stabili a tempo indeterminato, non parto da una "condizione di oppressione" ed ho vissuto la mia vita senza mai avere la percezione che qualcosa potesse essermi precluso per il fatto di essere ciò che sono. Da quale punto di vista posso esercitare una critica dell'esistente e del sistema di poteri e norme che lo strutturano?

Qui l'alterità femminile rispetto all'ordine del discorso patriarcale si rivela una risorsa, ed emerge tutta la difficoltà di un percorso maschile di critica all'ordine esistente. Senza che ciò appaia una sorta di autocommiserazione o di giustificazione per il ritardo che segna la riflessione maschile mi interessa osservare le implicazioni di questo "movimento" di critica all'ordine dominante da una posizione che in questo ordine vede se stessa posta come norma.

Anche Rosi Braidotti descrive questa difficoltà con un'osservazione apparentemente simile:

"Deve essere molto scomodo essere un intellettuale maschio, di razza bianca, di classe media in un momento storico in cui così tante minoranze e gruppi oppressi fanno sentire la propria voce; in un'epoca in cui l'egemonia del soggetto del sapere in Occidente si sta sgretolando. Mancando dell'esperienza storica dell'oppressione sulla base del sesso, paradossalmente, questi intellettuali mancano di un minus. Mancando loro la mancanza, non sono in grado di partecipare al grande fermento di idee che sta scuotendo la cultura occidentale: deve essere davvero penoso non avere altra opzione che quella di essere il referente empirico dell'oppressore storico delle donne, e di essere chiamati a rispondere delle sue atrocità"<sup>38</sup>.

Non mi sento direttamente coinvolto in quanto, senza civetterie, non mi considero un intellettuale, ma anche perché la rappresentazione di questa condizione che Braidotti fa mi pare angusta. La difficoltà non è nel non poter partecipare alla festa delle minoranze e dei gruppi oppressi o nell'aver come unica opzione quella di essere il referente empirico dell'oppressore, ma nel trovare un mio modo per dire una specifica domanda di libertà e di senso propria della mia esperienza. Da questo punto di vista la mia collocazione, il mio sguardo

---

<sup>38</sup>Rosi Braidotti, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli, Roma, 1995, p. 97.

situato, non è dal non luogo dell'oppressore storico o del Patriarcato come entità metastorica ma dalla concretezza del mio essere uomo. Da questa esperienza tento di esprimere una possibile critica dell'esistente.

A questo proposito risulta interessante una notazione di Haraway:

“Nel femminismo molte correnti cercano di teorizzare le ragioni per considerare particolarmente affidabili i punti di vista di chi è soggiogato; ci sono buoni motivi per ritenere che la visuale è migliore sotto le brillanti piattaforme spaziali dei potenti. [...] acquisire la capacità di vedere dalle periferie e dal profondo offre certi vantaggi. Ma presenta il serio pericolo di romanticizzare e/o di appropriarsi della visione dei meno potenti mentre si afferma di vedere dalla loro posizione. [...] Le posizioni dei soggiogati non sono esenti da revisione critica, decodifica, decostruzione e interpretazione; cioè da indagini semiologiche ed ermeneutiche. Le posizioni dei soggiogati non sono innocenti”<sup>39</sup>.

È dunque necessario costruire un conflitto e un'idea della soggettività, capaci di rendere conto di questa complessità, di cogliere le complicità che attraversano i soggiogati e dare voce a domande di libertà che nascono nell'esperienza assunta come norma e posta gerarchicamente in alto nell'ordine dei rapporti tra i sessi.

Per questo motivo nella mia riflessione la “visione non unitaria del soggetto” è centrale, un soggetto, come dice Braidotti: “immerso in rapporti di potere conoscenza e desiderio”; ed è importante collocare il mio percorso rispetto allo scenario segnato dalla declinazione dei rapporti tra queste differenti dimensioni dell'esperienza umana e forme di costruzione dell'identità. Su questi assi si costruiscono disparità e discriminazioni e si organizzano soggettività critiche e conflitti.

La differenza, infatti, pare non riguardarmi se non come richiesta di riconoscimento di diritti e cittadinanza per chi non corrisponda alla norma costruita su un modello che dovrebbe corrispondermi.

Ma la differenza è solo declinazione di mancanza rispetto a una norma o irriducibile dimensione dell'esperienza umana? Il differire mi interroga?

E in che senso mi interroga, come norma minacciata da un'alterità critica o anche come spazio per esprimere la mia singolarità, lo spazio di libertà rispetto a una norma stereotipata del maschile?

<sup>38</sup> Donna J. Haraway. *Manifesto Cyborg, donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano, 1995 p. 114.

Un'ulteriore specificazione riguarda dunque la lettura della differenza e la costruzione di conflitti non limitata al riconoscimento di diritti o alla rimozione di ostacoli e disparità ma tesa a rispondere ad una domanda di senso che riguarda anche me uomo.

Una rappresentazione non essenzialista della differenza sessuale mi permette di mantenere aperto uno spazio tra ordine patriarcale ed esperienza maschile, tra storia e istituzioni maschili e vicenda di ogni singolo uomo. Al tempo stesso la crisi di quell'ordine gerarchico e quel sistema di significati, di saperi e rappresentazioni non corrisponde necessariamente alla crisi di ogni singolo uomo ma può rappresentare l'apertura di un'opportunità, appunto, per differire, per esprimere una propria singolare soggettività.

Se guardiamo non alla riflessione teorica ed alle soggettività politiche ma al senso comune che ci viene riproposto, ad esempio, dai ragazzi e dalle ragazze che incontriamo nelle scuole la differenza sessuale rischia di risultare invisibile o di ritornare naturalizzata in qualità maschili e femminili.

Un'accezione essenzialista della differenza sessuale ha generato una resistenza a questa prospettiva che genera anche la difficoltà di comunicazione con giovani generazioni basata su questa categoria. Nelle scuole sentiamo frequentemente dirci: basta parlare di donne e di uomini, io sono prima di tutto una persona. Questa resistenza è dunque riferibile ad un'incapacità di leggere questo conflitto ma anche ad un desiderio di libertà, di espressione di soggettività non vincolata ad una appartenenza di genere schiacciata sugli stereotipi.

Il rapporto complesso con la rappresentazione stereotipata dei sessi è parte della riflessione e della pratica del movimento femminista come ricordano Maria Luisa Boccia o Lea Melandri che richiamano la tentazione di un'inversione simbolica degli stereotipi. Donne portatrici di cura e oblatività e ostilità alla guerra fondata su una divisione dei ruoli tra i generi che rimanda comunque ad un ordine gerarchico.

“Molte femministe hanno anzi inteso l'affermazione della differenza come rivendicazione dell'identità di genere, dell'attitudine femminile alla cura e custodia della vita. [...] il problema sarebbe, allora, di attribuire il potere e il valore sociale che sono stati storicamente loro negati”<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Maria Luisa Boccia, *La differenza politica*, Milano, Il Saggiatore, 2002.

Lea Melandri descrive con precisione questo movimento interpretandolo e collocandolo nella vicenda del femminismo:

“Il primo femminismo nasce all’insegna di questa ambiguità.[...] In un passaggio che leggo nella mia prima raccolta di scritti, “L’infamia originaria”, si legge: «Chi può vedere con chiarezza ciò che sta all’origine, perché non se ne è mai separato, è portatore di una verità che fa traballare tutte le analisi sociali e politiche, cresciute sulla negazione e la mistificazione di questa stessa origine». Il confinamento sul polo che è parso il più distante e il più oscuro rispetto alla ragione storica dell’uomo, diventa di per sé forza per sovvertire il mondo. Ciò che è stato per così lungo tempo ombra, silenzio, sfondo, nel momento in cui si accinge a mostrarsi in pubblico, ribalta il proprio segno di miseria nella positività di un «privilegio»<sup>41</sup>.

Il brano di Lea Melandri mi sembra interessante perché vede le “virtù” femminili figlie di una costruzione storica comune a quella maschile, fa emergere un’ambiguità che ha segnato la storia politica delle donne, ed esprime bene questo ribaltamento di segno di quella che è stata rappresentata come miseria.

Allo stesso modo appare contraddittorio il richiamo agli uomini a far emergere la parte femminile di sé, a praticare qualità femminili come forma del cambiamento.

La polarizzazione identitaria tra Femminile e Maschile eternizza e al tempo stesso nega il conflitto naturalizzando le differenze.

Autori come Robert Bly e Claudio Risè e movimenti del revanchismo maschile leggono in questi termini il conflitto tra i sessi: due principi originari irriducibili e immutabili. Anche questa rappresentazione propone l’immagine di un maschile precario, minacciato dalla potenza del femminile, del materno da cui emergere, da cui distaccarsi, pena la caduta nell’indifferenziato.

A questa lettura essenzialista della differenza mi pare si rifaccia anche una tensione, che ha attraversato questa giornata, verso una sorta di “armonia”, un ordine basato sulla complementarità tra due differenze date e non più nemiche.

Credo dovremmo, insieme, esplorare quanto in questa rappresentazione anziché una valorizzazione della differenza, intesa come differire, come apertura

---

<sup>38</sup> Lea Melandri, *Le passioni del corpo, la vicenda dei sessi tra origine e storia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, pp. 39-40.

a pensare e vivere diversamente, si celi la ricerca di un universo identitario in cui le differenze paiono definite e possono, riconoscendosi, riprodurre un nuovo ordine.

Differenti declinazioni e usi politici della differenza sessuale e della sua relazione con altre differenze sono dunque al centro di una ricerca tesa a costruire una politica tra donne e uomini; resta da affrontare il nodo di come costruire una lettura della differenza e delle differenze che permetta di aprire spazi di conflitto non distruttivo, generatore di libertà e trasformazione.

Ritengo a questo proposito che una dimensione cui porre maggiore attenzione nella costruzione della nostra idea di differenza sia quella del corpo che rimanda alla materialità, e dunque non semplicemente ad un'operazione linguistica, ma anche ad una sua concretezza e storicità oltre, appunto, una sua rappresentazione astratta.

Ma per questa politica della differenza che tentiamo di costruire è necessaria una parola maschile consapevole della propria parzialità, capace di dire l'esperienza maschile e non solo di rappresentare l'ordine patriarcale.

La differenza maschile è però rimasta invisibile perché occultata dalla presunta neutralità cui è stata posta in corrispondenza e perché priva di pratiche e saperi maschili in grado di esprimerla.

Ad una differenza corrisponde una domanda di libertà, una resistenza all'omologazione: questa domanda nel maschile spesso non trova parole o, peggio, subisce la seduzione di prospettive identitarie.

Sul tema della violenza di genere o delle disparità e delle ingiustizie, la qualità di questa parola maschile è continuamente esposta ad un rischio di ambiguità e all'incapacità di sovvertire stereotipi e modelli: il richiamo alle virtù virili dell'autocontrollo e disciplinamento (su cui paradossalmente si fonda una rappresentazione gerarchica dei generi), il volontarismo etico che non legge il guadagno maschile dal cambiamento o la percezione depressa di una perdita di identità cui debba seguire la reazione revanchista a difesa da una presunta invasione e minaccia derivante dalla libertà femminile.

Costruire una parola pubblica maschile che si misuri sul riconoscimento e la valorizzazione delle differenze e la loro messa in relazione è dunque operazione complessa e carica di difficoltà e ambiguità.

Ma il femminismo vuole questa parola?

A volte ho l'impressione che si preferisca il confronto con le istituzioni del pensiero e delle relazioni sociali costruite dal maschile perché ciò propone un

conflitto, come ho tentato di dire, semplificato, in cui l'oggetto del proprio agire è una realtà estranea e astratta.

Ma c'è un altro elemento che mi pare faccia da ostacolo a questo riconoscimento, e cioè la ricerca di un confronto con il pensiero maschile neutro, con le culture politiche e le costruzioni istituzionali consolidate, perché ritenute espressione più definita e autonoma della differenza maschile. Torna qui, quindi il nodo teorico di definire se la costruzione storica patriarcale (per usare uno slogan) rappresenti o neghi l'esperienza maschile.

Le differenti collocazioni nell'ordine simbolico generato dal maschile sono una questione che incontriamo di continuo nel tentativo di costruire una pratica politica di differenza. Su questo elemento è interessante la riflessione di Adriana Cavarero che, partendo dal carattere mostruoso della costruzione di un neutro maschile come modello del soggetto moderno, nota come la donna possa attingere ad un'estraneità a questa costruzione mentre l'uomo debba operare un movimento a partire dalla mostruosità che ha generato e che lo esprime e lo nega al tempo stesso.

Cavarero invita infatti la donna a non essere cieca rispetto al guadagno raggiunto: l'esperienza della separatezza non più muta ma divenuta parola non separata dal soggetto che la pensa pensandosi.

“L'altro sesso così come non è entrato nel processo logico di questa universalizzazione, altrettanto in essa è rimasto e si è conservato come estraneo [...] L'altra è rimasta l'Altra”<sup>42</sup>.

Ciò rimanda alla pervasività dell'operazione linguistica di costruzione del maschile che non può conservarsi estraneo alla propria generazione simbolica che ne nega la “differenza” in un universale neutro maschile. Cavarero infatti più avanti afferma

“[...] nel suo processo di universalizzazione l'Altro (vivente maschio alla cui interezza inerisce parimenti il differire) si ritrova nell'altro come il medesimo, vi coincide, appaesandosi a tal punto in tale ritrovarsi, da non potersi più interrogare sul suo essere l'Altro. Così la differenza sessuale maschile,

---

<sup>42</sup> Adriana Cavarero, “Per una teoria della differenza sessuale”, in Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano, 1990, p. 61.

nell'atto di celebrarsi come universale si perde: rimane un presupposto indagato, appagantesi nei fasti della sua assolutizzazione<sup>43</sup>.

Ma qui sta la difficoltà di un percorso maschile di "interrogazione" del proprio differire: specie se come dice Cavarero non si esce da un pensiero semplicemente pensando di uscirne, almeno finché quel pensiero dell'uscita si struttura sulle medesime categorie del pensiero dal quale vuole uscire e, potremmo aggiungere, se non si ha modo di attingere a quella risorsa dell'estraneità all'ordine che quel pensiero genera.

Ma allora la norma neutra proposta dall'ordine simbolico patriarcale rappresenta l'esperienza maschile o la tradisce e la nega? La risposta a questa domanda non è univoca e proprio in questa contraddittorietà si costruisce la nostra politica di uomini che tenta di pensare la differenza maschile.

Nel costruire questa politica devo pensare una forma di conflitto non agito nei confronti di qualcosa di estraneo e astratto ma che mi attraversa. Io sono il terreno di questo conflitto e al tempo stesso il soggetto che lo agisce, sono complice di un ordine oppressivo e al tempo stesso portatore di una domanda di libertà che devo innanzitutto riconoscere prima ancora di trovare parole e pratiche per esprimerla. Questa contraddittorietà pone al centro il nodo politico e teorico della soggettività come luogo non risolto.

Per questo è per me interessante la ricerca di quel femminismo che ha posto al centro una rappresentazione complessa del soggetto. Penso alla riflessione sull'inconscio su cui ha lavorato Lea e di cui, spero ci parlerà.

L'opportunità conoscitiva derivante dal misurarsi con i limiti del corpo maschile (primo ma non unico quello di non generare), per proporre di questi un uso ed un'esperienza diversi, emerge anche a mio parere nel confronto con il movimento glbt (gay lesbian bisexual transgender) o con la cultura queer che tematizza il superamento di un'idea di sessualità naturale e la prospettiva di una sua possibile continua reinvenzione.

Pur riconoscendo una grande carica creativa e innovativa a questi percorsi, trovo che la riflessione fatta a partire dalla nostra esperienza eterosessuale possa contenere una fertilità e un motivo di interesse.

La sperimentazione del limite del mio corpo e l'assunzione di questo limite come occasione per conoscere, come strumento per costruire una nuova lettura del mondo, diventa una risorsa di fronte alla tentazione di ritorno all'illusione di

---

<sup>43</sup> Ivi, p. 62, corsivo mio.

un soggetto che disincarnandosi, tenda al superamento dei limiti del corpo, alla possibilità di plasmarne confini e potenzialità in base a desideri che si suppongono nati fuori di esso e che invece si fondano proprio nel rapporto conflittuale con l'esperienza corporea.

Dal mio punto di vista di uomo e dalla mia necessità di guardare criticamente all'esperienza del maschile sento con molta forza il richiamo critico di Maria Luisa Boccia verso quella prospettiva teorica e politica che lei definisce:

“L'accanimento a sottrarsi a qualsiasi appartenenza rivela un bisogno perfino ossessivo di far coincidere ciò che si è con l'identità desiderata o progettata. Dietro le immagini di identità mutanti riemerge il profilo, già definito alle origini della modernità, del soggetto che si pone come artefice di se stesso e delle proprie condizioni di vita, dell'individuo protagonista del contratto sociale in quanto sovrano di se stesso, nel corpo e nella mente. Mutano confini e forme di questa padronanza ma non la dinamica essenziale, dal momento che la soggettività si scompone in identità sempre variabili, tutte ugualmente riferite alla volontà razionale. [...]

Significativamente sono proprio le teorie postmoderne, che dichiarano l'avvenuta dissoluzione del soggetto a rilanciare la concezione volontaristica del soggetto moderno [...]”<sup>44</sup>.

La critica di Boccia coglie, credo, i limiti di una vulgata ottimistica del queer che non corrisponde alla riflessione di grande interesse di colei che è assunta come uno dei riferimenti teorici del queer, Judith Butler, che costruisce la sua critica alla deriva violenta delle concezioni etiche proprio sulla loro pretesa di fondare i propri principi sulla visione di un io sovrano e autotrasparente.

Per questo motivo è per me una grande risorsa la scoperta politica che il femminismo ha fatto dell'inconscio. Credo che Lea Melandri, che è presente qui, possa meglio di me raccontarne il percorso e la valenza. Io ho voluto invece citare la riflessione di Butler sulla soggettività perché mi pare mostri una sua grande ricchezza proprio nel raccontare di un

“soggetto per il quale il significato ultimo e l'intenzione di propri impulsi non diventano enigmatici solo al bambino, ma in certa misura restano tali per tutta la vita. [...] Ogni pulsione è assediata da un'estraneità, o stranierità

<sup>44</sup> Maria Luisa Boccia, *La differenza politica*, il Saggiatore, Milano, 2002, pp. 16 e 17.

(étrangèretè), e l'“io” si scopre straniero a se stesso nei suoi impulsi più elementari. [...] non può rendere conto di come è divenuto un “io” in grado di narrare se stesso[...] (così) il desiderio conserva questa qualità esteriore e straniera anche quando diventa il desiderio del soggetto<sup>45</sup>.

Butler assume l'idea di un soggetto non autofondato, che è entità opaca anche a se stessa, mai pienamente autotrasparente e conoscibile attribuendo questa sua condizione proprio alla sua origine relazionale e vedendo in ciò non la sua irresponsabilità ma la natura relazionale della responsabilità etica.

La riflessione su un soggetto opaco a se stesso, i cui desideri, le cui pulsioni sono anche segno di un'estraneità, e dunque non sovrano di sé e del proprio corpo, è al centro della nostra riflessione sul maschile e sul nesso che gli uomini hanno prodotto tra corpo e soggettività.

Il riconoscimento di questa irriducibilità del riferimento al corpo come esperienza non totalmente nella disponibilità della mia costruzione discorsiva, è per me il punto di partenza per una nuova prospettiva capace di ascoltare questa tensione e di reinventare e rielaborare il portato di questa condizione per un'etica del limite e della relazione. Non la rassegnazione a un destino, ma il tentativo di stare nel proprio corpo sperimentandone le potenzialità che proprio la strategia di risposta ai suoi limiti basata sul potere ha atrofizzato.

Su questa idea della differenza e della soggettività è possibile costruire una politica di libertà e trasformazione di donne e uomini. L'incontro di oggi è parte di questo percorso.

---

<sup>45</sup> Judith Butler, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano, 2006.

# Straniere a se stesse: sessualità delle donne e potere degli uomini

di Paola Tabet

Nel paesino toscano in cui vivo le donne di una certa età chiamano i loro genitali "là sotto". Dicono ad esempio: " ho una irritazione là sotto". "Mi sono lavata là sotto". Vulva e vagina sono innominabili. Lontane, rimosse in qualche modo, poste in un luogo quasi astratto.

In misure e modi diversi è un fatto comune. Quante sono le donne che usano tranquillamente la parola vulva anche se è un termine scientifico? Dal medico magari usiamo il termine «vagina», forse perché sentita come legata più direttamente alla procreazione , quindi quasi quasi più legittima!

Tratterò qui della sessualità delle donne, di processi sociali di condizionamento della sessualità che rendono le donne per così dire straniere a sé stesse.

In primo luogo tratterò di un elemento centrale di questo condizionamento: dell'insieme di relazioni sessuali tra uomo e donna che implicano una transazione economica, un insieme che indico con il termine complessivo di scambio sesso-economico e che è presente in una grandissima parte delle società che conosciamo<sup>46</sup>. Nell'immensa maggioranza di queste relazioni (e sono quelle di cui mi occuperò qui) la direzione dello scambio è definita: *da parte femminile* è data una prestazione, variabile in natura e durata, comprendente l'uso sessuale;

---

<sup>46</sup> Per un trattamento più completo dei temi qui esposti cfr. Paola Tabet *La Grande Beffa. Sessualità delle donne e scambio sesso-economico*. Rubbettino editore, 2004.

*da parte maschile* un compenso o retribuzione di varia entità e natura che potrà avere svariate forme (dal pagamento in denaro, al dono, al mantenimento, dal posto di lavoro all'avanzamento di carriera, dal prestigio o status sociale al nome, per citarne alcune). Un insieme assai più complesso e variegato dunque di quanto si pensi solitamente.

Queste relazioni costituiscono un arco o continuum che va da rapporti come quelli matrimoniali - dove lo scambio per lo più non è esplicitato o quanto meno quantificato e comporta da parte della donna non solo lavoro sessuale ma anche lavoro domestico e riproduttivo - fino al moderno sex work, con contrattazione di tempo, servizi, tariffe e prestazioni tendenzialmente limitate a quelle di tipo sessuale.

Lo scambio sesso-economico ci interessa qui perché costituisce un aspetto importante, costitutivo direi, del condizionamento della sessualità delle donne, un aspetto dei rapporti tra uomini e donne ben più esteso e generale che non il rapporto di prostituzione.

Concentriamoci allora su questo scambio così comune e "normale" tra sessualità e altro dalla sessualità. È uno scambio così scontato che in molte zone del mondo non si sente il bisogno di tenere separato scambio sessuale o familiare e scambio monetario. Così in Madagascar:

"La cosa giusta per un uomo è di dare alla sua amante un dono in denaro o beni dopo il rapporto sessuale. Questo vale non solo per il sesso pre o extra-matrimoniale, ma anche - seppure su base meno regolare - per le relazioni matrimoniali" (Bloch 1989).

Numerosi studi marcano l'assenza di divisioni rigide tra i diversi tipi di rapporti di scambio sesso-economico. A Bamako in Mali (Le Palec 1994) ricevere un compenso dall'uomo con cui si hanno rapporti sessuali è dato costante. Ed è largamente indipendente dal tipo di relazione. Le partner sessuali vengono classificate dai giovani in tre categorie: le 'regolari', le segrete, le 'occasionalì' ossia ragazze 'raccattatÈ nei locali o per strada. Ma badiamo bene: la ragazza fissa di uno sarà la partner segreta o occasionale di un altro. Non si tratta dunque di categorie rigide e separate. Un uomo avrà più 'amichÈ e darà loro assai regolarmente somme per le loro necessità. Le ragazze a loro volta tengono nascoste ad ogni pretendente le altre relazioni, hanno vari amici regolari o segreti con l'idea di 'trovare marito' o ancora, rapporti casuali. E si badi bene: "a Bamako non vi è nulla di scioccante nel collegare rapporti sessuali e denaro. *Sarebbe scioccante invece proprio il non*

*dare niente o non ricevere niente*" (sottolineatura mia). Le famiglie stesse non si oppongono. Si preoccuperebbero piuttosto se la ragazza non avesse interesse verso questi rapporti, che sono di fatto un addestramento a un'eterosessualità riproduttiva.

Ma guardiamo anche alle nostre società occidentali e chiediamoci cosa è questo dono così diffuso, cosa indicano gli inviti, a cena a una vacanza e simili, i fiori o quant'altro che conosciamo così bene e che sono, pressoché sempre, a direzione unica, dall'uomo alla donna? O ancora cosa sono i favori piccoli e grandi sul lavoro, il mantenimento e via dicendo?

Lo scambio sesso-economico ci si presenta allora nella sua estensione e varietà, con modalità - a seconda delle società in cui avviene - a volte totalmente scoperte, a volte velate se non occultate.

Stimolo a queste riflessioni sui processi di condizionamento della sessualità delle donne che mi hanno portato alla idea di "scambio sesso-economico" è stato un classico della letteratura antropologica, il lavoro di Malinowski (1929) sulla vita sessuale delle popolazioni delle isole Trobriand (Nuova Guinea). Nella società trobriandese, ci dice Malinowski, fin da ragazzini si ha una grande libertà sessuale. In tutti i rapporti però, a partire dai giochi sessuali dell'infanzia, è obbligatorio dare un dono/compenso alle partner femminili. Anche nei rapporti coniugali il marito darà alla moglie doni "per la sistemazione sessuale permanente che essa gli offre". Questi doni sono qualificati come *mapula*, "pagamento per i servizi resi" ossia con lo stesso termine con cui si indica la remunerazione di qualsiasi servizio, la costruzione di una canoa ad esempio. Le donne, scrive Malinowski, sono "altrettanto propense degli uomini al rapporto sessuale". Come mai allora gli atti sessuali femminili sono definiti come servizi resi dalle donne agli uomini e come tali ricompensati con doni? Malinowski non trova una spiegazione convincente.

Ma la sua domanda ha senso. Dunque poniamocela riformulandola: cosa fa sì che, anche in contesti di apparente libertà sessuale dove sembrerebbe possibile uno scambio reciproco di piacere per piacere o di servizio per servizio, insomma uno scambio di simile con simile, cosa fa sì che lo scambio di sessualità tra uomini e donne sia definito e sia, in qualche misura almeno, un servizio da parte femminile?

Ma la sessualità possiamo davvero pensarla come un fatto solo naturale e istintivo, un'oasi felice fuori dai rapporti di dominio? O non vogliamo lasciare questa rappresentazione idilliaca e invece deciderci a situare la sessualità nel contesto delle relazioni economico-sociali e di potere, a vedere insomma le disuguaglianze economiche e sociali tra i sessi che sono alla base anche delle

relazioni nel campo della sessualità. Giacché come viene sempre più rilevato nelle ricerche sulla sessualità (Gagnon e Parker 1995) è ormai “chiaro che tutte le questioni riguardanti il sesso devono essere interpretate alla luce delle differenze di potere tra uomini e donne”.

Vediamo allora come la sessualità delle donne diviene servizio.

Attualmente a Haiti (de Zaluondo & Bernard 1995) nella maggioranza della popolazione tutte le relazioni consensuali, ivi comprese le relazioni coniugali ed extra-coniugali sono viste come uno scambio tra input economici da parte dell'uomo e accesso sessuale concesso, come contropartita, dalla donna. È vero che uomini e donne riconoscono il peso del lavoro femminile (pagato comunque infinitamente meno dei lavori maschili) ma è anche detto a chiare lettere che la risorsa femminile saliente è il suo sesso<sup>47</sup>:

“Si considera esplicitamente che il sesso delle donne abbia un valore economico di scambio, che esso costituisca il “patrimonio” della donna. Le donne [...] si possono riferire ai loro genitali come ‘tè m’ (la mia terra) o ‘byen’ m’ (i miei beni)...”. Una donna a cui il marito non provveda in modo adeguato lo può umiliare in pubblico, afferrandosi il sesso e gridando: “Perché Dio mi ha dato questo?”

Ma: “Una donna che esprima interesse per il sesso è, come minimo, poco corretta o, al limite, pericolosa”. Quindi bisogna calmarla, al caso con uno stupro collettivo. Il modello a cui devono attenersi le donne è infatti quello del poco interesse sessuale, modello imposto anche con la violenza e in ogni caso con il giudizio pubblico: “una donna che faccia sesso con un uomo senza richiedere o senza che le siano stati offerti in cambio benefici tangibili (validi sul piano economico) è considerata leggera/ frivola/poco seria, stupida bèt / o chaud, sessualmente deviante/lasciva”.

Dunque la donna deve fare un uso corretto dei suoi “beni”, dare un servizio, non cercare qualcosa per sé e, da parte dell'uomo, è corretto dare un pagamento per aver avuto accesso ad essi .

Si può dire che il caso di Haiti sia un rovesciamento apparente di ciò che la nostra società considera giusto e appropriato per le donne e con ciò mette in luce un punto centrale: il non diritto delle donne a una sessualità propria, la

---

<sup>47</sup> In tante popolazioni e del resto anche da noi, seppure oggi forse in minor misura che in passato, la bellezza si è considerata che ( o il sesso) come il bene, il capitale delle donne.

trasformazione obbligata della sessualità delle donne in sessualità di servizio.

Ulteriore chiarezza a questo proposito ci viene da una ricerca sui travestiti (detti jotas) fatta a Città del Messico (Prieur 1998).. Trattando delle relazioni tra gli jotas e i loro amanti (uomini bisessuali, detti mayates, o machos) viene fuori che

“in Messico, quando un uomo fa la corte a una donna, la invita fuori e paga per lei e magari le fa regali. In cambio egli avrà la compagnia di lei per la serata e forse anche per la notte. Perciò la compagnia della donna e il suo sesso sono definiti come il contributo di lei, anche se la cosa non è mai presentata come uno scambio diretto. Quando un uomo corteggia uno jota, non si sente in alcun obbligo di pagare, il che riflette il fatto che il sesso non è definito come qualcosa che egli riceve dallo jota. [...] la sessualità dello jota infatti non è vista alla stessa maniera della sessualità femminile”. Quando i due hanno rapporti *si considera che lo jota” sia motivato dal suo desiderio stesso e pertanto non gli spetta niente in contraccambio”* (sottolineatura mia).

La donna invece, non pensabile in questo contesto come soggetto di sessualità e desiderio, dà un servizio all'uomo e le spetta perciò una contropartita. Non è pagato chi è compensato dal piacere stesso (si avrebbe qui uno scambio reciproco e per così dire equivalente). Si paga invece un servizio, ossia tendenzialmente una non-sessualità.

Un'interessante puntualizzazione in tal senso ci viene da chi fornisce un servizio sessuale esplicito e professionalizzato. Carla Corso e Pia Covre (le leader del Comitato Italiano per i diritti delle prostitute) sostengono che il cliente, pagando la prostituta, ha diritto a un servizio sessuale, *ma non alla sessualità di lei*. Come nei casi appena visti infatti si può pagare (e qui il cliente paga) il proprio piacere ossia il servizio dell'altro, non il piacere dell'altro: “La mia sessualità lui non può pagarla”, dice Pia Covre. Rivendicando con ciò il proprio diritto di soggetto tout-court, ivi compreso, è chiaro, di soggetto di sessualità.

Nella sessualità vi può essere una reciprocità immediata, l'atto sessuale è potenzialmente luogo di eguaglianza. Qui però è in gioco qualcosa di specifico e definito: la differenza tra avere una sessualità propria o dare un servizio ad altri, tra possibilità o meno di espressione del proprio desiderio; e gli attori ne sembrano consapevoli. *Questa differenza ha una struttura sociale ed è un prodotto sociale*.

Vediamo allora un altro caso, una situazione molto distante da noi ma

interessante perché può farci vedere in modo abbastanza semplice e diretto la costruzione di un condizionamento. È la storia di Nisa che conosciamo dall'autobiografia raccolta dall'antropologa Marjorie Shostak (Shostak 1983). Nisa è una donna africana di una popolazione di cacciatori e raccoglitori, i !Kung del deserto del Kalahari (Namibia),

Nisa, ancora bambina è costretta a sposarsi contro la sua volontà. I matrimoni presso i !Kung infatti sono matrimoni combinati e vengono imposti anche quando la ragazza è ancora piccola, spesso assai prima della pubertà. La disperazione della ragazzina a volte è tale da spingerla a tentare il suicidio. Solo finché è molto piccola il gruppo avrà al caso una certa tolleranza verso le sue reazioni di rifiuto, dopo verrà costretta a piegarsi. Infatti al più tardi alla prima mestruazione l'uomo le imporrà il coito "quale che sia la resistenza che la ragazza possa ancora opporre". Alla pubertà della ragazza il marito "non si asterrà più dal prendere ciò che gli appartiene."

Nisa parla dunque del marito impostole quando *"tutto ciò che una bambina è a quel momento, rifiuta un marito"*. Ricorda le sue fughe nella notte, le sue minacce di suicidio, le pressioni familiari, le minacce di botte da parte del fratello, come il marito strappi una cintura di protezione che lei si era fabbricata, come la violenti, come lei "ceda" per non sentire ancora più male. E i discorsi della madre, della zia, del fratello per convincerla a sottomettersi: se respingi tuo marito, chi ti darà da mangiare?

Un marito è come un padre, viene detto a Nisa, "uccide animali e ti dà cose da mangiare". O ancora: "Un uomo ti sposa e fa sesso con te. Perché ti tiri indietro? Ma che ci hanno i tuoi genitali?". E Nisa commenta: "Ascoltavo tutte queste cose e dopo capivo. ... Quando Tasai (il marito) voleva andare a letto con me, non lo rifiutavo più." E comincia a "amarlo": "Vivevamo insieme e quando mi voleva, io non rifiutavo più... Io pensavo: 'Perché mi preoccupavo tanto dei miei genitali? Non sono poi così importanti dopo tutto'" (sottolineatura mia).

Nisa dunque "si abitua". Ha imparato il comportamento richiesto: accetta il desiderio del marito come prioritario, fa all'amore, arriva anche a trovarci piacere. Racconta degli orgasmi che le donne conoscono con il marito e soprattutto di nascosto con gli amanti. Viene fuori dal suo racconto anche il senso di "valorizzazione" di sé che il dono e il pagamento producono. Così racconta degli amanti: "Uno viene la notte con della carne, l'altro con soldi, un terzo con delle perline. Anche tuo marito fa delle cose per te e te le dà". Una donna va in vari villaggi ed è bene che vi abbia amanti: "Perché ciascuno le dà qualcosa. Da uno raccoglie una cosa, da un altro un'altra, da un altro ancora, ancora un'altra cosa. È

*come se i suoi genitali valessero soldi - Sterline! Rands! Scellini!" (sottolineatura mia).*

La storia di Nisa permette di vedere riuniti e intrecciati in modo chiaro e relativamente semplice gli elementi fondamentali che caratterizzano qui e altrove i rapporti tra i sessi. In primo luogo è la divisione sessuale del lavoro che crea una differenza e una dipendenza. Secondo, il dono-remunerazione, soddisfazione di bisogni e insieme conferma di sé per chi lo riceve. Terzo, la violenza, lo stupro, come mezzi di coercizione e domesticazione. Un amalgama pesante ed efficace di necessità, violenza e gratificazione. La storia di Nisa contiene tutti questi elementi e mostra la loro dinamica e i loro effetti. E mostra la persona Nisa, le capitolazioni, le resistenze e il suo riuscire infine a trovare spazi anche all'interno della costrizione.

Riper corriamo brevemente questi elementi.

*La necessità*, prodotta dalla divisione sessuale del lavoro: in questa società che vive di caccia e raccolta le donne non possono usare armi, dunque non possono cacciare e per questo dipendono dagli uomini. Ma il marito per di più le viene presentato come figura paterna, quello dalla cui generosità dipende la sua sussistenza. Si tende a produrre così (cosa tanto più facile vista l'età infantile delle spose), oltre alla dipendenza materiale, la riconoscenza per il marito "nutritore".

*La violenza*. Dove lo stupro è la modalità del rap-porto tra i sessi e della sessualità maschile, è possibile pensare a uno scambio basato sulla reciprocità? Alla violenza infatti si alterna il dono e nasce allora un altro tipo di scambio, lo scambio sesso-economico: un compenso in cambio di una sessualità definita dagli uomini.

*La gratificazione*. Il dono si rivela come strumento di potere complesso e ambiguo. Un potere che va ben al di là del suo valore economico, giacché porta a compimento una domesticazione attuata attraverso un perverso intreccio di violenza e di ricompensa - gratificazione - valorizzazione. Il condizionamento ottenuto (la dipendenza imposta) che viene anche detto "affetto" o "amore". Come nel caso di Nisa.

Vale la pena di soffermarsi su alcuni fattori del processo di condizionamento e di subordinazione delle donne e della loro sessualità, che abbiamo visto con la storia di Nisa in forme specifiche legate alla società !Kung, ma che appaiono di valore generale.

Primo, vi è in tutto il mondo un'enorme disparità tra i due sessi nell'accesso alle risorse da cui consegue la dipendenza economica delle donne. La supremazia maschile è fin troppo evidente: basta guardare un telegiornale per vedere su scala nazionale e mondiale chi amministra banche e industrie e chi detiene il potere.

I dati ONU da tempo hanno messo in luce, che nel mondo intero oltre il 90% delle ricchezze sono in mano maschile (e al contempo le donne fanno assai più della metà delle ore di lavoro). E nelle nostre società la differenza di accesso alle risorse è lampante; persino la disparità salariale tra uomini e donne e le disparità di accesso al lavoro perdurano largamente .

Secondo, la violenza. I dati più recenti, provenienti da un numero elevato di ricerche in tutto il mondo, danno infatti un quadro sconvolgente della pervasività della violenza, (in particolare di quella domestica, esercitata su mogli, conviventi, sorelle, lavoratrici domestiche, fidanzate o ex-fidanzate, con pratiche che vanno dal picchiare al violentare a maltrattamenti di ogni genere, fisici e psichici: le statistiche danno, a seconda dei paesi, dal 20% a oltre il 50% di donne che hanno subito maltrattamenti (Heise 1995, UNICEF 2000). È una violenza tale e così subdola e continua da essere stata definita come *guerra a bassa intensità contro le donne*. L'Italia non è fuori da questo quadro: la recentissima indagine ISTAT (2007) fornisce cifre drammatiche e probabilmente ancora al di sotto della realtà sulla violenza domestica e viene fuori come vi siano pesantissimi condizionamenti che rendono pressoché impossibile per la maggioranza delle donne valutare la gravità degli atti di cui sono oggetto. Così alla domanda su come considerano le violenze anche gravi di cui sono o sono state oggetto *“solo il 18,2 delle donne [...] considera la violenza subita un reato, il 44% qualcosa di sbagliato, il 36% solo qualcosa che è accaduto”* (sottolineatura mia).

Non dimentichiamo, in questo quadro internazionale di violenza sessista, anche l'altra forma gravissima, legittimata socialmente dove si pratica - e si può considerare istituzionale - la tortura e la violenza sulle donne, le mutilazioni sessuali. Una violenza “specializzata” che tende con la mutilazione della vulva alla completa subordinazione della sessualità delle donne all'ordine e all'uso maschile.

In tutto il mondo la violenza dunque appare “anche direttamente nel campo della sessualità come uno dei meccanismi sociali decisivi con cui le donne sono costrette in una posizione subordinata rispetto agli uomini” (Coomaraswamy 1996).

Mi voglio però fermare su un aspetto del condizionamento a cui si pensa forse troppo poco, quello delle forti limitazioni o impedimenti all'accesso alla conoscenza che le donne subiscono, e hanno subito tradizionalmente. È ormai assodato che il controllo o addirittura il monopolio della conoscenza è parte normale delle politiche di dominio e di conservazione del potere e che i gruppi dominanti tendono a escludere dal sapere i gruppi dominati. Il controllo maschile

della conoscenza ne è un esempio chiaro.

Vediamone alcuni aspetti e in primo luogo il rapporto con la violenza. La pratica delle mutilazioni genitali subita da milioni di donne mina alla base la possibilità di conoscere e vivere la sessualità. A risultati simili portano altre forme di violenza come lo stupro o le forme di condizionamento, di paura e repressione mentali, vere mutilazioni psichiche che hanno distrutto per milioni di donne la possibilità di avere una sessualità propria.

Ma anche in società che non praticano mutilazioni genitali<sup>48</sup> la differenza di potere determina un accesso diseguale alla conoscenza anche sul terreno della sessualità ed per questo costituisce un elemento essenziale del condizionamento della sessualità delle donne. I limiti posti alla conoscenza del proprio corpo e della propria sessualità costituiscono infatti una forma di menomazione della sessualità delle donne.

Il divieto di esplorare il proprio corpo è un elemento cruciale nel modellare la sessualità femminile e inizia dalla prima infanzia. Si pensi quanto da noi ad esempio sia tollerato e magari oggetto di divertimento bonario il bambino che tocchi o giochi con il suo sesso mentre la bambina che lo fa di solito viene subito bloccata. La ragazza non deve sapere niente, né ancor meno avere un desiderio suo, spetterà al marito o al primo partner insegnarle tutto. E nelle società più diverse vi è il contrasto tra il modello normativo della ragazza seria, innocente, che non sa nulla di sesso e attende l'iniziativa dell'uomo, e, per contro, la ragazza "esperta", la 'puttana', quella che sa e decide.

Questa disparità di sapere investe anche gli elementi più semplici, ad esempio la configurazione dei genitali esterni. Così nei workshop serali tenuti con migliaia di adolescenti tenuti a San Paolo in Brasile (Paiva 2000) si fanno discussioni, simulazioni di situazioni e gli studenti costruiscono con vari impasti figure maschili e femminili intere, organi e parti del corpo sessuali seni, natiche, lingue, mani, vulve, peni, bocche ecc. E come nota Paiva: "ci si attendeva che i maschi sapessero tutto del piacere, inclusi i modi femminili per raggiungere il piacere - e gli uomini avevano in effetti una conoscenza della vulva femminile migliore di quella che aveva la maggior parte delle donne". Le donne devono

---

<sup>48</sup> Ma si ricordi che la tentazione e la pratica di estirpare materialmente la possibilità di piacere delle donne non sono state estranee all' Europa e agli Stati Uniti. Si bruciava con un ferro rovente la clitoride di donne e bambine che avevano "disturbi nervosi" per "curarle" della loro malattia e del loro vizio. Tra i vari "disturbi nervosi" da curare era la voglia di andarsene da casa, l'interesse per cose nuove, irrequietudine e nelle donne sposate, il "disgusto per i rapporti coniugali". L'ultima clitoridectomia eseguita allo scopo di "correggere disordini emotivi" di cui si ha notizia per gli Stati Uniti è del 1940, eseguita su una bambina di 5 anni (Sheehan 1997).

non sapere, o in ogni caso fingere di non sapere: “L’unica capacità che serve a una giovane donna è quella di dire ‘sì’ o ‘no’ a ‘questo’ o ‘quel’ partner”. La gestione del rapporto, la sua impostazione e la conoscenza della sessualità è riservata al maschio. Il linguaggio stesso usato per descrivere i modelli costruiti di pene e vulva è diverso secondo il sesso: i ragazzi usano per gli organi termini volgari spesso con connotazioni aggressive (tipo mazza, pistola ecc.); le ragazze invece i nomi del linguaggio familiare infantile.

Risultati simili provengono da una ricerca svolta tra ragazzi e ragazze dai 16 ai 21 anni a Londra e Manchester: le ragazze “riferivano la mancanza quasi completa di una educazione formale o informale sui piaceri fisici del sesso o sulla potenzialità del loro proprio desiderio. [...] Laddove alle ragazze veniva insegnato a badare alla propria reputazione e a proteggersi dal pericolo, i ragazzi imparavano che i veri uomini sono soggetti consapevoli alla ricerca del piacere sessuale” (Holland, Ramazanoglu et al. 1998). Non sorprende allora che per le ragazze “il punto chiave degli incontri sessuali sia di venire incontro ai bisogni e ai desideri maschili”. Così una ragazza (19 anni) alla domanda su cosa si aspetta dal sesso risponde

“[...] la prima cosa che ho davanti alla mente è che voglio - che voglio farlo felice, voglio - io - io penso, sai, io voglio fare tutto per lui, sai, gli chiedo: “c’è qualcosa che posso fare per te?” se posso fare - voglio dire quando lui arriva proprio all’orgasmo, per me quello - quello davvero supera qualsiasi - [...] e mi dà una sensazione incredibile, penso è una cosa straordinaria. Ma no, non mi importa certo se, diciamo, io non ho un orgasmo, non mi importa per niente (ivi: 121)”.

Manca non solo la possibilità di esprimere il proprio desiderio ma ancor prima - poiché nell’essere umano sessualità e desiderio non sono un dato ma un oggetto in costruzione - manca la possibilità di conoscerlo, elaborarlo, immaginarlo. Insieme agli altri fattori determinanti di violenza, subordinazione e dipendenza, l’impedimento e il divieto per le donne - con variabili secondo momenti e luoghi - di conoscere il proprio corpo e di sperimentare ed immaginare la propria sessualità tendono a produrre una definizione di sessualità estremamente ridotta. Ben distante da una visione di sessualità aperta, polimorfa, l’orizzonte è piuttosto quello di una eterosessualità tendenzialmente ristretta e limitata. La sessualità, alla fin fine la “vera” sessualità, è l’atto sessuale, il coito, al di fuori del quale sembra quasi non vi sia sessualità.

All'assenza di conoscenza ed elaborazione si accompagna, come è chiaro, l'assenza di linguaggio. O meglio lo spazio del discorso è occupato in modo schiacciante da un solo tipo di linguaggio, quello maschile, linguaggio dominante e che esprime la dominazione. E contemporaneamente vi è l'assenza di parola delle donne.

Basandosi su recenti importanti inchieste francesi, anche sulla sessualità giovanile, una ricerca (Bozon 1999) nota la difficoltà delle donne ad avere parole per "dire le loro pratiche sessuali". E vi è la difficoltà di nominare il sesso in modo diretto.

Anche la ricerca fatta a Londra e Manchester (Holland, Ramazanoglu et al. 1998) ci mostra che i maschi hanno a disposizione un linguaggio sulla sessualità fisica considerato inappropriato per le ragazze e le ragazze invece "un linguaggio rispettabile e romantico che non permetteva loro di comunicare su questioni sessuali pratiche e neppure di dire il loro dolore o piacere nei contatti fisici. Gran parte del linguaggio femminile sul sesso era costituito da silenzi".

Non conoscenza, assenza di parola. Torniamo così al punto da cui siamo partiti: le donne straniere a se stesse.

## Bibliografia

- Bloch M. 1989. "The symbolism of money in Imerina". In J. Parry & M. Bloch, *Money and the morality of exchange*: 165-190. Cambridge - New York: Cambridge University Press.
- Bozon M. 1999. "Les significations sociales des actes sexuels". *Actes de la recherche en sciences sociales*, 128.
- Coomaraswamy R. 1996. *Report of the Special Rapporteur on violence against women, its causes and consequences, Ms. Radhika Coomaraswamy, submitted in accordance with Commission on Human Rights resolution 1995/85*. O.N.U., ECOSOC, Commission On Human Rights, 6 February 1996, E/CN.4/1996/53.
- de Zalduondo B. & J. M. Bernard 1995. "Meanings and Consequences of Sexual-Economic Exchange: Gender, Poverty and Sexual Risk Behavior in Urban Haiti". In R. G. Parker and J. H. Gagnon eds., *Conceiving Sexuality: Approaches to Sex Research in a Postmodern World*, 157-180. New York and London: Routledge.
- Fine M. 1988. "Sexuality, Schooling, and Adolescent Females: The Missing Discourse of Desire". *Harvard Educational Review*, 58 1: 29-53.
- Gagnon J. H. & R. G. Parker 1995. "Conceiving Sexuality". In R. G. Parker & J. H. Gagnon eds., *Conceiving Sexuality: Approaches to Sex Research in a Postmodern World*, 3-16. New York and London: Routledge.
- Heise L. L. 1995. "Violence, Sexuality, and Women's Lives". In R. G. Parker & J. H. Gagnon eds., *Conceiving Sexuality: Approaches to Sex Research in a Postmodern World*, 109-133. New York and London: Routledge.
- Holland J., C. Ramazanoglu, et al.. 1998. *The Male in the Head. Young people, Heterosexuality and Power*. London: The Tufnell Press.
- ISTAT 2007. *La violenza e i maltrattamenti contro le donne dentro e fuori la famiglia Anno 2006*.
- Le Palec A. 1994. "Bamako se protège contre le Sida". In *Révélation du Sida et pratiques du changement social au Mali*. ORSTOM. ISD, dec.1994, 1-29.
- Malinowski B. 1929. *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. New York: Harcourt, Brace and World.
- Paiva V. 2000. "Gendered Scripts and the Sexual Scene: Promoting Sexual Subjects among Brazilian

- Teenagers ". In Parker R., R. M. Barbosa & P. Aggleton eds., *Framing the sexual subject. The politics of gender, sexuality, and power*, 216-239. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Prieur A. 1998. *Mama's House, Mexico City. On Transvestites, Queens, and Machos*, University of Chicago Press, Chicago & London.
- Sheehan E. A. 1997. "Victorian Clitoridectomy. Isaac Baker Brown and His Harmless Operative Procedure". In Lancaster R. N. & M. di Leonardo eds., *The Gender/Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy*, 325-334. New York and London: Routledge.
- Shostak M. 1983. *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*. New York: Vintage Books, Random House.
- Tabet P. 2004. *La grande beffa. Sessualità delle donne e scambio sesso-economico*. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore.
- UNICEF 2000. " Domestic Violence Against Women and Girls ". *Innocenti Digest*, n° 6. Preliminary Edition.

Approssimarsi alle alterità:  
tra riconoscimento e cambiamento



# Pratica antropologica e passione per la differenza

di Anna Painsi

La domanda sul come tenere aperto lo spazio dell'incontro con l'altro/a ha accompagnato la mia riflessione e la mia pratica di antropologa assumendo due forme diverse, parzialmente sovrapponibili: quella del *come le differenze culturali interrogano la differenza sessuale* e quella del *come la differenza sessuale si misura con le differenze culturali*. In gioco sono sempre i due termini, ma l'accento si sposta.

Nel primo caso l'argomentazione prende le mosse dalla constatazione che il pensiero e la pratica della differenza sono molto legate al contesto di elaborazione; e se il contesto cambia? La posizione lascia questo interrogativo aperto. Il pensiero della differenza è una posizione altra, diversa rispetto al maschile, ma è indispensabile per indagare altri tipi di differenza? Riesce a rendere parlanti le altre differenze?

Nel secondo caso l'argomentazione pone la differenza sessuale come differenza fondante, l'assunzione di una parzialità sessuata come modalità necessaria per uno sguardo nuovo che vada all'incontro di uomini e donne provenienti da altri mondi culturali. Devo riconoscere che continuo a tenere in tensione queste due posizioni, la mia inquietudine rimane.

Come antropologa lo stare in prossimità dell'alterità ha sempre significato riconoscere la priorità della differenza sessuata (esperienza politica maturata nella Biblioteca delle donne "Mauretta Pelagatti" di Parma) ma con la necessità

di stare in prossimità anche delle differenze culturali e di tenere sempre aperta la domanda. Le esperienze maturate in altri contesti culturali sia occidentali che non occidentali (la mia formazione come antropologa non è italiana, e ho fatto ricerca sul campo tra uomini e donne kanak di Lifou, Nuova Caledonia) mi ha convinto e ri-confermato ogni volta che ritorno che a seconda della latitudine geografica (e del contesto culturale) da cui si parla e si agisce, altre necessità e urgenze si affiancano a quella della differenza sessuale.

Voglio però precisare che nella mia esperienza e pratica questa domanda rimane aperta ma inscritta in una cornice che mette al centro ciò che distingue senza tralasciare di mettere in luce ciò che unisce.

### **Approssimarsi all'alterità come antropologa**

La prospettiva antropologica non può fare a meno di confrontarsi con le differenze culturali, in un orizzonte che problematizza il concetto stesso di cultura ed è interessato alle connessioni più che alle disgiunzioni. Al riguardo, se per un verso va riconosciuto l'uso pericoloso del fondamentalismo culturale (incluso quello di casa nostra), per l'altro vanno evidenziati i rischi della posizione che propone di fare a meno delle differenze culturali, opacizzandole per arrivare a scardinare il NOI/ALTRI. Questa posizione nasconde «una nozione universalistica di agente umano – un'idea illuminista e fortemente antiantropologica di una ragione assoluta, di un modello di agente come cittadino del mondo, dal quale l'analisi filosofica dovrebbe semplicemente raschiar via le incrostazioni del pregiudizio religioso, culturale, differenzialista, create da biechi dominatori per l'esercizio del loro potere» (Dei 2005, p. 198). Penso che un approccio che faccia proprie le differenze culturali, pensate non in termini essenziali e neppure naturali, ma in un orizzonte di umanità non commisurata al Noi, sia una prospettiva molto più promettente.

Fatta questa necessaria premessa vorrei rivolgermi alla ricerca sul campo, intesa come un insieme di pratiche interattive e partecipative strettamente intrecciate alla produzione del sapere etnografico; e alla sua restituzione scritta. La natura del lavoro etnografico deve fare i conti con la rimessa in discussione delle convenzioni dell'etnografia classica: scopi, luoghi e soggetti non corrispondono più a quelli convenzionali, ma la pratica di "campo" richiede l'essere in presenza, la condivisione di contesto, una modalità di relazionarsi questa dalla quale non ci si può sottrarre (Paini 2007). È per questo che pur nella dilatazione del concetto di "campo" non mi ritrovo nell'idea che il "campo" possa svolgersi in incontri

virtuali, ossia in assenza di un'interazione faccia a faccia.

Lo stare in prossimità dell'alterità rimanda a un percorso complesso: il non restare presso di sé ma l'essere disposte/i a ad aprirsi all'altra/o, a esporsi riconoscendosi come unicità incarnate (non c'è rimozione della materialità del corpo). In questo cammino si allarga il proprio orizzonte, rimettendosi in gioco nel momento in cui si fa spazio al sentire altrui. L'incontro antropologico non può però essere unidirezionale, per avvenire necessita di un riconoscimento reciproco che produce circolazione di sapere legato all'esperienza e creazione di nuovo sapere e gesti. Come affermano Boella e Buttarelli (2000:11), nella relazione vi è la necessità che "le esperienze, gli atti vengano recepiti, misurati e compresi, abbiano un compimento nello scambio e non vengano semplicemente oggettivati."

Infine l'approssimarsi rimanda anche alla *passione* perché è impossibile aprirsi all'alterità, esporsi, senza passione. Il che non significa cedere all'immedesimazione, a una partecipazione fusionale, ma pensare a un movimento tra diverse soggettività.

Se una valida ricerca sul campo produce un incontro antropologico resta poi da affrontare il complesso lavoro della scrittura, dove costantemente si affaccia il rischio di scivolare nella retorica distanziante del discorso antropologico classico, per esempio esagerando i segni di differenza a discapito di quelli di somiglianza, considerati contaminanti.

## **Un doppio debito**

La mia esperienza di "approssimarsi alle alterità" è stata segnata dal pensiero e pratica della differenza sessuale e dalla formazione antropologica. Ho un doppio debito con il quale fare i conti: quello nei confronti del pensiero e pratica della differenza sessuale e quello nei confronti della formazione e pratica antropologica. Alla luce di questo ho cercato di rileggere la mia esperienza di antropologa con l'intento di mettere a fuoco ciò che ho messo in campo partendo da queste due collocazioni. O meglio quali strumenti mi ha offerto l'una e l'altra? Nel restituire questo doppio debito, vorrei evidenziare che considero questo esercizio di riflessione come una messa a fuoco di quel qualcosa che ciascuna delle due situazioni ha maggiormente prodotto, e non come un cercare di ridurre una complessità a delle polarità.

Se penso a ciò che devo al pensiero e alla pratica della differenza, immediatamente colloco l'originalità di questo pensiero e pratica nella cultura

del due (e quindi nella rottura con un universale monosoggettivo), nella pratica del partire da sé e della relazione; ma soprattutto nello svincolarsi da una logica emancipatoria come unico percorso disponibile per trovare libertà femminile, per assumere uno sguardo che permette di guardare le cose con occhi diversi e riuscire a vedere ciò che sta fuori dal previsto.

Un simile posizionamento sul “campo” ha significato il poter riconoscere autorevolezza a una donna non bianca e quindi rompere con sensi di colpa facili ma paralizzanti (ciò non toglie l’aver piena consapevolezza delle responsabilità storiche della parte del mondo da cui provengo e della disciplina a cui faccio riferimento).

Inoltre in un ambito come quello antropologico dove il riconoscimento di contesti culturali autorevoli è stato a lungo legato a interlocutori maschili ma anche ad ambiti pubblici, a contesti rituali formali, spostare l’accento sul sapere femminile della quotidianità, mi ha permesso di interessarmi a un mondo, quello delle donne, spesso rimasto in ombra. Infatti la necessità che mi ha mosso sul campo non nasceva tanto dal voler colmare i vuoti delle descrizioni etnografiche androcentriche quanto dal voler incontrare in profondità donne con vissuti assai diversi dal mio.

Al riguardo trovo feconda una riflessione di Roger Keesing (1993: 61), mio supervisore della tesi di dottorato, il quale, partendo dalla propria esperienza trentennale tra i Kwaio di Malaita (Isole Salomone), era consapevole che la propria ricerca, nonostante si fosse ampliata a includere anche l’universo femminile, restava tuttavia ancorata alla visione degli uomini Kwaio e all’interno di un simbolico che identifica il pensiero e l’agire maschile con l’ordine oggettivo del mondo:

“avevo stretto amicizia con alcune donne Kwaio, registrato le loro genealogie e storie di vita. Ma attraverso una combinazione delle mie aspettative e della politica della ricerca sul campo e della storia locale, gli uomini diventarono i portavoce della loro tradizione culturale, le mie guide, i miei maestri, il fulcro delle mie ricerche. La loro rappresentazione della tradizione culturale divenne per me quella canonica”.

Il passo è uno dei rari esempi del partire da sé di un antropologo, il quale ammette di essere rimasto all’interno di un “regime di verità” unico; il referente normativo del suo pensiero e della sua scrittura continuava ad essere “il maschile”. Il colmare i vuoti delle descrizioni etnografiche non aveva operato alcun spostamento dall’ordine simbolico dato.

Il dare ascolto a un sapere legato all'esperienza, lo scegliere un percorso che intrecci percorsi personali, di vita, di lavoro, è un sentire che devo alla pratica e pensiero della differenza. Ma come giustamente scrive Franca Tamisari (2007) sul campo incontriamo (we meet) tante persone, ma ci incontriamo (we encounter) solo con alcune, con le quali siamo disposte a metterci in relazione, e questa disposizione è reciproca, in qualche modo ci si riconosce reciprocamente.

Ma allora cosa devo all'antropologia? Innanzitutto il mettermi in ascolto sospendendo il giudizio, l'apprendere a mettere in prospettiva, a defamiliarizzare, il ricorso a un sano relativismo, o meglio a tenere in tensione relativismo e universalismo, e soprattutto il partire da una posizione che va più nella direzione di tenere insieme che non di separare, di disgiungere; capire che ci sono modi di connettere pensieri che alla nostra latitudine geoculturale sembrano impensabili. Penso siano questi gli strumenti che mi ha fornito l'antropologia, intesa come formazione antropologica e come esperienza sul campo.

Uno sguardo allenato a vedere ciò che è diverso, a comparare ma non nell'ottica di giudicare e di commisurare tutto sempre a un qui; a prendere le distanze dalla posizione di chi riconosce una condivisa umanità solo a coloro che si riconoscono nella nostra visione etnocentrica del mondo. Questo ha anche comportato una disposizione a riconoscere che i gesti, i comportamenti, le diverse pratiche di altre donne possono essere "gesti di maestria".

L'antropologia mi ha insegnato ad avvicinarmi al relativismo culturale come modalità di approccio all'altro. Un relativismo inteso come una capacità di apprendere a "mettere in prospettiva" e a comparare. Perché il tanto sbandierato universalismo troppo spesso pecca di etnocentrismo e di assolutismo, nel senso che continua a commisurare gli altri a un Noi, l'Altrove all'Occidente, e quindi un certo relativismo, messo al bando da molti pulpiti, risulta un sano correttivo ai rischi insiti nei fondamentalismi identitari odierni.

Come sostiene Irigaray (2007:35) una cultura del due presuppone che si arrivi a una "prevalenza della prossimità e dell'alterità rispetto all'appropriazione, all'integrazione al proprio mondo, all'assimilazione a sé"; la pratica dell'avvicinarsi quindi va intesa proprio nei termini di non annettere, di non inglobare, di non fare proprio. Solo in questo modo riusciamo a cogliere la ricchezza dei gesti di donne di altri contesti culturali e a tenere a bada il rischio di etichettarli come gesti della tradizione tout court o dell'assimilazione. Nello stesso tempo va tenuta sotto controllo la questione della vicinanza/distanza, per evitare il rischio del "conforto della somiglianza di genere".

La condivisione di contesto di cui parlo come antropologa è necessaria per

arrivare a uno scambio reale evitando una posizione di tolleranza delle differenze - rappresentate in modi esoticizzanti - o quella di un presunto universalismo - in realtà uno spazio monoculturale che appiattisce le differenze -, nel senso che nella tensione dell'avvicinarsi sono due soggetti incarnati che si affacciano l'uno all'altro con curiosità di scoprirsi, senza volersi sopraffare. Il monito di Clifford Geertz (2000:559) risuona quanto mai attuale:

“Comprendere ciò che ci è estraneo in qualche modo, e che verosimilmente resterà tale, (...) è un'abilità che dobbiamo faticosamente apprendere; e, una volta appresa (sempre in modo imperfetto) dobbiamo continuare a sforzarci di tenerla in vita: non si tratta infatti di una capacità connaturata in noi come la percezione della profondità o il senso dell'equilibrio, su cui possiamo fare affidamento senza alcun timore”.

### **Riflettere sulle intersezioni**

Propongo due situazioni legate alla mia esperienza sul campo per dare conto di un percorso di ricerca che vuole riflettere sulle intersezioni tra pensiero e pratica della differenza e pensiero e pratica antropologica. Parto riflettendo sul senso che ha avuto per me il posizionarmi come donna, il portare uno sguardo diverso nella ricerca (Muraro), l'imparare a vedere segni di libertà femminile nel dire e nel fare di donne di altre parti del mondo. Riporto un esempio dal mio campo che per me ha rappresentato una situazione-rivelatrice, fortemente significativa, una spia che mi ha mostrato come la ricerca di libertà femminile di donne di altre parti del mondo possa passare inosservata, anzi possa essere facilmente scambiata per un discorso di chiusura, di continuità col passato, se la si guarda da una collocazione emancipazionistica. Non sostengo che basta andare sul campo collocandosi diversamente per dare un senso più aperto alle pratiche e ai gesti culturali delle donne protagoniste dei nostri resoconti etnografici, perché il rischio di commisurare tutto al Noi è sempre presente. Assegno a questo episodio una collocazione centrale nella mia esperienza, la cui importanza mi si è chiarita man mano che lo riproponevo, perché per me è stato fortemente significativo: un ottimo esempio di intreccio tra ciò che unisce e ciò che distingue, ma soprattutto ha prodotto in me la consapevolezza dell'importanza del riconoscere alle mie interlocutrici un sapere capace di ri-orientare la mia comprensione teorica.

Nel villaggio sull'isola di Lifou dove ho fatto ricerca alcune donne facevano parte di un gruppo molto attivo: dalla lotta contro l'alcolismo alla pianificazione

familiare. La questione che le contrappose in più situazioni agli esperti medico-sanitari francesi (di entrambi i sessi), con i quali esse avevano accettato di interagire, riguardava la maternità come scelta consapevole. Le donne kanak dell'isola di Lifou (Nuova Caledonia) sottolineavano sempre che «nos grand mères, elles avaient des méthodes pour espacer les enfants». Dunque, l'uso di metodi contraccettivi non rappresentava una novità nel loro modo di pensare e la pianificazione familiare non veniva percepita come una politica demografica incentrata sul nascituro. Al centro delle loro discussioni sulla procreazione stava il benessere della madre, anche se con alcuni elementi di differenziazione rispetto a certe agende femministe occidentali.

Pohnimè e Thérèse, due delle donne più attive localmente nel gruppo di donne, non ebbero difficoltà ad accettare di prendere parte a un breve documentario sulla sessualità, che sarebbe poi stato tradotto nelle varie lingue del paese come sussidio didattico per i corsi di pianificazione familiare. Le due donne accettarono di raccontare il loro vissuto e le gravidanze troppo ravvicinate soprattutto delle più giovani a due esperti medico-sanitari francesi. Pohnimè osservò che tale esperienza era deleteria per la salute delle madri e un problema di grande attualità, che stava loro molto a cuore. In passato le loro progenitrici conoscevano metodi per distanziare le gravidanze; questo sapere era andato perso. Tutto sembrava filare liscio, in accordo con il canovaccio che gli intervistatori avevano in mente, ma quando uno dei due chiese a Pohnimè e Thérèse un parere sull'uso dei contraccettivi come scelta di libertà e autonomia della donna, una scelta senza vincoli, le due dissentirono energicamente, senza che i due interlocutori francesi riuscissero a comprenderle. E, delusi, non seppero che commentare che le risposte delle due donne erano indice del loro aver introiettato un senso di colpa.

Il mettermi in ascolto sospendendo il giudizio mi ha permesso di non appiattare le loro parole, ma di cogliervi un altro significato. In realtà Pohnimè e Thérèse dissentivano non dall'uso degli anticoncezionali, ma da una prospettiva emancipatoria incentrata sul sé individuale. Esse rivendicavano il loro pensarsi e agire come donne in relazione, e in questo senso la loro ricerca di libertà femminile tiene insieme elementi sia di continuità che di discontinuità con il passato. Sono riuscita a riconoscere la loro ricerca di libertà femminile anche se espressa in modi diversi dai miei e da quelli delle donne a me più vicine.

Passo alla seconda situazione che riguarda la capacità che ritengo appartenga più all'antropologia di cogliere situazioni dove modalità culturali, che alle nostre latitudini tendiamo a pensare come inconciliabili, possano invece stare insieme.

Mi riferisco in particolare alla figura dello sradicamento che ci caratterizzerebbe vs quella delle radici che spesso continuiamo ad associare ad altri contesti culturali, pensandola come un tratto che qui è venuto meno, ma che là si mantiene. Aldilà di non condividere un'impostazione che porta a essenzializzare i contesti culturali, approccio che risulta riduttivo sia se applicato a contesti occidentali che non (entrambi termini storicamente complessi e spesso ambigui qui usati per comodità), alla luce di questa polarità vorrei avvicinarmi al mondo contemporaneo dell'Oceania.

In Oceania presentare i contesti indigeni focalizzandosi sull'immagine delle radici non restituisce la complessità della realtà contemporanea e nemmeno di quella passata. È possibile, afferma James Clifford (2004), parlando di quest'area del mondo, "imbattersi in una serie di attaccamenti alla terra e al luogo combinati con tradizioni vecchie/nuove di cosmopolitismo indigeno" in spazi che sono con-temporanei. Citando sempre Clifford, possiamo parlare di "pendolarismo indigeno", di siti di residenza e di siti di viaggio, di un indigenismo "al contempo radicato e instradato attraverso siti specifici", immagine che meglio restituisce la peculiarità di quest'area e che aiuta a superare le strettoie di un'alternativa drastica.

Riconoscere la possibilità di tenere insieme la prospettiva della trasformazione e quella della continuità, dove connessioni e disgiunture sono considerate dimensioni interrelate, coniugando entrambi gli aspetti in forme inedite, fa spazio al concetto di agentività (agency), ossia di soggettività che si confrontano non in termini di rigide identità – pur facendo i conti con un contesto culturale, pensato come soggetto a continue trasformazioni, e che tuttavia non può essere ignorato; quindi agentività intesa nella relazione anche con i vincoli sociali, culturali e linguistici del contesto entro i quali l'attività umana ha luogo (Duranti 2001).

### **Avvicinarsi senza commisurare l'altro, l'altra a sé**

Irigaray in "Oltre i propri confini" (2007) esplicita che da anni la sua vita si svolge "tra due tipi di incroci" – quello della differenza sessuata e quello delle differenze culturali. Irigaray definisce la differenza fra i sessi come "*indispensabile* passaporto" (enfasi mia) per attraversare i propri confini, senza smarrirsi né ridurre l'altro a se stessi. L'argomentazione di Irigaray colpisce e incuriosisce per due motivi: innanzitutto perché tiene insieme i due termini (i due incroci) e già in questo trovo una novità, la lettura del testo fa riecheggiare l'urgenza di confrontarsi sulla questione, allo stesso tempo segnala un ritardo; inoltre perché

comunica un convincimento netto, deciso, che non lascia spazio a dubbi.

In occasione dell'uscita del volume, Irigaray ha tenuto una conversazione a Verona (15 ottobre 2007) che riproponeva il passo del libro come sottotitolo: "la differenza sessuale è il *migliore* passaporto per passare da una cultura a un'altra" (enfasi mia): una differenza lessicale - quella tra indispensabile e migliore - di certo non neutra, almeno per un'antropologa. La ricezione non è la stessa: "migliore" rimanda a una qualche implicita forma di volere commisurare l'altro/a a sé.

La differenza dei sessi è pensata come un lasciapassare universalmente riconosciuto. Infatti Irigaray afferma che "la maggior parte delle differenze fra le culture sono basate su un certo modo di regolare la differenza fra i sessi a livello della genealogia o dell'alleanza, del matrimonio." (:124)

La differenza tra i sessi è il cardine fra la vita privata e la vita pubblica e ne assicura il collegamento, sostiene Irigaray (:68); ma la stessa Irigaray ribadisce che l'incrocio fra due tradizioni, ha permesso di "avvicinarmi altrimenti alla mia piuttosto che rifiutarla" (:116-117). In queste parole ritrovo molto della postura antropologica della "messa in prospettiva".

Mi sembra che anche Irigaray pur riconoscendo la differenza sessuale come "indispensabile" apra all'importanza di mettersi in ascolto dell'altro con le sue priorità, le sue differenze, senza volerlo a tutti i costi riportare all'interno di un discorso e di una pratica nostra. Ascoltarlo anche quando scambussola i nostri punti di riferimento; togliere l'altro/a dall'ombra significa dare spazio, visibilità, ascolto a lei o lui.

Una prospettiva sessuale che non va all'incontro con altre appartenenze porta a rappresentazioni distorte dell'essere donna. Mohanty (1991) muove forti critiche al dibattito aperto dal femminismo occidentale negli anni Settanta e Ottanta che, sostiene la studiosa, si costruisce come il "referente normativo". Il qui risulta a volte un contesto troppo limitato, siamo poco interessate ad altre esperienze che non risuonino nelle nostre, troppo interessate a rendere le altre donne simili a noi. L'incontro mette in moto uno strano gioco di specchi: dinamiche di inclusione/esclusione. Sempre nelle stesse pagine Irigaray afferma che il suo lavoro teorico-pratico-politico relativo alla differenza tra i sessi l'ha aiutata a "considerare con una certa prospettiva la differenza fra le tradizioni, le culture."

Nonostante una maggior presenza in questi ultimi anni di una certa attenzione nel dibattito delle donne alla pluralità delle forme, a un certo comparativismo apparentemente non giudicante, spesso questo affiora solo quando i comportamenti di donne in altri contesti culturali possono essere inseriti in un percorso che rispecchia (o anticipa) il nostro, le pratiche possono

essere commisurate alle nostre. Ho letto l'ultimo libro di Giuliana Sgrena (2008) e mi sono stupita di come anche una brava giornalista che ha vissuto sino in fondo sulla propria pelle le situazioni che racconta, affermi compiaciuta per esempio che nel 1956 in Egitto è stata nominata la prima donna ministro del mondo arabo mentre in Italia Tina Anselmi divenne ministra del lavoro solo vent'anni dopo, ma poi lo sguardo nell'affrontare altre vicende di donne provenienti dalle stesse terre riesce solo a far emergere la sottomissione e il vittimismo, l'agentività non trova spazio. Altra eco risuona nelle parole di Irigaray quando afferma che oggi ci si preoccupa di ripensare la democrazia in altri contesti culturali "per sfuggire al compito di ripensare la democrazia qui da noi, per e fra noi stessi/e" (:63).

La riflessione prodotta dalla partecipazione a queste giornate mi ha aiutato a dar forma alla trama che accompagna il mio interesse differenza sessuata e differenze culturali. La diversità di posizioni e di configurazioni inattese che possono emergere da uno scambio tra soggettività sessuate va connessa a un contesto (Cavarero 2001), senza essenzializzare le due posizioni. È questo il percorso che come antropologa ho praticato, a volta con grosse difficoltà, a volte con maggior agio.

## Bibliografia

- Boella, Laura e Buttarelli, Annarosa, 2000, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, Raffaello Cortina, Milano.
- Cavarero, Adriana, 2001, *Il locale assoluto*, in «MicroMega» 5, pp.64-73.
- Clifford, James, 2004, *Ai margini dell'antropologia*, Meltemi, Roma.
- Dei, Fabio, 2005, *Antropologia e genocidio*, in C. Pasquinelli (a cura), *Occidentalismi*, Carocci, Roma, pp. 185-203.
- Duranti, Alessandro, 2001, *Culture e discorso. Un lessico per le scienze umane*, Meltemi, Roma.
- Geertz, Clifford, 2000, *Gli usi della diversità*, in Borofsky, R., (a cura), *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma, pp.546-559.
- Keesing, Roger, 1993, *Feminism and Anthropology: A Personal View*, in Hotter, M. and P. Tancred (a cura) *Engendering Knowledge: the Impact of Feminism on the Academy*, McGill Centre for Research and Teaching on women, Montreal.
- Irigaray, Luce, 2007, *Oltre i propri confini*, Baldini Castoldi Dalai, Milano.
- Mohanty, Chandra Talpade, 1991, *Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourse*, in Mohanty, C.T., Russo, A. and L. Torres (a cura), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 51-80.
- Paini, Anna, 2007, *Il filo e l'aquilone. I confini della differenza in una società kanak della Nuova Caledonia*, Le Nuove Muse, Torino.
- Sgrena, Giuliana, 2008, *Il prezzo del velo*, Feltrinelli, Milano.
- Tamisari, Franca, 2007, *La logica del sentire nella ricerca sul campo. Verso una fenomenologia dell'incontro antropologico*, in «Molimo» 2, pp.139-162.

# Universalità e pluralità. La possibile alleanza tra migranti e native

di Annamaria Rivera

I. Queste sintetiche annotazioni sull'intreccio fra differenze culturali e differenze di genere, sui modi in cui le retoriche maggioritarie rappresentano gli 'altri' e le 'altre' – soprattutto i musulmani, reali o presunti -, sulla necessità di criticare e superare cliché e opposizioni convenzionali, hanno bisogno di una premessa metodologica. Esse, infatti, discendono in buona parte da una pratica etnografica fondata soprattutto sul metodo biografico, vale a dire sulla raccolta di racconti di vita di uomini e donne migranti.

Come ho scritto altrove (Rivera 2007), penso che per definire come oggi possa essere praticata l'etnografia, in particolare quella che voglia approssimarsi a comprendere le vite degli 'altri/e', si possa parafrasare una bella definizione di Ernesto de Martino: l'etnologo è "un cercatore di umane, dimenticate storie". In definitiva, è uno che ascolta e registra delle storie, osserva e prende nota dei contesti in cui sono narrate, ponendosi e considerandosi come parte del contesto. Da de Martino abbiamo appreso anche che l'etnologia non può che essere riflessione sulla e valorizzazione della dialettica soggetto-oggetto della ricerca, e che essa deve muovere dalla persuasione che la soggettività del ricercatore e le sue passioni sono ineliminabili: il ricercatore non può che operare un'epoché metodologica delle categorie che gli sono familiari, per "diventare, per così dire, l'etnologo di se stesso" (de Martino 1980: 184).

Per esperienza ritengo che il modo più proficuo per entrare in relazione

con coloro che convenzionalmente sono detti immigrati è cercare di costruire qualche forma di con-ricerca, basata principalmente sul metodo biografico, sulla registrazione, trascrizione e analisi di racconti di vita. Questo metodo, ancor più utile se si intende affrontare il tema della dialettica fra le rappresentazioni sociali dei/delle migranti e le auto-rappresentazioni, ha bisogno della creazione preliminare di uno spazio comune al ricercatore e ai suoi 'oggetti': uno spazio d'intelligibilità condivisa, di empatia e di com-passione, insomma una relazione umana che permetta lo scambio di significati e un processo di conoscenza condiviso, della propria reciproca umanità e dei propri rispettivi mondi sociali, culturali e morali.

Questo genere di etnografia è, fra l'altro, una pratica che permette di decostruire le retoriche correnti che reificano culture e identità, quando non inventano 'razze', e imprigionano gli 'altri' entro le gabbie di etichettamenti, di definizioni etnocentriche, svalorizzanti o negative. È la pratica di questa etnografia che mi ha permesso di avvicinarmi a comprendere le ragioni e i sentimenti che stanno dietro il costume del 'velo islamico', uno dei bersagli privilegiati delle campagne che tendono a screditare o stigmatizzare i non identici a 'noi', in particolare attraverso il dispositivo retorico che qualcuno ha definito razzializzazione del sessimo (Hamel 2005).

II. Per 'razzializzazione del sessimo' si intende la propensione a razzializzare o ad etnicizzare le più disparate questioni riguardanti la condizione femminile, attribuendo quasi esclusivamente agli 'altri' arretratezza, oppressione e violenza contro le donne. Come ho detto, uno degli oggetti feticistici sui quali si concentra questa tendenza è il foulard detto islamico, autentica ossessione delle retoriche occidentaliste, che meriterebbe di essere indagata anche con gli strumenti della psicoanalisi. È principalmente come strategie retoriche che, a mio parere, sono da analizzare le controversie intorno al 'velo' che ciclicamente si accendono in paesi europei: è ciò che ho cercato di fare in "La guerra dei simboli" (2005), frutto non solo di una riflessione teorica ma anche dell'incontro umano e del riconoscimento reciproco con alcune ragazze e donne 'velate'. Da questi incontri ho imparato che dietro le ragazze e le donne che indossano il 'velo' non sempre c'è un'imposizione maschile o la sottomissione all'ordine patriarcale. *L'hijâb*, invece, può essere interpretato, secondo i casi, come un simbolo identitario o di rivolta adolescenziale, come l'espressione di un 'tradizionalismo di resistenza', addirittura come il segno di un percorso di emancipazione e del tentativo di

rendersi visibili in uno spazio pubblico che tende ad invisibilizzarle...

Questi incontri mi hanno indotta a riflettere e a mettere in discussione quel pensiero grossolano che misura la libertà femminile col criterio dei centimetri di nudità esposti allo sguardo altrui: un pensiero che ritiene che una testa femminile coperta da un pezzo di stoffa appartenga sempre ad un corpo umiliato e oppresso, mentre un abito che scopre quelle che un tempo si dicevano 'parti intime' – il ventre, secondo una moda recente – sia sempre indizio di libertà di scelta e di libertà tout court; che il primo sia l'esito del controllo patriarcale e della repressione della sessualità femminile mentre il secondo si sia sottratto ad ogni controllo e ad ogni rischio di dominazione e violenza.

In Francia ma anche in Italia (qui tuttavia ha assunto forme meno acute ed estese), la polemica contro il 'velo islamico' – della quale i mass media volentieri si fanno veicolo – è sostenuta da una logica che tende a semplificare, generalizzare, operare arbitrarie sovrapposizioni o confusioni fra temi, fenomeni e fatti i più disparati, tutti attribuiti all'indistinta nebulosa dell'alterità. Così il discorso pubblico – mediatico ma anche politico – spesso mette nello stesso calderone tutto ciò che riguarda l'Islam, anche vagamente, insieme a ciò che non lo riguarda affatto ma gli è abusivamente attribuito: dal 'velo islamico' si passa alle 'mutilazioni dei genitali femminili', dall'integralismo ai casi di femmineicidio...

È una logica manichea che non sa guardare oltre lo steccato delle categorie imposte dal mercato globale e dall'arroganza etnocentrica occidentale, e che rifiuta di farsi attraversare dal dubbio: ha completamente torto Alain Badiou (2004) quando suggerisce che oggi il controllo del mercato "è più costante, più sicuro, più penetrante di quanto non sia mai stato il controllo patriarcale"? L'uno e l'altro, in ogni caso, competono per il controllo dei corpi femminili; e l'ossessione dell'uno di velarli ha il suo corrispettivo nell'ossessione dell'altro di spogliarli.

Non ci piace la nozione d'identità, che è spesso usata in senso assoluto, essenzialista, tendente a reificare, senza considerare che ciò che è detto identità è il frutto di una costruzione, di un processo, che ha referenti molteplici e variegati, e fra questi non solo la cultura 'di origine'. Tuttavia, dobbiamo ammettere che le strategie identitarie sono spesso un tentativo di sottrarsi, come gruppo minoritario stigmatizzato e/o discriminato, alla nebulosa magmatica degli 'altri' alla quale si è forzatamente assegnati, per tentare di emergerne come collettività che rivendica la propria identità distintiva e singolare, in definitiva per cercare di essere.

È anche secondo questa chiave che può essere analizzata la strategia, più o meno consapevole, che spinge giovani musulmane europee a recuperare l'uso dell'hijâb, che le nonne o le madri, una volta arrivate in Europa, avevano

abbandonato o non osavano più indossare in pubblico. Poiché il tentativo di assimilarsi mediante la mimetizzazione si è spesso rivelato fallimentare, pur essendo costato ai genitori o ai nonni il sacrificio del rinnegamento nella sfera pubblica delle proprie origini, della propria religione e cultura, tanto vale – sembrano dire oggi certe giovani musulmane – rivendicare in pubblico la propria identità culturale e religiosa, esibendone un segno che la proclama orgogliosamente come un manifesto: siamo europee e musulmane. Ma anche ammettendo che l'*hijab* sia solo segno di bigotteria e che sia sempre imposto da genitori o fratelli oscurantisti o tradizionalisti, non è forse controproducente proibirlo per legge, come è stato fatto in Francia?

Gli incontri con le ragazze velate mi hanno indotta a ricordare il tempo della nostra adolescenza, quando i genitori – non necessariamente autoritari e tradizionalisti – ci consigliavano o ci imponevano di vestire da 'brave ragazze': calzoncini invece che calze velate, gonne a pieghe lunghe fin sotto il ginocchio invece che minigonne. A garantirci la libertà di scegliere come abbigliarci e di scegliere *tout court* non è stata una legge proibizionista ma la conquista dell'autonomia personale e i mutamenti di mentalità e di costume, a loro volta favoriti da processi di soggettivazione, di presa di parola e di protagonismo delle donne. Come ci ha insegnato fra gli altri Frantz Fanon (2007), la modernità occidentale non può essere imposta; la modernizzazione non può che essere un processo di rielaborazione e di traduzione nei propri codici, una dinamica non astratta, ma calata nella concretezza dei processi di soggettivazione e di liberazione.

III. Come scrive Abir Krefa (2007), «La mise en avant de la rhétorique d'égalité entre les sexes est devenue une stratégie récurrente de stigmatisation des populations issues de l'immigration post-coloniale». Questa retorica ha spesso come effetto secondario – volontario o involontario - l'occultamento o la sottovalutazione dell'ordine sessista che governa anche le nostre società e produce discriminazione, emarginazione, violenza, femminicidi. Ovunque la violenza sessista, come dovrebbe essere ben noto, è trasversale alle classi e agli ambienti sociali, alle origini nazionali e alle appartenenze religiose; stupri e femminicidi si consumano prevalentemente nell'ambito delle relazioni di prossimità. Lo confermano i dati statistici: oltre 14 milioni di donne italiane nella loro vita hanno subito violenza fisica, sessuale o psicologica; nel 2006, 74mila donne sono state vittime di stupro, nella gran parte dei casi compiuto dal partner

o nell'ambito familiare; nello stesso anno, un milione e centocinquantamila hanno patito qualche forma di violenza fisica, sessuale o psicologica. Sette volte su dieci la vittima di omicidio è una donna; sette volte su dieci la violenza sulle donne è stata esercitata da mariti, fidanzati, amici, compagni...

La razzializzazione del sessismo è, certo, veicolata dai mass media. Per circoscrivere l'analisi al caso italiano, basta considerare il modo in cui è abitualmente manipolata la cronaca, al fine di dimostrare che stupri e femminicidi sono monopolio esclusivo degli 'altri'. Si può assumere ad esempio un solo fatto di cronaca sul quale il battage mediatico è stato particolarmente insistente. L'omicidio di Hina Salem, compiuto a Brescia nell'agosto del 2006 dal padre di origine pachistana con la complicità di altri familiari, non fu trattato come un orribile crimine individuale, ma come la colpa di un'intera collettività che, di allusione in allusione, fu fatta coincidere con i pachistani, i musulmani, gli immigrati, infine l'Islam in generale. In una delle pagine di cronaca che un importante quotidiano nazionale dedicò all'omicidio, una 'finestra' ci rendeva edotti di "cosa afferma il Corano a proposito di punizione delle donne". L'ispirazione a dir poco etnocentrica di una tale semplificazione può essere colta facilmente immaginando quali reazioni avrebbe suscitato un quotidiano che, a commento di uno dei tanti casi di femminicidi compiuti da cittadini italiani di confessione cattolica, avesse dedicato una 'finestra' analoga a cosa affermano la Bibbia o i Vangeli a proposito di punizione delle donne.

Al contrario, la cronaca giornalistica e la propaganda politica si distraggono allorché i responsabili di violenze, stupri ed omicidi contro donne straniere siano cittadini italiani. Per loro le donne straniere divengono interessanti solo in due casi: se possono essere rappresentate come vittime di culture e religioni arretrate e oppressive (dunque come portatrici di hijab, chador, burqa o vittime di mutilazioni genitali); se sono ammazzate da padri, fratelli, zii appartenenti a culture 'retrograde e barbariche'. Come se la violenza sessista provenisse da oscure viscere primordiali invece che da un ben definito sistema di dominio patriarcale che perdura, si adatta e si conforma anche alla modernità più 'avanzata'.

I mass media, tuttavia, non fanno che riprendere, amplificare e rafforzare un'ideologia ampiamente diffusa nella società, fra le istituzioni, perfino in alcuni ambienti femministi, quelli che, in nome della laicità e della libertà delle donne, si sono compiaciuti della legge francese del 2004 che ha bandito dalla scuola pubblica il foulard islamico e altri segni religiosi definiti 'ostentatori'. E pour cause: anche se non sempre esplicita, l'idea che ispira quegli ambienti è che liberazione delle donne si identifichi semplicemente con l'estensione e l'applicazione conseguente

del modello occidentale-liberale, che sarebbe insidiato dall'irruzione nelle nostre società della barbarie del mondo non occidentale. A tal proposito conviene ricordare che già a partire da qualche decennio fa questo genere di femminismo 'bianco', profondamente impregnato di etnocentrismo, è stato criticato dal black feminism. Su questa scia, la femminista americana bell hooks (1981) ha denunciato che l'orientamento 'universalista' di un certo femminismo occidentale, in realtà riflesso di una condizione sociale particolare, quella di donne 'bianche' per lo più appartenenti alla middle class, ha contribuito a rafforzare l'ideologia del dominio e della supremazia; ed ha ribadito la necessità di esaminare l'intreccio fra le dinamiche del patriarcato, del capitalismo e del razzismo.

Attribuirsi il monopolio della modernità e della ragione universale è da sempre l'argomento con cui un'istanza locale, particolare, specifica giustifica la propria aspirazione al dominio o il proprio esercizio del dominio. A mostrarlo è stato proprio il pensiero femminista: a mio parere, l'eredità teorica e politica più importante del femminismo europeo risiede nella rigorosa opera di smascheramento del neutro-maschile-universale, nell'aver mostrato -per dirlo con le parole di Pierre Bourdieu (1998)- che l'intero ordine sociale funziona come un'immensa macchina simbolica tendente a ratificare il dominio maschile su cui è fondato. La decostruzione del neutro-maschile-universale conteneva in nuce la critica, anticipatrice, dell'intero universalismo particolare. Ed è questo nucleo di pensiero che bisognerebbe riprendere e sviluppare per elaborare una concezione pluralista e perciò cosmopolita della liberazione femminile. Perciò dovremmo guardarci da ogni sommaria, dogmatica condanna del 'relativismo culturale' in nome dell'universalismo così come è convenzionalmente enunciato; ed evitare quelle rappresentazioni stereotipe che oppongono schematicamente la felice condizione delle donne europee 'autoctone' - che avrebbero conquistato emancipazione, uguaglianza e pienezza dei diritti- all'infelice condizione delle 'altre', che sarebbero nient'altro che vittime di oppressione patriarcale e oscurantismo.

Per ciò che riguarda la felicità della condizione femminile in Italia basterebbe citare il Rapporto del 2007 del World Economic Forum sul Gender Gap, che colloca il nostro paese all'84° posto su 128 paesi di tutte le aree: clamorosamente in basso rispetto non solo ad altri paesi europei più avanzati, ma anche, per esempio, alle Filippine (6° posto), allo Sri Lanka (15° posto), al Sudafrica (20° posto)... Per contro, vi sono paesi a maggioranza musulmana che conoscono un protagonismo femminile nella vita politica che giunge fino ai massimi livelli delle cariche istituzionali e partitiche, cosa del tutto impensabile in certi paesi europei,

in Italia in particolare. Con ciò non intendo affatto negare che in alcuni di questi stessi paesi al di fuori della cerchia ristretta di queste élite femminili la condizione delle donne sia pessima, il dominio patriarcale accentuato e la subordinazione sessista diffusa. Tuttavia, anche i paesi non occidentali che sono caratterizzati da una condizione femminile assai deplorabile comunque conoscono tradizioni di protesta e movimenti femministi assai vivaci. Basta ricordare che negli anni novanta è emerso un femminismo di ispirazione musulmana che fa riferimento all'islam 'originario', non compromesso dalle interpretazioni della sunna. Le donne di questa tendenza femminista, ricorda Adelina Miranda (2008:18), "criticano il fondamento maschile dell'interpretazione del Corano e difendono i diritti delle donne riferendosi ai principi dell'uguaglianza fra i sessi e di giustizia sociale. Esse rileggono la storia dell'islam attraverso il ruolo attivo ricoperto dalle donne del Profeta (...)".

IV. Per sventare il rischio dell'eurocentrismo e del paternalismo, si dovrebbe riconoscere che l'universalità risiede nella "decisione di accettare la reciproca relatività di culture diverse" (Fanon 2007). Invece che opporre universalismo a relativismo culturale e ai suoi supposti corollari (comunitarismo, particolarismo e così via) sarebbe opportuno tentare un esercizio critico che miri alla ridefinizione dei concetti e al superamento di antinomie che hanno spesso una valenza e una funzione puramente retoriche o addirittura propagandistiche.

Per articolare il tema dei diritti delle donne con quello del pluralismo culturale, occorre un pensiero critico complesso, affrancato da semplificazioni, cliché, luoghi comuni; critico anche nei confronti della tradizione alla quale si appartiene. Non si tratta di accogliere e difendere il modello multiculturalista (quello all'anglosassone, per intenderci) e neppure il modello, detto universalista, alla francese. Se il primo chiede il rispetto per tutte le tradizioni culturali e il secondo ne ammette una sola, quella 'repubblicana', il femminismo e il pensiero antropologico dovrebbero interrogarle e metterle in discussione tutte, compresa la tradizione occidentale.

Sarebbe dunque necessario articolare diversamente il polo dell'uguaglianza con quello della differenza, evitando di declinare la questione in termini convenzionali. Sarebbe auspicabile altresì un uso critico di termini e categorie. Per esempio, spesso, quando si dice 'multiculturalismo', non si sa di cosa si stia parlando: di un modello normativo, quello all'anglosassone, o di un modello descrittivo, cioè del pluralismo culturale? E, quando si partecipa alla corale condanna del 'relativismo' (anche questo termine usato a vanvera), non ci si rende conto di difendere implicitamente l'assolutismo e il primatismo occidentali, ammettendo come sola

identità legittima quella del gruppo dominante. Prendere sul serio le società plurali in cui ci è dato vivere implica, fra l'altro, proprio la capacità di assumere una postura relativista. La strumentale e retorica deprecazione del relativismo – così in voga nel nostro paese e così condivisa, perfino in ambienti femministi – impedisce di concepire l'idea che si possa, reciprocamente, comprendere, confrontarsi e negoziare con culture, modi di vita, sistemi di valori altrui solo rielaborando i propri. Solo così potrebbe essere possibile ripensare l'universalità come un verbo, non come un sostantivo, cioè come un processo aperto, i cui contenuti non possono essere fissati una volta per tutte, ma elaborati attraverso la dialettica e il confronto fra locale e globale, e fra singolare e universale.

Il maggioritario tende a considerare se stesso come generale e universale e ad istituire gli altri come particolari e relativi. La sfida che impongono tanto il femminismo quanto il pluralismo culturale è superare queste antinomie attraverso la ricerca di terreni nuovi di traduzione e di mediazione. Per superare l'universalismo astratto e particolare, occorre immaginare un modello di universalità concreta: esso può nascere solo dalla pluralità dei 'particolari', anche se deve trascenderli, e dall'integrazione dei punti di vista, dei bisogni e dei diritti delle donne migranti e 'native'. È questo modello ideale che potrebbe permettere di coniugare l'universale con il singolare e il particolare, fondando il diritto di ogni donna (e di ogni uomo) a costruire la propria personale identità e a scegliere la propria appartenenza. Un tale modello non può nascere solo in virtù di alcune menti illuminate, ma da riflessioni, pratiche sociali e conflitti che vedano l'alleanza e la solidarietà attiva fra migranti e 'native'.

## Bibliografia

- Badiou A., 2004, "Velo, Nike e La coste. Al lavoro, Chirac", il Manifesto, 29 febbraio 2004, p. 18.
- Bell Hooks, 1981, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Boston, South End Press.
- Bourdieu P., 1999 (1998), *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli.
- de Martino E., 1980 (1962), "Note lucane", in id.: *Furore, simbolo valore*, Milano, Feltrinelli, pp. 171-185.
- Fanon F., 2007, "Razzismo e cultura", in id.: *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, vol. I (pref. di M. Mellino, postf. di P. Gilroy), Roma, DeriveApprodi, pp. 45-55.
- Hamel Ch., 2005, «De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire» in: *Migrations sociétés*, vol. 17, n° 99-100 (mai - août 2005).
- Krefa A., 2007, «Marianne et les femmes musulmanes, Sexisme et construction des stéréotypes racistes dans une production gouvernementale à destination des 'issus de l'immigration'», in LMSI (Les mots sont importants), <http://lmsi.net>
- Miranda A., 2008, *Migrare al femminile. Appartenenza di genere e situazioni migratorie in movimento*, Milano, McGraw-Hill.
- Rivera A. 2005, *La guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche sull'alterità*, Bari, Dedalo.
- Rivera A., 2007, "Immaginare gli altri. Etnografia e racconti di vite migranti", in: De Lauri A., Achilli L., 2007, *Pratiche e politiche dell'etnografia*, Roma, Meltemi, pp. 47-61.

# Conoscenze di seconda mano

di Vanessa Maher

Il titolo di questo convegno ci permette di partire con un vantaggio rispetto ai partecipanti ad altri dibattiti, riconoscendo che la differenza sessuale non si dà “pura” ma sempre intessuta ad altre forme di esperienza e di classificazione sociale. Angela Davis, femminista e attivista afro-americana, lo fece notare alle femministe bianche degli anni Ottanta, accusandole di non riconoscere la propria differenza rispetto a quelle nere (Davis 1983). Poi le scrittrici post-coloniali, come Gayatri Spivak, esponente del movimento dei cosiddetti studi subalterni, presero le distanze sia dalla storiografia europea sia da quelle tesi femministe che trascuravano la differenza fra donne e uomini dei paesi imperialisti e quelli delle popolazioni colonizzate (Spivak 1985, 243-261). La partecipazione molto attiva di antropologhe al movimento delle donne – Rubin, Sachs, Rosaldo, Lamphere, Ardener – che si innestavano sui lavori di antropologhe più anziane, come Mead, Gough, Leacock, Kaberry, Richards, Friedl, Landes, rese il femminismo anglosassone degli anni Settanta e Ottanta sensibile alla variabilità socio-storica delle concezioni del maschile e del femminile. Questo è stato un fattore importante anche nei conflitti che nascevano fra le femministe che si accusavano a vicenda di essere “relativiste” o “essenzialiste” o come dice Fox Keller, “realiste”, che erano quelle che, in chiave marxista, sottolineavano l’oppressione patriarcale delle donne (Donini 1991,113-137).

Ma se le esaminassimo attentamente, potremmo notare che le analisi di

queste donne partono da prospettive diverse e usano linguaggi diversi. Angela Davis, come tutta la letteratura politica e accademica americana, compresa quella antropologica, parla di differenze di razza fra bianchi, afro-americani e nativi americani. La prospettiva degli studi subalterni parla, invece, della differenza di posizione fra popolazioni dominatrici e dominate. I governi coloniali tendevano a disegnare una sorta di scacchiera di territori e confini per meglio controllare le popolazioni e muovere le loro pedine (Amselle 1999, 49-74). Molti antropologi (oltre ad aiutare i governi coloniali ad "identificare" le popolazioni sotto il loro controllo), hanno voluto insistere sulla differenza fra la "loro" popolazione e le altre. La differenza culturale diventava una sorta di proiezione narcisista dell'antropologo stesso, che sfiorava l'essenzialismo nella sua insistenza sulle qualità distintive della popolazione da lui studiata. L'antropologo norvegese Fredrik Barth, per contro, nel suo saggio famoso sui gruppi etnici e i confini affermò che fosse l'organizzazione dei rapporti sociali (le gerarchie politiche, i modelli matrimoniali e di parentela, gli scambi economici) a generare i confini cosiddetti etnici, non la differenza culturale, che semmai ne era una conseguenza, non una causa (Barth in Maher 1994, 33-72) Queste idee ci incoraggiano a tentare di capire come vengono "fabbricati" gli Altri, attraverso quale organizzazione contingente di relazioni sociali e di potere, piuttosto di presumere la differenza culturale come un a priori.

Nel suo saggio *Writing Against Culture* Lila Abu Lughod si lamenta che il concetto di cultura sia caduto in una trappola e che nel clima politico contemporaneo gli ideologi dello "scontro di civiltà" se ne avvalgono per significare un'irriducibile differenza invece di qualcosa di fluido, appreso e storicamente dinamico, generato dalle relazioni stesse (Abu-Lughod in Fox 1991, 137-162). Si chiede Abu Lughod

"Come abbiamo potuto stabilire un dialogo con le persone che abbiamo incontrato sul campo, come abbiamo potuto affezionarci a loro, stimarle, tenere alla loro opinione? Perché c'erano somiglianze oltre che differenze".

Lei stessa rimpiange di avere insistito sul carattere unico e distinto della popolazione con la quale ha vissuto, i beduini Awlad 'Ali del deserto occidentale egiziano, sul confine con la Libia. Avrebbe voluto avere detto di più sulle sensibilità reciproche, sullo scambio interpersonale che crea un ambito di esperienza e di riferimenti simbolici comune. Solo grazie alle comunanze, era possibile per l'Abu-Lughod farsi coinvolgere dagli Awlad 'Ali e trasformare i propri modi di agire,

di vedere, e di sentire, abbastanza da cogliere la comunicazione di valori diversi da quelli dominanti attraverso i circuiti femminili della poesia formulaica (Abu-Lughod, 2007).

Allora come si costituiscono le differenze sessuali e culturali? Dobbiamo riconoscere che le une sono intessute alle altre. Flora Anthias e Nira Yuval Davis ritengono che il sistema di relazioni che verte sul genere collochi le donne come segni di confine, e come mezzi di riproduzione della differenza fra gruppi etnici e nazionali (1989,1-15). Fungono da guardiane delle relazioni fra uomini e fra entità politiche; le relazioni in cui sono imbrigliate (matrimonio, parentela, riproduzione) sono fondamentali per la generazione e il mantenimento dei confini fra gruppi etnici. Le donne partecipano a questi gruppi non come soggetti liberi oppure autonomi, ma come strumenti dei fini altrui. Se si sposano fuori della “comunità immaginata” perdono la loro appartenenza al gruppo (Anderson, 1991). Il controllo maschile si manifesta spesso in regole matrimoniali e di eredità che tendono a conservare le distanze fra i gruppi e fra le posizioni rispettive di donne e uomini. Anche in Italia l’endogamia e l’omogamia (“moglie e buoi dai paesi tuoi”), il matrimonio fra simili, hanno svolto un ruolo storicamente importante nella definizione di gruppi sociali ed etnici. Ho avuto modo di constatare di persona, quando mi sono sposata in Italia molti anni fa, quanto era difficile per l’impiegata all’anagrafe immaginare un matrimonio misto, fosse anche fra persone che provenivano da paesi vicini. Mi è spesso sembrato che, passata l’epoca dei matrimoni combinati, sia la scuola a smistare le persone fra gruppi omogami di potenziali partner matrimoniali. Il genitore pensa, “mando mia figlia in una scuola superiore dove possa incontrare il ‘nostro’ tipo di ragazzo”. In Inghilterra sembra che alla scuola media i gruppi di amici siano misti e comprendano persone di varia provenienza sociale, ma il corteggiamento tende a privilegiare i ragazzi che provengono dai gruppi sociali frequentati dai genitori (Troyna, Hatcher,1992). L’interesse di molte insegnanti per l’emancipazione delle ragazze crea diffidenza in alcuni genitori, perché può mettere a repentaglio la posizione delle ragazze nel gruppo dove sono segno della differenza, del confine fra gruppi.

La gerarchia femminile tende a rinforzare quella fra uomini e donne. L’egemonia maschile passa sovente attraverso il controllo che le donne più anziane esercitano su quelle più giovani e in età riproduttiva (Maher in Sapelli, 2002). Dove manca l’autorità delle donne anziane, che possono svolgere un ruolo anche di mediazione e protezione, il potere degli uomini si manifesta in violenza diretta. Forse questo è un fattore nell’attuale recrudescenza della violenza contro le donne, specie quelle giovani: l’autorità e autorevolezza delle donne anziane

sono state esautorate da agenzie impersonali che non svolgono la stessa funzione mediatrice. Certo il ruolo autorevole di istituzioni come la scuola e l'ospedale hanno contribuito alla disarticolazione dei rapporti gerarchici fra generazioni prossime di donne.

La violenza contro le donne è arrivata ad essere considerata "naturale", inevitabile e persino legittima in molti paesi. Quale organizzazione delle relazioni dà legittimità a tale violenza? In luoghi e società diversi, ci sono gradi diversi di polarità e di disuguaglianza fra i sessi. Ciò nondimeno dobbiamo tenere presenti le interconnessioni mondiali fra le forme di controllo, soprattutto nell'epoca dei mass media. Laura Nader in un articolo su "Orientalism, Occidentalism and the control of women" (Cultural dynamics 11.3, 1989: 323-335) esaminò gli effetti incrociati sulle donne arabe, europee e americane degli stereotipi rispettivi. I tropi arabi che rappresentano le donne occidentali come sfrontate, immorali e non rispettate dagli uomini e quelli occidentali sulla sottomissione e oppressione delle donne musulmane –il tormentio sul velo – costituiscono un sistema di minacce e controlli incrociati che servono a tenere le donne, arabe e occidentali, al loro posto, subordinate agli uomini, segnali di differenza e di confini fra gruppi.

La storia delle antropologhe femministe degli anni Settanta merita la nostra attenzione come un caso particolare d'incontri fra donne, oltre i confini culturali e politici. Spesso la loro partenza per svolgere la ricerca sul campo e vivere da sole in condizioni difficili era una manifestazione, ai loro occhi, di un certo grado di emancipazione. Tuttavia, a differenza di molte delle studioso che le avevano precedute, cercavano come interlocutori principali non gli uomini, deputati a mediare con gli stranieri, ma le donne. Queste erano state rimosse dall'etnografia e ritenute non abilitate ad esprimersi su questioni culturali e politiche, non solo dai propri uomini e dagli etnografi, ma anche da molte donne antropologhe che temevano di trovarsi messe ai margini insieme a loro.

Gli antropologi/ghe non avevano sempre una buona padronanza delle lingue indigene e le donne locali non parlavano le lingue veicolari. Ma gli ostacoli alla conoscenza reciproca non erano solo questi. Edwin Ardener, dopo molti anni di ricerca sul campo nel Camerun, insieme con la moglie Shirley Ardener, constatò come fosse difficile venire a sapere che cosa pensavano le donne, ma che, a livello simbolico e rituale ci fossero molte indicazioni che non la pensavano come gli uomini. Il modello maschile del territorio, delle relazioni, del cosmo, era dominante. Le donne, riunite in società segrete, avvalendosi di un linguaggio segreto e di un ricco simbolismo rituale, sembravano coltivare un'idea diversa delle relazioni di genere e del rapporto fra il mondo domestico e la natura. Il loro

era un modello di secondo piano e “da controparte”, condizionato dal modello maschile con il quale si articolava. Shirley Ardener curò un libro del 1975 intitolato *Perceiving Women* (“Percepire le donne” ma anche “donne che percepiscono(il mondo)”) in cui un gruppo di antropologhe di Oxford elaborarono la nozione del *muted group*,(gruppo muto). L’antropologa Charlotte Harding adoperò questo termine per descrivere i bambini europei, privi, diceva lei, non solo di una voce propria ma anche di uno spazio per elaborare una propria visione della realtà. Così, dicevano le antropologhe oxfordiane, anche le donne.

Shirley Ardener descrisse episodi di rivolta collettiva delle donne Bakweri nel Camerun, provocati da offese maschili al loro corpo, dignità e prerogative. Ardener rimarcò l’importanza delle associazioni femminili nell’imporsi e nel farsi riconoscere politicamente. Caroline Ifeka nello stesso volume, raccontò della famosa guerra del 1929 che le donne Ibo e del delta nigeriano (luogo di provenienza di molte donne che vivono oggi in Italia) mossero contro il regime coloniale britannico. Brandendo liane verdi, simboli della fertilità e della propria autorità sociale, sfidavano il governo coloniale che proponeva di tassare le loro attività commerciali (Ifeka in Ardener, 1975; Van Allen in Hafkin and Bay 1976,59-86). La repressione dei soldati costò la vita a sessanta donne. Con il tentativo di disciplinare il commercio delle donne, il governo coloniale diede inizio ad una politica ispirata alla propria visione dei rapporti di genere, secondo la quale le donne dovevano mantenersi entro i limiti della sfera domestica e non esercitare autorità nella sfera politica o economica. Gli interventi coloniali così minavano alla base quello che era stato fino ad alcuni decenni prima un sistema politico duale in cui le donne e le loro associazioni gestivano vaste aree della vita sociale e partecipavano all’amministrazione della cosa pubblica (Okonjo in Hafkin and Bay 1976,45-58).

## **Approssimarsi alle alterità**

Questa premessa, che accenna ad alcuni degli intrecci fra sessi e culture, mi permette di passare al tema della nostra sezione: approssimarsi alle alterità: tra riconoscimento e cambiamento.

Il termine approssimarsi mi piace, perché ci permette di evitare alcuni termini -“cultura”, “identità”, “etnicità”- logorati dal dibattito ideologico e politico di questi anni. Bisogna trovare un nuovo punto di partenza. Approssimarsi all’altro è una nozione pragmatica, ma allo stesso tempo ambigua e polisemica. Vorrei esaminarne tre usi diversi che significano rispettivamente 1) avvicinarsi

fisicamente all'altro 2) assomigliare all'altro 3) giungere nelle vicinanze dell'altro senza arrivare alla meta.

Il primo senso di approssimarsi all'altro è "avvicinarsi fisicamente all'altro". Ma come si sa chi è altro? Come si fa ad avvicinare l'Altra e ad entrare in rapporto. Come la si riconosce? Dove si trova? Le differenze sono intrecciate e complesse, fra generi diversi, generazioni diverse, autoctoni e stranieri. Come possiamo sapere se abbiamo cose in comune e se avere cose in comune sia una premessa migliore per una relazione di scambio che essere diverse. Come si manifestano le differenze? La nozione che una persona sia "Altra" da noi suggerisce che ci sia un confine sociale fra lei e noi che il nostro stesso termine aiuta a costruire, a meno che l'alterità non sia data ontologicamente. Il confine sociale può manifestarsi in molti modi. I principali possono essere la segregazione delle attività e delle relazioni sociali, che rendono l'Altra introvabile. In Italia si usano i termini "immigrate" e "straniere" come se fossero sinonimi e si riferissero ad una categoria omogenea. Ma l'infinita varietà delle persone di diverse provenienze geografiche e sociali sono accomunate solo dal termine che le rende Altre e quindi suscettibili di segregazione in certi spazi, lavori e relazioni sociali.

### **Approssimarsi attraverso la lingua?**

Una nostra ricerca recente sull'orientamento dei ragazzi stranieri nella scuola media e superiore a Verona ha dato conferma a quello che si sentiva dire da molto tempo, che i genitori stranieri e gli insegnanti per lo più non si vedono e non si parlano, nonostante gli inviti degli insegnanti ai colloqui periodici. Gli insegnanti dicono che i loro rapporti con i genitori sono da buoni fino a ottimi, anche se non si vedono con loro. Indicano come problema la questione della lingua. Si potrebbe obiettare che a dividere genitori stranieri e insegnanti italiani ci sono anche i diversi lavori, la diversa frequentazione degli spazi pubblici, la diversa ubicazione delle case e uso dei trasporti pubblici, i diversi stili di consumo, diversi rapporti di genere, gli stereotipi e pregiudizi di cui i genitori stranieri e i loro figli si sentono oggetto. La lingua stessa è segnata da una storia e da un vocabolario potenzialmente etnocentrico, xenofobo e razzista, coniato per esempio, durante dei conflitti con altre nazioni o durante il periodo coloniale. Tutti questi fattori sono spie di un confine sociale che preesiste a, e struttura, la comunicazione fra insegnanti e genitori stranieri. Se non si riconoscono questi fattori, la scuola contribuisce a consolidare quel confine sociale che condanna i ragazzi stranieri alla marginalità, anche quelli nati in Italia, che conseguono, paradossalmente dei

risultati peggiori di quelli che vivono qui da meno tempo (Maher et al, 2007).

Quando le donne di diverse provenienze si incontrano nei centri interculturali, queste diversità che sono anche disuguaglianze e asimmetrie persistono anche se ci si parla in italiano. E danno luogo a conflitti. Non sono conflitti etnici o culturali. L'enfasi sul fattore "culturale" tende a coprire le effettive asimmetrie e disuguaglianze e nascondere il reale "confine". Non si può rimediare a questa situazione solo tentando di capire di più la mitica "cultura di origine" delle persone. Il fatto che queste si siano trasferite in un paese diverso fa vivere loro relazioni, esperienze, significati e aspirazioni nuove. Potrebbe indicare che si trovasse a disagio nei luoghi dai quali sono partite. Succede che le donne, in particolare, si siano sottratte a delle situazioni negative. Si sentono donne peruviane dire che temevano di fare una vita come quella delle loro madri, con troppi figli e un marito violento. Si sentono donne magrebine spiegare che non volevano rimanere segregate in casa sotto il controllo della suocera, donne somale lamentarsi che i loro tutori uomini abbiano sottratto loro l'eredità. Si parla molto della nostalgia dell'emigrato ma come dice Fatima Oussediq, non bisogna abusare della nostalgia. È questa situazione nuova, quella che si sta creando insieme in Italia che bisogna capire. Approssimarsi alle persone può aiutare ad impedire che si creino nuove forme d'oppressione e di esclusione per le donne e gli uomini immigrati.

### **Approssimarsi: assomigliarsi**

Il termine approssimarsi potrebbe anche indicare quel comportamento mimetico, che si sente consigliare agli immigrati. Adottare i comportamenti e valori altrui, assomigliargli. "Bisogna conformarsi alle nostre regole". Sovente le persone svantaggiate in un rapporto fra disuguali aspirano ad approssimarsi all'altro. Così si dice delle donne che mirano all'emancipazione e approssimandosi all'altro, in questo caso, l'uomo, smarriscono il senso della propria differenza, del valore di quella differenza e del rapporto con le altre donne. Approssimarsi all'altro in questo senso non presuppone una relazione, se non quella d'imitazione o emulazione. Ci si sforza per rimuovere gli svantaggi legati alla propria differenza, mimetizzandosi. Sono stati scritti libri interessanti sul comportamento di rumeni e albanesi che "passano" per italiani. Si descrivono come tali senza imbarazzo, per distinguersi da altri immigrati, per esempio dai magrebini. Nella nostra ricerca sui ragazzi della scuola media e delle superiori, abbiamo incontrato casi di ragazzi (e specie ragazze) dell'est europeo di cui i genitori dicono che non hanno amici

italiani e non escono mai ma, essendo motivati a riuscire a scuola, hanno imparato in breve tempo a parlare e scrivere in italiano perfetto. La lingua si può acquisire al di fuori di una relazione di riconoscimento reciproco. D'altra parte, l'etnocentrismo più comune ritiene gli stranieri incapaci di imparare veramente la nostra lingua. Gli indios Kayaki del Brasile, con i quali visse l'antropologo Grünberg nei primi anni Settanta, si rifiutavano di insegnargli la lingua, ritenendolo una sorta di scimmia o, in ogni caso, non del tutto umano. Durante tutto il suo soggiorno, egli riuscì a comunicare solo a gesti con loro e non imparò mai la lingua (Grünberg in AAVV 2000, 1-51).

Il rapporto con la lingua non descrive un preciso rapporto sociale o di cittadinanza. Non è solo la mancanza di una lingua comune che crea difficoltà di comunicazione fra le persone, ma anche una mancanza di conoscenze e di curiosità.

### **Approssimarsi: giungere nelle vicinanze.**

Noi siamo parti attive nella costruzione e ricostruzione del confine sociale e nella definizione delle persone come Altro. Come possiamo arrivare a riconoscere le persone senza frapporre fra noi e loro degli ostacoli, delle barriere, degli stereotipi? Una volta che siamo nelle loro vicinanze, basta parlare con loro in una lingua comune? Abbiamo accennato sopra al fatto che la lingua stessa e le sue espressioni idiomatiche possono veicolare atteggiamenti etnocentrici o xenofobi. Molti immigrati temono un'offesa ad ogni nuovo incontro e questa convinzione ci fa credere che non basti usare una lingua comune. Rendere Altra una persona è sovente una mossa in una contesa di potere; ogni incontro fra uomini e donne e fra autoctoni e immigrati, fra persone di diverse generazioni e posizioni sociali porta con sé questa insidia nascosta. Anche se ispirati alla buona volontà, le nostre parole, i nostri gesti tradiscono il fatto, da una parte, che non conosciamo bene l'interlocutore e che non siamo consapevoli dei fattori contestuali che influiscono sulla comunicazione, dall'altra che siamo preda di stereotipi e atteggiamenti etnocentrici, sedimentati nelle nostre lingue e atteggiamenti corporei, che si esprimono attraverso di noi, nostro malgrado. Clifford Geertz scrisse una volta che lo scopo dell'antropologia era di metterci in grado di entrare in conversazione con una persona di un background diverso dal nostro (1973); questa persona potrebbe essere, aggiungo io, anche nostro figlio o nostra suocera. Ma questa conversazione richiede un grado di autoconsapevolezza non comune.

Un altro senso di "approssimarsi" potrebbe essere quello di "giungere nelle

vicinanze senza arrivare proprio alla meta". Alcune forme di comunicazione possono servire apposta a farci avvicinare all'Altro ma non troppo, solo approssimarci. Malinowski parlò della comunicazione phatica: quei commenti sul tempo oppure sul ritardo dell'autobus, quelle domande standard sulla salute, che non sono impegnative, ma permettono a due persone, anche quelle senza familiarità reciproca, di iniziare a tastare il terreno per una eventuale comunicazione fra di loro, di mettersi al proprio agio, di dissipare le paure. Per continuare la conversazione una volta aperta e per creare uno scambio che si basa sulla fiducia reciproca occorre che le parti posseggano altre conoscenze. Di quali conoscenze si tratta? Nel mondo contemporaneo, non possiamo avere delle conoscenze molto esatte sulle nostre differenze e somiglianze rispetto ad altre persone, le cui identità risultano complesse, multipli, instabili, ma ci servano almeno quelle "di seconda mano".

### **Le conoscenze di seconda mano.**

Conoscenze di seconda mano è una frase che uso per riferirmi a tutte quelle nozioni e notizie che rendono significativo e interessante lo scambio fra persone di provenienze diverse. Tali conoscenze (per esempio riguardanti la storia coloniale, compresa quella italiana, oppure la guerra fredda, oppure nozioni non etnocentriche della geografia, informazioni demografiche, linguistiche e culturali di base, anche, ma non solo riguardanti il proprio paese) permettono agli interlocutori di mettersi in relazione in modo consapevole e di evitare commenti superficiali o involontariamente offensivi. Tali conoscenze, che sono raramente acquisite durante il percorso scolastico, non possono arrivarci neanche attraverso lo scambio diretto con le persone se non siamo capaci di contestualizzarlo. Non è l'esperienza immediata degli avvenimenti oppure lo scambio di parole che ci danno accesso alle conoscenze. Ci vuole una consapevolezza propedeutica, data dalle conoscenze di seconda mano, che ci permette di collocare le parole e gli avvenimenti in un contesto appropriato.

Durante la sua ricerca sul campo fra i beduini Awlad 'Ali, dice Lila Abu-Lughod, "Noi facemmo domande ed essi ci fecero delle domande" (Abu-Lughod 2007, 17). Le informazioni che arrivavano all'antropologa erano le risposte alle sue domande, ma le domande stesse erano basate su conoscenze preliminari anche "di seconda mano" acquisite altrove. Nonostante la premessa eroica dell'osservazione partecipante, l'etnografia non è solo una descrizione di fatti vissuti in prima persona dall'antropologa. È anche un'interpretazione di fatti vissuti da altri e

descritti da altri, visti in una prospettiva storica e comparativa. Quali sono i fatti? Secondo Clifford Geertz, i fatti in antropologia si costituiscono anche attraverso l'attenzione dell'antropologo alle interpretazioni altrui delle proprie esperienze e conoscenze accumulate. Queste possono anche essere indirette oppure di seconda mano: aneddoti, racconti, documenti (Geertz 1987). L'etnografo riporta conoscenze che per noi sono di seconda mano e sono già state interpretate da altri e da lui/lei secondo le categorie costruite dalla disciplina. Quali sono le conoscenze che l'antropologo/a possiede in prima persona? Sono spesso conoscenze incorporate (embodied) attraverso l'esperienza fisica ed emotiva. Le conoscenze etnografiche sono anche il risultato di un lavoro riflessivo, a partire dall'analisi delle relazioni interpersonali che l'antropologo/a costruisce sul campo e delle proprie emozioni. L'antropologo/a tenta di passare queste esperienze per il vaglio delle cose che ha già appreso, ma gli avvenimenti quotidiani che vive con gli altri assumono un senso solo grazie alla vicinanza, le spiegazioni e le reazioni dei suoi interlocutori. Questo processo di apprendimento (attraverso gli avvenimenti quotidiani che l'antropologo/a vive insieme ad altri, le relazioni che stabilisce con loro, il dialogo e le interpretazioni che scambia con loro) trasforma le sue percezioni del mondo (in Bell, Caplan and Karim, 1993). Abu Lughod scrive, "Divenni la persona che ero con loro" (Abu Lughod 2007, 23).

La mia scelta di una frase ironica, anti-eroica e riduttiva, conoscenze di seconda mano, è un tentativo di evocare non l'avventura individuale, che si associa spesso con l'antropologia e con i discorsi sulla differenza, ma quel lavoro certosino e umile di apprendimento che ci permette di entrare nello spazio liminale del rapporto con l'altro. "Questo vuol dire uno scrutinio continuo anche delle relazioni sommerse di potere che affiorano nei discorsi e nelle pratiche concrete delle nostra società" (Callaway in Callaway and Okeley, 1992: 30).

La differenza fra la situazione che l'etnografa vive sul campo e quella che vive a casa sua consiste, paradossalmente, nel fatto che sul campo è una figura di secondo piano, marginale, in uno scenario che vede altri agire da protagonisti, intraprendere delle azioni e muoversi in un quadro di relazioni che non lo prevede. Svolge un ruolo di comparsa in una trama in gran parte tessuta da altri. Il mestiere di antropologo/a richiede l'umiltà di chi sa che la sua esperienza del mondo è parziale e che ha bisogno di notizie di seconda mano per entrare in conversazione con chi vive una vita diversa dalla sua, per apprendere e trasformarsi. Ha bisogno non solo delle proprie osservazioni, ma anche di quelle che gli/le permettono di confrontare varie situazioni umane. La famosa riflessività si riferisce al fatto che, entrando in relazione con le persone sul campo, e soprattutto con quelle per le

quali diventa una figura significativa, l'antropologa arriva a capire la parzialità delle proprie (e delle loro) conoscenze, a comprendere in base a quali categorie di pensiero le persone attribuiscono significato alle azioni proprie e altrui. Possiamo sperimentare solo una parte del mondo e da una prospettiva limitata. Ma per sapere quale sia la natura di questa parzialità abbiamo bisogno di notizie sul resto, che saranno necessariamente di seconda mano. Queste informazioni ci permetteranno di riflettere anche politicamente sulla nostra esperienza, alla luce delle osservazioni altrui. "La riflessività ci costringe ad analizzare le conseguenze delle nostre relazioni con altri, che siano condizioni di reciprocità, di asimmetria o di sfruttamento potenziale" (Okeley in Callaway and Okeley, 1992).

Vorrei evocare alcuni degli approcci più comuni e secondo me più fallimentari che si adoperano oggi in Italia nei confronti delle persone di altre provenienze, uno di questi approcci consiste nell'evocare stereotipi nazionali. Una studentessa di madre argentina e padre italiano mi disse: "Mia madre è qui da 16 anni ma non si è "inserita". La gente le dice "Ah sei argentina. Sei brava a ballare il tango?". Ma, da parte di noialtri "illuminati", c'è un altro approccio altrettanto comune. È quello di invitare una persona a fornire le informazioni, le più varie, sul proprio paese come se fosse un esperto di tutto, dalla geologia alla filosofia sufi oppure all'arte precolombiana. L'interrogatorio insegue categorie scelte da noi – le modalità del parto, la medicina tradizionale, la vita religiosa, l'affidamento, la vita familiare – come se una persona fosse una sorta di incarnazione o portavoce di una nazione intera, anche se nel gergo dell'intercultura si ritiene di chiedere ad una persona di parlarci della "sua cultura". Si sottovaluta la necessità anche per una straniera di impiegare particolari forme di decentramento rispetto alle abitudini che le sono familiari, per poterle spiegare ad altri. Spesso a chi vorrebbe raccontarsi mancano le conoscenze contestuali: la storia del proprio paese o di quello dell'interlocutore. Possiamo raccontare quello che abbiamo sperimentato di persona, ma ci mancano le notizie di seconda mano che ci permetterebbero di fare un resoconto di tipo comparativo e di mediare con le categorie altrui. È illusorio pensare che interrogando una persona si possa apprendere "la verità" sulla sua "cultura", soprattutto se il nostro concetto di "cultura" è essenzialista e non prevede cambiamenti storici.

Se vogliamo approssimarci all'Altro, dobbiamo assumerci l'onere di acquisire notizie propedeutiche di seconda mano e non possiamo esimerci dallo sforzo di interpretare, con l'aiuto dell'interlocutore, quello che viene detto e scritto. Quello che una persona può dirci è limitato da quello che siamo capaci di recepire. La moda delle narrazioni autobiografiche - richieste spesso a delle persone straniere,

ma raramente offerte reciprocamente dalle native - ha lo stesso difetto. Adriana Cavarero ci ha ricordato più volte che la narrazione si costruisce nella relazione (Cavarero 2002). Al di fuori della relazione, la narrazione rimane opaca o non si dà. Non è un prodotto che l'individuo possa costruire in modo solipsistico. Le conversazioni delle donne, in particolare, sono caratterizzate da narrazioni e contronarrazioni.

Le domande che poniamo agli stranieri non sono orientate, sovente, a creare relazione, ma piuttosto a collocare il nostro interlocutore in una categoria a noi riconoscibile, a farne un Altro con etichetta. Il modo di porre o non porre domande all'altro contribuisce a costruirlo come simile o diverso da noi, ad erigere un confine, spesso a definirlo come uno scarto del nostro sistema di categorie. Tipico è la domanda che ogni straniero si è sentito rivolgere milioni di volte: "Ma lei non è italiano?"; domanda retorica che definisce lo straniero come un'anomalia in un mondo in cui l'unica categoria che vale la pena di riconoscere è quella italiana. La prossima domanda è: "Le piace di più l'Albania (o il Marocco o la Cina) o l'Italia?" come se il mondo fosse un grande supermercato dove il singolo sceglie il paese con il migliore rapporto qualità/prezzo. Questa domanda crea confusione e grande imbarazzo nell'interlocutore non solo per la sfida implicita (come può lo straniero che vive in Italia dire all'interlocutore italiano, che "preferisce" il proprio paese?), ma soprattutto per la semplificazione o rimozione dell'esperienza culturale e sociale dello straniero e della sua collocazione nei rapporti di forza globali. Le domande "consuetudinarie" che abbiamo citato creano ostacoli alla comunicazione, qualunque sia la padronanza dell'italiano da parte dello straniero; tendono ad escludere e non includere, definendo gli stranieri come elementi di scarto, le anomalie del sistema di relazioni significative. Le conoscenze di seconda mano, certo approssimative, ci permettono di fare le domande giuste, rispettare le differenze, forse stabilire un rapporto, ascoltare una voce nuova e imparare di più sul mondo in cui viviamo.

## Bibliografia

- Abu Lughod, L. "Writing against culture" in R. Fox, (ed) *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fé, N. M. 1991:137-162
- Abu Lughod, L. *Sentimenti velati. Onore e poesie in una società beduina*, Torino, Le Nuove Muse, 2007
- Amselle, J-L., *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- Anderson, B., *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Roma, Manifesto libri, 1996
- Anthias, F and Yuval-Davis, N., *Woman-Nation-State*, London, Palgrave-Macmillan, 1989.
- Ardener, S. (ed.) *Perceiving Women*, London, Croom Helm, 1975.
- Barth, F. "I gruppi etnici e i loro confini" in V. Maher (a cura) *Questioni di etnicità*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1994: 33-72.

- Bell, D. Caplan, P e Karim, W.(eds.) *Gendered Fields. Women, Men and Ethnography*, London, Routledge, 1993.
- Callaway, H. and Okeley, J., *Anthropology and Autobiography*, London, Routledge, 1992
- Cavarero, A., *Tu che mi guardi. Tu che mi racconti*, Roma, Meltemi, 2002.
- Davis, A., *Bianche e nere*, Roma, Editori Riuniti, 1985.
- Davis, A., *Women, Race and Class*, New York, Vintage Books, 1983
- Donini, E., *Conversazioni con Evelyn Fox Keller*, Milano, Eleuthera, 1991
- Duranti, A., *Etnografia del parlare quotidiano*, Roma, Nuova Italia Scientifica, 1992.
- Gacs, U. et al., *Women Anthropologists. A Biographical Dictionary*, Greenwood, New York, 1988
- Geertz, C., *Interpretare le culture* Bologna, Il Mulino, 1987
- Grünberg, G., De Almeida, R., Mela, B., Nandé Rekò. *Il nostro modo di essere*, Roma, CISU, 2000
- Magli, P. (a cura di) *Le donne e i segni. Scrittura, linguaggio, identità nel segno della differenza femminile*, Ancona, Il Lavoro Editoriale, 1985.
- Maher, V. et al., "L'orientamento dei figli dei migranti nelle scuole medie e superiori di Verona", *Sociologia e Politiche Sociali*, in corso di stampa.
- Malinowski, B. *The Problem of Meaning in Primitive Languages* in J. Ogden e I.A. Richards, (eds.) *The Meaning of Meaning*, London, Routledge, 1923
- Merrill, H. *An Alliance of Women. Immigration and the Politics of Race*, University of Minnesota Press.
- Nader, L. "Orientalism, Occidentalism and the control of women" *Cultural dynamics* 11.3, 1989: 323-335).
- Okonjo, K., *The Dual-Sex Political System in Operation: Igbo Women and Community Politics in Midwestern Nigeria*, in N. Hafkin and E. Bay, *Women in Africa. Studies in Social and Economic Change*, Stanford, Stanford University Press, 1976:45-58.
- Spivak, G. "Three women's texts and a critique of imperialism", *Critical Inquiry*, 12.1. 1985:243-261
- Strathern, M. (ed.) *Dealing with Inequality. Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Troyna B.e Hatcher, R... *Against racism in school*, London, Routledge 1992, trad.it *Contro il razzismo nella scuola. Il pensiero è le interazioni razziali dei bambini*, Trento, Edizioni Centro Studi Erickson, 1993
- Van Allen, J. "Aba Riots" or Igbo "Women's War"? Ideology, Stratification and the Invisibility of Women, in N. Hafkin and E. Bay, *Women in Africa. Studies in Social and Economic Change*, Stanford, Stanford University Press, 1976:59-86.



# L'illusione emancipazionista

di Ivana Trevisani

Un fantasma sta percorrendo i media, l'informazione, le politiche del mondo occidentale, paventato come spettro induce sconcerto, ansia, paura, rabbia e violenza: è la differenza, o meglio, in coniugazione plurale le differenze, le diversità culturali. Un plurale per nulla fortuito, ma che anzi, proprio in quanto tale si fa strumento di cancellazione dell'unicità, del singolare, della ricchezza di una differenza-valore.

Poiché non ci sono solo le differenze culturali, ma le soggettività personali, familiari e sociali, l'unica imprescindibile condizione per poter pensare due soggetti in relazione come singolarità distinte su una linea orizzontale, sta nel riconoscere la differenza tra due e assumerla come valore alto; un riconoscimento né scontato e neppure facile, ma necessario. Riconoscimento difficile da agire per le resistenze personali e collettive al cambiamento e che in più, paradossalmente, trova ostacolo, si inceppa proprio in una dimensione viceversa millantata come facilitante, quella dell'*emancipazione*.

Dall'adesione al riconoscimento che quelli del patriarcato sono valori universali e neutri, e dimenticando che essi corrispondono piuttosto a una soggettività maschile che vuole ricondurre a sé il reale e il simbolico di un mondo abitato da due, discende la rincorsa della donna all'omologazione, per avere legittimità e appartenenza a un mondo coniugato al maschile. La "conquista" di parità con il maschio dell'emancipazione, millantata come libertà femminile, è di fatto un

orizzonte che mantiene la donna all'interno di un sistema patriarcale chiuso su se stesso e che resta coniugato al maschile. L'emancipazionismo, nominando la differenza come mancanza di una delle parti in causa, quella femminile, volendola colmare come un gap di fatto la nega in quanto valore, in quanto possibilità. L'emancipazionismo inoltre, annulla entrambe le parti in causa in quanto soggetti poiché: l'una non più soggetto è ridotta a postazione di transito, di attesa del divenire l'altra che, a sua volta, negata nella sua soggettività, si fa semplicemente oggetto a cui omologarsi (e a cui possibilmente sovrapporsi).

Solitamente riferito e circoscritto alla dualità maschile/femminile contrapposti, l'emancipazionismo meriterebbe di essere invece maggiormente esplorato nella sua dimensione intra-gender, all'interno cioè del femminile stesso; ammettere che la differenza comincia tra noi, permetterebbe di dilatarne l'orizzonte.

Di questo spostamento necessario l'esigenza è manifesta quando le due donne in relazione hanno la loro radice o il loro radicamento, o entrambe, in contesti-sistemi culturali diversi.

In questo senso, in suggestione dal titolo dell'opera *l'Illusione Umanitaria* (e autorizzata al suo utilizzo dallo stesso autore Marco Deriu), mi è parso di poter estendere la tesi della dimensione illusoria neocolonialista che, in modi più o meno consapevoli, più o meno intenzionali, dai nord sta soffocando i sud del mondo, anche all'emancipazionismo femminile da esportazione.

Coltivare la differenza non è certo ricondurla ai rassicuranti schemi del nostro sistema di categorie e valori, al nostro *punto di vista*. L'applicazione di tali schemi ad altre forme di funzionamento culturale è infatti fuorviante e se, caparbiamente e fanaticamente perseguita, destinata a produrre un deserto di relazioni conflittuali, dove ciascuna delle parti in gioco resta prigioniera del proprio monologo e si sente autorizzata a sostenere unilaterali, acritiche e intransigenti assunzioni di verità.

Molto spesso, per darsi una scorciatoia di percorso, o una nicchia protettiva, non rozza e tranchant come il razzismo nudo e crudo, molte donne d'occidente per esprimere giudizio di valore nei confronti delle donne di altrove culturali-geografici, si rifugiano nella torre d'avorio dei loro diritti acquisiti, assunti e rivendicati come universali, nell'aura gloriosa e maiuscola della loro Emancipazione. Inscrivendosi in questo orizzonte di giudizio che di fatto nega l'altra ma anche se stessa, piuttosto che lasciarsi attraversare da ciò che accade lì, con quella donna, in quel momento, le donne d'occidente spesso non riescono ad entrare in relazione nel rispetto reciproco di entrambe, di sé e dell'altra, un'altra riconosciuta come tale, né migliore né peggiore di sé, ma differente.

Dimenticando che *“è proprio quando sfugge a ogni giudizio da parte nostra che l'altro emerge come un tu sempre altro e inappropriabile dall'io”* (Luce Irigaray), donne che pure hanno nella loro storia personale e collettiva un percorso di guadagno di spazi di libertà, sempre in atto, rivendicano un'emancipazione sancita come status e come obiettivo: statico, fisso, dato una volta per tutte, e per sempre. Un valore assoluto, un imperativo categorico per ogni donna, da esportare ad ogni donna in ogni angolo del mondo, male o nient'affatto conosciuto poco importa, in ogni angolo di casa, preferibilmente d'immigrata. Perché si presume sia *“lì che s'annida più pericolosamente l'inclinazione maschile di prevaricazione sulla donna”*, supposizione che rivela un atteggiamento da Annamaria Rivera puntualmente nominato *razzizzazione del sessismo*, che va persino oltre la fallocrezia o il patriarcato.

L'emancipazionismo femminile del resto, mantiene la donna in posizione subalterna: di soggetto debole (da proteggere) che deve raggiungere la posizione del maschile, una subalternità che, non svelata e riconosciuta viene passata, quasi in scadenza, alla donna di altrove geografici mantenendola in una appunto, *illusione emancipazionista*.

L'illusione emancipazionista si offre come un eccellente strumento di elusione del cambiamento, trasversale ai generi: abusato da parti del mondo femminile e sempre più spesso strumentalmente mutuato da un certo maschile.

Con la pretesa di rendere universale, per tutte le donne, un desiderio di opportunità pari a quelle maschili, la pressante richiesta ad ogni donna indistintamente collocata, di paragonare ciò o chi è a ciò o chi deve diventare, le donne degli occidentali, oltre a tradire la propria ed altrui originalità, si spendono in un giudizio dell'altra *“dall'alto al basso”*. Proprio tale giudizio è il gesto che sottomette la soggettività femminile di contesti in diverso movimento a realtà già stabilite in un altrove, il nostro, e fa restare tutte e tutti nel luogo del patriarcato, della tradizione falloocratica, e mantiene in uno sguardo ancora colonialista.

Comprendere la diversità significa riconoscerla e accoglierla anziché ricondurla a una versione imperfetta o deviata del noi. Si tratta di un percorso di comprensione che chiede lo sforzo di andare oltre la logica del medesimo ancora non dato, che così bene caratterizza la cultura occidentale, e non tiene conto della differenza, per entrare in un'altra logica, un altro comportamento, un'altra modalità di pensiero e di pratiche, sorretta da un desiderio di scoperta piuttosto che di rappresentazione.

Le donne d'Occidente dovrebbero quindi allertarsi in merito alla propria

furia emancipazionista ed impegnarsi maggiormente nel vigilare sul suo uso strumentale, sulla tentazione all'espertazione, e disporsi instancabilmente all'ascolto. Solo l'ascolto in sospensione di giudizio, di sé e dell'altra che ci sta di fronte, o accanto, può sgombrare il campo relazionale dallo stereotipo, avvicinare due soggetti e porli in relazione, rendere anzi possibile la relazione stessa.

Un ascolto che si situa tra due ancor prima dell'essere insieme, ancor prima dell'incontro, nel restare in attesa che l'incontro possa non accadere, nel disporsi all'incontro rispettando il sottrarsi che può essere agito dall'altra parte, accettando che l'altra parte resti per noi inconoscibile, senza volere ad ogni costo afferrarla, capirla, analizzarla, farla a propria immagine.

*Ascoltare favorisce un divenire fluido, consente di dialogare con la differenza e non scivolare nel nulla di assordanti soliloqui, lasciando che proprio per il suo non essere ancora conosciuta, la differenza ci illumini e squarci l'ignoranza che accompagna ogni aprioristica presa di posizione.*

*Il guadagno sta nella rivelazione che può esserci un modo diverso di stare al maschile da quello europeo-occidentale: quello delle altre. Ma anziché sperimentare forme diverse senza oggettivarle, per vedere cosa accade, si continua a perpetuare un gioco di contrapposizione e a premere con sottile ma tenace violenza l'altra donna alla ricerca della medesima, propria logora emancipazione.*

Un affanno, una ricerca di omologazione quanto mai distanti dal desiderio e dal percorso di libertà femminile: la libertà che ogni donna-soggetto intende e vuole per sé.

*A ribadirlo in una conversazione che per un lungo pomeriggio ci ha messe in relazione di confronto, con fierezza e consapevolezza, le parole di una ragazza iraniana "lo lotto per essere un giorno ciò che voglio. Non come mi vorrebbero i nostri teocrati e nemmeno come mi vogliono i vostri capi o i vostri intellettuali, ma... come voglio io!". È la prima di un paio di brevi schegge d'ascolto di due realtà femminili in questi tempi particolarmente investite, appiattite e annullate dagli stereotipi circolanti negli Occidenti in merito alla donna d'altrove. La realtà delle donne dell'Islam, oppresse spesso molto più dai nostri che dai loro veli e quella delle donne dell'Africa subsahariana, schiacciate dalla rappresentazione miserabilista dello sguardo occidentale.*

La successiva è infatti il ricordo di una giovane donna rwandese sopravvissuta al genocidio del 1994 "Quel pomeriggio un commando si era presentato a casa sua, l'avevano picchiata selvaggiamente fino a fratturarle un piede, davanti ai bambini piccoli che erano in casa. Proprio il piccolo di cinque anni era riuscito a scappare dai vicini a chiedere aiuto e le aveva salvato la vita. Lei si sentiva molto umiliata, ed era

*anche prostrata, perché la polizia aveva bloccato l'accesso alla strada di casa sua per impedire ogni passaggio, quindi i soccorsi erano arrivati dopo molto tempo, e lei era rimasta là, ferita.*

*Non contenti, nei giorni successivi sulla stampa di regime hanno incominciato a pubblicare calunnie nei suoi confronti, con caricature, la dipingevano come una prostituta. Era disgustoso.*

*E per le donne rwandesi è stato troppo! Tutte le associazioni di donne e donne singole hanno deciso di scendere in strada "Non solo per difendere l'onore di Agathe, ma anche per la nostra propria dignità", dicevano mia madre e le altre.*

*Il giorno della manifestazione a Kigali è stato bellissimo, eravamo migliaia in corteo, eravamo tutte insieme, giovani adulte vecchie bambine, ridevamo, ci salutavamo e abbracciavamo. Ritrovavamo amiche o vicine o compagne di scuola che si erano trasferite, o di cui non sapevamo nulla da tempo... Era come se la voglia di vita repressa, rimossa durante tutti quei mesi, quegli anni di paura fosse improvvisamente ritornata alla luce. Eravamo anche un po' stupite del nostro coraggio.*

Ci eravamo ritrovate davanti alla sede del MRND e le truppe d'azione del partito ci fronteggiavano molto minacciosamente, ci mostravano i machete che brandivano, ci urlavano che eravamo prostitute. Ma noi non ci siamo fermate, abbiamo continuato ad avanzare, con calma ma decisione... Sentivo intorno a noi una specie di vento di libertà, come grandi ali che ci portavano in alto, sopra gli insulti e il lancio di sassi di quelli delle truppe d'azione. Quei poveri piccoli uomini non ci offendevano con le loro ingiurie, non ci spaventavano con i loro machete, noi eravamo più in alto di loro, non avevo ancora diciotto anni, ma mi sentivo molto più grande.

Quel pomeriggio, nell'autobus che ci riportava a casa è stato difficile non cantare, eravamo felici, ma avevamo paura di rappresaglie se ci avessero sentito".

*Entrambe voci dalle "misure" donne africane "senza coscienza-conoscenza politica" dell'immaginario occidentale, non solo maschile e non solo incolto, più avvezzo a costruire rappresentazioni in conto terzi, che ad ascoltare narrazioni di sé in prima persona.*

*Le stesse donne presunte senza competenza economica, da proteggere ed elevare, quelle che l'illusione umanitaria, maschile e femminile senza distinzione, pretende di soccorrere, se ascoltate sanno dirci altro di sé "Gli aiuti alimentari erano sempre tanti fagioli, perché facili da immagazzinare, ma serviva anche altro per mangiare e i campi erano ormai stati svuotati di tutto, si incominciava solo un po' a tentare di ricominciare a coltivare qualcosa. Un giorno girando per il mercato pieno di gente*

ma quasi completamente vuoto di prodotti ho pensato “Perché non barattare un po’ di tutti questi fagioli con altro, ad esempio le cipolle”, che erano appunto introvabili al mercato. Ho portato questa proposta all’AVEGA.

*All’AVEGA tra l’altro si trovavano idee, si pensavano progetti per aiutare le donne ad essere autosufficienti economicamente, le responsabili di lì hanno trovato l’idea molto buona e mi hanno fatto accordare un piccolo prestito attraverso l’organizzazione di una donna italiana che aveva conosciuto l’Associazione e ci faceva arrivare fagioli e riso e aiutava le donne ad ottenere piccoli aiuti in denaro.*

*Era la stessa che si era vergognata tantissimo quando era arrivato un cargo di spaghetti in scatola e non trovava il coraggio di distribuirceli “Sono disgustosi” aveva detto “al mio paese nessuno riuscirebbe a mangiarli” aveva ragione, neanche noi ci siamo riuscite. Ma qualche contadina ha scoperto che potevano andare bene per le galline, in fondo era difficile trovare il cibo anche per loro.*

Con i soldi ho comprato un sacco di fagioli e ho cominciato là in campagna, dove ero stata costretta ad installarmi quando avevo dovuto lasciare la stanza in città, a scambiarli con due tre contadine che avevano incominciato a coltivare cipolle in un pezzetto di campo, così potevo aiutare anche altre donne, che in campagna sono proprio abbandonate. E così sono incominciati i piccoli guadagni, e sono riuscita a restituire tutto il prestito un po’ per volta.

Quindi l’*“Approssimarsi alle alterità”*, come recita il titolo di questa sezione d’interventi, tra riconoscimento e cambiamento”, ipotizza un avvicinamento all’altra soggettività piuttosto che un abbattersi su di essa e alla stessa sovrapporsi.

L’ascolto libero consente l’accadere di uno spostamento, l’attuarsi di un cambiamento profondo, realizza la condivisione nella differenza, oltre ogni specificità culturale. Così mentre tredici donne di luoghi diversi, in scena svolgono i fili delle loro narrazioni e intrecciano le differenze delle loro vite, stare di qua dal palco nell’ascolto, può portare a scoperte inattese, muovere un sentire nuovo: *“Nel silenzio, incredibile! e nel buio, sento chi sta intorno a me nella sala, ascoltare.*

*Ascoltano come me. E da spettatori possiamo cedere la spinta a dare e autorizzarci a prendere. E impariamo.*

*Lasciando spazio all’altra, alle altre là sul palco, impariamo.*

*Impariamo che da un paese con uno strano nome, come Baiconur, tra immense distese di fiori a primavera, sono partiti gli astronauti per la luna, ed è partita anche questa donna, e chissà quante come lei? con la sua laurea, appoggiata nell’armadio delle scope di qualche ricca casa della nostra città.*

*E impariamo che non si parte solo per lavoro. Si può migrare per amore o per ammirare*

*Raffaello o Michelangelo; oppure per prendersi la distanza di un oceano dall'eco dei colpi di mitra nella notte o dell'ultima risata con l'amica desaparecida, e dalla propria angoscia impotente.*

*Impariamo della Siria, oltre la sua antica storia e le sue antiche bellezze che, forse, qualcuno conosceva, anche il profumo dei suoi gelsomini, intenso come la nostalgia di questa donna che nelle nostre valli fredde lo ha perduto.*

*E con la donna italiana, in effetti un'immigrata interna, non impariamo ma ricordiamo che dalle stesse valli, inospitali anche per i propri figli e le proprie figlie, molti e molte sono partiti, a valle o oltre le frontiere.*

*Ascolto, imparo, e nel silenzio, nel buio, il vibrare intenso di queste storie, piano piano mi muove qualcosa dentro che sale, sale, sale... dalla gola agli occhi.*

*Piango. Piango e sbircio la mia vicina con un po' di vergogna, per controllare se mi sta guardando e vedo...*

*Vedo le guance solcate da due rivoli: piange.*

*Poi, uscendo, sentirò che "piangevamo tutte" e "servirebbero più occasioni come questa per far incontrare le differenze" e "si dovrebbe farlo circolare nelle scuole per conoscerci meglio" e ancora "mi sono sentita anche io rimessa al mondo con loro, che emozione! Che energia!". Giravano parole da cui sentivo ammirare l'audacia e la forza di ogni cammino e invidiare la libertà messa in gioco.*

*Ma c'era anche chi non trovava le parole e si fermava agli occhi umidi e inteneriti, allo stupore... di scoprire donne e storie di vita. E penso che forse domani il distinto signore della quarta fila, incontrerà sotto casa la signora che in Ucraina ha lasciato il suo pianoforte e gli spartiti degli allievi, e non sfiorerà l'evanescente fantasma della "badante" del vicino. Forse.*

*E nella vicinanza piena che ancora mi avvolge, che ci avvolge, invidia la ragazza davanti a me che si alza e mescola a loro per ringraziarle, per abbracciarle.*

*Vorrei anch'io toccare queste storie incarnate, lì davanti a noi, tra di noi, toccare le loro mani, stringere quelle spalle forti alla fatica del vivere... Ma forse basta, basta così...*

*Le nostre anime si sono toccate."*

*Ma perché le anime possano toccarsi è necessario lasciar accadere nell'ascolto, è necessario stare alla relazione in atteggiamento di accogliente attesa, guardando non a prima né a durante, a ciò che ci ha tolto o portato, ma a dopo. Essere come su un lembo di spiaggia dove è passata l'onda, lasciandovi piccole o grandi cose, gradevoli o sgradevoli, ma che inevitabilmente cambiano ciò che era prima.*

*La trasformazione, il cambiamento non sono, o non sempre, sconvolgimenti eclatanti quanto piuttosto piccoli potenti spostamenti, perdite, guadagni. Movimenti minimi ma da cogliere con attenzione, perché come sostiene Marc*

Augè il senso di appartenenza al mondo è qualcosa di nuovo, che il nuovo ci chiama con urgenza a conoscere e riconoscere con piena coscienza del guadagno che ne avremo.

L'unico spazio che renda autenticamente possibili ascolto, scambio, eventuale incontro è certamente quello della relazione.

La relazione è la radice della vita, biologica (per l'essere vita) e psicologica (per la sua prosecuzione-continuità)

La relazione è tra sé e il mondo, tra sé e l'Altro, minuscolo o maiuscolo che lo si voglia pensare o definire, e tra sé e sé, vale a dire tra le differenti parti di sé: sostanzialmente tra il negativo e il positivo, un negativo che scomodo da tenere in sé viene proiettato fuori, su chi definiamo altro.

Sottrarsi alla rincorsa, alla prevaricazione dell'uno o una sull'altro o sull'altra, che pone l'altro da sé nel nemico da battere, in senso non solo metaforico, ma purtroppo sempre più spesso letterale, è possibile operando una ri-definizione, anche lessicale dell'entità altro.

Immaginare, pensare e dire come terzo chi abitualmente definiamo altro, permetterebbe di spostare l'incontro, voluto o accidentale, dalla dimensione dello scontro a quella dello scambio, dalla lotta tra nemici alla relazione libera.

Genéviève Makaping titolava il suo libro, e non a caso, "E se gli altri foste voi?", intendendo con questo quesito semplice ma di grande portata, rompere con lo stato dell'essere sempre solo oggetto di sguardo e mai soggetto interlocutorio. Solo apparentemente rovesciato, ma con uguale radice di senso, la posizione dell'altro, altra, all'ultima edizione del Festival Letteratura di Mantova, confermato dall'intensa commozione collettiva nel corso dell'incontro con la giornalista sudafricana Antjie Krog su perdono e riconciliazione in Sudafrica. La commozione, anche della stessa Krog, aveva travolto il pubblico non al racconto sudafricano, ma alla domanda-considerazione di una giovane donna israeliana *"Ho apprezzato il racconto, ma come farebbe se un pomeriggio le sue figlie tornassero a casa chiedendo conto di ciò che sta succedendo nelle strade, come potrebbe riuscire a dire gli oppressori siamo noi?"*

E se le altre, gli altri fossimo noi? Riuscire a pensarsi come altre, riuscire a commuoversi per l'altrui disagio, potrebbe forse metterci in una vicinanza autentica, significativa e significante certo più di ogni stereotipata definizione, e a vivere meglio con l'altra o altro che è in noi o che incontriamo.

<sup>49</sup> Genéviève Makaping, *Traiettorie di guardi. E se gli altri foste voi?*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2001.

Pensare con l'altro:  
poetiche e politiche della differenza



# Ruolo secondo. Pratiche politiche di relazione

di Vita Cosentino

Il tema proposto in questa sezione, probabilmente, chiede più di quanto io sia in grado di dire. Colpisce che accanto - e prima - delle politiche della differenza si proponga di soffermarsi sulle poetiche. Ho pensato che l'idea sia affiorata perché oscuramente avvertiamo il bisogno di acuire la nostra curiosità verso gli esseri umani in carne ed ossa, a partire da quelli più vicini, che presumiamo di conoscere e di capire e invece sempre differiscono. Nella politica si tratta sempre di uomini e donne che incontriamo, si tratta sempre di relazioni, di intrecci che si instaurano o meno, sia ai livelli più personali e intimi sia in territori più estesi. Per questo la riflessione sull'agire politico acquista spessore e circola se troviamo più parole, più immagini letterarie e poetiche che ci aiutino a dire che *differire* è più interessante, più stimolante per il pensiero, più vicino alla vita e capace di dire la realtà, piuttosto che *eguagliare* o *superare*.

Un'esperienza comune, anche per me familiare, è che la relazione con un altro, un'altra - nel lavoro, nell'amicizia, nell'amore, nella politica - è facile da cominciare, ma difficile da mantenere. All'inizio ciò che attira e stimola è proprio il suo essere differente, il suo mistero, ma prima o poi, da una parte o dall'altra, non si resiste alla tentazione di inserire l'altro, l'altra nei propri schemi mentali, si presume di aver capito chi è, e a quel punto cominciano le difficoltà. Anche se a parole sappiamo la differenza, ci è ostico - ammettiamolo - mantenere un'apertura agli altri, rimanere nella curiosità dell'inizio.

Non abbiamo *l'abitudine a pensare con la differenza*, pure oggi è un gesto necessario. Luce Irigaray, nel suo libro *In tutto il mondo siamo sempre in due* (Baldini Castoldi Dalai, 2006), sottolinea più volte che il nostro modo di ragionare corrisponde a un'appropriazione, al fare "nostro". Proveniamo da un regime simbolico fondato sull'uno universale e le nostre abitudini di pensiero comportano una riduzione dell'altro a noi o una trasformazione dell'altro in un oggetto di conoscenza. Tuttavia - continua l'autrice

"entriamo in un'epoca di mescolanza e promiscuità generalizzate e le nostre consuetudini mentali e comunitarie rischiano di rivelarsi incapaci di risolvere i problemi di diversità che abbiamo da gestire. Esse sono, in effetti, fondate sull'identico a sé, sul proprio, sul simile, il medesimo, l'uguale e le loro riproduzioni. Ma fare del negro l'uguale del bianco, fare della donna l'uguale dell'uomo equivale ancora a piegarli, con una generosità paternalistica, ai modelli definiti dell'uomo occidentale, che non accetta di coabitare con l'altro. Accetterà perfino di diventare un po' negro e un po' donna piuttosto che confrontarsi con una rivoluzione di pensiero inevitabile". (p. 65)

La difficoltà insita nel tema che stiamo trattando è quella messa in evidenza da Irigaray: coabitare con l'altro è accettare di confrontarsi con una rivoluzione di pensiero inevitabile. Pensare con l'altro, di conseguenza, comporta un profondo cambiamento di sé. Siamo in un passaggio che ci chiede di abbandonare qualcosa, di rivedere comportamenti che ci vengono naturali, modi di essere che ci sembrano scontati: staccarci dai nostri schemi mentali, per andare verso qualcos'altro. La presa di coscienza riguarda più precisamente quello che è da lasciare, per aprire vuoti, perché qualcos'altro possa accadere, perché si faccia posto per l'altro. Luisa Muraro in vari scritti suggerisce di tenere sempre a mente che c'è altro: c'è altro che non siamo noi. Nell'introduzione a *Esistenzialisti e mistici* (Il Saggiatore, 2006) richiama da Iris Murdoch una sua espressione caratteristica

"c'è più di questo, intendendo più di quello che possiamo constatare, più di quello che le filosofie del nostro tempo ci fanno vedere, ma anche, sullo sfondo, più di quello che possiamo mai dire". (p. 21)

Se questa è la difficoltà caratteristica dell'uomo occidentale, ritengo tuttavia che il contesto sia oggi più favorevole al cambiamento, in quanto è più diffuso l'interesse maschile a mettersi in gioco in una politica della differenza. In giro per

l'Italia si sono moltiplicati i gruppi di riflessione di uomini, di uomini e donne, di recente ci sono state prese di posizioni pubbliche, e continuano gli appuntamenti politici, come questo stesso convegno che propone *la sfida di un ripensamento della politica a partire dal riconoscimento delle differenze e dalla capacità di pensare con l'altro*. Altri appuntamenti corrono attraverso libri e analisi sul presente, che fanno vedere come sia tramontata un'epoca e ne stia cominciando un'altra. Per esempio Alain Touraine considera finita la politica novecentesca e la maniera tradizionale del sociale ad essa legata, e sostiene che viene avanti un mondo fatto di soggettività, più centrato sulla costruzione di sé e della propria vita. Ho trovato molto interessante l'evoluzione della sua ricerca: è stato l'autore che nella seconda metà del novecento ha condotto gran parte dei suoi studi sulla coscienza operaia e sull'idea di mondo ad essa connessa; è approdato, in tempi recenti, alle ricerche sul soggetto, per cui ritiene che le donne siano attualmente le attrici sociali più importanti in quanto danno *per scopo all'azione collettiva la proclamazione della libertà di soggetti creatori e liberatori di se stessi*.

Nel suo ultimo libro, *Le monde des femmes*, che uscirà da noi in primavera per i tipi del Saggiatore, scrive che

“per un lungo periodo, gli uomini hanno gestito la storicità e creato la coscienza di sé. Da alcuni decenni ormai, e per un tempo indeterminato forse senza una fine prevedibile, siamo in una società ed abbiamo una vita individuale il cui “senso” sta nelle mani, nelle teste e nel sesso delle donne, più che nelle mani, nelle teste e nel sesso degli uomini”. (Via Dogana, n.78)

Sarebbe fuorviante considerare il suo libro come un omaggio alle donne, piuttosto è da vedere come l'esito della sua ricerca sul campo, in cui ha saputo vedere e raccontare un mondo cambiato e trarne delle conseguenze. Dal mio punto di vista, sento le sue parole in sintonia con ciò che nel femminismo della differenza abbiamo chiamato politica prima, cioè quella politica che si fa a partire da sé, lì dove si è, non pensando volontaristicamente di cambiare il mondo, ma cambiando sé e le proprie relazioni con il mondo.

Queste considerazioni introduttive vogliono supportare l'idea che una politica della differenza è non solo possibile, ma necessaria; pur tuttavia è una strada su cui stiamo muovendo i primi passi. Veniamo da un regime simbolico identitario e cambiare abitudini di pensiero può prodursi solo a partire dalle pratiche, mettendosi di persona alla prova in concrete e ragionanti relazioni di differenza. E da quella collocazione parlare, senza pretendere di dire tutto, ma solo qualcosa che lì si radica.

In questo senso, una relazione significativa per me è stata quella con Guido Armellini. Assieme abbiamo promosso il movimento di autoriforma della scuola e da più di dieci anni penso e agisco in questo contesto politico che intenzionalmente è di donne e di uomini. La caratteristica principale del nostro percorso consiste nell'essere un'esperienza politica contestuale che ha voluto e vuole sessuare il luogo di lavoro: esserci e ragionare, senza dimenticare di essere uomini e donne. Non sto qui a entrare nel merito delle riflessioni sulla scuola che abbiamo prodotto in questi anni (rimando al sito <http://autoriformagentile.too.it>), mi interessa piuttosto nominare alcune indicazioni politiche che sono scaturire dalle nostre pratiche.

Io e Guido, dopo anni di scambi piuttosto intensi, abbiamo capito essenzialmente una cosa, riassumibile nel titolo dell'articolo scritto per Via Dogana: *La differenza è un nome proprio* (n.56/57). L'idea a cui siamo arrivati è che la relazione di differenza mette alla prova del possibile cambiamento quell'uomo lì, quella donna lì e in questo senso è un passaggio aperto per giungere al nome proprio di ciascuno e ciascuna. Non si tratta di generiche indagini su donne e uomini, non è un pensiero di genere che indaga in blocco le donne e gli uomini in quanto sessi. Neppure si tratta di procedere per definizioni schematiche che in questi tempi di rapido mutamento finiscono per raccontare un mondo che non esiste. Con la relazione di differenza si torna all'*io/tu*. Questo è il contesto primo che genera pensiero, tenendo ferma l'asimmetria tra uomini e donne. In più la relazione di differenza mette nella necessità di quella che abbiamo chiamato *traduzione*: se il linguaggio non trova parole capaci di farsi intendere da chi inevitabilmente ha un'altra esperienza, se non trova passaggi verso chi viene da altri percorsi, corre il rischio di diventare stereotipato, il che implica una perdita secca di intelligenza del reale e di possibilità di scambio.

Questo è ciò che di meglio abbiamo capito, anche se può sembrare molto poco. L'*io/tu* dal vivo, in relazioni che portano un nome proprio, è un cambiamento radicale dell'ordine politico del discorso. Ma in che cosa consiste il vincolo politico tra l'*io* e il *tu*? E cosa lo distingue da un generico richiamo a una buona comunicazione, che a sua volta costituirebbe la buona cittadina, il buon cittadino? Mi convince in proposito l'idea avanzata da Chiara Zamboni in *La politica e l'ilarità* (Via Dogana n.23). Richiama da Lacan la situazione per cui quando qualcuno dice la verità è solo l'inconscio ad assentire. *Ad avere un sobbalzo di riso. Il "pensa-senza-ridere" non se ne accorge nemmeno*. Continua sostenendo che è una rivoluzione del discorso quando tra l'*io* e il *tu* c'è l'essere. C'è il sorriso dell'essere. Altrimenti è un discorso come un altro. Riferendosi alla sua esperienza racconta: *"Ho sentito a*

*volte un tu fare degli spostamenti di ordine del discorso, che mi lasciavano senza fiato tanto mi trovavo improvvisamente da un'altra parte, ma che mi suscitavano un'ilarità che non potevo spiegare. Per questa ilarità mi sono vincolata politicamente".*

Nel movimento di *autoriforma* abbiamo molto lavorato sulla centralità della parola. Nell'ultimo libro, *Lingua bene comune* (Città Aperta, 2006) con un lavoro a più voci, abbiamo cercato di riformulare una scommessa politica sulla lingua orientata dalla sua potenza liberatrice. Scommettiamo sulla forza trasformatrice della parola, sulla possibilità che dà di esserci per sé e per gli altri, le altre nel mondo, sulla ricerca di parole che si riconnettano a ciò che ci capita, in rapporto vivo con i fatti e il soggetto che li vive. In quel libro pensiamo che *una politica della differenza arrivi alla singolarità che è ogni essere umano*. È infatti una politica che non afferisce né all'istanza collettiva (che sia classe, organizzazione, partito, gruppo o altro, come nella politica novecentesca), né all'individuo fornito di diritti, che è una categoria astratta e seriale che ci viene dall'Illuminismo. Una politica della differenza che si basi sulla presa di parola, arriva alla singolarità che, diversamente dall'"individuo", si riferisce a un essere umano in carne ed ossa, quindi già dentro a una trama di relazioni, con un nome e una storia.

Nell'*autoriforma* pensiamo che sia possibile, per donne e uomini, una politica la cui forma sia costituita da *singularità in relazione*. La domanda ricorrente, venata di scetticismo nei nostri confronti, è: si può considerarla tale? Non è forse semplice testimonianza? Eppure le nostre pratiche si sono strutturate così fin dal loro inizio, nel 1994. Questo siamo: una rete di relazioni tra insegnanti di varie città e di tutti gli ordini di scuola, non un'organizzazione o un'associazione, o un gruppo. Ogni tanto qualcuno, che pure apprezza quello che pubblichiamo, annuncia la morte dell'*autoriforma*. Questo capita perché continua a guardare a questa forma politica con la vecchia ottica e non ritrovando le sue caratteristiche, come visibilità, stabilità, organizzazione, trova che non esistiamo.

Invece noi che vi operiamo, abbiamo capito e accettato che un movimento tutto imperniato sulla soggettività vive di vita sua e quindi ha un andamento instabile: periodi di iniziative pubbliche si alternano a periodi di lavori più contestuali, a periodi di sedimentazione. Se l'intento principale è partire dalle nostre esperienze per mettere in parole il senso della scuola e farlo circolare, il criterio non può essere la presenza continua sulla scena. Una politica centrata sulla soggettività e sulle relazioni sa che la durata costante nel tempo non è garantita e che si fa cogliendo le occasioni e aprendo a interlocutori e interlocutrici che quell'occasione offre. Tutte le iniziative dell'*autoriforma* scaturiscono da questa logica politica sottostante. Anche nell'organizzazione dei convegni, ci regoliamo

con una forma rischiosa. Ci incontriamo e in presenza, con rimandi significativi gli uni alle altre, troviamo il tema e il taglio. Del convegno prepariamo solo l'apertura, con alcune, poche, relazioni iniziali, contando che tutto il resto venga dalla discussione comune. Non chiamiamo esperti, non riempiamo tutto il tempo dell'incontro.

Rispetto all'altra grande questione che solleva questo convegno, quella delle differenze tra culture, vorrei avanzare un'idea su una particolare qualità politica che può prendere il rapporto tra donne occidentali e donne di altre culture: in sintesi l'ho chiamata "ruolo secondo". Anche queste mie riflessioni poggiano su una pratica concreta di relazione, quella con Odile Sankara, un'artista di teatro del Burkina Faso, che ha fondato nel 1992 assieme alle sue compagne Marceline Compaoré e Léontine Ouédraogo, l'associazione *Talents de femmes* (ATF) per promuovere i talenti delle donne nel campo letterario, artistico e nell'artigianato. Questa relazione dura da quattro anni, a distanza per la maggior parte del tempo, ma questo non toglie intensità al nostro rapporto. Infatti, a forza di fraintendimenti e spiazamenti, la relazione con Odile mi ha fatto percepire quanto anch'io partecipassi a quelle cattive abitudini occidentali, che consistono nel presumere di capire tutto. Ne ho parlato in *Chi ci slegherà?* (Via Dogana n.73). Molto si può fare dall'interno della propria cultura, ma non tutto. La differenza che l'altro costituisce l'apertura che innesca la possibilità di cambiamento. Io (noi) ho (abbiamo) bisogno di relazioni dirette e legami che ci aiutino a capire, a cambiare nel senso proposto da questo convegno.

Il rapporto con *Talents de femmes* è cominciato perché Odile lo ha voluto. Lei ha cercato Serena Sartori, una regista teatrale che lavora spesso in Africa, a Ouagadougou, la capitale, chiedendole di metterla in rapporto con gruppi di donne in Italia, e Serena lo ha proposto a noi della Libreria di Milano. Alcune di noi – all'inizio io e Luisa Muraro e in seguito Laura Colombo e altre – hanno accettato. Era una relazione con un'altra, donna e radicalmente differente e non sapevamo quali strade potesse prendere il rapporto, ma la nostra mossa - forse per la regalità che emana Odile - non è stata quella di farci venire delle idee per indirizzarlo, ma di stare alle loro parole e rispondere alle loro richieste. Odile teneva molto a un progetto appena ideato: un concorso letterario per studentesse delle superiori. Su quel piccolo progetto, si è avviata la collaborazione che dura tuttora.

Da quel punto in poi ci siamo ritrovate a fare cose che erano nella nostra sensibilità, come pubblicare articoli su di lei per farla conoscere in Italia, oppure aprire una stanza del sito della Libreria a loro dedicata; e cose che non avremmo mai pensato di fare, come raccogliere soldi, che non è mai stata una pratica della

Libreria delle donne di Milano. Nel 2004 e nel 2006 si sono potute realizzare le prime edizioni del concorso letterario Voix de Femme-Grazia Zerman, e a ogni edizione hanno partecipato più di 200 ragazze burkinabé delle scuola medie superiori di diverse zone del Burkina Faso.

Nel giugno 2006 Odile è stata invitata alla Triennale di Milano come ospite d'onore al convegno *Donne d'Africa, un nuovo inizio* (organizzato dal settimanale Vita assieme al Cesvi) perché quelle organizzazioni avevano trovato di grande valore politico ciò che lei aveva scritto nella prefazione al libro di Anne Cécile Robert *L'Africa al soccorso dell'Occidente*<sup>50</sup> *L'elaborazione di Odile Sankara è rivolta a un'autentica presa di coscienza dell'Africa per se stessa alla costruzione di un pensiero proprio dell'Africa in rapporto con le realtà sociali, politiche e storiche, e nel suo testo sostiene che questa presa di coscienza è presente nel dinamismo delle donne e degli artisti.*

In occasione di quel convegno ho nominato il nostro rapporto come un ruolo secondo da parte di noi donne occidentali e un profondo rispetto per l'iniziativa delle donne (e degli uomini) di là, e ho invitato a badare più alla qualità dei rapporti che alla spettacolarità delle iniziative. Definire in questo modo – ruolo secondo – il rapporto tra donne occidentali e donne di altre culture, ha portato effetti politici significativi. Racconto questo episodio per mostrare quanto può scaturire dal mettere in parola ragionanti pratiche di relazione e contrastare così quell'altra forma di scetticismo nei confronti di una politica della differenza. Consiste nel non ritenerla efficace, incapace di cambiamenti, in quanto si basa sulla parola, sulla rappresentazione e non sulla rappresentanza. Questo episodio – ma potrei raccontarvene altri, capitati in contesti molto diversi – mostra invece come in questo momento di crisi quasi mortale della democrazie rappresentativa, si siano aperti imprevisi spazi di libertà in cui una politica delle parole, fedele a sé e alle pratiche in atto, può consentire salti, mescolamenti, ripensamenti rapidi, preziosi per il cambiamento.

Per tornare ai fatti, a quel convegno è capitato che l'allora viceministra alla cooperazione, Patrizia Sentinelli, ha sentito la forma politica scaturita dal rapporto con Odile, il ruolo secondo, come una buona idea capace di trasformare i rapporti di cooperazione internazionale, di cui ormai si avvertono i troppi limiti. Su questo ultimo aspetto, non mi dilungo e rimando al bel libro a cura di Marco Deriu, *L'illusione umanitaria*<sup>51</sup>, che è stato uno dei primi a sollevare la

<sup>50</sup> Anne Cécile Robert, *L'Africa in soccorso dell'Occidente*, EMI, Bologna, 2006.

<sup>51</sup> Aa.Vv., a cura di Marco Deriu, *L'illusione umanitaria. La trappola degli aiuti e le prospettive della solidarietà internazionale*, EMI, Bologna, 2001.

questione. La Sentinelli in quella formula ha trovato qualcosa che potesse servirle per il cambiamento, che lei in prima persona desiderava e l'ha ripresa nel suo intervento. La piccola pubblicazione editata dal settimanale Vita sul convegno l'ha ulteriormente accreditata facendone il titolo dell'intervento della Sentinelli che nel testo dice:

“la cooperazione dovrebbe accettare di porsi in un “ruolo secondo”, a servizio delle soluzioni che le società civili dei Paesi in via di sviluppo individuano come migliori per il proprio cammino”.

Nei mesi successivi, ho constatato ancora una volta quanto possano fare le parole, quando ho letto sui giornali che la viceministra Sentinelli stava effettivamente impostando in quella direzione la cooperazione Italia-Africa. All'inizio di marzo ha organizzato a Bamako in Mali la conferenza “Le donne protagoniste: dialogo fra i paesi dell'Africa occidentale e la cooperazione italiana”, con una netta rottura rispetto a un passato fatto di assistenzialismo. Il Manifesto titolava il pezzo: “Prima di aiutare si prega di ascoltare” per sottolineare il nuovo stile impresso alla cooperazione italiana, che alla società civile africana ha deciso di dare ascolto, con una scaletta di interventi rivolti soprattutto alle donne. (3/03/07)

Stiamo vivendo un periodo straordinario, nel bene e nel male, e da più parti stiamo onestamente tentando pratiche importanti. Molto si giocherà sul produrre pensiero e parole che possano evitare che finiscano in niente, per estendere invece la presa di coscienza di donne e di uomini su cosa davvero desiderano e come, per rafforzare la loro, la nostra libertà.

# La donna d'Occidente vista altrove e altrimenti

di Vincenza Pellegrino

## 1. Introduzione: "occidentalismi" al femminile

Con la parola *occidentalismi* intendo indicare i discorsi sull'Occidente che si producono *Altrove*, da un "posizionamento" all'esterno, e che si nutrono del confronto continuo tra diversi attori culturali che calcano una medesima scena (globale). Nel caso di cui tratterò, più particolarmente, si tratta dei discorsi sull'occidente)<sup>52</sup> formulati dalle donne marocchine e a me indirizzati in un particolare contesto: gli *entourage* familiari e amicali di persone marocchine abitualmente residenti in Italia e temporaneamente tornate in Marocco per le vacanze. La vita di queste donne è caratterizzata da alcuni elementi che sono oggi condizione estremamente diffusa nei paesi di emigrazione: si tratta di persone che vivono nell'opzione migratoria poiché direttamente coinvolte dalla migrazione di qualche amico e/o parente; che hanno la parabola e seguono l'intero pianeta offerto in TV (Ramonet 2004)<sup>53</sup>; che si collegano pressoché quotidianamente a

<sup>52</sup> La scelta di scrivere 'occidente' con la minuscola è per sottolineare la differenza tra un'area geopolitica (l'Occidente appunto, per fare riferimento al quale ci si deve intendere fissando riferimento di tipo socio-politico) e 'l'oggetto' al quale si riferiva implicitamente il termine nelle conversazioni, senza ulteriori specifiche, quale rappresentazione soggettiva e contemporaneamente quale posta in gioco del dialogo tra me e le donne, nella prassi dialettica a sostegno del sé.

<sup>53</sup> Ignazio Ramonet, Il Marocco al bivio, *Monde Diplomatique - Il Manifesto*, luglio 2000: <http://www.monde-diplomatique.it/LeMonde-archivio/Luglio-2000/pagina.php?cosa=0007lm01.01.html&titolo=Il%20Marocco%20al%20bivio>

internet, chattando, navigando, costruendo ponti migratori (Mernissi 2007).

Questo Marocco è oggi un caso emblematico di piccola terra d'ancoraggio per vasti spazi sociali che irradiano altrove: tutte le donne che ho incontrato vivono in qualche modo una dimensione sociale de-localizzata - il proprio gruppo di riferimento, che sia inteso come comunità o come famiglia, non è fisicamente prossimo e non è stanziale -, i cui contorni sono ridefiniti in un quotidiano lavoro di tessitura (di contatti, informazioni e fantasie) svolto per ottenere - innanzi tutto nel senso di concepire - l'Europa. In tal senso, la terza via di un'esistenza vissuta tra l'home e l'abroad - espressione utilizzata da Bhabha con successo (2003) per indicare quelle comunità e quelle persone che trovano casa in uno spazio simbolico composto tra luoghi e tra culture - non è determinata dal viaggio fisico quanto piuttosto dalle implicazioni esistenziali che il viaggio di alcuni comporta nei "paesaggi migratori" (Chambers 1998) che includono fortemente gli scenari pre-migratori. L'andirivieni fisico e immaginario tra i luoghi e la sospensione tra diverse opzioni esistenziali pone costantemente queste persone (che siano esse effettivamente "trans-migranti" o "pre-migranti") sulla soglia di sé, nella percezione dei propri limiti e confini culturali: da questa condizione le donne si affacciano nello spazio che le separa dall'occidente, e da lì mi parlano. In tal senso, le persone da me incontrate in Marocco parlano in condizioni di prossimità con l'occidente: sono visioni circa l'Impero che viaggiano al suo interno e muovono dai confini verso il centro, vale a dire visioni che nascono quando nuove cittadine pongono lo sguardo sulla donna che abita nel cuore dell'occidente.

Ritengo quindi che "l'occidentalismo" sia un discorso che non comporti necessariamente la condizione di "costituita alterità" per colui che parla, come ad esempio paiono intendere Buruma e Margalit nel saggio che ha reso più noto l'utilizzo di questo termine: *Occidentalismo. L'occidente agli occhi dei suoi nemici* (2005). La tesi delle "contaminazioni incrociate" proposta da questi autori mi pare interessante e a tratti condivisibile: le posizioni anti-occidentali di cui sono sostenitori molti leader islamici avrebbero importanti corrispettivi all'interno dell'universo culturale occidentale e nascerebbero quindi anche dalla frequentazione di quest'ultimo (si tratta ad esempio di leaders vissuti in Occidente, che li hanno studiati, ecc.). Tuttavia a mio avviso rimane piuttosto oscuro in che cosa gli autori identifichino l'Occidente di cui parlano: tutto ciò che nasce al suo "interno" diviene "esterno" qualora divenga attivamente "nemico"?<sup>54</sup>

Con la parola "occidentalismi" non intendo indicare discorsi che derivano da

---

<sup>54</sup> Soprattutto, il libro non aiuta al raggiungimento degli scopi che si prefigge, vale a dire fornire strumenti di comprensione e arginamento dell'odio verso l'Occidente, poiché nulla viene detto circa gli elementi storici e di contesto (economico-sociali) che danno forza alla propaganda anti-occidentale.

un *fatto* (una distanza venuta a stabilirsi), ma che al contrario definiscono tale distanza come esito di una narrazioni identitaria a cui porta *quell'incontro*.

Infine, se è vero che non esiste una storia moderna dell'Occidente che non sia anche una storia coloniale (Cassano 2007), "occidentalismo" è anche il discorso su noi stessi al quale il colonialismo ci ha condannato, costretti all'interno di pratiche per il possesso simbolico della realtà (Pasquinelli 2005). I discorsi di cui tratto sono il prodotto della storia coloniale che oggi si traduce in una "sequela di contro-narrazioni" che sorgono per "narrare diversamente" (Chambers 2003) e dis-locare il passato. Trovare nuovi spazi identitari per sé attraversando lo sguardo altrui è un percorso faticosamente post-coloniale che riguarda anche noi.

## **2. L'interesse del contesto marocchino: un pluriverso femminile immerso nell'opzione migratoria**

A partire dalla seconda metà del '900, si è assistito in Marocco ad una diminuzione costante della mortalità, a partire da quella infantile, e più in generale ad un miglioramento delle condizioni di vita (igiene, nutrizione, cura e prevenzione, ecc.): se nel 1955 la speranza di vita alla nascita era di 42 anni, nel 2007 è di oltre 72 anni. Successivamente, a partire dagli anni '70, è calata la fecondità. Ciò che si è già prodotto altrove, come vuole la famosa teoria della "transizione demografica", è avvenuto qui con straordinaria velocità: se negli anni '60 del secolo scorso il numero di figli per donna era uguale a 7, nel 2000 a 2.9 e nel 2010 è previsto uguale a 2.0; se l'età al primo matrimonio nel 1960 era 17 anni per le donne e 24 anni per gli uomini, nel 2004 diviene rispettivamente di 27 e 31 anni. E ancora, negli ultimi decenni si è registrato un forte calo della disparità di età tra coniugi e dei casi di poligamia, una maggiore diffusione di matrimoni senza intervento delle famiglie, una maggiore esogamia tra villaggi, un forte aumento del tasso di celibato\ nubilitato. Infine, se nei primi decenni del secolo scorso il paese contava 5 milioni di abitanti, di cui il 90% vivevano nelle campagne, oggi sono 30 milioni di cui ben oltre la metà vivono nelle città (quasi il 20% di marocchini entro il 2010 vivranno nel grande agglomerato di Casablanca), e la distanza tra contesto urbano e contesto rurale si è fatta molto grande (ad esempio, sono molto differenti i tassi di scolarizzazione e di occupazione femminile) (Fonti: Bilancio demografico UN 2000; Direction de la Statistique du Royaume 2005)<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> Centre Etudes Démographiques Royaume, Démographie marocaine: tendances passées et perspectives: [http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapport\\_thematique/Demographie/demographieA4corrige.pdf](http://www.rdh50.ma/fr/pdf/rapport_thematique/Demographie/demographieA4corrige.pdf); Bilancio Nazioni Unite: [http://it.encarta.msn.com/fact\\_631504821/Marocco\\_in\\_cifre.html](http://it.encarta.msn.com/fact_631504821/Marocco_in_cifre.html)

È interessante ricordare che una simile variazione si è prodotta nei diversi paesi europei lungo il corso del diciottesimo, diciannovesimo, ventesimo secolo e non in alcuni decenni. In tal senso, ciò che si produce anche negli altri paesi del Maghreb, in Marocco pare assumere un carattere esemplare: si tratta di contesti sociali ultra-dinamici, nei quali ciascuna generazione di figlie (e di figli) pare chiamata a vivere in un contesto incredibilmente differente da quello della precedente (con una densità doppia di abitanti nel proprio quartiere, con una vita doppiamente lunga, ecc), di contesti nei quali si è passati da un modo di intendere la vita e la famiglia, al moltiplicarsi di comportamenti sempre più differenziati (tra città e campagna, tra diversi gruppi sociali, tra prossimi "lontani" e prossimi "vicini", ecc.) .

In questo Marocco, l'impressionante processo di differenziazione sociale accostato agli imponenti processi migratori comporta la costante potenzialità di "essere altrimenti" e "altrove", e nutre le dinamiche comparative all'interno delle quali si struttura il discorso su di sé e sugli altri; questo rende il caso di studio condotto tra le donne marocchine particolarmente interessante<sup>56</sup>.

### **3. Senza rinunciare a D'IO: femminismi islamici, resistenza "islamo-esistenziale" e secolarismo**

I discorsi sull'Europa che presenterò sono in qualche modo nuovi e inaspettati, non più fortemente idealizzati e maggiormente legati ad una conoscenza critica delle prassi sociali e culturali occidentali. Tali discorsi spesso contengono riflessioni sulle relazioni di potere strutturali e sistemiche tra sponda nord e sponda sud del Mediterraneo (sfruttamento economico, dominanza politica, ecc.); tuttavia, questo tipo di argomentazioni, quando presenti, sono l'incipit dal quale dispiegano più ampie e persistenti digressioni rispetto ai "modelli culturali", sulle quali si viene a costruire la contrapposizione "noi" - "voi" (Pellegrino 2008).

In questo breve saggio, intendo presentare le testimonianze raccolte all'interno

---

<sup>56</sup> Tutto ciò avviene all'interno di uno scenario politico complesso e mutevole, caratterizzato da una giovane monarchia filo-occidentale e al contempo populista e, parallelamente, dall'aumento di consenso di gruppi politici ispirati al 'comunitarismo islamico'. In Marocco quindi si producono processi di grande interesse per il carattere composito dei diversi 'indirizzi evolutivi' della politica, che a fatica trovano luoghi di negoziazione, e anzi rischiano di tradursi in contrapposizioni sempre più radicali. Si pensi, ad esempio, alla recente evoluzione del codice di famiglia, la Moudawana (o Mudawwana, a seconda delle trascrizioni), all'interno del quale lo statuto giuridico della donna è stato notevolmente modificato - includendo ad esempio nuovi diritti in caso di eredità e divorzio - pur mantenendo saldi elementi di conciliazione rispetto alle istanze più conservatrici, come il riconoscimento della poligamia (per i riferimenti bibliografici si veda: [http://www.map.co.ma/mapfr/moudawana/la\\_moudawana.htm](http://www.map.co.ma/mapfr/moudawana/la_moudawana.htm); per i limiti della riforma, si veda Rachida Slimane: *J'accuse des femmes*, <http://www.women.articolo21.com/it/notizia.php?id=3>).

di tre gruppi di donne <sup>57</sup>, che mostrano quanto gli occidentalismi al femminile siano complessi, differenziati e spesso divergenti:

- due gruppi di donne incontrate in due diversi quartieri della “Grande Casablanca”;
- il gruppo di giovani franco-marocchine in vacanza a Khemisset e delle loro parenti\amiche.

#### a) Islam e resistenza esistenziale

Nel quartiere di Sbata, alla periferia sud della Grande Casablanca, vivo per diverse settimane ospite della famiglia di Habiba. Nello stesso giorno del mio arrivo faccio conoscenza con le donne che frequentano il condominio (amiche, parenti) e il cui numero aumenta nei giorni successivi a causa della mia presenza; parallelamente, incontro un gruppo di giovani donne che si vedono in un luogo poco distante da piazza Mohammed V, nel cuore di Casablanca, per “discutere e pregare”, gruppo al quale mi introduce una impiegata al consolato italiano.

Nel parlare della condizione femminile, all'interno di entrambi i gruppi le donne sposano la dimensione religiosa a nuovi desideri circa il futuro: l'Islam

---

<sup>57</sup> Il materiale prodotto dall'indagine (svoltasi nel periodo 2001 - 2002) è vasto e comprende i materiali derivanti dall'osservazione partecipante, le interviste individuali e di gruppo, le forme di documentazione proprie del metodo etnografico. I testi prodotti sono stati analizzati in seguito tramite il supporto del software Nud\*ist per cogliere e catalogare i concetti ricorrenti e associati. Una più approfondita descrizione del contesto e del metodo di indagine è presente nel volume: Pellegrino V., *Identità speculari. Discorsi tra viaggiatori sulle appartenenze culturali*, Unicopli, Milano (in press).

Per quanto riguarda più particolarmente i gruppi di donne qui citati:

- Sbata è un quartiere popolare nell'area sud di Casablanca. I flussi migratori interni dovuti all'impressionante esodo rurale marocchino hanno portato nella seconda metà del '900 all'espansione smisurata di alcuni quartieri popolari della periferia di Casablanca, come quelli di Ben M'sik, Sidi Bernuossi, Sbata, facendo sì che un quarto circa dell'intera popolazione viva senza essere registrata, senza accesso ai servizi (Cicsene 2007). Il gruppo a cui faccio riferimento è composto da una 15ina di donne tra i 25 e i 45 anni, con un livello medio-basso di scolarizzazione (in realtà 3 sono laureate, 3 sono diplomate, le altre hanno interrotto gli studi dopo i 13 anni), per la metà coniugate, impiegate in un terzo dei casi e prevalentemente nei lavori di educazione, commercio e artigianato. Per quanto riguarda il secondo gruppo di Casablanca, si tratta di una ventina di donne che, inizialmente presentato come parte dell'Associazione Marocchina dei Diritti delle Donne, si è rivelato in realtà un gruppo informale di incontro, solo occasionalmente in contatto con l'associazione, composto da donne dai 29 ai 53 anni, per oltre la metà dei casi impiegate e con un livello elevato di istruzione (quasi la metà sono diplomate); queste donne si incontrano con cadenza settimanale;
- Khemisset è cittadina di medie dimensioni (150.000 abitanti) posta nell'entroterra tra Rabat e Meknes, in una provincia dove il processo di urbanizzazione procede più lentamente rispetto a quanto visto per l'area del "Gran Casablanca", dove la cui popolazione lavora in maggior parte nell'ambito agricoltura e artigianato (ed è infatti nota per i tappeti di fattura berbera), dove l'occupazione femminile è ancora modesta (il 20% circa), pur essendo un'area relativamente benestante (per le regioni del Marocco si veda: [http://dcusa.themoroccanembassy.com/download%5CEconomic%5CMoroccoinFigures2003\\_mars07.pdf](http://dcusa.themoroccanembassy.com/download%5CEconomic%5CMoroccoinFigures2003_mars07.pdf)). Il gruppo a cui faccio riferimento è composto da 5 ragazze franco-marocchine (tutte di età comprese tra i 14 e i 23 anni e tutte cresciute in Francia sin dalla prima infanzia) e dal loro entourage femminile (un numero variabile tra le 10 e le 15 coetanee di parenti e amiche residenti a Khemisset, di cui la maggior parte hanno interrotto gli studi dopo o durante il secondo ciclo e non sono impiegate al momento dell'indagine).

è “amico delle donne” (Nadia 27 anni, insegnante) molto più di quanto le mistificazioni maschili abbiano fatto credere, e appare “la via principale per la liberazione dalle ingiustizie sociali anche nei confronti delle donne” (Habiba 33 anni, insegnante). Le loro posizioni mostrano un elevato grado di consonanza con quelle sostenute dalle esponenti del femminismo islamico. Margot Badran<sup>58</sup> definisce il “femminismo islamico” come un discorso sulla uguaglianza di genere e sulla giustizia sociale che ancora nel Corano la sua visione, e che ricerca in questo modo pratiche dei diritti e della giustizia per tutti gli esseri umani “nella pienezza della loro esistenza”, sia nella sfera pubblica che nella sfera privata (Badran 2005). Se questo impegno di rilettura del Corano si traduce in una nuova esegesi (ijtihad) che condanna quell’Islam patriarcale che permette violenza e discriminazione, davvero rivoluzionaria, non bisogna dimenticare - affermano alcune studiose arabe come Dalal Bizri<sup>59</sup> - che tale identità al femminile viene indossata con maggiore frequenza tra le figlie della diaspora musulmana in occidente, mentre è più scarsa la presenza di esponenti che vivano nei paesi arabi e si dedichino ad una vera e propria attività di ijtihad (“fatta qualche eccezione come la marocchina Mernissi”<sup>60</sup>) “perché questo messaggio può nascere in contesti dove vi sia reale libertà di espressione”. Appare perciò interessante la definizione di Mariam Cooke: il femminismo islamico in realtà non è da intendere come un’identità compiuta, quanto piuttosto come una “strategia di auto-posizionamento” che si determina contestualmente, dove la giustapposizione di termini quali “femminista” e “islamica” attesta l’emergere di identità multiple (Cooke citata in Pepicelli 2007). In tal senso, anche se le donne incontrate non si professano “femministe” (scopro che alcune di esse sono interessate al lavoro della Mernissi, ma la gran parte ignora il dibattito), tuttavia le loro testimonianze mostrano che nei grandi agglomerati urbani del Marocco, nei quartieri residenziali come nei rioni

<sup>58</sup> Si veda anche Margot Badran, *Islamic feminism: what’s in a name?*, Il femminismo islamico, nel complesso, è più radicale di quello secolare, *Afriche e Orienti* 2/2002: <http://www.comune.pisa.it/casadonna/html/doc/badran.doc>

<sup>59</sup> Dalal Bizri, *Il femminismo islamico e la jihad di genere*, 21 novembre 2007, articolo pubblicato sulla testata *Dar al-Hayat* e tradotto in italiano da *arabnews.it* all’interno del progetto UNIMED – Unione Università del Mediterraneo (<http://www.arabnews.it/2007/11/21/il-femminismo-islamico-o-la-%e2%80%9cjihad%e2%80%9d-di-genere>)

<sup>60</sup> Ancora una volta, è utile sottolineare la particolarità del contesto marocchino, nel quale appunto vive la sociologa Mernissi. In questo scenario migratorio così prossimo all’Europa, la monarchia è motivata ad arginare l’estremismo religioso, e sostiene perciò una linea di sperimentazione sociale che, tra le altre cose, pone la cultura religiosa femminile al centro di un nuovo modello di confessione “moderata” e socialmente utile. Si pensi in tal senso all’iniziativa del re Mohamed VI che ha istituito il corpo delle “Consigliere Donne in Materia Religiosa”, i cui compiti comprendono l’assistenza spirituale e l’educazione religiosa, ma non la guida della preghiera ad entrambi i sessi nei luoghi pubblici (<http://www.arabnews.it/2006/05/10/marocco-arrivano-le-donne-imam>).

popolari, il messaggio di un Islam diverso che le donne devono riscattare dalla forma patriarcale si diffonde e circola, non solo tra le élite intellettuali.

Questo discorso al femminile assume diverse forme argomentative.

Da un lato, quella dell'amore per le Scritture e di un nuovo ancoramento ad esse, che alimenta i movimenti più colti, è presente ma relativamente minoritario nelle nostre discussioni.

Da un altro lato, nelle conversazioni emerge il desiderio di affermazione di una storia particolare e differente ("l'unica possibilità non può essere importare un'altra cultura, la nostra è questa"), il desiderio di una strada che parta dalla "riappropriazione di ciò che ha strutturato la nostra civiltà, poiché la moschea e il Corano appartengono alle donne quanto i corpi celesti, perché abbiamo diritto a tutto questo, a tutte le sue ricchezze per costruire la nostra identità moderna" (Mernissi citata in Campanini 2005).

È interessante osservare che, quando si presentano, entrambe queste argomentazioni sono in grande contiguità con la denuncia di una classe dirigente "traditrice", che non comprende le potenzialità contenute nel corretto approccio all'Islam poiché "incapace e corrotta" e che, ostentando l'adesione ai modelli occidentali, è divenuta veicolo del loro "degrado simbolico"<sup>61</sup>: "Certo le donne sanno bene che l'Islam non è il problema, la politica lontana dai problemi del paese, la corruzione [...], il makzhen<sup>62</sup> sono un problema" (Fathia, 39 anni commerciante).

<sup>61</sup> È interessante sottolineare che la crescente diffusione di giudizi negativi circa gli stili di vita occidentali, appunto il progressivo "degrado simbolico" dell'occidente, non coincide forzatamente con un rifiuto degli stessi stili di vita; nella società marocchina, al contrario, un numero crescente di persone adotta comportamenti, consumi e costumi assimilabili al contesto occidentale, come sottolineano spesso di emigranti tornati a casa per le vacanze, comportamenti che convivono con il complesso simbolico del quale stiamo trattando.

<sup>62</sup> Si tratta di un elemento fondamentale per comprendere il quadro politico marocchino: "il makzhen è la struttura politico-amministrativa sulla quale riposa il potere in Marocco: una struttura fatta di sottomissione, di rituali, di cerimonie, di tradizioni. È una concezione specifica dell'autorità, che impregna l'intera classe politica, e di cui il re costituisce l'elemento principale. [...] La chiave del sistema makzhen, come recita un testo di storia, è il sultano, autocrate dinastico ereditario [...] la cui incoronazione si accompagna a un simulacro di cerimonia di fedeltà cui partecipano i suoi dignitari, totalmente sottomessi. Il suo potere assoluto è ulteriormente rafforzato dalla pseudo-funzione di "rappresentante di Dio in Terra", instaurata e trasmessa da generazioni di despoti orientali, ma che di fatto non riposa su nessun fondamento religioso o legale. Questo potere si basa su due istituzioni di intervento: 1) la mehalla, una sorta di milizia mercenaria al servizio del sultano, al quale è legata sia dalla concessione di privilegi che da legami di schiavitù; 2) il makzhen propriamente detto, un corpo di agenti, generalmente reclutati tra i notabili rurali e urbani, la cui caratteristica costante è la corruzione." (tratto da Ramonet, che a sua volta cita Tozy e Youssoufi: Ignazio Ramonet, *Il Marocco al bivio*, Monde Diplomatique - Il Manifesto, luglio 2000: <http://www.monde-diplomatique.it/LeMonde-archivio/Luglio-2000/pagina.php?cosa=0007lm01.01.html&titolo=Il%20Marocco%20al%20bivio>). Si veda anche: Battistina Cugusi, *Decentramento del potere e democrazia in Marocco*, CeSPI (Centro Studi Politica Internazionale), luglio 2004: <http://www.cespi.it/stocchiero/Ascod-Marocco/DemocraziaMarocco.pdf>

Grazie all'associazione vengo introdotta al movimento Adl wal Ihsan (Giustizia e Carità), conosciuto anche nel gruppo di donne di Sbata, le cui parole della leader, Nadia Yassine, riprendono le posizioni presentate:

“La nostra religione è amica delle donne [...] Le femministe laiche fanno parte soltanto di una piccola élite. Vivono in una enclave intellettuale. Imitano l'Occidente. Si sono allontanate dalla cultura islamica. Sono seguaci di piccoli partiti politici che sono dipendenti dal re. Questa è la ragione per cui, più di ogni altra cosa, vogliono difendere i loro privilegi. I movimenti islamici, d'altra parte, sono popolari. Rappresentano la gente. Perché il fatto è che noi viviamo in una società musulmana qui. Perciò vi chiedo: in quale altro modo potrebbe funzionare il movimento delle donne se non sulla base dei valori islamici? La nostra religione è molto più capace di risolvere i problemi sociali rispetto ai modelli occidentali di cui beneficiano soltanto le élite, anche i problemi delle donne. Se risolvi i problemi sociali, aiuti anche le donne. [...] Il laicismo è un mito. Dopotutto, il re permette soltanto una limitata separazione dei poteri. Ciò che noi vogliamo è vera democrazia e trasparenza. Noi chiediamo un patto musulmano che includa tutti i gruppi sociali - un accordo che funzioni in base al minimo comun denominatore di questo paese: l'Islam. Questa alleanza dovrebbe sviluppare una nuova costituzione che non sia più al servizio dell'autocrazia.” (da “Our Religion Is Friendly to Women”, intervista con Daniel Steinvoth, luglio 2007, Spiegel International Online<sup>63</sup>). Procedendo nel corso dell'indagine, scopro con interesse che queste argomentazioni sono diffuse all'interno della popolazione femminile e delle sue variegate componenti: questi discorsi rivendicano una strada femminile particolare e diversa per ottenere una nuova stagione di giustizia sociale, e rifiutano di fatto l'universalismo di alcune categorie poste come “neutre”, ad esempio quella dei diritti individuali e in tal senso asessuati o del laicismo, che invece forzerebbero percorsi di convergenza verso la donna occidentale.

Eppure, dagli incontri con le donne di Casablanca emergono altre forme argomentative che, con forza ancora maggiore, conducono oltre il modello europeo di emancipazione. Le argomentazioni più ricorrenti, infatti, sono di carattere differente<sup>64</sup>: parlando della “via da seguire”, le donne parlano principalmente di

<sup>63</sup> <http://www.spiegel.de/international/world/0,1518,492040,00.html> - poi tradotto in italiano in versione sintetica nel sito <http://www.arabnews.it>

<sup>64</sup> Con l'uso del software Nud\*ist è possibile catalogare i diversi tipi di argomentazioni, valutando poi la loro ricorrenza e la co-occorrenza (la co-relazione tra diverse argomentazioni). Per fare un esempio, nell'analisi dei testi, l'allusione al Corano e alla sua ri-lettura, o l'adesione all'Islam per la realizzazione di una società più giusta, pur essendo argomentazioni presenti, sono entrambe numericamente molto inferiori alle opinioni espresse circa l'infelicità delle donne occidentali, il calo delle nascite nei paesi europei, l'impossibile genitorialità dovuta ai tempi di lavoro e, in una parola, la mancata realizzazione delle “priorità esistenziali”.

“priorità da perseguire per vivere bene” (Farida 42 anni, casalinga). È soprattutto in base alla realizzazione di sé che avviene il confronto con il “modello occidentale”, e che le donne lo valutano. Queste donne non dicono soltanto di volere seguire la parola di Dio poiché essa è il perno del proprio sistema culturale (e in tal senso, una via possibile per la sua messa in discussione senza auto-distruzione), ma dicono (soprattutto) di voler seguire quella parola perché convinte che essa porti ad una “femminilità felice” (Amina, 21 anni studentessa) che la donna europea non pare aver trovato:

“Nostra sorella (ndr. emigrata a Parma) ci parla di amiche italiane molto stanche che non possono proprio occuparsi dei genitori o dei figli. Questa non mi pare una via libera...” (Khadija, 34 anni, casalinga);

“Vorrei certo poter lavorare e l’Islam lo permette, anzi oggi che mancano i soldi lo consigliano tutti [...] Ma io voglio condizioni che danno qualcosa a mio figlio, anzi voglio un lavoro che non toglie a me mio figlio soprattutto” (Mariam, 29 anni, casalinga);

“Ci sono molti modi per vivere ma non tutti ugualmente buoni [...], alcuni portano a cose meno buone per la tua vita [...]. Le donne ad esempio possono fare figli ma anche per quello non tutti i modi sono ugualmente buoni, e questo lo dicono anche da voi...” (Nadia, 27 anni, insegnante);

“Io penso che se devo essere sempre malata di infelicità come dice mia sorella delle amiche dell’Italia, perché non hanno aiuto e sono sole e faticano con i figli e il lavoro [...] allora se sei poco felice, ma tutte, allora vuole dire che non funziona bene...” (Amina, 52 anni, casalinga);

“Solo se posso fare le cose per me importanti posso dire che sono una donna trattata con giustizia [...] Quali sono le cose importanti lo capisco studiando - questo lo dici anche tu, in Europa - e questo è il problema, le donne marocchine devono andare di più a scuola! [...] lo infatti studio il Corano che ti dice come essere una donna pienamente felice [...] ad esempio quando diventi madre.” (Habiba, 33 anni, insegnante)

Come è evidente dall’interiezione di Habiba - “questo lo dici anche tu, in Europa” - queste posizioni non nascono da una disincarnata (divina) saggezza rispetto ad un corretto intendimento della natura umana femminile, o da un più coerente percorso culturale, ma sono appunto formulazioni da “auto-posizionamento” che nascono dall’incontro con me, e ancora più precisamente dalle particolari condizioni del nostro incontro nel contesto migratorio transculturale. Questi occidentalismi sono una forma di resistenza culturale che viene perseguita come valutazione di una proposta e rifiuto “di un modo che non

porta ad una esistenza giusta" (Jamila 49 anni, sarta), "spesa nelle cose giuste" (Karima 24 anni, casalinga), "ricca finalmente di cose che contano" (Habiba 33 anni, insegnante), appunto "finalement" - alla sua fine - sensata. Sono tantissimi, ad esempio, i passaggi sulla vanità e la centralità della bellezza nella vita della donna europea.

In questi discorsi è ugualmente forte la componente se-duttiva: la proposta, ad esempio, di un avvicinamento all'Islam mi viene fatta in diverse occasioni. Quello che io raccolgo durante i nostri incontri è perciò un discorso rivolto direttamente alla mia vita: vogliamo una vita migliore di questa ma non la tua - puoi forse contraddirci? Puoi dire di essere felice? Puoi dire di fare la giusta fatica per le cose più importanti? - Le nostre priorità ci indicano una altra strada: la famiglia, l'affidamento reciproco, la pro-creazione e più in generale il creato da Dio.

A ben vedere, le posizioni di queste donne sulla condizione femminile, pur mettendo Dio al centro del percorso di apprendimento circa la natura umana (sia al femminile che al maschile), si avvicinano più a quelle delle figure femminili del nazionalismo arabo in epoca coloniale (Campanini 2005), centrate sul confronto con la vita altrui vista e provata nel contesto coloniale, che non alla pratica della *ijtihad*. Ma, al contrario di quanto è successo per le attiviste politiche dell'anti-colonialismo, le donne che ho incontrato dichiarano spesso che alcuni aspetti della partecipazione sociale (ad esempio proprio la partecipazione alla vita politica) possono essere qualcosa di "poco buono" (Habiba 33 anni), in quanto "posti che è impossibile migliorare" (sempre Habiba), che implicano l'assunzione di modalità indesiderate e "impure".

Infine, l'incontro con queste donne e il loro atteggiamento nei miei confronti testimoniano forme di resistenza al modello dominante della cultura capitalista occidentale ben distanti da quella "islamo-fascista" (così Ziz k chiama le forme di fondamentalismo violento) e che potremmo definire "islamo-esistenzialiste": esse si costruiscono negli scenari globali della convivenza e nelle comunità trans-locali, e potrebbero rivelare proprio nei paesi islamici d'emigrazione i contesti più appropriati - le "migliori potenzialità progettuali" dice Ziz k (2002) - per cercare risposta ai problemi posti dalla modernità. Si tratta di donne "che vi guardano mentre le osservate", dice Young, e formulano "contro-proposte di cui, a nostra insaputa, il pianeta post-coloniale è disseminato" (2003). In tal senso, questa dimensione culturale propria del contesto islamico non è la sola forma di resistenza identitaria femminile ai modelli produttivi dell'Occidente contemporaneo. Young, nel suo saggio sul "femminismo postcoloniale", cita numerosi casi (ad esempio, il movimento indiano Chipko e i movimenti ecologisti nati dal lavoro delle piccole

comunità femminili) e spiega appunto ciò che caratterizza tali "posizionamenti": essi comportano una sfida alle ideologie patriarcali dominanti in quella parte del mondo e contemporaneamente una sfida al modo in cui la cultura euro-centrica suggerisce alla donna di condurre la battaglia. Sebbene l'autore si occupi di questi casi mettendo in evidenza la componente di sfida politica ai propri stati soggiogati agli interessi dell'Estremo Ovest (come direbbe Danilo Zolo), io ritengo ancora più interessanti gli aspetti specificamente culturali, comuni ai discorsi delle donne marocchine. Tutti questi discorsi, quando non alludono al ritorno verso una (inesistente) "autenticità culturale" (e molto spesso non lo fanno), e quando sono incentrati sul raggiungimento della salute e della sostenibilità esistenziale per le donne (e conseguentemente per tutti), divengono una sfida ancora più pericolosa alle gerarchie di potere basate innanzi tutto sul dominio dell'immaginario e sull'imposizione di desideri d'importazione.

*Dai miei taccuini di viaggio: le convergenze parallele*

Due aspetti di queste conversazioni mi hanno colpita con forza e personalmente, e i miei taccuini di viaggio ne sono testimonianza. Gli interventi delle donne di Casablanca, e soprattutto del gruppo di Sbata, riportano alla centralità del "buon rapporto con la madre" (Mariam 29 anni, casalinga), alla radicalità di quel rapporto a fondamento della natura umana, che precede i linguaggi e deve perciò resistere agli attacchi di significati "posticci". Sono discorsi che mi hanno turbato molto allora e continuano a farlo. I miei taccuini di viaggio sono pieni di considerazioni sulle "questioni centrali dell'essere che vengono declassate", sulla "nostra ostinata negazione di esse", sulla mortificazione di una natura umana "duale e sessuata".

Al mio ritorno, inoltre, mi colpisce particolarmente la somiglianza di queste posizioni con quelle di alcune pensatrici della differenza sessuale che proprio in quegli anni assumono crescente visibilità. Vi è oggi una vasta e interessante produzione intellettuale circa la necessità di coltivare e valorizzare la specificità dell'esistenza femminile partendo anche dal fallimento di alcune vie percorse. Ho apprezzato, ad esempio, le toccanti riflessioni di Marina Terragni che ne "La scomparsa delle donne" (2007) parla a lungo dell'impossibile conciliazione di aspirazioni contraddittorie, di fatiche insostenibili,

mentali e fisiche, conseguenti alla rimozione di un'esistenza sessuata, al disordine esistenziale acquisito da una maschilizzazione ora inconsapevolmente accettata ora inconsapevolmente rifiutata, cita le gravidanze invisibili all'occhio, le anoressie e altre difficili e dilaganti esperienze femminili. Alcune pagine del libro hanno avuto per me lo stesso sapore di quei pomeriggi in Marocco, in cui le donne mi dicevano: ma quale esistenza femminile può prescindere da quel "poter generare" (e dal sapere di poterlo fare) che voi occidentali trattenete incolto nel grembo sino all'ultimo scadere delle doglie? E ancora, le comuni riflessioni sulla ricerca di uno specifico femminile nella sfera pubblica, o meglio in quella politica, per non finire a lottare per "un pezzo della torta" dell'uomo "che poi si rivela una torta piuttosto velenosa, tossica, piena di armi" (Paley citata da Cigarini<sup>65</sup>). Le convergenze con quanto ascoltato in Marocco mi sono parse evidenti; certo, si tratta di convergenze parallele, che si basano su differenze che non devono né possono essere "ridotte", e che muovono da posizioni differenti rispetto alle fonti del proprio pensiero (in un caso impostato sulla "relazione verticale" e sulla Parola, nel secondo caso sulla "relazione orizzontale" innanzi tutto tra donne). Eppure vi è una visibile tendenza a convergere rispetto alle conclusioni, nelle riflessioni sui "nuclei fondamentali" dell'esistenza femminile, sul ruolo di denuncia che la donna deve svolgere per la trasformazione del mondo occidentale e delle forme coercitive della "bio-politica" (forme di coercizione della vita in spazi e tempi insostenibili e inquinati) che non funzionano né per il bene delle donne né per quello degli uomini.

Per quanto colga gli aspetti innovativi e trasformativi di tali pensieri, voglio brevemente riportare dai miei taccuini le considerazioni personali che tali posizioni hanno suscitato, poiché trovo interessante il fatto che anche le mie reazioni (ai discorsi marocchini e alle letture successive) sono convergenti.

Da un lato, c'è la questione della "buona maternità".

---

<sup>65</sup> Lia Cigarini scrive in risposta alla campagna dell'UDI - Unione Donne Italiane - e mirata ad ottenere le condizioni di uguaglianza e paritaria presenza nelle candidature politiche - campagna "50 e 50"), come Sabrina Baral, che sempre sullo stesso tema, conclude che sia esserci per "sottrazione", coltivare e mostrare il proprio modo di intendere le relazioni in ambito politico con la separazione (Via Dogana 82\07, [http://www.librierialledonne.it/Via%20Dogana/vdog\\_82.htm](http://www.librierialledonne.it/Via%20Dogana/vdog_82.htm)).

Concordo che sia una delle questioni centrali di una “buona vita” al femminile, oltre ad essere il nodo della relazione tra libertà femminile e continuazione dell’umanità<sup>66</sup>. Penso sia una questione difficilissima da affrontare. In questi anni ho compreso meglio il rapporto con la madre come elemento fondamentale e largamente rimosso dell’esistenza: l’ho com-preso appunto (preso in me) come rapporto tra dualità irriducibili (la madre e la figlia), rapporto che si fonda su elementi che producono smarrimento perchè esistono distintamente solo se in alternanza al proprio contrario: la presenza e l’assenza, l’accettazione e il rigetto. Non esiste per me quella pacificazione data tra l’esistenza del figlio e quella della madre di cui invece mi hanno detto le donne di Casablanca (alludendo al fatto di volerla proteggere dalla proposta occidentale per la donna), ma nemmeno il ritorno ad una pacificazione antica (una natura femminile precedentemente realizzata che si possa scorgere guardando all’indietro), come a tratti mi pare faccia Terragni (che infatti parla di “scomparsa delle donne”). Dalla mia posizione, è desiderabile - cito dal mio taccuino di viaggio - “mettermi in discussione senza annientarmi: nel presente ho la possibilità di viaggiare e quella di rendere evidente una fatica grande perché ne nasca un intenerimento da offrire ad una figlia”, “penso che la buona maternità non abbia nulla del nostalgico, che sia possibile muovendo da questa condizione contraddittoria e creativa”.

Dall’altro lato, c’è la questione della “partecipazione alla Politica”. Ho maturato negli ultimi anni, proprio a partire dal periodo delle indagini in Marocco, un più forte desiderio di mettere a frutto la differenza sessuale, di ripensarla e metterla alla prova dell’azione proprio nei luoghi in cui le prassi quotidiane la negano e la mortificano. Ho iniziato ad esempio una esperienza di attivismo in un partito. È in quei luoghi che a tratti ci inquietiamo di noi stessi, ed è questo che porta una nuova consapevolezza di ciò che dovremmo essere, consapevolezza che sta nei luoghi interiori e ovunque in quelli esteriori. In un felice passaggio del libro “Benvenuti nel deserto del reale” (2002), Ziz k cita, per poi criticarlo, un tratto bellissimo dell’Antigone di Butler: al contrario di quanto scrisse Lacan, dice Butler, Antigone non è “morta vivente” poiché ha tentato l’impossibile “grado zero della simbolizzazione” (vale a dire

perché ha tentato di situarsi al di fuori delle uniche coordinate socio-simboliche di un gruppo), al contrario essa è “morta ma più vivente” perché ha “assunto pubblicamente una posizione insostenibile, una posizione per cui non vi è spazio nella sfera pubblica, non a priori, ma solo rispetto al modo in cui questo spazio si struttura ora, in condizioni specifiche e storicamente determinate.” Per Butler, quindi, “Antigone parla a nome di tutte quelle richieste sovversive patologiche che aspirano ad uno spazio pubblico” (Ziz k 2002). So bene che si può fare politica anche al di fuori delle istituzioni politiche, eppure credo che la presenza femminile in quei luoghi, se saprà accompagnarsi a pratiche di auto-riflessione, sarà di vitale importanza. Ziz k nel suo libro prosegue in direzione diversa dalla mia: afferma che egli non crede nella possibilità di spazi ri-negoziati della politica democratica poiché essa è oggi “maschera e copertura di strutture di potere”, e che la “politica radicale” diventa perciò inutile, “senza possibili vittorie finali né demarcazioni definitive”. Io non so cosa siano le “vittorie finali” o le “demarcazioni definitive”, non credo in antagonismi definitivi o in distanze finalmente date, credo in quelle pratiche di coltivazione del sé che permettano di contaminarsi positivamente, di “trovare il bello” direbbe “l’adorabile Etty” (così Terragni chiama giustamente Etty Hillesum): Etty non credeva all’esistenza di luoghi da disertare per mancanza di bellezza (per quanto dormiente o celata essa possa essere), e mi pare che la sua esistenza le abbia dato ragione.

b) Le altre voci: “Il problema è che qui si va a fuoco e non mi sembra che la via dell’Islam sia una buona uscita di sicurezza”

Le posizioni delle donne marocchine in merito all’emancipazione femminile non sono tutte concordi con quanto appena visto. Ricordo in particolare gli interventi di Nadia: durante una riunione dell’associazione un pomeriggio sbotta: “ma voi parlate di voi, della città! [...] Ma avete idea delle donne di campagna, dei matrimoni finti, della prostituzione? Avete idea di come vengono trattate dagli uomini? [...] E questo succede anche, soprattutto in nome della religione [...] Lo so che non è il vero Islam, lo so che non è colpa dell’Islam ma degli uomini [...] però cambiare prima il modo di vedere l’Islam e poi con le donne è un modo molto lento [...] Secondo me non si arriva... ci sono troppi problemi, troppo grandi [...] Qui si va a fuoco, e non mi sembra che la via dell’Islam sia una buona

uscita di sicurezza [...] Se vogliamo che le cose non esplodono dobbiamo dire che i diritti e le leggi non c'entrano con la religione, sono per tutte le persone e basta, dirlo per legge e basta [...] ci devono essere anche se molti non sono d'accordo, adesso." (Nadia, 27 anni, insegnante)

E ancora Naima: "Potete dire quello che volete, ma di donna che studia il Corano ce n'è una e mille stanno chiuse perché ci dicono che c'è scritto [...]. Se non vedete questo allora non parliamo davvero di come è la maggior parte della gente [...]. Io sento da anni che deve cambiare, deve cambiare, che ora cambia ma poi non cambia ..." (Naima, 51 anni, casalinga).

E ancora Jamila: "Questa è una cosa che tutti insieme non si arriva perché non vogliono e basta fare spazio alle donne [...]. Io non penso che ci sia un modo di farlo dall'interno della nostra cultura che funziona di più del modo delle europee. I diritti alle donne non sono accettati e basta. [...] Penso che più aiuto abbiamo dalle donne francesi<sup>67</sup> meglio è perché qui stiamo migliorando poco [...]" (Jamila, 49 anni, sarta)

Le parole di queste donne introducono una visione differente della condizione femminile e della strategia da seguire per migliorarla. Numerose sono le donne musulmane, anche in Marocco, che sottolineano come sia radicata una prassi interpretativa delle scritture misogina e in egualitaria; queste donne, pur credenti, vivono la convinzione che la "mondializzazione" sia un percorso più concreto e percorribile per una società più giusta nei confronti delle donne<sup>68</sup>: "forse sarà la divisione tra religione e altre cose che porterà una migliore religione e non il contrario" (Nadia, 27 anni, insegnante), "da altre parti è successo così per le donne cattoliche..." (Nadia, 27 anni, in cerca di lavoro). Al centro di questo dibattito, i processi di globalizzazione vengono riportati al termine francese "mundialisation", ed assumono il significato di convergenza culturale verso il mundus (Marramao 2005), di "secolarizzazione". L'invocazione di una realtà politico-sociale migliore per le donne se laica è relativamente minoritaria nelle testimonianze da me raccolte, e pur tuttavia presente in tutti i diversi contesti che ho attraversato; ciò che rende interessanti tali posizioni è che esse sono raramente associate ad un discorso formulato completamente "dal di fuori" rispetto alla questione religiosa, o

<sup>67</sup> Quel pomeriggio il gruppo trattava del gemellaggio con un'associazione francese, osteggiato da alcune delle partecipanti che temevano l'allontanamento di altre donne meno inclini alla francofonia.

<sup>68</sup> Spesso si tratta di posizioni personali dolorose, frutto di tensioni inconciliabili. Vi sono donne che trovano difficile separare l'Islam dalla misoginia, e si sentono schiacciate nella morsa di contraddizioni irriducibili: "In quanto musulmana, e lo sono al 100 per cento, la diversità di trattamento non mi stupisce; in quanto donna non posso accettarla affatto" (Aslaoui in Zanzucchi 2006).

totalmente improntato all'approccio universalista ai diritti, come invece è più diffuso tra le pensatrici musulmane figlie della diaspora (Pepicelli 2007). In realtà, la scelta di perseguire una minore influenza dell'Islam sull'ordinamento sociale appare la via più percorribile e veloce in un momento storico di insostenibile tensione sociale, "per evitare l'esplosione dei disoccupati<sup>69</sup>... che questi politici sembrano proprio cercare corrotti e incapaci come sono" (Suad, 21 anni, studentessa).

Ciò che appare evidente è la crisi del sistema gerarchico, il crollo di fiducia nelle classi dirigenti che divengono oggi capo espiatorio; ciò è interessante se consideriamo il particolare sistema politico di questo paese, nel quale il re è incarnazione del collegamento tra potere politico e religione, e dove la religione ha occupato una posizione centrale nei dispositivi di legittimazione del potere politico (Tozy 1999): il makhzen (si veda nota 12) avrebbe sviluppato la capacità di "dare indirizzo" ai processi politici attraverso un continuo operato di simbolizzazione, "creando così una diffusa cultura della sottomissione", al punto da "neutralizzare oggi le velleità di trasformazione radicale" e l'ascesa al potere di altri soggetti politici (a partire dai partiti islamici). Da un lato, quindi, vi sarebbe una "tenuta di legittimità" del giovane re Mohamed VI, popolare e comunicativo, che tenta la quadratura del cerchio ribadendo le radici sovra-naturali del proprio potere e aprendo pressoché completamente al libero mercato internazionale e alla "retorica democratica" dell'occidente. Dall'altro lato, la quadratura di questo cerchio appare oggi impossibile perché il "paese non è nelle mani del re": la profondissima crisi socio-economica desautorizza i suoi progetti di riforma, il cittadino marocchino si esclude da questo stato e iscrive la propria esistenza nella dimensione migratoria. La de-sacralizzazione della classe dirigente (seppure attraverso un processo di secolarizzazione discontinuo e frammentario), e parallelamente la ri-sacralizzazione di numerosi elementi della vita quotidiana (una via per impedire la dissoluzione dei tradizionali legami sociali) paiono

---

<sup>69</sup> Il problema della disoccupazione in Marocco è davvero molto elevato: negli ultimi anni per la popolazione dai 18 ai 30 anni il tasso di non occupazione è salito oltre al 35%. Questo fenomeno è dovuto ad una serie di fattori: ingenti crisi agricole legate alla siccità, alla cattiva gestione delle acque, al mancato credito ai contadini; elevatissimi tassi di urbanizzazione con la conseguente esplosione del precariato urbano e dell'informalizzazione economica (crescita delle attività economiche che si svolgono al di fuori del quadro normativo disciplinato e regolamentato dallo stato), la femminilizzazione del precariato e della povertà; la crisi del sistema formativo (elevato tasso di analfabetismo nelle campagne, sistema scolastico inegualitario e deficitario, fine della trasmissione familiare di sapere e condizione professionale...). In tal senso, la modificazione dei modi di vita in città e in campagna, la modificazione profonda dell'immaginario collettivo circa la qualità di vita, la crisi della politica come luogo di governo della comunità locale - nazionale -, l'informalizzazione del mercato del lavoro e la dilagante opzione migratoria verso l'Europa sono processi collegati, che si alimentano a vicenda (si veda CeSPI, *Economia informale e sviluppo urbano in Marocco*, Roma, Papers 26/2006).

processi co-esistenti il cui esito è davvero incerto.

Infine, le posizioni femminili sulla condizione della donna in Marocco sono tutt'altro che univoche o facilmente conciliabili, e anzi sono spesso polarizzate su diversi schieramenti, nella contrapposizione tra arabofonia e francofonia, tra movimenti femminili che si definiscono ora *laïques* ora *islamiques* ora *neosufistes* (Kristianasen 2004), tra tenuta delle gerarchie e nuove leadership carismatiche; tuttavia, l'originalità del punto di vista di queste donne rispetto ai processi di "occidentalizzazione" del mondo è di estremo interesse.

#### **4. "Perché stasera hai l'hijab?" La beurette tra le cugine marocchine e l'antropologa italiana**

Incontro Zahra mentre sono a Khemisset, ospite della famiglia di Jamil del quale lei è parente: tutte le sere, per tre settimane ci vediamo dopo la cena, per una passeggiata nel centro o una chiacchierata nel cortile. Zahra è nata in Francia, ha 19 anni ed è la più giovane di 4 figli (il padre, emigrato in Francia all'età di 15 anni, ha poi sposato una cugina nei primi anni '60); ha da poco conseguito un diploma tecnico (per il ruolo di assistente\animatore sociale) ed è in cerca di occupazione.

Ciò che attira sin da principio la mia attenzione, oltre alla sua bellezza, è la camaleontica capacità di cambiare abbigliamento.

Il nostro primo incontro si svolge al "Bar degli Smagr a"<sup>70</sup>, punto di ritrovo degli\ delle "europei\ee", vale a dire degli\ le emigranti in vacanza e dei loro ospiti (come me ad esempio). È un luogo suggestivo: per quanto i discorsi si sforzino di tenere in vita la figura epica dell'emigrante come conquistatore e di evocarne i successi, per quanto le macchine con la targa UE trionfino davanti al Bar e nutrano il miraggio, nell'aria è lutto per la morte dell'e-migrante, per l'esaurirsi del suo sogno di gloria. Tra i ragazzi circolano i discorsi sui viaggi mortali via mare, e mi colpiscono i racconti sul "razzismo dei francesi" che le giovani fanno davanti alle cugine: "Io mi trovo bene penso perché sono bella (ride)... Io anche a scuola mi trovo bene, ma vedo i miei fratelli... non riesci neanche a entrare in discoteca se vedono che sei arabo [...] veramente mio padre racconta che quando è arrivato lui avevano bisogno di operai e ti trattavano molto bene [...] A casa nostra venivano

---

<sup>70</sup> Il termine *smagr a* viene utilizzato per indicare gli emigranti che tornano in vacanza estiva al proprio paese. Deriva dalla fusione di alcune parole francesi - *le-s(i)migr(és)* - e ha acquistato una larga diffusione già nella generazione precedente, ad indicare coloro che andavano in Francia.

anche i suoi colleghi francesi [...] Oggi non è così, non so se lui si inventa, ma oggi è diverso [...] Alla fine quest'estate mio fratello si è fidanzato con una nostra vicina qui e siamo rientrati per questo e a me all'inizio sembrava strano perché sapevo che aveva avuto una ragazza francese, ma adesso che ho visto come è stata la festa e come è stato accolto, penso che ha fatto bene..." (Zahra, 19 anni). Quella sera, mentre parla, la osservo: ha i capelli sciolti, è truccata con molta cura, indossa una gonna lunga e una maglietta di cotone.

La sera successiva ci incontriamo, insieme ad una decina di giovani, nel cortile di casa. Indossa una sorta di gonna-pantalone in jeans e l'hijab (il così detto foulard). Mi racconta di avere appena concluso una visita dai parenti e di "essere un po' stanca di queste visite". "Perché?" - le chiedo - "Perché mi studiano in tutto" risponde, sorridendo.

La terza sera, infine, siamo invitate entrambe ad un incontro tra donne (sono ammessi solo i bambini più piccoli), una serata nella quale due giovani donne danzano sino allo svenimento e una cerimoniera opera su di esse un rito di "purificazione". Seduta vicina a Zahra, che quella sera indossa la jallaba e l'hijab, le chiedo sottovoce di cosa si tratti<sup>71</sup>: "Quello di stasera credo sia una specie di spettacolo. [...] Mia madre dice che quando era piccola era diverso, che poi è diventata una cosa per quelli che tornano e non sanno molto di queste cose, un modo di fargliele vedere [...]". "Allora è uno spettacolo per noi" osservo, "Sì, penso", risponde.

La sera successiva sulla terrazza della famiglia di Jamil, tutte le cugine sono in pigiama (e così sono uscite, attraversando il quartiere). In quella occasione le chiedo qualcosa a proposito dei suoi diversi abbigliamento, dei criteri usati per vestirsi durante questa "vacanza". Anche la sorella e le cugine partecipano al discorso: "Ci si veste eleganti perché ci si sente molto osservate"; "A me piace qualcosa che non sia né da fare chiacchierare ma neanche come mia nonna" (ridono); "Io ci tengo all'abbigliamento, a me piace ad esempio un jeans e l'hijab, è elegante e va bene per tutti"; "Veramente è mia cugina (che vive a Khemisset, ndr) che apre la valigia e cerca i vestiti e chiede cosa ti metti come se fosse la sfilata"; (Zahra rivolgendosi a me) "ieri mi sono vestita diversa da te [...], l'ospite della serata eri tu".

Insomma, una danza tra parenti, da un lato, e una danza tra loro e me, dall'altro lato.

<sup>71</sup> In realtà, l'organizzatrice della serata mi aveva ampiamente spiegato che si trattava di un rito da sempre praticato, a sua memoria, tipico di alcune forme sincretiche della cultura berbera islamizzata, e molto simile, tra l'altro, ad alcune forme di "taranta" descritte da Ernesto De Martino.

Chiedo allora a Zahra: “Ma a casa (in Francia) lo porti il foulard?”. Mi risponde: “Dipende, a scuola no, fuori si, ma non sempre [...] A me sta bene così, non mi sono scaldata tanto sul fatto che a scuola è vietato, è così e basta [...] Nell’ultimo anno lo sto portando di più, mi sto abituando, mi piace, va di moda, soprattutto quando vai in centro con le amiche [...] Siamo meno uguali a tutte [...] Mio padre e mia madre dicono che è una mia scelta [...] anche se lui non è contento, dice che attiro l’attenzione...”

Ancora una volta mi pare che queste argomentazioni svelino la complessità di posizioni per nulla scontate o facili da tipizzare. Il caso dell’hijab, anche di questo hijab, è davvero esemplificativo. Zahra lo indossa per abitudine e moda, per il bisogno di distinguersi da coetanei che la ignorano (e da un mondo adulto sul quale pare impossibile avere influenza), tipico degli adolescenti. Non cita né il Corano né gli hadit che parlano del corpo femminile, non cita il passato, ma anzi una “nuova abitudine”. E ancora, lo indossa anche per me (“mi sono vestita diversa da te”): il foulard non è sempre o solo il segno di una comunicazione omo-culturale (obbedienza al padre, adesione a regole prestabilite, propensione al comunitarismo culturale, ecc.), ma anche segno di una duplice appartenenza, discorso rivolto ai diversi interlocutori: “l’ospite della serata eri tu” significa per me “non volevo assomigliarti troppo da confondermi” ma anche “volevo che tu, invitata, mi guardassi, mi vedessi”.

Molte ricerche hanno insistito in Francia sulla natura complessa delle identità trans-culturali di seconda\terza generazione: il velo non sarebbe il segno di una continuità culturale chiusa al confronto, quanto piuttosto una frattura tra le prime e le successive generazioni migranti, risultato di processi di assimilazione pianificata ma falsa, incompiuta e dannosa; altri studiosi hanno parlato di hijab come segno di conflitto tra sotto culture giovanili di resistenza, forme di lotta per contrastare la propria invisibilità<sup>72</sup>.

Certo, anche in questo caso, è necessario fare chiarezza sulla propria posizione all’interno di un dibattito che è divenuto via via più denso di fraintendimenti. Riconoscere che l’hijab è anche il segno di un desiderio di accettazione rivolto verso di me (donna occidentale) non è affermare tout cour che le donne possano essere coperte, come alcune autrici paiono indicare (Lanfranco 2005). Nessuna dimensione dell’integrità personale a mio parere deve essere sacrificata sull’altare del così detto multiculturalismo (men che meno quella delle donne), qualora

<sup>72</sup> In questo senso, si veda lo stesso rapporto della Commissione istituita specificamente dall’Assemblea Nazionale Francese, [www.assemblee-nationale.fr/12/pdf/rapports/r1275-t2-2.pdf](http://www.assemblee-nationale.fr/12/pdf/rapports/r1275-t2-2.pdf)

esso sia inteso come salvaguardia di appartenenze culturali naturalizzate; io personalmente non condivido il pensiero di alcuni: se alcune pratiche culturali pur violente stabilizzano i gruppi, devono poter continuare, cercando il passaggio attraverso forme attenuate<sup>73</sup>. È certo una mistificazione non cogliere che dall'interno di quegli stessi gruppi "in bilico" molte voci invocano il cambiamento forte e non certo la via del ritorno ad una condizione precedente: l'antropologia insegna che la cultura è cambiamento, che i cambiamenti sono la via della sopravvivenza e che ai disequilibri seguono nuovi - anch'essi precari - equilibri. Anche io, quindi, ritengo interessanti ma rischiose le proposte del "pluralismo normativo" che, partite dal Canada, prendono piede presso gli intellettuali anglosassoni e in molti contesti europei<sup>74</sup> (non mi pare la strada giusta per costruire i luoghi della politica, intesa appunto come positiva interazione tra diverse posizioni). Infine, non mi sento per nulla ambigua o lassista nei confronti di pratiche patriarcali coercitive.

Affermo però che la stigmatizzazione delle differenze (si veda il modo di condurre l'"affaire foulard" in Francia, ad esempio) incrementa ancora una volta l'uso strumentale del corpo femminile e lo rende luogo dello scontro tra gruppi portatori di diversi interessi, invece di mostrare tali interessi e rendere visibili i tanti e diversi elementi del conflitto (spesso di natura sociale, economica, come nel caso delle periferie francesi, dei beurs e delle beurettes - come vengono chiamati i\le francesi usciti\edall'immigrazione maghrebina), e soprattutto spinge le giovani generazioni ad inventare l'"hijab" (non per niente definito "new veiling"), ad abbracciare posizioni rigide e difensive.

Ma soprattutto noto che l'"hijab" (esempio valido per altre cose) è un messaggio rivolto anche alle donne occidentali: non è semplicemente rivolto agli uomini e ai genitori "bio-e-culturali", ma si rivela anche un messaggio indirizzato a chi ci vuole a patto che togliamo il velo dimostrando di essere forti.

Infine, questo è il punto: anche le donne occidentali (e non solo gli uomini) sono attrici della danza interattiva che orienta i cambiamenti delle donne arabe, che

<sup>73</sup> In realtà, l'organizzatrice della serata mi aveva ampiamente spiegato che si trattava di un rito da sempre praticato, a sua memoria, tipico di alcune forme sincretiche della cultura berbera islamizzata, e molto simile, tra l'altro, ad alcune forme di "taranta" descritte da Ernesto De Martino.

<sup>74</sup> Per pluralismo normativo intendo la possibilità, per chi lo scelga, di essere sottoposto a norme giuridiche specifiche per un determinato gruppo, e più in generale la coesistenza di diverse norme e istituzioni che orientano i comportamenti all'interno di uno stesso stato. Si veda l'interessante volume di Alessandra Facchi, Maria Paola Mittica, Concetti e norme. Teorie e ricerche di antropologia giuridica, FrancoAngeli, Milano 2000; Luca Baccelli, Il pluralismo preso sul serio: quali diritti, quale giustizia penale?, Jura Gentium, Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale, ISSN 1826-8269: <http://www.juragentium.unifi.it/it/surveys/rights/saarbrue.htm>

determina le loro reazioni. Le donne che ho incontrato, Habiba (e il suo desiderio di portare l'attenzione su una vita al femminile sostenibile e "spesa al meglio"), Zahra (che sente il "mettersi tra" come condizione privilegiata rispetto "all'essere come"), elaborano un proprio discorso identitario parlandomi e valutandomi all'interno di contesti trans-culturali che i viaggi migratori hanno determinato.

## **6. La propria carne in gioco: performance simboliche al femminile**

L'incontro tra alterità femminili di cui ho trattato è una "performance simbolica", uno scontro che rende i saperi esistenziali più forti nel momento in cui la presenza dell'altra è una minaccia al senso prodotto dalla propria vita. È una performance che, lungi dall'essere un mero esercizio dialettico, ci pone fortemente in gioco proprio perché si basa su questioni aperte e brucianti, come quella della maternità. Questa performance è possibile e avviene in un mondo fattosi uno - fattosi interamente disponibile allo sguardo - ma pur sempre abitato da (almeno) due, come direbbe Luce Irigaray (2007), vale a dire abitato da persone diverse, irriducibili le une alle altre, misteriose le une per le altre.

Da un lato, queste donne marocchine vivono l'occidente, sanno l'occidente: sono immerse in uno scenario migratorio che coinvolge ciascuna, dove chiunque - parta o non parta per l'Europa - è già partita, ed in tal senso parlano dall'interno dell'occidente.

D'altro lato, esse non indicano che tutto il mondo diverrà come l'Occidente, nel senso dell'omologazione culturale proposto da Fukuyama; anzi, sono evidenti le istanze di ri-localizzazione: è chiaro che queste donne sono cosmopolite e allo stesso tempo tutte occupate dalla ricerca di una nuova localizzazione che le ponga al centro del mondo. Queste donne definiscono ciò che non-sono, ciò che non-vogliono nell'occasione della mia presenza, di un'altra da sbirciare, da mangiare, che sia via internet, per lettera, per viaggio. Questa fame di alterità è molto evidente in Marocco, e rende queste donne, e più in generale i pre-migranti (ancora più dei migranti) eroi-e-vittime della globalizzazione, vale a dire capaci di produrre propositi nuovi per l'occidente perché nella sola potenzialità di raggiungerlo realmente.

I discorsi delle donne marocchine sono rivolti a me, alla donna europea, e sono basati sulla critica al modello di vita che io paio aver accettato, e per questo sono dedicati alla centralità esistenziale della procreazione (come inclinazione naturale della donna alla salvezza, ma anche come via di uscita dai problemi della contemporaneità e del capitalismo estremo), e alla ri-scelta delle priorità (la cura

di sé, i tempi di vita diversi, il dichiarato bisogno di affidamento). La cosa più interessante, forse, è la mia reazione davanti a questi discorsi. I miei taccuini sono pieni di una ricorrente considerazione: queste donne parlando di loro hanno invece ragione su di me.

Nel corso di una delle nostre ultime conversazioni, Habiba si chiede se è cosa positiva per una "buona vita" accettare un lavoro (impegnativo) da insegnante e io istintivamente le rispondo: "sulla vita della donna marocchina non hai interamente ragione [...] Secondo me la buona scelta delle priorità di cui parli non è una condizione [...] ma è una possibilità", e con ciò intendevo una "possibilità di azione" - nel doppio senso di capacità e di nuova condizione - che emerge dall'esercizio di sé (e anzi direi dall'esercizio di sé su una scena fortemente esposta all'alterità, come la scena pubblica); in tal senso, è una possibilità che "giunge infine" (finalment arrive) quando il nostro muoverci ha ridotto miseramente il campo di opzioni. Per questo lei non può "preservare" il meglio di sé rifiutando quel lavoro, perché il meglio di sé in Marocco ancora è da arrivare, arriverà dopo. Per generare la "buona scelta" - che lei invoca sempre - anche lei dovrà uscire, trovare un posto reale per l'esercizio di sé e perdere parte della sua ragione.

A me stessa invece dico che Habiba ha completamente ragione, che questo scambio è stata un'occasione buona per me, capace di fare nascere. Tornata dal secondo soggiorno in Marocco, all'età di 33 anni, pongo lì la conclusione di quel viaggio e scelgo la mia prima gravidanza. Nel passaggio in Marocco ho messo a fuoco che mi era insostenibile la mia incapacità di scelta (ad esempio la maternità sospesa), ma anche che mi era irrinunciabile la condizione di viaggio che l'aveva resa visibile (e più in generale, la minima libertà di movimento che ci rende sensibili ai limiti imposti).

In questo viaggio, loro sono state in grado di immaginarmi ed educarmi, io di andare e di partorirmi: la mia resta comunque la "condizione che preferisco" (dai miei taccuini), e questo è forse il vissuto irriducibile della condizione occidentale.

Quando loro mi parlano, io mi accorgo che evidentemente sto nel cuore dell'occidente ma non sono il cuore dell'occidente; sono ancora lì, contenta di essere me ma indecisa al mondo, a riprovare una condizione di vita importabile, dispiaciuta per chi me l'ha confezionata (non è stato facile sino a qui e ci sarebbero da ringraziare le donne che prima di me...) e contemporaneamente affranta per le figlie a cui la porgo. Questa mia vulnerabilità alle loro parole le ha incuriosite, in molti casi direi intenerite e rese più consapevolmente se-ducenti: è questo che ha reso feconda la pratica d'indagine.

**Bibliografia**

- Badran Margot, *Femminismo islamico: che cosa significa?*, in Lanfranco Monica, Di Rienzo Maria Giuseppina (2005), (a cura di), *Senza velo. Donne nell'Islam contro l'integralismo*, Intra moenia, Napoli.
- Bhabha Homi K. (2001), *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma.
- Buruma Ian, Margalit Avishai (2004), *Occidentalismo. L'Occidente agli occhi dei suoi nemici*, Einaudi, Torino.
- Campanini Massimo (2005), *Il pensiero islamico contemporaneo*, Il Mulino, Bologna.
- Cassano Franco, Zolo Danilo (2007) (a cura di), *L'alternativa Mediterranea*, Feltrinelli, Milano.
- Chambers Ian (2003), *Sulla soglia del mondo. L'altrove dell'Occidente*, Meltemi, Roma
- Chambers Ian (1996), *Paesaggi migratori*, Costa & Nolan, Genova.
- Irigaray Luce (2007), *La via dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Lanfranco Monica, Di Rienzo Maria Giuseppina (2005), (a cura di), *Senza velo. Donne nell'Islam contro l'integralismo*, Intra moenia, Napoli.
- Marramao Giacomo (2005), *Il mondo e l'Occidente oggi*, in Pasquinelli Carla (a cura di), *Occidentalismi*, Carocci ed., Roma.
- Mernissi Fatima (2004), *Karawan. Dal deserto al web*, Giunti, Firenze.
- Pasquinelli Carla (2005), a cura di, *Occidentalismi*, Carocci ed., Roma.
- Pellegrino Vincenza (2008), *Ripensando l'Occidente. I migranti marocchini sulla scena dei temporanei ritorni*, in Bosi Alessandro (a cura di), *Città e Civiltà. Nuove frontiere di cittadinanza*, FrancoAngeli, Milano (in press).
- Pepicelli Renata (2007), *Donne e diritti nello spazio mediterraneo*, in Cassano Franco & Zolo Danilo (a cura di), *L'alternativa mediterranea*, Feltrinelli, Milano.
- Terragni Marina (2007), *La scomparsa delle donne. Maschile, femminile e altre cose del genere*, Mondadori, Milano.
- Tozy Mohamed (1999), *Monarchie et islam politique au Maroc*, Presses de Sciences Po, Paris.
- Young Robert J. (2003), *Introduzione al Postcolonialismo*, Meltemi, Roma.
- Ziz k Slavoj (2002), *Benvenuti nel deserto del reale*, Meltemi, Roma.



# Appartenere a più mondi

di Geneviève Makaping

Alcuni principi, che a mio modesto parere, ritengo di facile condivisione devono essere da subito chiari. Le differenze esistono e sono sempre esistite. Si tratta di vedere che tipo di interpretazione e applicazione ne abbiamo fatto sul piano umano e sociale. In altri termini quali sono state le ricadute sulla società della nostra interpretazione e applicazione del concetto di differenze.

1. Intessere le differenze è un ottimo progetto. Ora si tratta di fornire degli strumenti a questa idea per decollare. Ma non è sempre così. Ancora oggi nel mondo, si muore non per aver commesso un reato (fatto non già accettabile, sono contro la pena di morte) ma perché si è differenti, diversi, estranei, stranieri, extracomunitari (tanto per appellare la differenza con un termine a noi familiare). Abbiamo declinato il concetto di differenza in termini di donna in opposizione a uomo, Nord in opposizione a Sud per non dire in maniera più esplicita: chi ha più diritti e chi invece ha solo doveri. Si può morire perché differenti: ma morire per sua gravità, non è necessariamente la morte fisica, che in alcuni casi può anche essere la meno peggio delle disgrazie, rispetto alla morte sociale. La mia mente va a quei migranti, che pur di arrivare in Occidente, insperato luogo dell'abbattimento delle differenze (ricchezza/povertà) vendono i loro averi e s'imbarcano ben sapendo di non poter arrivare a destinazione. In alcuni luoghi del mondo, si muore o meglio si è uccisi perché si appartiene ad una religione piuttosto che ad un'altra. Si muore

per la propria appartenenza ad una tribù, etnia, piuttosto che ad un'altra, pur conoscendo l'equivoco al quale rimandano questi concetti, (si veda Ugo Fabietti, Antropologo, che parla proprio di concetti equivoci in *L'Identità Etnica*, ma anche Annamaria Rivera, antropologa). Ricordo a voi e a me stessa i cosiddetti stupri etnici e guerre etniche. Cosa mai c'entra la nostra etnia, tribù o tratti somatici con le guerre che ci facciamo. Allora il problema sta altrove: la guerra per l'accesso alle risorse, al potere, alla detenzione e al mantenimento degli stessi. Allora perché mascherarli? E a proposito di razza, vi segnalo Paola Tabet, che nel suo libro *"La Pelle giusta"* ci spiega come il pensiero differenzialista, il razzismo dunque non sia una cosa innata e di come i bambini lo apprendano. Ebbene si può essere trucidati, messi al margine, perché si ha il colore della pelle o il taglio degli occhi diversi. Si può essere impiccati perché per avere delle preferenze sessuali diverse da quelle che la maggioranza, non necessariamente numerica, che detiene il potere considera normali.

2. Difficile, forse, spiegare il concetto di differenza. Difficile ma non impossibile evidentemente, perché non saremo qui a condividere la necessità, anche urgente, di attuare le poetiche e le politiche della differenza. Allora parliamo anche di quella politica, chiamata a gestire la cosa pubblica, la vita dei cittadini, che in molti casi ha armato le sue leggi nella gestione delle differenze: pensate alla legge sui migranti del governo di centrodestra nota come Bossi-Fini, sarebbe a dire l'espulsione facilitata e senza dolore per chi la attua. (Si veda il libro di Cristina Artoni, *L'amore ai tempi della Bossi-Fini*). E pensate ai cosiddetti Centri di Permanenza Temporanea, noti come CPT inventati da un governo di centro sinistra: La Turco-Napolitano. Insomma per firmare queste leggi, devono tenersi per mano e darsi coraggio, ecco perché sono sempre in due.

3. E sia chiaro: i concetti di identità come quello di cultura, sono dinamici e non già statici come vorrebbero i cultori della purezza della razza. In sostanza, siamo riusciti, in un mondo che propone la globalizzazione, a spacciare cattive abitudini ed multiculturalismo come se fossero termini gemelli. Abbiamo assunto degli stereotipi come dati "naturalisti" e chissà per quali strane equazioni anche scientifici.

4. La razza non esiste. Quando gli antropologi, i filosofi, i sociologi sono stati a corto di termini per spiegare che si tratta di un concetto per niente neutro, la genetica lo ha fatto ed evidentemente la cosa non è piaciuta ai razzisti. Razzista

è quella persona che crede che ci sia un significato implicito ed esplicito, un significato a priori, nel fatto di essere differenti. Ad esempio: la donna è più debole e l'uomo è più forte. Il bianco è più intelligente e il negro è più stupido. L'uomo bianco, nero, verde, rosso, giallo, eccetera è più virile e l'omosessuale è "meno tutto". Se poi provassimo a pensare a una negra (sesso debole tra i bianchi e tra i neri), che fosse poi anche omosessuale, allora capite che la disgrazia diventa totale.

5. Ecco, questa smania di vedere il mondo solo in termini di dualismo: alto basso, grasso, magro, persino ricco e povero, ci ha portato lontano da quelli che sono i reali significati delle differenze. La differenza chiama a sé il termine integrazione e non già assimilazione. Ecco perché, credo di aver ben capito, senza falsa modestia, Marco Deriu quando parla del "riconoscimento della propria parzialità" al fine di poter "ricostruire le relazioni tra i sessi su una base non violenta".

6. La violenza non è necessariamente il pugno e lo schiaffo presi. La violenza è la negazione, l'inferiorizzazione, l'animalizzazione, la stereotipizzazione dell'altro da sé. Con dei miei studenti e studentesse, cercavamo di capire se il concetto di differenza, in qualsiasi ambito, fosse naturalmente o culturalmente fondato. Insomma la differenza tra "Cultura" e "Natura", vecchia questione antropologica, ormai superata. Ma quanti sessi esistono in natura? Asexuato, ermafrodite o androgino, femminile e maschile. Almeno questi sono quelli noti. (Differenza sessuale e differenza di genere: che tipo di informazione riceviamo?) Allora com'è che poi tutti questi sessi si riducono al solo maschile (per primo) e femminile poi? Eppure sappiamo che non in tutte le società del mondo, le donne sono considerate come inferiori. In sintesi, la inferiorizzazione dell'altro da sé ha molto a che vedere con la scoperta della detenzione e mantenimento del potere.

7. Le differenze culturali esistono, al di là del relativismo per cui tutte le culture sono uguali. E non bisogna neanche nascondersi dietro un dito e pensare che tutte le differenze siano commensurabili, sul piano della quotidiana convivenza. Pensate alla poliginia, all'infibulazione, alla cucina, che può sembrare una cosa banale, agli orari di preghiera per gli uni piuttosto che per gli altri. Ma pensate alla minigonna della ragazza occidentale, alla sua sigaretta, al suo maquillage che agli occhi dell'altro da sé possono essere intollerabili. Ricordate quella ragazza uccisa dalla famiglia, credo pakistana, perché voleva vivere come i suoi amici, perché era come i suoi amici italiani, il suo fidanzato era, è, italiano. Lei voleva

vivere la sua "normalità". Ai militari stravolti che chiedevano al padre di Hina come si può arrivare a sgozzare la figlia, rispose: "Non volevo che diventasse come le ragazze di qui. Le avevo chiesto di cambiare vita, ma lei non voleva". Ma stiamo attenti, questi fatti che possono apparire come delle incommensurabilità culturali non devono armare la mano di chi la pensa diversamente. Ecco, vedete, la strada è lunga ma non impossibile. Servono i luoghi di incontro, incontro nella sua accezione più nobile. Serve l'educazione all'alterità. E non parlo solo di mediatori culturali, spesse volte con degli strumenti conoscitivi limitati. Molte volte ad esempio, il traduttore linguistico viene considerato come mediatore culturale. Fosse così facile.

8. Pensate alle discussioni sui cosiddetti matrimoni misti ed in alcuni casi cosa significa la rottura dei rapporti tra coniugi, di diversa appartenenza e nazioni, ed i figli divisi e dilaniati tra i due mondi litiganti. Ma lo stesso non capita agli autoctoni? Si tratta di sola differenza culturale o soprattutto di tensione nel rapporto tra le persone?

9. Fin qui diciamo la cattiva lettura della differenza. Al settimo punto, ho introdotto il concetto di educazione all'alterità. Detto così sembra facile. Per riconoscere la propria parzialità occorrono delle politiche mirate. Voglio fare un esempio: il mondo accademico, i ricercatori, per intenderci dovrebbero fare lo sforzo di restituire i risultati delle loro fatiche sul campo alla società civile. Serva da strumento ai politici. Non solo agli addetti ai lavori. Puntare sul principio della comunicazione (scambio), per veicolare dei contenuti che possano appianare la strada dell'incontro tra le differenze. Comunicazione che è cosa ben diversa da informazione (ecco anche la ragione della mia scelta di fare la giornalista). Insomma io ne faccio anche una questione di linguaggio. Quanti giovani pensate leggano moltissimi libri e quanti pensate navighino in Internet e quanti pensate ascoltino musica e vedano la televisione. I media. I media, non solo la scuola, non solo l'università, sono quelli i luoghi da visitare. Vorrei qui ricordare come spesse volte i media marchiano le alterità. Es: un extracomunitario ubriaco è stato travolto e ucciso da un treno che andava a 50 chilometri orari. Ma, legittimo chiedersi: qual è il vero messaggio di questa notizia? Era della comunità tchadiana o svizzera, nord americana o burkinabé? E se tutti gli extracomunitari d'Italia, vabbè diciamo di Parma, andassero davanti all'obitorio cittadino perché da due giorni manca all'appello un membro della loro comunità? Altro esempio: in via della Spiga numero 1952/

F di Milano, un uomo ha ucciso la moglie a revolverate. L'uomo era di origini calabresi.

10. E concludo per lasciare spazio agli altri e al dibattito: è da poco uscito un libro dal titolo: "La donna dei tre mondi". Un titolo voluto e deciso dall'editore e dai curatori di questa raccolta di alcuni dei miei articoli pubblicati in quattro anni di collaborazione con la rivista Nigrizia. Nel corso del dibattito, sarò ben lieta di spiegarvi le meraviglie delle differenze, per me donna Bamiliké-Calabrese, Italiana-Camerunese... una piccola rivoluzione culturale, insomma, gioisco a dirlo. Immaginate se queste mie varie appartenenze, identità, tuttora in costruzione, dovessero convivere in un rapporto di tensione, dovrei scegliere il primo ponte e quello più alto e buttarmici. Ma non ci penso nemmeno. Grazie ancora dell'invito e dell'ascolto.

### **Bibliografia**

Cristina Artoni, *L'amore ai tempi della Bossi-Fini*, Bruno Mondadori, Milano, 2005.

Ugo Fabietti, *L'Identità Etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma, 1998.

René Gallissot, Annamaria Rivera, *L'imbroglione etnico in quattordici parole-chiave*, Dedalo, Bari, 2001.

Paola Tabet, *La Pelle giusta*, Einaudi, Torino, 1997.

---

<sup>75</sup> Genevieve Makaping, *Donna dei tre mondi*, Nigrizia, Verona, 2007.



# Differenze e asimmetrie

di Claudio Vedovati

1. La scommessa a cui ci chiama Marco Deriu – intrecciare il differire di uomini e donne con quello delle differenze culturali – ci stimola tutti ad interrogarci sul senso delle stesse parole che usiamo per parlarne: differenza, alterità, identità. Parole che a volte reificano processi e nascondono il peso della soggettività.

2. Intanto c'è un'asimmetria in campo. Le relazioni tra uomini e donne sono state profondamente trasformate dall'emergere della soggettività femminile. Le donne hanno fatto leva sul proprio desiderio e ne hanno fatto una pratica politica. Il tema delle differenze culturali emerge invece da altri processi: l'incontro e lo scontro con diverse realtà sociali, culturali e politiche, gli scambi commerciali, le grandi migrazioni. E più recentemente – guardando ai tempi lunghi della storia – il chiudersi dell'esperienza del colonialismo europeo, le asimmetrie prodotte dalla cultura dello sviluppo, il fenomeno dell'immigrazione dalle zone del pianeta che sono state trasformate in periferie. Il partire da sé del femminismo e il costituirsi come parzialità delle donne non hanno dunque un parallelo nel modo in cui l'Europa e il cosiddetto Occidente fanno esperienza di sé e delle diversità culturali. La rappresentazione che facciamo di noi stessi nell'incontro tra culture – anche quando è il frutto di rivoluzioni disciplinari come l'autoriflessività in antropologia – non sembra mettere in campo un vero e proprio desiderio; casomai sembra subire il desiderio altrui, quello ad esempio di chi emigra.

Per altri versi si può sottolineare come da una parte e dall'altra cresca il risentimento. Infatti il desiderio di chi si perde nelle differenze culturali nasconde spesso un'assenza di desiderio proprio o un desiderio che si dissemina nel campo altrui, mentre il desiderio di chi è continuamente impegnato a difendersi dalle differenze non va oltre il mero ripiegamento su di sé. In altre parole, contrariamente a quello espresso dal movimento delle donne, questi desideri non cambiano il mondo. Lo cambia invece il desiderio di chi emigra, uomini e donne che portano con sé la forza della vita, che provano a rompere ogni dualismo tra sogno e realtà.

3. Il contatto tra soggetti di diverse provenienze apre interrogativi sulla "propria" cultura, mette in discussione le proprie rappresentazioni e soprattutto la "naturalizzazione" delle differenze. Ovvero apre conflitti interni al "proprio" mondo, ma non rende il soggetto autoriflessivo sul proprio desiderio di vita e di relazioni, sulla natura della propria parzialità. La percezione della differenza culturale non mette necessariamente in discussione quell'universalismo che il femminismo ha messo in relazione con il modo maschile di significare il mondo. Può tra le altre possibilità aprire ad un relativismo reinterpretato che si difende dalle relazioni e che desidera solo che ognuno "se ne stia a casa propria". Da questo punto di vista penso che l'uno – l'universalismo che nega le differenze – e l'altro – le differenze usate per mettere distanza – rivelino una comune difficoltà a costruire una "casa propria", a partire da sé.

4. Nella storia del femminismo il tema della differenza è stato posto in forme diverse. Ora mi sembra importante ricordare che nelle pratiche di molte donne la differenza di genere non è qualcosa che "è", che "si dà" tra donne ed uomini, ma è semplicemente il differire stesso. Non è dunque un "a priori". Questo differire si costituisce nelle relazioni, a partire dall'intersoggettività da cui ciascuno parla di sé. Contemporaneamente la soggettività è sessuata, incarnata nel corpo, e dunque non si costituisce "liberamente", ma nasce sul terreno della storia, sul terreno in cui le relazioni costruiscono le stesse forme dell'umano. Mi sembra che nell'ambito della nostra coscienza e conoscenza storica non ci sia una consapevolezza diffusa di come si sia costituito il differire delle culture. Ereditiamo e continuiamo ad usare, nonostante la storiografia delle Annales e la più recente World History, paradigmi in cui le culture sono rappresentate come scatole chiuse, che costruiscono in maniera endogena la propria storia ed identità e che solo dopo, in un momento successivo "incontrano" la diversità. Per questo

motivo continuiamo a pensare la storia del pianeta come storia di continenti, di porzioni ("l'Europa") o estensioni ("l'Occidente") di essi e non come una storia di sistemi di relazioni che costituiscono e decostruiscono le identità, che fanno del "noi" un faticoso equilibrio raggiunto nel continuo mutare delle gerarchie e delle relazioni.

5. L'alterità è una costruzione culturale con cui il soggetto costituisce se stesso. È una figura stessa della soggettività. L'alterità costituisce e reifica le differenze, le usa in maniera proiettiva tanto per identificarsi in esse quanto per prenderne le distanze. Per questo motivo penso che "il come" noi parliamo delle differenze ci dica soprattutto come siamo in relazione con noi stessi. L'alterità è quindi anche una figura della relazione e del legame: di essa sono stati investiti, di volta in volta, gli esseri umani, il vivente non umano, la "natura", lo spazio ed il tempo, ed ovviamente la "donna". La stessa nozione di alterità, quindi, ci mostra il punto di vista privilegiato del soggetto che ha preso parola, ci racconta come esso ha raccontato il mondo. Contemporaneamente essa rende invisibile la soggettività altrui, il suo differire dal "noi".

6. La costruzione maschile dell'alterità femminile – realizzata attraverso ruoli, stereotipi, discriminazioni, idealizzazioni, gerarchie, disvalori, silenzi, accantonamenti – è uno dei punti di vista da cui possiamo osservare come il maschile abbia parlato di sé costituendosi come norma, proprio perché l'alterità punta a nascondere il punto di vista di chi la nomina come tale. In questo senso la produzione di alterità è una risposta al problema della propria significazione, del chi significa chi. Il contrario dell'alterità non è l'identità, come l'opposto del differire non è l'uguaglianza.

7. L'alterità si dà quando si sfugge dal conflitto, laddove per conflitto intendiamo lo stare di fronte l'uno dell'altro di due desideri diversi costitutivi di diverse soggettività. L'assenza di conflitto, lo sappiamo, in questo senso è la guerra.

8. L'alterità attraversa il soggetto. Nella nostra cultura abbiamo costruito grandi polarizzazioni – natura/cultura, corpo/linguaggio, biologia/storia, vita/morte – intorno alle quali ci siamo orientati. Abbiamo così dato un orientamento al tempo, trasformando la memoria in storia e il desiderio in utopia, ed allo spazio, facendone una cartografia astratta fatta di pieni e di vuoti. Abbiamo organizzato

il nostro corpo, inventandoci la “nudità”, elaborando il controllo delle passioni, esplorando “l’interiorità” attraverso le metafore del sentire o denunciando l’alienazione. Nella “nostra” storia l’alterità è il vestito con cui ci assicuriamo uno spazio nel mondo.

9. Ogni discorso sul differire, sulle differenze, sull’alterità ci costringe a dire in quale relazione siamo con i saperi che usiamo per parlarne. Il mio sapere sulla storia del maschile sono le pratiche condivise con altri uomini e altre donne per interrogare la storia del mio stesso genere. La storia del maschile non è un oggetto che sta davanti a me e che posso analizzare ma è ciò di cui sono fatto: qualcosa a cui appartengo e che non sempre mi appartiene, la parzialità a partire dalla quale costruisco la mia soggettività. Il mio sapere sulle alterità culturali – almeno per quanto sono stato chiamato a riferirne in questo nostro incontro – si è costituito nella relazione con il suono e con quelle che noi chiamiamo le “musiche”. Fanno parte della mia formazione saperi come quello storico, quello antropologico ed in particolare quello etnomusicologico, tuttavia qui non porto un punto di vista disciplinare, ma le relazioni dentro cui questi stessi saperi si sono costituiti.

10. Fare storia della musica è anche fare storia di come si costituiscono sistemi di differenze. Se avessimo tempo potremmo verificare facilmente qui, tra noi, come gli stessi concetti di musica e di suono (a partire dalla definizione dei “parametri” del suono) non definiscono oggetti ma al contrario mostrano sistemi d’ascolto e di percezione che sono radicati nelle forme che conosciamo di soggettività. Fare “storia della musica” significa per me lavorare, attraverso l’ascolto di sé, ad esplorare i sistemi di percezione del suono come costruzioni culturali. E contemporaneamente come il suono costruisce il sé, come produce e regola le relazioni. L’oggetto dell’ascolto non è più soltanto l’evento sonoro, ma come le soggettività – a partire dalla propria – lo rendono tale. L’ascolto è un fare un’esperienza di sé che contrasta l’assolutizzazione del nostro stesso fare esperienza, lo riporta sempre ad un “qui” ed ad un “ora” e contemporaneamente lo mette in relazione con la storia di cui siamo fatti. L’alterità in questo contesto non serve più. Ciò che si impara a fare con l’ascolto è esplorare i limiti che ci costituiscono, le parzialità di cui è fatta la nostra percezione. Il confronto con “altre” culture musicali, a partire dai diversi sistemi di relazioni che le hanno rese per noi “altre”, diventa un confronto delle soggettività, dunque un differire. A partire da ciò, tra l’altro, imparare non significa più giudicare – acquisire le chiavi del giudizio estetico o i criteri che definiscono le gerarchie di una storia della

musica – ma capire di cosa parla una cultura quando giudica: cosa ci sta dicendo di sé.

11. Nelle nostre società e ancora in ciò che noi definiamo come la nostra contemporaneità, l'affermazione di sé ha come motore la paura di non essere desiderati dall'altro. Ciò produce un monopolio "strabico" del desiderio: c'è sempre un solo soggetto che si è pensato come desiderante. Nelle relazioni di genere questo soggetto è il maschio, le cui forme di desiderio cercano di superare lo scacco di avere un corpo che non è in grado di generare la vita ma riproducono spesso un'idea misera di sé, del proprio corpo e della propria sessualità. Nelle relazioni tra culture, il desiderio si nasconde dentro i "valori" depositati delle identità.

12. In conclusione, se ciò di cui abbiamo così tanta paura non è il differire ma piuttosto – come ha scritto Lea Melandri – la "dipendenza, la confusione e la contiguità tra sé e l'altro", allora il lavoro che ci attende, tra uomini e donne, di una cultura e di un'altra, è quella di costruire pratiche in cui il desiderio di ciascuno non ha più paura della relazione con quello dell'altro.

## AUTORI E AUTRICI

<b>Sara Ambrosoli</b>	<i>Presidentessa del Centro Antiviolenza di Parma.</i>
<b>Manuela Amoretti</b>	<i>Assessore alle Pari Opportunità della Provincia di Parma.</i>
<b>Vincenzo Bernazzoli</b>	<i>Presidente della Provincia di Parma.</i>
<b>Stefano Ciccone Biologo</b>	<i>Università di Roma Tor Vergata, fa parte dell'Associazione nazionale Maschile plurale.</i>
<b>Cecilia Cortesi</b>	<i>Venturini Avvocata, Consigliera di Parità della Provincia di Parma.</i>
<b>Vita Cosentino</b>	<i>Insegnante, partecipa al movimento per l'Autoriforma nella scuola, fa parte della Libreria delle donne di Milano e della redazione della rivista Via Dogana.</i>
<b>Marco Deriu</b>	<i>Ricercatore e docente di Sociologia dei processi culturali all'Università di Parma, fa parte del Circolo della differenza di Parma e dell'associazione nazionale Maschile plurale.</i>
<b>Giannina Longobardi</b>	<i>Filosofa, fa parte dell'associazione Ishtar e della Comunità filosofica di Diotima.</i>
<b>Vanessa Maher</b>	<i>Professore ordinario di Discipline demoetnoantropologiche, Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Verona</i>
<b>Geneviève Makaping</b>	<i>Scrittrice, giornalista e docente di antropologia all'Università della Calabria.</i>
<b>Paola Mancini</b>	<i>Assessore alle Pari Opportunità della Regione Emilia Romagna.</i>
<b>Carmen Motta</b>	<i>Deputata alla Camera per il Partito Democratico.</i>
<b>Anna Pains</b> <i>Verona.</i>	<i>Ricercatrice, Dipartimento di Psicologia e Antropologia culturale, Università di</i>
<b>Vincenza Pellegrino</b>	<i>Scuola Internazionale Superiore Studi Avanzati – Trieste.</i>
<b>Barbara Pollastrini</b>	<i>Già Ministro per i Diritti e le Pari Opportunità sotto il secondo governo Prodi, è attualmente deputata alla Camera per il Partito Democratico.</i>
<b>Annamaria Rivera</b>	<i>Antropologa, Professoressa di Etnologia all'Università di Bari</i>
<b>Paola Tabet</b>	<i>Antropologa, già docente presso l'Università della Calabria, ora in pensione.</i>
<b>Ivana Trevisani</b>	<i>Psicologa psicoterapeuta con formazione antropologica, svolge attività di formatrice all'estero in contesti post-bellici con progetti psico-sociali e con donne.</i>
<b>Giulia Valerio</b>	<i>Psicoterapeuta junghiana, è membro del direttivo della scuola L.I.S.T.A. e dell'Associazione Metis Africa.</i>
<b>Claudio Vedovati</b>	<i>Etnomusicologo, fa parte dell'Associazione nazionale Maschile Plurale.</i>