

manfemmedonnawomanfemme

D W F

ESCURSIONI
SCRITTI FEMMINISTI OLTRE CONFINE



Trimestrale 2017, 2 (114) aprile-giugno

Redazione e amministrazione:
Via della Lungara, 19 – 00165 Roma

Alla redazione di questo numero hanno collaborato:
Giada Bonu, Patrizia Cacioli, Federica Castelli, Noemi Ciarniello
Teresa Di Martino, Paola Masi, Roberta Paoletti

E-mail: redazione@dwf.it
Sito Web: www.dwf.it

Contributo pubblicazioni per il 2017:

Italia: □ 35,00

Paesi nell'area dell'Euro: □ 43,00

Paesi extra-area dell'Euro: □ 53,00

(o equivalente in dollari US)

I versamenti vanno effettuati:

sul c/c postale n. 000009134108

(IBAN IT50P0760103200000009134108) intestato a
Associazione UTOPIA, via della Lungara, 19 - 00165 - Roma

Spediz. abbon. postale – DL 353/2003

(conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1 comma 1 – DCB Roma

Autorizzazione del Tribunale di Roma

n. 122 del 7 marzo 1986.

Finito di stampare nel mese di dicembre 2017

Da CSR – Centro Stampa e Riproduzione Srl

Via di Salone 131/C, 00131 Roma

Trimestrale. Dir. Resp. Teresa Di Martino

©2017. Editrice Associazione UTOPIA

Tutti i diritti sono riservati.

La riproduzione integrale o parziale dei testi è vietata.

Per eventuali utilizzazioni e traduzioni richiedere l'autorizzazione alla direzione editoriale.

I files o dattiloscritti, anche se non pubblicati, non si restituiscono.

ISSN 0393-9014

ESCURSIONI. SCRITTI FEMMINISTI OLTRE CONFINE

DWF
2017, 2 (114)

SOMMARIO

2 nota editoriale

EDITORIALE

5 FRANÇOISE COLLIN, L'IDENTICA E LE DIFFERENZE
Traduzione di Mara Montanaro

14 DONNA, NATIVA, ALTRA. TRINH THI MINH HA
Traduzione di Alessandra Chiricosta

22 IL FEMMINISMO DECOLONIALE: RITORNARE ALLA COMUNITÀ E RIPENSARE L'AUTONOMIA.
DIALOGO CON YUDERKYS ESPINOSA MIÑOSO
Traduzione di Teresa Di Martino e Gea Piccardi

29 BONNIE HONIG. COSE PUBBLICHE, BENI COMUNI E SHARED SPACE. TRE LEMMI PER LA
DEMOCRAZIA
Traduzione di Federica Castelli

MATERIA

35 ANTONIA POZZI. LA VITA COME SCRITTURA
Daniela Angelucci

41 NOTE A QUALCHE TACCUINO DI VIAGGIATRICI IRANIANE
Leila Karami

POLIEDRA

63 SELECTA
Braidotti/Cossutta, Virgili; Pisa/Fiorenzoli; Jean-Luc Nancy/Russi; Chicchi, Simone/Burchi

SELECTA

72 LE AUTRICI

Uno sguardo internazionale ha caratterizzato la lunga storia di questa rivista fin dalla scelta del nome — *DonnaWomanFemme* — avvenuta nel lontano 1975. Pensando a questo nuovo numero ci sono venuti in mente i tanti numeri precedenti che nascevano da questa vocazione: *Maternità e imperialismo*; *Cieli divisi. Le scrittrici della Germania orientale*; *Amore proibito. Ricerche americane sull'esistenza lesbica*; *Pechino e dintorni*; *Geografie dei segni*; *Scritture dal mondo*; *Luci d'oriente*; *Femminismi d'Europa*; *Femminismi dal mondo*; *Pensiero stupendo* e il più recente *Europa: ragioni e sentimenti*.

D'altra parte, guardare oltre i confini è un tratto peculiare di quelle donne che hanno scelto di assumersi la propria soggettività. La stessa Virginia Woolf sosteneva che le donne nel costruire il proprio essere politico non si sono mai riferite a una identità nazionale.

Raccontare un pensiero radicato, in un luogo, in una pratica, nelle relazioni è quello che cerchiamo di fare in ogni numero della rivista, perché siamo convinte che sia la strada più fertile per arricchire il pensiero e rafforzare la nostra politica: è dunque questa la prima ragione che ci ha spinte a tradurre testi poco conosciuti, o perlomeno poco circolati, ma secondo noi particolarmente significativi e utili per le riflessioni in corso, sia all'interno che fuori la nostra redazione. Tradurre dunque per nutrirsi (e ispirarsi) e alimentare le discussioni, il pensiero.

Le traduzioni che proponiamo trasportano inevitabilmente le pratiche e le riflessioni di altre donne in un'altra lingua e in un'altra cultura. In questo senso pensiamo che con *Escursioni. Scritti femministi oltre confine* — si compia un doppio gesto politico: da una parte il riconoscere e riaffermare che la nostra provenienza sta dove sono le altre donne; dall'altra, l'assumersi la responsabilità politica di intrecciare le parole e le pratiche di altre donne con le nostre parole e le nostre pratiche.

Una scelta (e talvolta una sfida) che abbiamo condiviso con le autrici delle traduzioni che presentiamo. I testi, infatti, sono stati scelti insieme a loro, valutandone la portata e il valore politico, l'apertura di possibilità che ciascun saggio, intervista o libro può rappresentare rispetto alle riflessioni in corso, o infine il dare corpo a nuove proposte.

Le donne coinvolte in questo lavoro di intreccio e traduzione sono donne femministe che hanno con le autrici tradotte un legame personale, politico, magistrale o che hanno riconosciuto nei loro scritti una lettura inedita del presente. La traduzione si presenta quindi come l'esito di una affinità e diventa, come spesso accade,

un'estensione, un dialogo, una relazione.

Ad aprire *Materia* un testo del 1983 della scrittrice e filosofa Françoise Collin (1928-2012), punto di riferimento del femminismo francese. Il saggio *L'identica e le differenze* – scelto e tradotto da Mara Montanaro, responsabile dell'archivio Collin – affronta i rapporti tra singolarità e collettivo all'interno del movimento femminista nel passaggio dagli anni Settanta agli anni Ottanta.

Del 1989 è invece il libro *Donna, Nativa, Altra* della scrittrice, antropologa, regista e compositrice di origine vietnamita Trinh Thi Minh Ha. Per DWF, Alessandra Chiricosta, filosofa e storica delle religioni specializzata in culture del Sudest asiatico, ne traduce un estratto. Minh Ha, da una posizione post-femminista e post-coloniale, delinea nel testo una prospettiva dislocata e plurilogica dei processi di ibridazione culturale affrontando in maniera originale temi come le identità multiple o le voci marginali all'interno delle società complesse.

Segue un'intervista alla scrittrice, attivista e insegnante latino-americana Yuderkys Espinosa Miñoso, datata 8 marzo 2016. La traduzione di Teresa Di Martino (direttrice di DWF) e Gea Piccardi, filosofa vicina ai movimenti femministi del Sud America, porta all'attenzione di un pubblico più ampio di lettrici la questione del "femminismo decoloniale", al centro del pensiero e delle pratiche dei movimenti radicali latinoamericani contro il razzismo, l'(etero)patriarcato e la colonialità.

Conclude questa serie di preziosi contributi mai apparsi in italiano un brano tratto da *Public Thing*, l'ultimo libro, pubblicato nel 2017, della filosofa americana Bonnie Honig. Attraverso un estratto dell'epilogo, scelto e tradotto da Federica Castelli (redattrice di DWF), la docente femminista statunitense presenta una proposta politica che, radicandosi nel pensiero di Hannah Arendt, sgancia l'idea di 'pubblico' dalla sfera dello Stato per legarla alla reciprocità dell'azione plurale.

Particolarmente ricca è anche la sezione *Poliedra*, con uno scritto di Daniela Angelucci sulla poeta Antonia Pozzi, morta suicida nel 1938 all'età di 26 anni: «Se Antonia scrive poesie come se ne andasse sempre della sua vita, osserva sempre anche la vita che scorre come se stesse già scrivendo, stesse fotografando, osservando non da lontano, ma con uno sguardo come raddoppiato. Da qui la sua sensazione di inadeguatezza rispetto alle cose pratiche, a quel richiamo crudele ad accontentarsi di una vita semplice e 'da donna'».

Chiude il numero un saggio della scrittrice Leila Karami, che trascrive e analizza

cinque diari di viaggi di altrettante donne iraniane partite, per motivazioni religiose e devozionali, alla volta di tre pellegrinaggi e due viaggi all'interno dei territori iraniani. Uno sguardo sul viaggio nella sua dimensione sociale, scandito dalla scrittura come pratica letteraria e di osservazione del mondo: «vere e proprie succinte narrazioni di viaggio in cui le donne musulmane sono al tempo stesso protagoniste e testimoni».

(pc e rp)

FRANÇOISE COLLIN, L'IDENTICA E LE DIFFERENZE¹

Traduzione di Mara Montanaro

Scrittrice, filosofa e femminista, Françoise Collin nasce l'8 aprile 1928 a Braine-Le Compté, in Belgio. A partire dagli anni Ottanta vive a Parigi e muore a Saint-Sauveur, in Belgio, il 1 settembre del 2012.

La sua infanzia è segnata dalle due catastrofi più grandi del XX secolo: la seconda guerra mondiale e l'Olocausto. Dopo aver studiato filosofia all'Università di Lovanio² – università dove consegue anche il dottorato – ottiene una borsa di studio per continuare i suoi studi a Parigi dove segue i corsi di Jean Hyppolite e di Maurice Merleau-Ponty. All'università di Lovanio ha come compagno di corso Jacques Taminiaux, filosofo, che diventerà suo marito. La coppia ha due figli: Laurence e Pierre.

Nel 1971 entra a pieno titolo nella scena filosofica francese con la pubblicazione della sua tesi di dottorato su Maurice Blanchot³ che costituisce il primo studio critico a lui dedicato, allora conosciuto da una ristretta cerchia di intellettuali, e che tutt'oggi resta una delle monografie di riferimento su tale pensatore di eccezione. La sua carriera accademica è però infranta dalle pratiche sessiste dei dipartimenti di filosofia: è per queste ragioni e con tale formazione che Collin diviene femminista. Parallelamente all'impegno militante nel femminismo continua a scrivere di letteratura, nel 1975 pubblica 331 W20, *Lecture du président* (Paris, Transédition). 331 W20 è un indirizzo di New York. Il libro è stato scritto lì – città molto amata da Collin e in cui torna spesso in quegli anni – nel momento in cui c'erano le elezioni presidenziali di Nixon.

Nel 1973, di ritorno da un viaggio a New York, sedotta dal femminismo americano, torna a Bruxelles e fonda Les Cahiers du Grif, in un momento in cui la scena testuale francese era praticamente vuota: Les Editions des femmes, già citata, avrebbero preso forma qualche mese più tardi, la rivista *Sorcières* due anni dopo, La Revue d'en face, *Questions féministes* nel 1977⁴. C'erano stati dei giornali: Le torchon

1 In *D'amour et de raison*, Les Cahiers du Grif, n. 28, 1983, pp. 7-16

2 F. Collin, *Les premiers écrits de M. Blondel. Leur signification contemporaine*, tesi di laurea, 1951. (tesi inedita appartenente all'archivio privato di Françoise Collin).

3 Cfr. F. Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*. Paris, Gallimard, 1971.

4 Per una breve storia delle riviste femministe di quegli anni rinvio a "Revue féministes", in

brûlé, come abbiamo detto, in Francia e Ta Soeur? in Belgio, ma destinati ad un pubblico militante. Scopo della rivista è, ripartire da zero, operare un'epochè husserliana, applicare al sapere dato, contaminato perché patriarcale, una vera e propria sospensione. Volontariamente la rivista, almeno nella prima serie, è poco teorica e si decide di parlare una lingua elementare, accessibile a tutte.

Il primo numero dei Cahiers du Grif appare nell'ottobre del 1973: l'11 novembre dello stesso anno, data della seconda giornata delle donne a Bruxelles, sono vendute 1500 copie ed il numero è esaurito la sera stessa. A partire dal secondo numero, la rivista è distribuita a Parigi presso la libreria Maspero. Rapidamente, la rivista assume una dimensione internazionale nel mondo francofono⁵.

L'editoriale del primo numero, che annuncia altresì il ritmo con cui i Cahiers saranno pubblicati, interroga il giovane movimento femminista ponendo la questione Le féminisme pour quoi faire?.

La specificità propria dei Cahiers è di iniziare un percorso di riflessione nel movimento femminista evitando di produrre un pensiero unico o di produrre una teorizzazione del femminismo: si tratta di una riflessione teorico-pratica che, ancorata nel movimento, si costruisce nell'azione e nella decostruzione. Questa modalità è leggibile nella genesi dei Cahiers du Grif così come nel loro funzionamento: i temi nascono dalla preoccupazione delle partecipanti ed il contenuto della pubblicazione è il risultato di una discussione collettiva.

Il filo conduttore di questa riflessione è il seguente: la prima fase del femminismo è stata caratterizzata da un pensiero dell'identico; adesso dobbiamo affrontare un pensiero dell'altro.

In effetti, in un primo tempo per ritrovarci e riunirci abbiamo anteposto tutto ciò che sembrava identificarci le une alle altre, e non abbiamo considerato o abbiamo voluto ignorare ciò che avrebbe potuto differenziarci.

Abbiamo avuto la tendenza a ricondurre ogni differenza alla differenza dei sessi, come se una volta attraversata quest'ultima, potessimo entrare in un'intesa immobile e omogenea, quella del mondo delle donne.

Forse la nostra storia, nella quale la differenza dei sessi, capovoltasi nella dominazione aveva giocato un ruolo così distruttivo, ci rendeva particolarmente diffidenti verso ogni differenza e ci portava a valorizzare l'indifferenziato.

Abbiamo anche delimitato due territori nettamente distinti che spesso abbiamo pensato in termini di opposizione – il maschile da una parte, il femminile dall'altra

Où en sont les féministes ?, Les Cahiers du Grif, n. 23/24, 1978, pp. 133-137.

5 Per un'analisi storica dei Cahiers du Grif rinvio a M. Denis e S. Van Rokeghem, *Le féminisme est dans la rue. Belgique 1970-1975*, Bruxelles, Politique et Histoire, 1992, pp. 133-140

– (in una logica binaria che d'altronde rifiutiamo come prodotto dell'ideologia patriarcale).

Tentiamo allora di riequilibrare una ripartizione che ci è stata tradizionalmente imposta in termini diseguali come quella dell'universale (il maschile) e del particolare (il femminile), del maggiore e del minore, del dominante e del dominato. In questo riequilibrio, abbiamo raddoppiato l'opposizione di un giudizio di valore manicheo (che prendeva in contropiede la cultura dominante): alle donne apparteneva ormai la purezza dei sentimenti, l'assenza di ambizione, il pacifismo, etc.. e agli uomini il machiavellismo, il gusto del potere, l'aggressività.

Abbiamo seguito così una tendenza (che non ci appartiene) di assimilare ciò che è oppresso a ciò che è buono per il solo fatto di essere oppresso.

Abbiamo così ipotizzato l'esistenza di una natura femminile superiore parodiando Jean-Jacques Rousseau "la donna nasce naturalmente buona ma è la società patriarcale che la corrompe". Abbiamo attribuito a questa società tutto ciò che inceppava gli ingranaggi della nostra azione e minacciava la nostra intesa.

In questo movimento, una corrente importante del femminismo ha sviluppato l'idea di una *specificità* femminile, una *féminitude*, differente dalla femminilità tradizionale ma non meno importante, che produce tra le donne un'armonia spontanea, immediata, di tipo istintivo, che abbiamo chiamato sorellanza (*sisterhood*).

La prima socializzazione delle donne si è realizzata ipotizzando esattamente una trasparenza senza ostacoli nella comunicazione tra donne.

Da qui il nostro rigetto di tutto ciò che, vicino o lontano, ricordava l'organizzazione sociale maschile: la ripartizione e la specializzazione dei compiti, la gerarchia, l'affermazione individuale, il rapporto al denaro, l'elaborazione di regole o di leggi di funzionamento. Ogni mediazione appariva come nociva.

Non si trattava di una formula di democrazia diretta, ma del presupposto di un consenso. Questa convivenza femminile indistinta e dotata di tutte le virtù che, per lungo tempo, ha ispirato la pratica dei gruppi femministi, può probabilmente essere chiarita in parte dalle circostanze socio-storiche: il femminismo in questo era l'erede, il più ostinato, dell'ideologia elaborata dalla rivoluzione culturale del maggio 1968, secondo la quale il collettivo aveva un peso maggiore dell'affermazione singolare in una prospettiva formalmente egitaria.

Ma si può pensare anche che la prima società delle donne si sia costituita sul modello familiare, così come sembrerebbe suggerirlo il concetto di *sorellanza* che non ha mai avuto esattamente le risonanze della sua controparte, la *fratellanza* (*fraternité*).

Il legame tra donne era anzitutto pensato nella forma della consanguineità. E il gruppo (o la responsabile del gruppo) doveva avere il ruolo della (alla fine) buona

madre, opposta alla madre cattiva della famiglia falloocratica.

Così molte donne hanno trasferito nel femminismo una domanda enorme che non poteva essere soddisfatta: quella di un seno materno saturante.

Molte hanno allora indirizzato contro le *sorelle* e anche con violenza, i conflitti che non avevano potuto o osato risolvere altrove.

Così, nella lotta che mirava alla fallocrezia e agli uomini, i colpi sono spesso stati dirottati sulle donne stesse.

Si può pensare che questo fenomeno non appartenga soltanto alle lotte delle donne e che lo si ritrovi in tutte le lotte delle *minoranze*, ma è stato particolarmente sorprendente nel femminismo che considerava le donne di un pacifismo congeniale.

Il faccia a faccia

Bisogna tentare di comprendere questo fenomeno storicamente. In effetti, il neo-femminismo rompeva brutalmente con il rapporto delle donne tra loro e delle donne al mondo che era stato solidamente fissato dalla tradizione patriarcale.

Fino ad allora i rapporti delle donne tra loro e delle donne al mondo passavano necessariamente per la legge maschile e/o per un uomo.

Rompendo con quest'ordine stabilito, con questa legge secolare del funzionamento sociale, le donne si trovavano spinte bruscamente a inventarne un'altra nell'urgenza. Non bisogna nascondere che, coscientemente o inconscientemente, sono stati assunti dei rischi enormi in questa rottura, e che molte donne ne hanno subite le conseguenze, anche se un clima di euforia rivoluzionaria l'ha a lungo dissimulato.

Le donne, uscendo dalla mediazione imposta loro dal mondo patriarcale, si sono ritrovate faccia a faccia, senza protezione. Quest'assenza di mediazione, e di protezione, ha costituito il loro orgoglio e il loro piacere.

Come se l'uscita fuori dalla legge dell'*avversario* garantisse automaticamente l'armonia. Il rigetto dell'istituzione patriarcale è identificato al rigetto di ogni forma d'istituzione, almeno esplicita.

I codici o le regole implicite del funzionamento e anche del linguaggio che si costituivano, tuttavia non erano riconosciuti come tali, ma volevano essere la semplice espansione della spontaneità.

Durante un *momento* che è potuto durare anni, delle donne si sono identificate alla loro condizione di donne, e anche, alcune, al femminismo.

Questo momento è innegabile e non deve essere dimenticato. Nessuna piega, nessuna differenza scalfiva il rapporto di una donna a una donna e di una donna a se stessa.

La femminilità era pensata come fusione e come effusione. Il privato era interamente politico.

Questa descrizione disegna l'orizzonte limite del femminismo che non hanno raggiunto tutti i gruppi e tutti gli individui ma sulla cui base tuttavia hanno funzionato: questo è il momento, che chiamerò della naturalità o dell'immediatezza che presuppone una sorta di spontanea armonia. L'ignoranza delle differenze e delle divergenze nella *sorellanza*, ha creato un momento di socialità eccezionale, ma che non poteva che essere eccezionale.

Quando queste differenze e queste divergenze individuali o collettive, passionali o ideologiche si sono manifestate, la socialità della sorellanza si è rivelata impotente per affrontarle.

È abbastanza paradossale che nei conflitti che le hanno opposte e dove l'amore si è spesso trasformato in odio, le donne per scappare ad un corpo a corpo mortifero, hanno potuto far ricorso solamente all'apparato giuridico o anche giudiziario.

Si passava, anche brutalmente, dalla fusione al codice, dal consenso al processo non avendo potuto tentare delle mediazioni e avendo trascurato, finanche negato, ogni istanza interna al movimento stesso. L'assenza di una legge delle donne ha reso necessario un ripiegamento sulla legge patriarcale allo stato puro, quella stessa che era oggetto della nostra critica.

Non abbiamo ancora finito di pensare questa esperienza. Abbiamo, in effetti, accumulato in dieci anni un'esperienza socio-politica considerabile e fatto in poco tempo un percorso folgorante.

Sappiamo almeno che la socialità delle donne strappate alla socialità patriarcale deve ormai definirsi al di là dell'utopia della fusione.

La fenditura o la piega della differenza devono essere pensate nel rapporto delle donne tra loro e in quella di un soggetto-donna rispetto alla sua condizione di donna. L'opposizione netta che era stata supposta tra le donne e il mondo deve essere ugualmente ripensata.

Sono questi i tre aspetti del recupero della differenza che vorrei brevemente sviluppare proponendo un pensiero dell'altro.

Questi sviluppi costituiscono soltanto dei dati preliminari alla questione fondamentale della legge, specifica o non, che le donne elaboreranno per gestire la loro nuova socialità.

Il soggetto come donna

Abbiamo potuto osservare da due o tre anni un certo abbandono delle femministe in rapporto al loro impegno.

Abbandono che può essere letto in termini di ritorno a delle vecchie posizioni (*io rientro a casa*) o in termini di ripiego su un'ambizione puramente individuale.

Al di là di ogni caso particolare, quest'abbandono può essere letto anche e

soprattutto come una insorgenza del soggetto e una ridefinizione del suo rapporto alla sua dimensione sessuata e alla sua dimensione militante.

Io sono una donna, ma l'io non è una donna. Mi sembra che questa frase chiarisca ciò che vorrei dire. Io sono una donna, è evidente, io sono (tra altre cose e soprattutto) una donna ma l'io, il soggetto, non si definisce solo per questa femminilità, non vi si riduce.

Bisogna forse riprendere qui la vecchia formula della trascendenza del soggetto, che non può identificarsi a nessuno dei suoi contenuti, a nessuna delle sue categorie. L'io è sempre ciò che resta in gioco in una determinazione.

Probabilmente la mia determinazione sessuata (di donna) può diventare per me preponderante e orientare il campo della mia esperienza e della mia azione ma si tratta di un processo d'identificazione, di una scelta cosciente e volontaria nella quale non sono mai completamente invischiata.

Mi succede anche di situarmi come europea in rapporto ad un'americana, o come intellettuale in rapporto ad una contadina, o come adulta in rapporto ad una bambina, ecc. Anche se nella congiuntura storico-culturale che è la mia, la mia esistenza si compone prioritariamente intorno alla mia coscienza di donna.

Ciò che molte, che erano state inebriate dall'identità collettiva di donna, ricostituiscono attraverso quest'abbandono è una sorta di libertà in rapporto alla loro condizione di donne, vissuta da allora in poi come un impegno e non come un puro e semplice destino. Si può scegliere di nascere donna (o operaia)? No, ma si può o no anteporre questa determinazione come prioritaria nel proprio pensiero e nella propria vita e lavorare per trasformarla.

Quest'abbandono, questo lasciare la presa, questa sorta di riserva in rapporto alla mia realtà di donna, diviene allora la condizione di possibilità del femminismo.

Quest'abbandono, questa riserva, è lo spazio del ripiego necessario, la casella vuota senza la quale in qualche modo nessuna comunicazione può essere vissuta né pensata: nuova interpretazione, a un secondo livello di comprensione, di una *stanza tutta per sé*: la differenza si installa nel cuore stesso dell'essere donna.

Trascendenza – o se si preferisce supplemento del soggetto in rapporto al militantismo che, altrimenti, riduce la vita ad una guerra e tutti i rapporti umani ad una strategia. Ma ugualmente supplemento del soggetto in rapporto ad una condizione (di donna) nella quale non si esaurisce, anche se ne è interamente assorbito.

Questa questione non nasconde ma sfiora, e getta un'altra luce su quella dei rapporti del privato e del politico. Una delle acquisizioni del femminismo è aver mostrato che le sfere considerate come private (l'amore, la famiglia, per esempio) sono attraversate dalla politica e che la politica femminista è anche una politica del

privato.

Senza modificare quest'affermazione, si può tuttavia aggiungere che se il privato è politico, il privato e il politico non si sovrappongono totalmente e non possono essere identificati: una certa apertura li separa, nella quale si insinua il vecchio tema tragico: accade di amare anche chi è politicamente o militarmente avverso (il nemico).

Le donne tra loro

La differenza è presente nel cuore stesso del soggetto donna: e lo è anche tra le donne, essendo l'essere donna non univoco.

Individualmente, o per correnti, sono presenti delle distinzioni che non possono e non devono essere vissute solamente come negative. Al contrario, esse possono essere generatrici di movimento.

Esse sono in ogni caso un fatto, una realtà che non si può più fingere di ignorare, che bisogna situare, prendere in considerazione e con la quale bisogna costituire la socialità delle donne e tra le donne, come una socialità che integra le tensioni e le articola.

Come allora non c'è una sola definizione dell'essere donna, non c'è un solo progetto femminista. La liberazione delle donne può pensarsi e progettarsi in prospettive che non si accordano necessariamente. La posizione femminista in qualsiasi situazione non è né evidente né data in anticipo.

Si ha sempre, in ogni situazione, e davanti alla complessità degli elementi presenti, una sorta di scommessa da fare. E poi da mantenere. Nello slancio del movimento di liberazione delle donne, ci sono dei progetti differenti, anche antagonisti che sono in funzione dell'immagine che ci si fa dell'essere umano e della società.

Ci sono dei regni femministi che non vogliamo, quelli che sono vicini al totalitarismo, quelli che ignorano la differenza, si appropriano della definizione ortodossa dell'essere donna e procedono per esclusioni, o esecuzioni.

Tendenze

È per questa ragione che le donne, le femministe, oggi devono inventare dei rapporti tra loro che accolgano e sostengano le differenze e i contrasti, se almeno vogliono superare la fase non trascurabile di gruppo di amiche che lavora insieme per affinità e diventare un movimento capace di esercitare una pressione sociale. Ciò non significa la necessità di un'omogeneizzazione di tutti i gruppi, la costituzione di una sorta di Partito Unico che paralizzerebbe prematuramente le forze all'opera nel movimento.

La diversità dei gruppi, delle azioni, è, al contrario, la caratteristica del femminismo come movimento sociale refrattario al centralismo politico, ed è questa diversità che ne fa ancora in questo momento la ricchezza.

D'altronde è interessante osservare che tutti i tentativi di unificazione sono falliti, il gruppo che si voleva coordinatore diviene un gruppo specifico tra gli altri.

E, forse, in un altro modo, più flessibile, che bisogna pensare e praticare il confronto, bisogna inventare un'altra legge vivente dei rapporti.

Individui

Ma la presa in considerazione delle differenze tra gruppi, tra correnti deve accompagnarsi alla consapevolezza delle differenze tra gli individui, rimessi alla loro autonomia in una condizione collettiva nella quale lo slancio fusionale del primo neo-femminismo ha cercato a volte di bloccarli.

Troppo spesso, in effetti, le femministe hanno avuto la tendenza a perseguire e penalizzare ogni affermazione individuale anche quando era a servizio della causa. Le donne che, in qualche modo, *ce la facevano*, piuttosto che essere sostenute e riconosciute, sono state spesso considerate come delle traditrici della condizione comune (e per definizione infelici), come se l'ideale della liberazione fosse il livellamento dal basso.

Le femministe, in questo senso, hanno spesso avuto delle reazioni identiche a quelle delle donne *non liberate*.

Ora, bisogna ammettere che il movimento di liberazione delle donne non progredisce ugualmente né nello stesso modo in tutti i paesi, su tutti i fronti né per tutti gli individui, anche se c'è costantemente interazione tra loro.

L'eterogeneità è un dato irriducibile di questo sviluppo e d'altronde di ogni società. Anche allo stadio di un *femminismo realizzato* si potrebbe pensare *l'uguaglianza* come un *livellamento*.

È curioso d'altronde che le donne, le femministe, siano capaci di rendere omaggio soltanto ai morti, alle loro *madri* morte quando decidono di rifare la storia e siano, al contrario, di un'estrema severità in rapporto alle viventi e alle loro madri viventi. Come gli uomini, non sopporterebbero la forza delle donne che in un'immagine? Si ritrova qui la tendenza a credere che quando si tratti di donne la riuscita sia impura, il fallimento puro: traccia dell'ideologia cristiana della sofferenza, riattivazione del desiderio patriarcale? Sempre che, nella maggior parte dei casi, il moralismo egualitario non dissimuli la violenza dell'invidia.

Si vede dunque come lavoro politico e lavoro etico siano congiunti nel movimento di liberazione delle donne.

Le donne e la donna

L'affermazione di un'unità omogenea delle donne se è stata a poco a poco smentita nei rapporti interni dello stesso movimento, analogamente spesso ha scavato una fossa tra le femministe militanti e l'insieme delle donne.

E ciò forse, perché queste ultime avevano la tendenza ad appoggiarsi a vecchi modelli della femminilità veicolata da tutta la cultura, ma anche perché la critica di questi vecchi modelli era troppo spesso sostituita dalla costituzione di un nuovo modello, detto femminista, della buona femminilità.

La liberazione rischiava di significare un nuovo reclutamento, migliore in principio per le donne ma che, ancora una volta, presupponeva la loro adesione e forzava loro la mano. Una nuova norma s'imponeva, colpevolizzando quelle che non potevano conformarsi.

Tuttavia, la critica femminista è stata all'inizio la critica della reclusione nella quale le donne erano costrette dalla struttura socio-economica e dai sistemi di rappresentazione imposti, critica della loro messa sotto tutela, del loro infantilismo forzato.

La rivendicazione era e resta quella di una più grande apertura nelle scelte di vita per le donne e per tutti, così come della possibilità di modificare queste scelte nel corso di un'esistenza, possibilità che il sistema attuale non permette e penalizza duramente.

Quest'opzione politica del femminismo non può accontentarsi della costituzione di un unico modello della donna liberata. *Che cosa sarebbe, infatti, una donna liberata che non è libera?*

Le donne e il fuori

Abbiamo spesso, nel nostro pensiero e nella nostra pratica, fatto come se il mondo *misto*, il fuori, non esistesse se non sotto la forma astratta del *nemico*.

Ora, anche le più radicali tra noi, quelle che fanno secessione sessuale e affettiva, pensano, scrivono, vivono, con delle parole, dei pensieri, tutta una cultura maschile, e la maggior parte delle volte, non esitano a partecipare attivamente alle istituzioni miste che si tratti di università, di case editrici, di arte, di partito o di altre imprese né a intrattenere rapporti di amicizia con gli uomini. Come se ci fossero una verità per il gruppo femminista e una verità per la vita.

È questa posizione schizofrenica che ci sembra debba essere reinterrogata. Come pensare nello stesso tempo, la separazione e la relazione, la denuncia e la partecipazione, la critica e il riconoscimento del fuori?

Poiché nei fatti nessuna tra noi è disposta a rinunciare alla sua eredità culturale,

anche se proviamo a utilizzarla diversamente.

Non possiamo farne la critica dall'interno per non rischiare di cadere in una vecchia trappola patriarcale che ci blocca in una pseudo-verginità culturale e scientifica (ricostruire la scienza, la letteratura, le arti a partire da una *tabula rasa*).

Il patrimonio è anche il nostro *matrimonio* e noi non siamo pronte ad abbandonarlo come hanno provato a persuaderci durante i secoli.

In effetti, a leggerci, ad ascoltarci si potrebbe supporre che non siamo mai state e non ci siamo mai nutrite che di parole di donne.

Ed è vero che siamo oggi all'ascolto e alla scoperta di queste ultime (meno tuttavia rispetto a quanto le nostre dichiarazioni lascerebbero supporre).

Ma restiamo situate anche in un mondo misto, dominato dagli uomini; ignorarlo o fingere di ignorarlo, in una pratica da ghetto, significa accordargli un'importanza unilaterale che non è utile alla liberazione delle donne. Lo scontro critico è più fecondo della politica dello struzzo.

Questo scontro non è limitato alla sfera culturale. La questione si pone anche nella sfera delle istituzioni di cui un certo purismo (necessario agli inizi del nostro movimento) ha spesso scartato le femministe. Che lo vogliamo o meno il potere vi si esercita.

Deve esercitarsi senza di noi su pretesto che è un *cattivo* potere (ma è mai esistito un potere buono)? O con noi, o almeno con alcune di noi nella misura in cui queste rilanciano un'esigenza che formuliamo ed elaboriamo al di fuori di queste sfere?

La questione si è posta a noi dall'inizio, e resta una questione decisiva.

Ma ciò che s'impone in ogni caso al livello della riflessione è la necessità di sostituire a un idealismo purista, un realismo di fatto che nulla toglie all'intensità del movimento femminista, ma gli permette, al contrario, di dispiegare la sua piena efficacia.

Diverse scelte e dei livelli di azione differenti sono possibili e necessari. Intrattengono tra loro una relazione dialettica che, d'altronde, può passare per l'opposizione.

Parlando qui di femminismo e di femministe, ho parlato di noi. Questo noi non è quello di tutte ma di quelle che riconoscono in queste parole degli elementi del loro proprio itinerario e vi si confrontano, trovano l'occasione di una riorganizzazione del loro pensiero e della loro pratica.

Il noi di quelle che per riunirsi hanno partecipato alla costruzione simbolica di un *grande racconto* — il racconto che va dal matriarcato delle amazzoni all'epoca della sorellanza — e che si interrogano oggi sullo statuto di questo grande racconto nella prospettiva stessa del femminismo. E al limite, ho parlato di me, come femminista. L'ultima questione è quella della legittimità del discorso: si può parlare altrimenti che in prima persona?

Françoise Collin

DONNA, NATIVA, ALTRA. TRINH THI MINH HA¹

Traduzione di Alessandra Chiricosta

Il testo che segue è la traduzione di un estratto² del libro Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism (Donna, Nativa, Altra: scrivendo postcolonialità e femminismo) della scrittrice, antropologa, regista, compositrice di origine vietnamita Trinh Thi Minh Ha. Pubblicato nel 1989, il libro non è mai stato tradotto in lingua italiana, pur costituendo un classico di rara bellezza del pensiero post-femminista e post-coloniale, nell'offrire una prospettiva dislocata e plurilogica sui processi di ibridazione culturale, identità multiple, voci marginali e molto altro. Come afferma Chandra Thalpade Mohanty, Woman, Native, Other è un lavoro che difficilmente si riesce a rinchiudere nei limiti di una sola disciplina, di una sola logica o di una sola metodologia. L'originalità dello sguardo poliedrico di Minh Ha restituisce prospettive inedite, che scardinano partizioni categoriali proprie di una lingua o di una cultura, mettendo in luce come molti dei criteri utilizzati per osservare l'Altra, anche nei contesti femministi, siano il prodotto delle esigenze e dei presupposti di specifiche culture e delle logiche che le sostengono, avendo come obiettivo più o meno conscio l'affermazione e l'universalizzazione di se stesse. Partendo da un posizionamento ec-centrico, che mina alla base l'idea stessa di nucleo, e grazie alla sua esperienza di vita che si è dislocata tra Asia, Europa, Africa e Stati Uniti, Minh Ha ibrida le varie lingue e logiche che conosce, spingendo l'idioma del dominio – in questo caso l'inglese, ma identica operazione può essere compiuta con qualsiasi linguaggio coloniale – a fare i conti con la sua limitatezza, nell'aver "scelto" culturalmente cosa dire e cosa tacere, che visione offrire del mondo e, soprattutto, quale ruolo si è autoassegnato nei confronti delle "altre". Particolarmente straniante, e per questo interessante, risulta ad un lettore "occidentale" l'inconsistenza di concetti quali "identità" e "io" come enti separati e assoluti. La lingua di origine di Minh Ha, il vietnamita, non riconosce la categoria di "identità", non avendo neanche un termine per definirla, così come quella di "individuo", se non nella valenza dispregiativa di "individualista". Ancora

1 Trinh Thi Minh Ha, *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, 1989.

2 Sono stati qui tradotte le pagine da 89 a 97 dell'edizione pubblicata dall'Indiana University Press, che ha gentilmente concesso a DWF il permesso per una traduzione parziale.

più peculiare risulta l'assenza di un unico termine per dire "io", che in vietnamita non è mai pensato come ente separato, bensì come polo di una specifica relazione situata tra parlanti, che si definiscono a vicenda nel corso dell'interlocuzione³. Questa visione si situa agli antipodi dell'assolutezza dell'"I" anglosassone e della visione gerarchica e separata della realtà e dei rapporti da cui si genera e che a sua volta genera. Minh Ha riesce nella sua scrittura di un'incredibile densità a disvelare i dispositivi di potere insiti in un approccio monoculturale e monolingua, anche nei femminismi.

La questione delle radici e dell'autenticità

“Mi hanno portata a sentire,” scrive Joanne Harumi Seichi, “che l'orgoglio culturale avrebbe giustificato e reso buona la differenza del colore della mia pelle, mentre era un costante promemoria della mia diversità”⁴. Ogni nozione in voga, incluso il recupero dei valori delle “radici”, è necessariamente sfruttato e ripreso. L'invenzione dei bisogni procede sempre mano nella mano con l'obbligo di aiutare i bisognosi, un nobile compito autogratificante che rende, oltretutto, indispensabile l'assistenza di chi aiuta. La parte del salvatore deve essere assegnata, fintantoché il credo nel problema delle “specie minacciate” permane. Per persuaderti che il tuo passato e il tuo patrimonio culturale sono condannati ad un'estinzione finale e in tal modo tenerti occupato con le preoccupazioni del Salvatore, l'inautenticità è condannata come *perdita di origini* e come imbiancamento (o falsificazione) di valori non-occidentali. Venendo facilmente offeso nella tua identità elusiva e rivivendo prontamente un antico peso razziale, reagisci immediatamente quando tali accuse, che instillano colpe, sono indirizzate a te e sono così portate a richiedere il bisogno di difendere quella parte etnica di te stesso che per anni ha reso te e i tuoi antenati oggetto di disprezzo. Oggi, l'autenticità pianificata è dilagante; come prodotto dell'egemonia ed eccezionale contraltare alla standardizzazione universale, costituisce uno strumento efficace per silenziale il pianto dell'oppressione razziale. Noi non desideriamo più cancellare le tue differenze, Noi chiediamo, al contrario, che tu le ricordi e le affermi. Almeno fino ad un certo punto. Ogni sentiero che

3 Per una più esaustiva analisi del complesso sistema di referenza personale nella lingua Viet rimando a Chiricosta, A. *Filosofia Interculturale e Valori Asiatici*, O-Barra-O, Milano, 2013 e all'articolo «The Vietnamese Relational Ego», in *InterCultural Philosophy*, Issue N. 1, 2015 http://interculturalphilosophy.com/wp-content/uploads/2016/04/Issue_no1_15.pdf

4 Joanne Harumi Seichi, “Being Japanese-American Doesn't Mean 'Made in Japan'”, in Fisher, D. (a cura di) *The Third Woman. Minority Women Writers of The United States*, Boston, Houghton Mifflin Cie., 1980, pp.444

lo/io prendo è bordato di spine. Da una parte, io faccio il gioco del Salvatore concentrandomi sull'autenticità, perché la mia attenzione è onnubilata da esso e sviata da altre questioni importanti; dall'altra io sento veramente la necessità di tornare alle mie cosiddette radici, poiché sono la fonte della mia forza, la mia freccia-guida a cui faccio costante riferimento prima di incamminarmi verso una nuova direzione. Le difficoltà appaiono, forse, meno insormontabili solo se lo/io riesco ad operare una distinzione tra differenza ridotta a identità-autenticità e differenza compresa anche come differenza critica da me stessa. La prima induce ad un'attitudine di tolleranza temporanea – come esemplificato dalla politica dello “sviluppo separato”⁵ – che serve a rassicurare le coscienze dell'establishment liberale ed assegna un tocco di sovversività al discorso svolto[...]

Le differenze che causano separazione e sospetto, dunque, non costituiscono una minaccia, perché possono essere sempre affrontate come frammenti. Mitsuye Yamada, un'asia-americana di seconda generazione, osserva in modo rilevante:

Le nostre sorelle bianche...dovrebbero essere in grado di comprendere che le visioni politiche sostenute da donne di colore sono spesso fraintese come personali piuttosto che ideologiche. Le visioni critiche del sistema portate avanti da una persona in un “outgroup” sono spesso viste come espressioni di una rabbia personale contro la società dominante. (Se odiano questo posto così tanto, perché non se ne tornano a casa?)...

Molte di noi sono ormai americane di terza o quarta generazione, ma questo non fa differenza: conflitti periodici che coinvolgono persone del Terzo Mondo possono cambiare improvvisamente l'attitudine dei bianchi americani verso di noi...Abbiamo compreso che il nostro status di americani puro sangue era solo un'illusione nel 1942, quando siamo stati singolarmente individuati per essere imprigionati per tutta la durata della guerra dal nostro stesso governo...Quando sento i miei alunni dire “Qui non siamo contro gli iraniani che sono

5 Minh Ha chiarisce il senso di questi termini nel paragrafo precedente dello stesso libro, intitolato proprio “La politica dello sviluppo separato”:

«In una logica perversa, loro lavorano alla tua cancellazione mentre ti spingono a mantenere il tuo stile di vita e i tuoi valori etnici *all'interno dei confini della tua terra natia*. Questa è definita politica dello “sviluppo separato” nel linguaggio dell'apartheid. Le tattiche sono cambiate dai tempi del colonialismo e le culture indigene non sono più (apertamente) distrutte (preserva la forma ma rimuovi il contenuto, o vice versa). Potete mantenere la vostra legge tradizionale e i vostri usi tribali tra di voi, fintantoché tu e quelli come te stiate attenti a non fare un passo fuori dai limiti assegnati. Niente è lasciato al caso quando si considerano gli sforzi compiuti dalle autorità bianche del Sud Africa a distorcere e usare gli strumenti del liberalismo occidentale a difesa della loro causa razzista, razzialmente indifendibile. Dal momento che nessuna integrazione è possibile quando il terrore è divenuto l'ordine del giorno, io (non tu) ti concederò la libertà. Ti garantirò l'autonomia – non un'autonomia completa, però, poiché “è una fallacia liberale supporre che coloro ai quali la libertà sia stata data la useranno solo nei modi previsti da chi glie l'ha concessa.”»

coscienti dei loro propri affari. Noi siamo solo contro quegli ingrati che oltrepassano il limite della nostra ospitalità, facendo dimostrazioni e sparando contro il nostro governo”, so che stanno parlando di me.⁶

Infiniti strati: lo non sono io posso essere tu e me

Una differenza critica da me stessa significa che lo non sono io, sono dentro e fuori io. lo/io può essere lo o io, tu e me entrambi coinvolti. Noi (con la N maiuscola) a volte include, altre volte esclude me. Tu ed io siamo vicini, ci intrecciamo; tu puoi stare dall'altra parte della collina una volta ogni tanto, ma tu puoi anche essere me, mentre rimani ciò che sei e ciò che io non sono. Le differenze operate tra le entità comprese come presenze assolute – da cui le nozioni di *origini pure e vero sé* – sono il prodotto di un sistema di pensiero dualistico specifico dell'Occidente (l'“onto-teologia” che caratterizza la metafisica occidentale). Devono essere distinte dalle differenze colte allo stesso tempo *tra e all'interno* delle entità, ciascuno di questi esseri compreso come presenza multipla. Non l'Uno, ma neanche il due. “Io” è, quindi, non un soggetto unificato, un'entità fissa, o quella solida massa coperta da strati di superficialità che occorre gradualmente spogliare prima che si possa vedere la sua vera faccia. “Io” è, in sé stesso, *infiniti strati*. Difficilmente si può dar conto della sua complessità attraverso convenzioni tipografiche quali lo, io o lo/io. Così, lo/io sono costretta dalla volontà di dire/non dire, a fare ricorso all'intera gamma di pronomi personali per rimanere vicina a questa sfuggente e statica essenza del Non-lo. Che lo accetti o meno, le nature di *lo, io, tu, lei/lui, Noi, noi, loro, e uomo/donna*⁷ si sovrappongono costantemente. Tutte mostrano una necessaria ambivalenza, perché la linea che divide *lo* e *Non-lo, noi* e *loro, o lui* e *lei* non è (non può essere) sempre così chiara come ci piacerebbe che fosse. Nonostante il nostro disperato, eterno tentativo di separarle, contenerle e aggiustarle, le categorie hanno sempre una falla. Di tutti gli strati che formano la totalità aperta (mai finita) dell'“Io”, quale deve essere filtrato via come superfluo, falso, corrotto, e quale deve essere chiamato puro, vero, reale, genuino, originale, autentico? Quale, infatti, visto che tutti si intercambiano, ruotano in un processo infinito? (A seconda del contesto in cui operano, il superfluo può diventare il reale; l'autentico può provare di essere falso; e così via.) *L'Autenticità* come bisogno di fare affidamento su “origini non questionabili” è preda di una *paura* ossessiva:

6 Mitsue Yamada, “Invisibility Is An Unnatural Disaster: Reflections of an Asian American Woman”, in Moraga, Cherrie e Anzaldúa, Gloria (a cura di) *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Watertown, Massachusetts, Persephone Press, 1981, pp.74-75

7 L'autrice usa il termine *Wo/men*, gioco di parole intraducibile in lingua italiana.

quella di *perdere una connessione*. Tutto deve tenersi insieme. Nella mia brama per una logica dell'essere, lo posso solo provare avversione per le minacce delle interruzioni, diffusioni e sospensioni. Essere, sviluppare fino ad un apice, quindi finire. Riempire, saldare, unificare. L'ordine e i legami creano un'illusione di continuità, che io apprezzo sopra ogni cosa, per paura di non-senso e vacuità. Così, una chiara origine mi darà una connessione indietro nel tempo, e lo devo, con tutti i mezzi, cercare quello strato genuino di me stessa al quale posso sempre aggrapparmi. Abolirlo, in questa prospettiva significa rimuovere la base, il sostegno, l'*overture*, o il finale — lasciando in tal modo l'indeterminatezza a briglia sciolte: il risultato, temuto in anticipo, è o un'anarchica successione di *climax* o una de(ines)pressiva e ininterrotta monotonia — ed entrare nel processo senza limiti delle interazioni e cambiamenti che niente potrà fermare, nemmeno la morte. In altre parole si può dire delle cose che siano quello che sono, non esclusivamente in relazione a cosa era e cosa sarà (non devono essere solamente viste come ammassi incatenati insieme dalla sequenza temporale di causa ed effetto), ma anche in relazione alla reciproca immediata presenza e a se stesse come non/presenze. Il *reale*, nient'altro che *un codice di rappresentazione*, (non può) coincidere con il vissuto o l'eseguito. Questo è ciò che Vine Deloria, Jr chiarisce quando esclama "Neanche gli Indiani possono immedesimarsi con questo tipo di creatura che per gli antropologi è il 'vero' Indiano."⁸ Un'identificazione realistica con un codice del genere non ha, dunque, una qualsiasi realtà: è come "fermare l'orecchio quando si cerca di rubare la campana" (Proverbo cinese).

Il recinto dell'identità femminile

La differenza come unicità o identità speciale è sia limitante che ingannevole. Se l'identità si riferisce all'intero modello di identità all'interno della vita umana, lo stile di un me continuativo che permea tutte le mutazioni subite, allora la differenza rimane all'interno dei confini di ciò che distingue un'identità da un'altra. Ciò significa che, *in fondo al cuore*, X deve essere X, Y deve essere Y, e X *non può* essere Y. Quelli che vanno in giro gridando che X non è X e X *può* essere Y generalmente finiscono in un ospedale, in un centro di "riabilitazione", in un campo di concentramento o in una riserva.⁹ Tutte le deviazioni dal corso di pensiero dominante, che sarebbe il credere in un'essenza permanente di donne e uomini¹⁰

8 Vine Deloria, Jr., *Custer Died For Your Sins*, New York, Avon Books, 1969.

9 L'autrice usa il termine *res-er-va-tion*, giocando con il doppio senso di "riserva" e "incertezza".

10 *Wo/men*

e in un'identità invariabile ma fragile, la cui "perdita" è considerata essere "Uno specifico pericolo umano", possono facilmente rientrare nella categoria del "malato mentale" o del "sottosviluppato mentale". E' probabilmente difficile per una "normale" mente indagatrice riconoscere che cercare vuol dire perdere, poiché cercare presuppone una separazione tra cercante e cercato, il me che perdura e i cambiamenti a cui è sottoposto. E se la storia divulgata della crisi dell'identità si rivelasse essere solo una storia e nulla più? Può l'identità, quindi, essere vista diversamente da un sottoprodotto di un "goffo maneggiamento" della vita, uno che, nei fatti, non si riferisce più ad un coerente "modello di identità" quanto piuttosto ad un insignificante processo di alterizzazione? Come devo perdere, mantenere, o acquisire un'identità (fe/maschile) quando è impossibile per me occupare una posizione al di fuori da questa identità da cui, presumibilmente, dovrei raggiungerla e seguirla? Forse un modo per rappresentarla è prendere in prestito questi versi dal *Cheng-tao-ke*:

Tu non puoi afferrarlo,
Ma non puoi perderlo.
Nel non essere in grado di prenderlo, lo prendi.
Quando stai in silenzio, esso parla;
Quando parli, esso resta in silenzio.¹¹

La differenza, in questo contesto insituabile, è *ciò che mina alla base la stessa idea di identità*, rinviando all'infinito i livelli la cui totalità forma l' "lo". Non può, dunque, neanche portare in se stessa un valore assoluto. La differenza (all'interno) tra la *differenza* stessa e *identità* è stata così spesso ignorata e l'uso dei due termini così facilmente confuso che rivendicare un'identità/differenza femminile/etnica normalmente equivale a rivitalizzare una sorta di romanticismo naïve a "tinte maschili". Se il femminismo esprime una forza demistificante, deve mettere in profonda discussione il credere nella sua stessa identità. Il supporre, come Judith Kegan Gardiner, che "il concetto di identità femminile fornisce una chiave per comprendere le *speciali qualità* degli scritti contemporanei di donne... i modi diversi in cui la scrittura di donne *differisce* dalla scrittura di uomini," e "di proporre la metafora preliminare 'l'identità femminile è un processo' per la più fondamentale di queste differenze" non ci permette, ovviamente, di allontanarci radicalmente dalla logica del padrone. Questa formulazione si sforza di "raggiungere una teoria dell'identità femminile ... che *sia diversa dal modello maschile*," e di dimostrare che:

11 Citato in Alan W. Watts, *Nature, Man and Woman*, New York, Vintage Books, 1970, p.121.

L'identità primaria per le donne è più flessibile e relazionale *che per gli uomini*. L'identità di genere femminile è *più stabile dell'identità di genere maschile*. Le identificazioni infantili femminili sono meno prevedibili *di quelle maschili...* la *controparte femminile* della crisi di identità maschile può esprimersi più diffusamente, ad un differente livello, o per nulla. (italici miei)

Sembra che si sia abbastanza soddisfatti di riforme che, nella migliore delle ipotesi, contribuiscono al miglioramento e/o all'allargamento del recinto dell'identità, ma non si prova, in alcun modo, a rimuovere le sue barricate. Il costante bisogno di riferirsi al "modello maschile" come termine di paragone mantiene inevitabilmente il soggetto sotto tutela. Perché il punto non è intagliare il proprio spazio all'interno di "teorie dell'identità che ignorano le donne" e descrivere alcuni degli aspetti dell'identità femminile, affermando, come Gardiner: "Io dipingo l'identità femminile come tipicamente meno fissa, meno unitaria e più flessibile dell'individualità maschile, sia nel suo nucleo primario sia nell'intero complesso di maturazione che si sviluppa dal suo centro,"¹² ma pazientemente smantellare la nozione stessa di nucleo (che sia statico o no) e di identità.

La donna non può mai essere definita. Vampira, cagna, pupa, pezzo di carne, puttarella. Regina, Madam, signora del piacere. AMANTE. *Belle-de-nuit*, donna di strada, donna frutto, donna caduta. Mucca, volpe, virago, prostituta. Ragazza squillo, ragazza di piacere, lavoratrice. La Signora e la puttana sono entrambe educate a dare piacere. Il vecchio repertorio di immagini della Donna dice che Lei è un Ventre, un mero marsupio per un bambino, o "null'altro che sessualità." Lei è una sostanza passiva, una parassita, un enigma il cui mistero si risolve in una trappola e in una delusione. Lei si crogiola nella notte, nel disordine e nell'immanenza ed è, allo stesso tempo, "il fattore di disturbo (tra gli uomini)" e la chiave per l'oltre. Più il repertorio dispiega le sue immagini, più si attorciglia nel suo tentativo di catturarLa. "Verità, Bellezza, Poesia — lei è Tutto: una volta ancora tutto sotto la forma dell'Altro. Tutto, eccetto se stessa,"¹³ scrisse Simone De Beauvoir. Eppure, anche con, o a causa della sua capacità di dar corpo al Tutto, la Donna è l'uomo minore, e tra gli atleti maschi essere definito "donna" provoca ancora risentimento come il peggiore degli insulti. "Wo" apposto a "man" nei contesti sessisti non è dissimile da "Terzo Mondo", "Terzo," "minoranza," o "colore" apposti a *donna*

¹² "On Female Identity and Writing by Women", in *Critical Inquiry* 8, Special Issue on *Writing and Sexual Difference*, a cura di E. Abel, no. 2, 1981, pp. 349-49, 353-354.

¹³ Simone De Beauvoir, *The Second Sex*, New York, Bantam, 1970, p.223.

in contesti pseudo-femministi. Bramando l'universalità, la "donna" generica, così come la sua controparte, "l'uomo" generico tende a rimuovere la differenza all'interno di se stesso. Non ogni donna è "la vera donna", lo si apprende attraverso il sentito dire... Come "uomo" fornisce un esempio di come la parte giocata dalle donne è stata ignorata, sottovalutata, distorta, od omessa attraverso l'uso di una terminologia che si presumeva generica, così "donna", più spesso che no, riflette il sottile potere dell'esclusione linguistica, poiché la sua serie di referenti raramente include quelli che sono rilevanti per le "persone femminili" del Terzo Mondo. "Tutte le Donne Sono Bianche, Tutti i Neri sono Maschi, Ma Alcuni di noi sono Coraggiosi" è il titolo dato ad un'antologia curata da Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott e Barbara Smith. E', certamente, in qualche modo equivoco pensare che DONNA includa anche le Cinesi con i piedi fasciati, le Africane con i genitali mutilati e il migliaio di Indiane che hanno commesso suttee per un maschio della casa reale. Anche il piede di sorella Cenerentola è piccolo in maniera invidiabile, ma mai deformato! E inoltre, anche le streghe Europee sono state bruciate per purificare il sangue di Cristo, ma non fingevano un' "auto immolazione." Il "Terzo Mondo," quindi, appartiene ad una categoria separata, una "speciale" che è intesa insieme come lusinghiera e complementare, poiché il Primo e il Secondo sono fuori moda e hanno lasciato una seria Mancanza dietro da essere riempita.

IL FEMMINISMO DECOLONIALE: RITORNARE ALLA COMUNITÀ E RIPENSARE L'AUTONOMIA. DIALOGO CON YUDERKYS ESPINOSA MIÑOSO¹

Traduzione di Teresa Di Martino e Gea Piccardi

Questo testo è la traduzione parziale di un'intervista di Ali Majúl a Yuderlys Espinosa Miñoso, pensatrice, attivista, scrittrice e insegnante impegnata nei movimenti radicali contro il razzismo, l'(etero)patriarcato e la colonialità. Nata e cresciuta in una famiglia afromestiza dei quartieri popolari di Santo Domingo, nella Repubblica Dominicana, ha vissuto tredici anni in Argentina e attualmente vive in Colombia. L'intervista è stata realizzata l'8 marzo 2017 e pubblicata su Canal Cultura che ci ha gentilmente concesso l'autorizzazione alla pubblicazione.

Per prima cosa: oggi è l'8 marzo [2017] e si parla di uno sciopero delle donne in tutta la regione. Com'è stato convocato lo sciopero e quali sono gli obiettivi?

Lo sciopero è stato convocato dallo stesso gruppo che diede origine a #niunamenos. Si tratta di un'iniziativa lanciata da Buenos Aires al resto del continente che è riuscita a ricevere adesioni in diversi paesi europei. L'intenzione è lodevole, la pretesa è di riunire una forza internazionale contro il femminicidio e le diverse situazioni che le donne vivono nei rispettivi paesi. Anche se apprezzo l'iniziativa, tuttavia, come femminista antirazzista e decoloniale, ho le mie riserve che vorrei segnalare affinché si possano trovare percorsi per risolvere i diversi problemi che intravedo e che già ho visto durante il suo precedente #niunamenos.

Mi rammarica e mi lascia ancora stupita questa impossibilità di guardare verso l'interno. Lo sciopero come strategia ha un'origine e si rifà a una storia particolare: le lotte della classe operaia durante la rivoluzione industriale e la nascita del lavoro salariato. Lo sciopero o l'arresto delle attività di lavoro riesce a prevalere come metodo di lotta nel corso del XX secolo, nel contesto della piena occupazione e dello Stato sociale europeo; metodo che fu accettato come diritto della classe

¹ La versione originale e integrale è consultabile su <https://canalcultura.org/2017/03/08/mirar-hacia-adentro-y-retornar-a-casa-dialogo-con-yuderlys-espinosa-minoso/>

operaia. Le femministe di quei Paesi lo hanno fatto proprio come una forma di lotta per rendere visibili le attività di cura, non remunerate, e le attività retribuite svolte dalle donne.

Se abbiamo portato avanti un'analisi del problema della sinistra latinoamericana e della sua incapacità di produrre teorie e metodologie di lotta proprie, non possiamo non fare lo stesso per il nostro femminismo. Credo che la richiesta di uno sciopero non riconosca la realtà della maggior parte della popolazione di questo subcontinente, e, inutile dirlo, della maggior parte delle donne latinoamericane. Non solamente il lavoro non si può fermare, perché la maggioranza delle persone non dispone dell'accesso a un impiego nel mercato formale o non ha il diritto di sciopero. Si tratta di qualcosa di ancora più ingannevole. Da un lato, si vuole ammiccare ai femminismi popolari e di sinistra usando la risorsa discorsiva della "chiamata allo sciopero", quando sappiamo che quelle che hanno messo a punto questa chiamata e che possono scioperare sono coloro che occupano posizioni di privilegio; dall'altro, la chiamata conferma una prospettiva sbagliata sull'America Latina, quella che la vede e la comprende sempre attraverso categorie, narrazioni e definizioni di ciò che si pretende essere un fatto significativo sulla base di filtri normativi prodotti dall'Occidente.

Ancora una volta sembra che noi che viviamo nelle ex colonie non possiamo inventare o creare metodi creativi, più in linea con le nostre condizioni storiche, ma solo emulare e replicare le iniziative già intraprese in Europa e negli Stati Uniti. Insomma, questa chiamata seppellisce gli sforzi per scoprire l'eterogeneità strutturale che viviamo nella regione. Anche se lo sciopero è stato importato e implementato in diversi Paesi dell'America Latina, sappiamo che i suoi limiti hanno a che fare con il fatto che viviamo in Paesi in cui la classe operaia era una minoranza nonostante i diversi progetti di "modernizzazione" che, da sinistra e da destra, cercavano di industrializzare l'economia. Viviamo in Paesi in cui una grande parte della popolazione non è stata integrata – e fortunatamente – nella società globalizzata e dove le economie comunitarie e autosufficienti rimangono parte della lotta svolta da un gran numero di cosiddette donne. Anche se qualcuna potrebbe motivare queste donne a scioperare, non credo che questa sia una chiamata significativa per loro, non solo perché non possono, ma anche perché lo sciopero come metodo di lotta non è qualcosa che si riferisce all'organizzazione del loro mondo. Si sciopera contro la borghesia, contro il datore di lavoro, ma non si può scioperare in quelle attività che sorgono nell'ambito del comune, quelle che garantiscono la preservazione della vita. Coloro che scioperano sanno che vivono in un mondo in cui si può acquistare il cibo (e che a farlo sono altri), in cui si può non pulire la casa, possono rimanere sedute o andare alla manifestazione perché hanno la vita risolta. Ma come fai se dalla tua attività

dipende che la bambina non si ammali, che l'anziano non muoia, che cresca il grano, il bricco o la patata che ti alimenta, che i maiali e le mucche mangino? Cosa puoi scioperare quando sai che la vendita del giorno è ciò che ti garantisce la vita? Infine, la questione, quella che più mi risuona, è: in che modo le strategie che portiamo avanti si riferiscono alle idee di mondo? A quale idea di mondo lo sciopero o la chiamata allo sciopero rispondono? Qual è il mondo che questo metodo di lotta reifica, organizza e proietta e quale la narrazione che riafferma e contribuisce ad installare come orizzonte di senso?

Parliamo di femminismo decoloniale, oggi in piena costruzione. Perché parla di ritorno alla comunità o comunalità? A cosa si riferisce con l'espressione "femminismo conosciuto"? E qual è la relazione che esiste tra femminismo e antirazzismo?

Parlo di "femminismo conosciuto" per riferirmi a quel femminismo che ha avuto la capacità di influenzare il livello della costruzione generale di significati su ciò che significa essere una femminista e quali siano l'agenda e l'azione femministe. Sto pensando ai femminismi egemonici, che sono tali poiché condividono una serie di precetti con le istituzioni costituite, istituzioni che non sono discusse a fondo. Questo "femminismo conosciuto" è un femminismo di matrice liberale, espressione della modernità e parte della lotta volta a diffonderla come progetto universale. Il femminismo decoloniale sarebbe un punto di svolta, una critica radicale alle verità che sono date conoscere, quelle più generali prodotte dal "femminismo conosciuto". Il femminismo decoloniale pone in questione, contesta questo sguardo prodotto dal femminismo liberale ed eurocentrico per la sua complicità con la modernità, con il colonialismo (*colonialidad*) e con la ragione razzista.

Per lungo tempo non c'è stata una relazione significativa e costante tra femminismo e lotte antirazziste. Nel complesso, il femminismo si è concentrato sull'idea di patriarcato e sulla normatività sessuale e di genere come problemi fondamentali che spiegherebbero l'oppressione delle donne, dei generi e delle sessualità disprezzate. Il femminismo inizialmente ha assunto il sistema di genere o il patriarcato come ciò che starebbe al centro della spiegazione e insieme della lotta, pertanto, qualsiasi altro sistema, qualsiasi altra forma di oppressione sarà vista come secondaria. Proprio come il marxismo è stato in gran parte basato sulla classe, il femminismo ha messo il sesso o il patriarcato come fondamento della sua lotta. Ciò ha fatto sì che la lotta contro il razzismo e contro il colonialismo fossero sempre viste come secondarie. Voglio dire che se una buona parte del femminismo può accettare che ci sono problemi di razzismo nella nostra società e può accettare, ancora più diffusamente, la lotta di classe, tuttavia vede questi problemi come di altra natura,

appartenenti a un altro sistema di oppressione/dominio di cui un altro movimento sociale dovrebbe occuparsi.

Pertanto, per buona parte delle femministe la relazione con le lotte antirazziste è di collaborazione e non di partecipazione diretta. Questo ha prodotto una scissione tra lotte femministe e lotte antirazziste. E questa è la migliore dimostrazione che il femminismo pensa alle donne in maniera omogenea, come se le donne "gravitassero" al di sopra della classe e del gruppo razziale al quale appartengono. Sembra che venga prima il genere e dopo fattori secondari come la razza e la classe. Ognuno di questi sistemi si può disgregare e vedere come funziona indipendentemente dagli altri. Solo che in alcuni corpi ed esperienze di donne questo non può avvenire e ciò che bisogna fare è sommare tali sistemi.

Tutto questo è indice di ciò che abbiamo detto noi femministe antirazziste e decoloniali: che il femminismo risponde a una ragione eurocentrica perché non può vedere come la razza sia un fattore codeterminante della matrice della dominazione moderna coloniale, e questo vale per tutti quelli che la abitano.

Cos'è il femminismo anti-razzista e quali sono i suoi contributi?

Le questioni che iniziarono ad annunciare le femministe antirazziste e le donne razzializzate risalgono almeno all'epoca delle lotte contro la schiavitù. Autrici come Sojourner Truth mostrarono alle femministe che loro [le donne nere] rimanevano fuori dal significato di donna che il femminismo stava producendo. Ma possiamo dire che è negli anni Settanta quando inizia a prodursi una struttura teorica femminista più sistematica, che le femministe negre e di colore iniziano a realizzare la loro critica, anch'essa più sistematica. Saranno le femministe razzializzate ad ottenere l'unione che vede la lotta delle donne legata alle lotte antirazziste. In tal senso, il femminismo antirazzista – con cui nomino le femministe negre, indigene e di colore – ha dato un grande contributo alla concettualizzazione del problema delle donne, evidenziando che è impossibile dare la priorità a un sistema sugli altri e che i maggiori sistemi di oppressione sono co-costitutivi e concatenati – come già denunciato nella metà degli anni Settanta dal collettivo del río Combahee. Così collegati che è impossibile separarli. Oggi la teoria del femminismo decoloniale raccoglie questi contributi, noti come teoria dell'intersezionalità, per continuare a svilupparli e approfondirli. Quello che diciamo è che più che sistemi distinti di oppressione, si tratta della stessa matrice del potere che si articola nelle differenti forme con cui si esprime questa oppressione, forme che non possono essere separate tra loro come variabili indipendenti: nella realtà sono interdipendenti e non si possono pensare l'una senza l'altra.

Il femminismo decoloniale riprende l'idea della comunità e comunalità (*comunalidad*) delle lotte anticoloniali e la politica sviluppata dai governi comunali che ancora oggi esistono nell'Abya Yala. Questi contributi ci permettono di ripensare l'idea di autonomia, non tanto personale quanto collettiva, contro lo Stato Nazione e le sue istituzioni moderne. Ci permette di ripensare quella che è stata una politica femminista che rinnega il legame familiare, quello della comunità e tutte le forme arcaiche di relazione in quanto forme apparentemente oppressive per le donne. Quello che abbiamo fatto noi femministe decoloniali è stato cominciare a rivedere questi precetti e questa forma di politica, cominciare a cambiare lo sguardo. In particolare nel mio lavoro ho parlato di un ritorno a un'idea di comunità, della necessità di tornare a guardare lì dove abbiamo smesso di farlo per incontrare quello che tanto diligentemente siamo state disposte a gettare via nella nostra complicità con la storia moderna. Quando parlo di "ritornare a casa" non si tratta di un eufemismo, è una metafora che sposta lo sguardo, che ci permette di passare dal desiderio di essere gente dalle vite vagabonde a un desiderio di casa, dimora, territorio. Pensare di tornare a casa perché lì ci sono i nostri affetti, lì c'è la trama comunitaria che ha permesso la riproduzione della vita ed è lì dove dovremmo andare a contribuire alla resistenza contro quelle direzioni del mondo che ha tradito e instaurato la modernità producendo forme di classificazione e separazione della vita che rende subalterne alcune a favore di altre.

Quale sarebbe la differenza tra decoloniale, *descolonial* e postcoloniale? Tu a quale genealogia del femminismo appartieni?

Non esiste una differenza importante tra decoloniale e *descolonial*. Tuttavia, dentro a quella che è stata la svolta decoloniale o *descolonial*, o dentro l'obiettivo della ricerca della modernità-colonialità, ci sono differenti maniere in cui ci chiamiamo. Inizialmente decoloniale è stato il modo in cui si è auto-nominata questa svolta negli Stati Uniti che poi si è tradotta in America Latina come "*descolonial*" — che sarebbe la forma corretta. Così, molte delle pensatrici e pensatori che hanno scritto in inglese "*decolonial*" hanno poi tradotto i loro stessi lavori con lo spagnolo "*descolonial*". In molte di noi, come pensatrici e attiviste che assumono questa sfida, abbiamo optato per chiamarci *descoloniales*, anche per separarci un po' dal decoloniale che si colloca da sempre in una genealogia più che altro accademica. Ci sono autrici e autori in America Latina — quindi che non stanno negli Stati Uniti — che propongono di continuare ad usare il termine "decoloniale", come per esempio Catherine Walsh. Personalmente continuo a non vedere una differenza tra una cosa e l'altra e, così, credo anche la maggior parte di noi.

Laddove invece esiste una grande differenza è tra de(s)coloniale e postcoloniale. Il postcoloniale parla di un movimento e una teoria che nasce in quei paesi che diventarono colonie nel XIX secolo, epoca che corrisponde al secondo momento d'espansione coloniale o "seconda modernità", come la chiamerebbe Enrique Dussel.

È in questi Paesi, e quindi in India, dove appaiono anche gli studi subalterni attraverso quelli postcoloniali, conferendo una caratteristica specifica alle tesi che si producono, al tipo di preoccupazioni e anche allo sguardo storico. Noi decoloniali affermiamo che purtroppo gli studi postcoloniali accettano la premessa marxista e quindi la spiegazione per cui la modernità inizia nel XVIII secolo, mentre la tesi della svolta decoloniale, seguendo Dussel e Quijano, sostiene che in realtà la modernità e il capitalismo iniziano con la cosiddetta scoperta dell'America. Altra differenza è che osserviamo la classificazione sociale della razza come consustanziale al progetto della modernità e della colonialità. Per l'analisi modernità/colonialità la razza si converte in una categoria fondamentale per poter spiegare la nascita del capitalismo e il tipo di relazione che l'Europa instaura con i popoli colonizzati. In questo senso c'è una grande differenza, poiché il postcoloniale non conferisce tanta importanza all'idea di razza né la riconosce come consustanziale alla modernità.

La mia genealogia femminista decoloniale proviene inizialmente da quello che è stato il femminismo autonomo in America Latina che nasce negli anni Novanta con una forte critica ai processi di istituzionalizzazione dell'agenda femminista e ai processi di globalizzazione di questa agenda. Parte della nostra critica di questi tempi è rivolta alla dipendenza economica e alla dipendenza al mondo dello sviluppo che denunciamo come un sistema che aiuta a cooptare le politiche femministe rendendole più conformi agli interessi del sistema di sviluppo delle Nazioni Unite e dei Paesi che finanziano e che hanno posizioni centrali nella cooperazione.

In questo senso, già abbiamo visto negli anni Novanta il problema che Chandra Mohanty aveva osservato, quello della colonizzazione dei femminismi del Sud da parte di quelli del Nord. La differenza è che noi autonome negli anni Novanta non vedevamo la relazione di questo fenomeno con l'eurocentrismo, la modernità e il razzismo. Continuavamo a pensare a una certa unità delle donne al di là delle frontiere e delle esperienze storiche. Il nodo che problematizzavamo era in termini di resistenza e autonomia delle donne in relazione a uno Stato e a istituzioni patriarcali. Parlavamo di un'agenda radicale delle donne e il punto limite fino a cui portavamo la critica era quello della dipendenza ideologica che ci portava verso un femminismo liberale e globalizzato dagli apparati del sostegno allo sviluppo e dai governi imperialisti.

La mia genealogia riscatta ciò che è stato quest'attivismo autonomo insieme al lesbismo femminista, che anche si nominò autonomo. Il movimento delle femministe

lesbiche radicali e autonome è stato quello che mi ha permesso di costruire con il tempo uno sguardo critico verso il mondo e un sospetto verso i femminismi egemonici.

Lettori e lettrici da Messico, Colombia, Ecuador e Argentina vorrebbero sapere di più sul tuo postulato: “Non mi interessa l'accademia come spazio fondamentale per pensare al mondo”.

L'accademia è uno spazio che ha una logica particolare con limiti particolari e potenzialità particolari. Vi si possono fare cose, naturalmente. Di fatto l'accademia è uno dei luoghi in cui ho riposto strategicamente interesse, e che mi ha aperto la possibilità di raggiungere un pubblico eterogeneo; ma penso che restare, limitare o dare priorità alle nostre azioni nell'accademia neghi l'impegno della decolonizzazione epistemologica e la volontà di produrre il dialogo dei saperi, rivalutando quelli che sono stati negati. Quindi, stare solamente nell'accademia sarebbe incoerente, perché stiamo facendo una critica di come l'eurocentrismo ha prodotto un metodo scientifico che mira a raggiungere la verità sul mondo negando i diversi modi di conoscere e di fare esperienza. In questo senso credo che l'accademia possa essere un luogo strategico, ma non è l'unico posto né quello centrale a cui dovremmo partecipare per un progetto di decolonizzazione. Un progetto di decolonizzazione dovrebbe concentrarsi su visibilizzare e restituire autorità ai saperi ancestrali, alla comunità, alla conoscenza popolare scartata dalla modernità. Nel caso particolare delle femministe decoloniali l'obiettivo è quello di mostrare, dare valore e recuperare le conoscenze prodotte da donne che sono state considerate come “prive di sapere” o “prive di ragione”. Ripristinare e ridare valore a questa conoscenza significa togliere dal centro la produzione di sapere governata dalle regole proposte dal canone scientifico, istituito nell'accademia.

BONNIE HONIG. “COSE PUBBLICHE”, BENI COMUNI E SHARED SPACE. TRE LEMMI PER LA DEMOCRAZIA¹.

Traduzione di Federica Castelli

Questo testo è la traduzione italiana parziale dell'epilogo all'ultimo testo di Bonnie Honig, attivista femminista e docente di Political Theory presso la Brown University. Per ragioni editoriali presentiamo il testo in versione parziale, proponendo una selezione che sembra promettere l'apertura di uno nuovo spazio di dibattito nel contesto italiano. Nel testo l'autrice fa riferimento a dibattiti del mondo anglosassone molto recenti, utilizzando lemmi che nell'ambito italiano sono privi di attuale traduzione ufficiale (o, in alcuni casi, di riferimenti teorici). Per onestà verso il testo questi lemmi saranno lasciati in versione originale nel testo che segue, oppure tradotti provvisoriamente, riportando l'originale tra parentesi.

[...] Se finora mi sono concentrata sulle “cose pubbliche” [*public things*] e non sui beni comuni o sullo shared space², è in parte a causa dell'influenza di Arendt; tuttavia, non è mia intenzione escludere dal mio ragionamento gli ultimi due. Una teoria politica delle “cose pubbliche” si appoggia infatti su tutti e tre gli approcci, anche se, senza dubbio, gli ultimi due potrebbero non esserne sempre felici. A partire dalla prospettiva dei beni comuni, che indica le perdite causate da lunghe storie di spossessamento, appropriazione e accumulazione, le “cose pubbliche” potrebbero ben sembrare come una delle tante storie di *enclosures*. Sostituendo l'antagonismo con l'unitarietà, il linguaggio del pubblico nasconderebbe i conflitti di classe verso i quali il discorso dei beni comuni richiama l'attenzione. [...] Il discorso delle “cose pubbliche” non farebbe

1 in *Public Things. Democracy in Disrepair*, Fordham University Press, 2017.

2 *NdT*: Lo shared space è un approccio che deve la sua nascita all'ingegnere del traffico olandese Hans Monderman. Si tratta di un approccio al design urbano che mira a rimuovere o minimizzare tutte le segregazioni, gli ostacoli e le divisioni che impediscono l'uso della strada e dello spazio, proponendo una visione per cui le regole della sua occupazione derivano direttamente dal basso. Rimuovendo i semafori, i segnali stradali e le barriere architettoniche, creando incertezza e rendendo difficile da capire chi abbia la precedenza, sostiene Monderman, è possibile fare in modo che lo spazio condiviso possa essere meno preso nelle maglie del discorso securitario, più legato alla cura, all'attenzione, alla collaborazione, alla responsabilità e al gioco delle persone.

che oscurare quei furti che il linguaggio dei beni comuni cerca di commemorare e rovesciare. In sintesi, l'accusa è che le "cose pubbliche" siano una finzione ideologica: il "pubblico" è un fantasma e la loro "coseità" (per mezzo della quale aria, acqua e terra vengono mercificate) è una trappola.

È una critica potente, e va detto in sua risposta che in essa vi è una certa verità (anche se la coseità non deve per forza essere ridotta alla mercificazione). È infatti vero che le "cose pubbliche", come ho argomentato finora, possono anche essere il risultato di precedenti furti e appropriazioni, che negli Stati Uniti sono molto più spesso riconducibili alla razza piuttosto che alla classe, o ad entrambe contemporaneamente. Per esempio, il sistema delle autostrade federale è stato usato, a volte in modo alquanto intenzionale, per disperdere le comunità delle minoranze e ridistribuire terreni. Il segretario ai trasporti del Presidente Obama, Anthony Foxx, lo ha recentemente messo in rilievo. Come riporta il *Washington Post*, «Foxx, solo il terzo afroamericano ad aver mai raggiunto l'apice della carriera nelle politiche dei trasporti federali, sta esplicitamente riconoscendo e condannando una storia di distruzione delle comunità nere e di furto delle ricchezze dei loro residenti attraverso scelte precise [sulla localizzazione e lo sviluppo delle infrastrutture territoriali]³».

Gli spossamenti in questione non provengono tutti da un lontano passato: negli anni Ottanta, il governo di St. Louis ha portato (alcuni dicono con la forza) i neri della classe media via dalle loro residenze a Kinloch, in Missouri, per ingrandire un aeroporto nelle vicinanze. Si diceva che ci fossero in ballo centinaia di milioni di dollari per gli investitori, per gli affari e per la città, e che tutti avrebbero beneficiato della migliorata qualità dell'aria, risultato di un più efficiente uso delle piste allargate dell'aeroporto. A parte l'aria più pulita, però, anche altre cose pubbliche erano in ballo, ma non vennero menzionate: «per la più consolidata città nera dello Stato, le sue panetterie e i negozi e le scuole pubbliche, il progetto rappresentò la morte. Dopo una serie di acquisti in blocco, che la popolazione residente dice di aver accettato più per pressione politica che per una genuina decisione personale circa il rimanere o vendere, la popolazione di Kinloch precipitò da più di 4000 a meno di 300 abitanti». La beffa finale: «Molti di loro, la maggior parte di loro, finirono con lo spostarsi in una città chiamata Ferguson». I risultati promessi non si sono mai materializzati.

Storie come questa possono aiutare a dar conto dell'istanza antistatalista condivisa sia dal modello dello shared space sia da quello dei beni comuni: il primo sulla scia di un anarco-libertarianesimo che promuove la libera *agency* individuale e/o i mercati;

3 A. Pyke, *Top Infrastructure Official Explains How America Used Highways to Destroy Black Neighborhoods*, in «Think Progress», goo.gl/ZvT8Ty.

il secondo in nome dei *commons* traditi dalle politiche pubbliche dei giorni nostri, che agiscono allo stesso modo delle enclosures. Tra i due, i beni comuni hanno un approccio più dichiaratamente contro il mercato (i beni comuni individuano infatti quelle «risorse che non devono essere alienate per uso di mercato, ma devono rimanere non-privatizzabili e "possedute" ... da chiunque») — mentre il modello dello *shared space* lo è meno⁴. Va notato, in realtà, che nella prospettiva dei beni comuni, l'associazione fatta da Arendt tra mondo naturale e "lavoro" — e non con "opera" o "azione", può improvvisamente apparire come un modo per proteggere i beni comuni dall'usurpazione.

La storia non si conclude con una rivelazione, ma con una riparazione. Un solo commento fatto da Foxx ci indirizza verso le "cose pubbliche", anziché lontano da esse, nonostante la loro storia. Esponendo la critica della politica iniqua delle infrastrutture, Foxx ha precisato che «l'agenzia ora vuole rimediare». Il modo per farlo è «bilanciare meglio le espansioni infrastrutturali necessarie e gli interessi delle comunità locali», e questo, paradossalmente, può richiedere una maggiore amministrazione del governo federale sul livello statale di spesa dei fondi federali sulle infrastrutture.

Ho usato il termine "*cose pubbliche*" in modo generico, per includere altro oltre alle cose che vengono fornite dallo Stato e che vengono garantite dalla sua sovranità. Le "cose pubbliche" comprendono il locale o il regionale, e persino molte cose che sono — in termini di finanziamento — un ibrido tra pubblico e privato. Questo potrebbe apparire, ai sostenitori dei beni comuni o dello shared space, come qualcosa che attenua la forza critica del termine. Ma il lemma "*cose pubbliche*", a differenza dei beni comuni e dello shared space, ci fornisce un aiuto quando lo scopo è quello di esplorare i possibili contributi che la *coseità* pubblica ha da dare

4 [Http://www.publisphereproject.org/content/commons](http://www.publisphereproject.org/content/commons). Per una visione più hayekiana di questa idea, vedi: <http://onthecommons.org/about-commons>. L'antistatalismo viene rifiutato da Harney, un teorico degli *undercommons*, con buone motivazioni: «se il governo essenzialmente produce effetti di Stato in vari modi, cosa che sembra essere quello che pensa Tim Mitchell e alcuni dei tipi più intelligenti che gironzolino attorno alla teoria dello Stato, allora per me, non si tratta di essere favorevole o contrario allo Stato, ma piuttosto, come direbbe Tronti, dentro e contro lo Stato, ma anche con e a favore degli *undercommons* dello Stato. Quindi, non mi schiero dalla parte in cui c'è uno Stato, c'è un'economia, c'è una società, e addirittura c'è uno stato e il capitale in modo così chiaro. Verso lo Stato ho un approccio molto più, diciamo, fenomenologico, se posso usare questa parola che odio abbastanza. Quando ti ci avvicini, vedi che c'è roba di ogni tipo che vi accade. La maggior parte è negativa. Ma, al tempo stesso, alcuni dei migliori studi, alcuni tra la gente più pazza degli *undercommons* hanno lavorato in agenzie di governo, anche locali, alla motorizzazione» Stefano Harney in S. Harney, F. Moten, *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Studies*, p. 143 [goo.gl/8Pjzbo].

alla vita e alla soggettività democratiche.

Le "cose pubbliche" sono una delle condizioni necessarie della *democrazia*, come ho sostenuto in questo testo, e senza di esse la vita democratica non solo risulta impoverita ma anche insostenibile. Se i teorici democratici trascurano le "cose pubbliche", si finisce con formulare teorie sul *demos* o sul proceduralismo senza quelle cose che danno loro uno scopo e i cui poteri di coesione e integrazione sono necessari all'incessante miglioramento della collettività democratica. Se ci concentriamo solo sullo shared space o sui beni comuni, ci ritroviamo o con un soggetto politico più individualista rispetto al soggetto delle "cose pubbliche", o con uno che lo è [molto] meno. Inoltre, ci priviamo delle istituzioni statali anziché dedicarci alla loro riappropriazione o, come nel caso di Foxx, a ridisegnarle o riassegnarle ai loro adeguati scopi pubblici. Detto questo, gli approcci orientati dai beni comuni e dallo shared space condividono con una teoria politica delle cose pubbliche una disposizione a richiamare l'attenzione verso gli scenari, e non solo verso i soggetti, della vita democratica⁵.

In ogni caso, tutti e tre i modelli possono contribuire al progetto che mira a prevenire la crescente privatizzazione e a promuovere la ricerca di giustizia e uguaglianza nelle società democratiche contemporanee. Questi tre modelli coesistono, e la loro coesistenza, nella sua espressione migliore, è agonistica, e non separata in sfere o pluralista. In altre parole, facciamo bene a rivolgerci a uno di questi tre modelli del vivere collettivo o associato – shared space, beni comuni (o *undercommons*)⁶, e "cose pubbliche" – per sottoporre i restanti due all'interrogazione critica e al giudizio in base alle sue proprie regole, mentre nello stesso tempo chiediamo il loro supporto per finalità sui quali i tre diversi modelli convergono. A partire dalla prospettiva dei beni comuni, comprendiamo come lo Stato – esso stesso presumibilmente e potenzialmente una cosa pubblica – sia catturato da interessi vari; come gli venga richiesto di sorvegliare e sovvenzionare ibridi di pubblico e

5 Che il potere sia indeterminante, comunque: come Christopher Breu sottolinea, «Nelle diverse elaborazioni dell'idea di beni comuni proposte da Micheal Hardt e Jodi Dean, entrambi i teorici pongono una distinzione tra il comune (come lo descriver Hardt, "Il risultato del lavoro umano e della creatività, come le idee, il linguaggio, gli affetti e così via") e i beni comuni ("la terra e tutte quelle risorse associate ad essa", il [suolo, le foreste, l'acqua, l'aria, i minerali e via dicendo]) ... Questa distinzione rischia di separare ancora una volta ciò che è linguistico, culturale e emotivo da ciò che è materiale, orientato verso le cose, ed ecologico. Se vogliamo fare questa distinzione, allora abbiamo anche bisogno dell'ingiunzione "niente comune senza beni comuni"», C. Breu, *Insistence of the Material: Literature in the Age of Biopolitics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2014, p. 196.

6 Vedi, ad esempio: <https://roarmag.org/essays/undercommoning-collective-university-education> e Harney e Moten, *The Undercommons*, cit.

privato che sono in realtà più privati che pubblici; come la sua struttura gerarchica possa tradire la democrazia che dichiara di salvaguardare. Data la mia continua enfasi sull'azione di concerto, spero sia chiaro che prendere sul serio lo Stato come risorsa politica democratica non significa destituire la fondamentale importanza per le "cose pubbliche" dell'azione di concerto agonistica. A partire dalla prospettiva dello shared space, potrei dire, comprendiamo che le cose pubbliche *dipendono* dalla loro appropriazione e riappropriazione agonistica attraverso l'azione di concerto. Dipendono dalla cura, dall'interesse, dalla speranza e dal gioco dei cittadini, tanto quanto noi stessi dipendiamo dalla loro permanenza, e viceversa. E a partire dalla prospettiva delle "cose pubbliche", cogliamo la funzione di coesione e integrazione delle cose, così come la dipendenza di tutti i raggruppamenti [*collecteds*] – non solo dei cittadini e dei pubblici, ma anche le folle e i beni comuni – dalle cose e dai loro poteri di incanto.

Certo, per alcuni teorici dei beni comuni, questo incanto può essere un incantesimo indesiderato, da cui dobbiamo svegliarci. Non sono contraria. Come ho detto – nell'*Introduzione* e nel primo capitolo [del volume], le critiche che vedono le "cose pubbliche" come falsamente universali, falsamente inclusive, colonialiste, appropriative e stataliste, sono state tremendamente importanti e appropriate. Sulla loro scia, molti di noi possono ora fare esperienza delle molte "cose pubbliche" supportate dallo Stato solo con ambivalenza, nella migliore delle ipotesi. Ciò può avere un effetto su come ci relazioniamo alle "cose pubbliche" già esistenti, ma non costituisce una ragione per opporsi alle "cose pubbliche" in quanto tali, per essere riluttanti a rivendicare e mobilitare i loro poteri ora, o per impedirsi di crearne delle nuove. E tantomeno costituisce un motivo per confondere le "cose pubbliche" con la sovranità statale, che di questi tempi rappresenta solo uno dei meccanismi della loro riproduzione, e che può essere uno dei meccanismi del loro tradimento.

Ho provato qui a dimostrare il contributo delle "cose pubbliche" alla politica progressista, in un momento in cui le energie della Sinistra nella letteratura critica delle scienze politiche tendono ad essere contro lo Stato e contro la sovranità. Questo è un momento in cui molto dell'attivismo locale sta, giustamente e comprensibilmente, nella mia prospettiva, richiedendo sovranità e diritti, autonomia, e le risorse che ne derivano. Finora la mia argomentazione è stata quella per cui lo Stato stesso è una cosa pubblica per cui vale la pena di lottare (e Foxx rappresenta un grande esempio in questo senso), ma ho anche sottolineato l'importanza delle altre "cose pubbliche", alcune delle quali rivendicate dai beni comuni – aria, acqua, terra, che per Arendt rientrano nell'ambito del lavoro – e alcune che sono parti dell'infrastruttura della vita moderna – le fognature, le università, le biblioteche, le dighe, secondo Arendt nel campo dell'opera. Inoltre, ho sottolineato l'importanza dei poteri di altre affiliazioni e altri modelli di attivismo controbilanciati per coloro

che vivono all'interno o in relazione al sistema dello Stato — ossia tutti noi. Nella sua espressione migliore, la vita democratica ci coinvolge in una pluralità di relazioni più o meno egualitarie verso una molteplicità di "cose pubbliche" o condivise, incluse persino quelle forme di vita che vengono a volte chiamate di decrescita [*withdrawalist*]. Queste ultime costruiscono pubblici, sfere pubbliche e "cose pubbliche" alternative, che possono ravvivare il nostro immaginare modi di vita altri. Il loro agire sovranità alternative, anche in forme non pienamente realizzate, può nutrire l'attivismo futuro⁷.

Vale la pena sottolineare che gli effetti coesione e connessione delle "cose pubbliche", suggeriti dall'analogia con gli oggetti transizionali di Winnicott e con le cose dell'ambito dell'opera in Arendt, si applicano sicuramente allo stesso modo anche all'esperienza dei beni comuni e dello shared space. Non necessariamente, quindi, ci troviamo davanti a un gioco a somma zero. Una teoria politica delle "cose pubbliche" deve non essere esclusiva; supporta molteplici forme di collaborazione che tendono verso interessi condivisi e comuni. Insieme, tutti e tre i modelli contrastano la spinta alla privatizzazione e offrono alternative alla fantasia della sicurezza attraverso un uso segregato [*segregated use*], così come alla favola dell'imprenditorialità privata ed eroica. Ma, come indicano le prospettive critiche degli uni sugli altri, i tre modelli non sono necessariamente sempre compatibili e non devono essere ritenuti tali. Alcune tendenze verso le proprietà comuni alimenteranno a volte un impegno verso le "cose pubbliche," in altri casi no.

7 Un argomento simile è stato posto in modo potente da Davina Cooper, che elenca i vari tipi di pubblico (e non "cose pubbliche") che interagiscono con e contribuiscono alle istituzioni e pratiche statali. I pubblici trasformativi, sostiene, possiedono quattro registri sovrapposti: in/condizionato, irregolare, liberazione, e prefigurativo (quest'ultimo più simile alle comunità di decrescita [*withdrawalist communities*] che ho menzionato ora e altrove nel testo). Vedi D. Cooper, *Transformative State Publics*, in «New Political Science», 38, 3, 2016, pp. 315-334.

ANTONIA POZZI. LA VITA COME SCRITTURA

Daniela Angelucci

Imperdonabile. Così Graziella Bernabò, utilizzando una categoria che Laura Boella ha applicato a figure come Etty Hillesum, Cristina Campo, Simone Weil, Ingeborg Bachmann, Marina Cvetaeva, descrive l'essere "estrema e indecifrabile, impossibile e distruttiva" della poetessa Antonia Pozzi¹. In bilico tra una evidente fragilità e una inconsueta emancipazione, tra riservatezza e slanci di affettività intensa, Pozzi rappresentò probabilmente una figura piuttosto sconcertante nell'ambiente che si raccoglieva intorno al filosofo Antonio Banfi all'Università statale di Milano negli anni Trenta. Concretamente, il rapporto di Pozzi con Banfi, professore di estetica in quegli anni, si può articolare in diversi momenti, tutti legati alla vita universitaria: le lezioni seguite con intensa partecipazione; la richiesta di tesi, che si sarebbe incentrata sugli anni della formazione di Gustave Flaubert; la presentazione a Banfi da parte della giovane donna, nel 1935, delle proprie poesie (in particolare, la raccolta *La vita sognata*, dedicata a Antonio Maria Cervi, insieme di poesie scritte nel 1933), presentazione che riceverà un'accoglienza piuttosto fredda².

Soprattutto, il legame personale è quello con il gruppo di allievi di Banfi, che Pozzi frequenterà assiduamente: i futuri filosofi Remo Cantoni, Enzo Paci, poi Dino Formaggio, e il poeta Vittorio Sereni, di cui sarà molto amica. Tra le poche figure femminili in un gruppo prevalentemente maschile, che avrà un grande impatto sulla sua sensibilità — giovani dalle "personalità forti", scriverà di loro la stessa Pozzi — la donna occupa da subito una posizione "eccentrica", in parte anche a causa della educazione moderna ricevuta dalla famiglia agiata, grazie alla quale sapeva le lingue, poteva viaggiare molto, praticava sport. Da tutto ciò, l'assenza di altre donne, la forte sensibilità, l'originalità irrimediabile, derivano forse i giudizi

1 A. Pozzi, *Poesia che mi guardi*, a cura di G. Bernabò e O. Dino, Sossella editore, Bologna, 2010, p. 584. Il libro di Boella cui si fa riferimento è *Le imperdonabili*, Tre Lune edizioni, Mantova, 2000. Antonia Pozzi nasce a Milano nel 1912, muore suicida a Pasturo nel 1938. Per la vita e le opere si veda anche A. Pozzi, *Lieve offerta*, a cura di A. Cenni e S. Raffo, Bietti, Milano, 2012.

2 Per tutti gli aspetti riguardanti il rapporto concreto con Banfi, rimando a Scaramuzza, *La vita irrimediabile* di A.P. in G. Scaramuzza, *Crisi come rinnovamento*, Unicopli, Milano, 2000, che analizza anche le varie possibili ragioni, personali, storiche, sociali, del disagio esistenziale della poetessa.

piuttosto severi di alcuni giovani del gruppo sulla sua scrittura, ma anche sulla sua personalità, giudizi che purtroppo la ragazza avrebbe interiorizzato. Il 20 giugno del 1935, commentando le parole di Cantoni, che si era dichiarato dicendo di voler fare di lei “una vera donna”, Pozzi scrive a Sereni con un tono di rimpianto ma anche di orgoglio: “io credo e temo che una vera donna non sarò mai, che anzi, cercando malamente di esserlo, finirei col perdere la parte più vera e meno banale di me”³.

Oltre alla scrittura di poesie, che la accompagna fin da giovanissima, nell'ambiente appena descritto, faticoso ma anche stimolante, la donna si impegna fortemente anche dal punto di vista teorico. Cosa del pensiero di Banfi e del suo entourage Pozzi non soltanto frequenta e discute, ma anche metabolizza, e cosa invece non riesce proprio a fare suo? La formazione con Banfi non può essere stata insignificante per la sua opera, considerato che si parla di una personalità intellettuale così notevole. Oltre a Croce e Gentile, Banfi, con la sua apertura alle correnti più vitali della filosofia europea, è infatti uno dei filosofi che più ha influito sul pensiero italiano della prima metà del Novecento⁴, come si vede dalla sua scuola ricca di giovani talenti. E gli anni Trenta sono gli anni della sistemazione ed esposizione compiuta del suo pensiero: nel 1932: *I problemi di un'estetica filosofica*; nel 1940: *L'esperienza estetica e la vita dell'arte*, che onfluiscano in *Vita dell'arte* nel 1947.

Il carattere più evidente del pensiero di Banfi è una opera di connessione costante tra vari campi di esperienza, compiuta attraverso una fusione di metodo fenomenologico e metodo critico-trascendentale. Dal punto di vista dell'estetica, Banfi mette in rilievo la differenza tra estetica filosofica e altre forme di riflessione sull'arte, ma non per delegittimare queste ultime. I vari piani — la riflessione pragmatica, come la precettistica, quella più normativa, come le poetiche più generali, il piano analitico-descrittivo, della critica e della storia dell'arte — devono essere osservati, studiati dall'estetica filosofica al fine di mettere in luce i vari nessi della struttura del mondo estetico (si può vedere qui una distanza da Croce, che fu insieme critico e filosofo, ma che propone un riassorbimento di tutti i piani nella estetica filosofica). Il piano teorico e quello pragmatico si fondono alla fine, e pongono l'esigenza, da parte dell'estetica filosofica, di proporre una *legge universale di correlazione* tra i vari modi di pensare l'arte. C'è insomma un momento empirico, uno di connessione dialettica e uno sistematico in cui da tale connessione sorge un principio estetico (che permette il confronto con le altre sfere culturali). Questa legge di correlazione, dice Banfi, non è una essenza, ma un principio funzionale.

3 A. Pozzi, *Poesia che mi guardi*, cit., p.473.

4 Cfr.P. D'Angelo, *Estetica italiana del Novecento*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp.158-169.

Altro aspetto significativo, Banfi ci parla dell'estetica come di un mondo della intuizione caratterizzato da autonomia e immediatezza: se l'intuizione in generale è un aderire alla vita, un momento pre-razionale, l'intuizione propriamente estetica invece “si pone per sé e non per essere trascesa in altre direzioni”, è una sfera autonoma. L'autonomia, da ogni condizionamento reale, dunque anche dalle personali vicende del soggetto e dal mondo oggettivo, è accompagnata dalla immediatezza, laddove le altre esperienze sono di mediazione. Da qui il particolare rapporto tra io e mondo nel momento estetico: se la vita spirituale è caratterizzata da una antinomia soggetto-oggetto, l'esteticità è caratterizzata invece dal fatto che si può determinare solo nella relazione tra questi due poli. La sfera dell'esteticità è al di sopra della opposizione tra io e mondo, è “l'incontro dell'io e del mondo”, una sintesi “riposata”, scriveva Banfi. Da ciò deriva il valore catartico dell'arte, che diviene “pura contemplatività”.

Tuttavia, l'intuizione estetica si prova non solo di fronte all'arte, la sfera della esteticità è molto più larga secondo Banfi del campo specifico delle arti: si estende a comportamenti pratici, atteggiamenti teoretici. Da ciò l'interesse per la bellezza naturale (aspetto che probabilmente Antonia Pozzi condivideva, visto il suo amore per la località di Pasturo, dove passava le vacanze) e per tutti i fenomeni anche estetici, ma non solo (riti, feste). Banfi è sempre perfettamente consapevole che il concetto di arte è storicamente determinato, e precisamente moderno. Dunque, l'estetica è di principio indipendente, autonoma dalle altre sfere dello spirito, ma in concreto vi sono nell'arte componenti autonome ed eteronome. Non esiste un'arte pura.

In questo quadro, è facile immaginare come gli allievi del corso di estetica strutturato proprio su *Problemi di un'estetica filosofica* dovessero discutere e concentrarsi in particolare su questo problematico rapporto arte-non arte, arte-vita: l'esteticità è ovunque, permea ogni aspetto della nostra esistenza. Si potrebbe dire che per Banfi l'arte rappresenta il momento in cui, più di ogni altra situazione, aderiamo, ci immedesimiamo nella vita in sé, tuttavia la sua autonomia, l'indipendenza da ogni condizionamento, deve farne una sfera pacificata di pura contemplatività.

Sappiamo dai diari e dalle lettere che Antonia Pozzi si è molto interrogata, insieme ai suoi colleghi, su tale questione: ricorre nei diari e nelle lettere di Antonia il lessico di Banfi, si parla spesso di tensione tra io e mondo che trova una sua sintesi nel momento artistico, e di valore catartico dell'arte. Per esempio nella lettera a Tullio Gadenz dell'11 gennaio 1933: “Perché la poesia [...] ha questo compito sublime: di prendere tutto il dolore che ci spumeggia e che ci romba nell'anima e di placarlo, di trasfigurarla nella suprema calma dell'arte”⁵. Eppure, sembra che per Antonia

5 A. Pozzi, *Poesia che mi guardi*, cit., p. 453.

l'idea di una sintesi "riposata", per usare le parole di Banfi, sia tutt'altro che una possibilità. Già nel proseguimento della lettera appena citata afferma che "la poesia è una catarsi del dolore, come l'immensità della morte è una catarsi della vita"⁶; ma se c'è morte non c'è vita, dunque forse non può esistere per lei una vita pacificata così come non può esistere una poesia senza dolore, senza il dolore della sua esistenza. Non c'è piena catarsi, perché non c'è superamento, ma coincidenza e conflitto. Questa coincidenza così forte tra i suoi sentimenti, la sua vita, e la sua poesia è ciò che probabilmente preoccupa Banfi nel leggere le poesie di Antonia, la raccolta *Vita sognata*, dedicata al suo primo amore, il suo professore di lettere classiche al liceo, intrisa di sofferenza e di rimpianto per il passato, e forse è ciò che fa suggerire a Enzo Paci "scriva il meno possibile". Questa impossibilità di un superamento è quello che fa vivere alla giovane l'esperienza della frequentazione con la cerchia di Banfi tra esaltazione e tormento. Da una parte vorrebbe aderire alle loro idee, interiorizza i loro giudizi, e dunque lei stessa giudica male i suoi versi o i suoi comportamenti, l'essere "senza volontà e senza centro"⁷, dall'altra non riesce, o forse sente che è sbagliato rinunciare al suo proprio modo di sentire la poesia e dunque di esistere, poiché la scrittura è il momento in cui maggiormente si sente viva (il mio io più vero e meno banale, scriveva lamentando e rivendicando l'impossibilità per lei di diventare "una vera donna").

Dunque, qual è la risposta alla domanda che mi ponevo all'inizio, cosa metabolizza e cosa non riesce a sentire intimamente del pensiero di Banfi? Il problema è che le due risposte coincidono. Probabilmente proprio ciò su cui più lavora del pensiero del filosofo, ciò con cui si confronta continuamente, ovvero il tema dei rapporti tra arte e vita, è ciò che in Banfi trova una soluzione che Pozzi insegue, ma senza sentirla autentica, o possibile. La poetessa si confronta continuamente con un modello più quieto, più fattivo, lo ha in qualche modo introiettato come obiettivo, ma per lei rimane al fondo insuperabile la totale immedesimazione tra la sua vita e la sua arte, e anche tra se stessa come donna e se stessa come poeta. Se "qualcosa di intimamente suo era destinato a non trovare rispondenza nella fattiva sensibilità banfiana di quegli anni"⁸, la sua vera voce, quel qualcosa di "intimamente suo", mi sembra parlare in questa lettera ancora a Gadenz: "Perché non per astratto ragionamento, ma per un'esperienza che brucia attraverso tutta la mia vita, per una adesione innata, irrevocabile, del più profondo essere, io credo, Tullio, alla poesia. E vivo della poesia come le vene vivono del sangue"⁹.

6 Ibidem.

7 Ibidem, p. 474, lettera a Sereni.

8 G. Scaramuzza, *La vita irrimediabile di Antonia Pozzi*, in A. Pozzi, *Poesia che mi guardi*, cit., p. 554.

9 A. Pozzi, *Poesia che mi guardi*, cit., p. 454.

La coincidenza tra arte e vita implica due lati. Da una parte, Antonia riversa nella poesia tutta se stessa, le sue emozioni, certo trasfigurate dalla sua capacità di scrittura, ma mai addomesticate e pacificate come proponeva la poetica scaturita dal razionalismo di Banfi; dall'altra, non riesce a vivere una vita semplice, che non implichi uno sguardo già da artista. Antonia trova infatti una immedesimazione nella figura di Tonio Kröger dell'opera di Thomas Mann, giovane inadatto alla vita, e nello stesso tempo irrimediabilmente e fatalmente innamorato del suo amico Hans, con i suoi occhi azzurri, e di Inge, della sua "piccola personalità bionda, splendente e così arrogantemente banale"¹⁰. Più di una volta Mann nel corso del racconto insiste sul fatto che Tonio scrive sul suo diario ogni cosa che gli accade, registra ogni esperienza, ne prende interiormente nota, provocando il sospetto dei suoi compagni di classe. Così fa anche Antonia: il suo sguardo è aderente emotivamente, ma anche sempre già proiettato sulla produzione poetica.

Di questo sguardo può testimoniare qualcosa anche la sua passione per la fotografia. È pensando alle sue foto, infatti, che Dino Formaggio descrive questi aspetti del temperamento di Antonia, che sembrano contrastanti — l'adesione e la registrazione —, ma sono appunto le due facce di quella unione tra la sua esistenza e la sua scrittura, su cui non poteva agire neppure l'insegnamento di Banfi: "l'unione compresente di una appassionata adesione a certi angoli del mondo unitamente a un *inconscio moto di annientamento del tempo e della vita* nel clic di una istantanea, tale da fermare il tempo"¹¹. Se Antonia scrive poesie come se ne andasse sempre della sua vita, osserva sempre anche la vita che scorre come se stesse già scrivendo, stesse fotografando, osservando non da lontano, ma con uno sguardo come raddoppiato. Da qui la sua sensazione di inadeguatezza rispetto alle cose pratiche, a quel richiamo crudele ad accontentarsi di una vita semplice e "da donna".

Straordinaria descrizione di questo suo atteggiamento nei confronti della vita, della sua attitudine a guardare le cose con uno sguardo raddoppiato dall'arte, ad annientare il tempo e la vita mentre scorrono e mentre vi aderisce così intensamente, a fare del presente un lontano istante, mi sembra questa poesia, *Convegno*, da lei scritta il 29 maggio del 1935, all'età di 23 anni:

10 Th. Mann, *Tonio Kröger*, Einaudi, Torino, 2006, p. 95.

11 D. Formaggio, *Una vita più che vita in Antonia Pozzi*, in A. Pozzi, *Poesia che mi guardi*, cit., p. 539.

Nell'aria della stanza
non te
guardo
ma già il ricordo del tuo viso
come mi nascerà
nel vuoto
ed i tuoi occhi
come si fermarono
ora — in lontani istanti —
sul mio volto.

NOTE A QUALCHE TACCUINO DI VIAGGIATRICI IRANIANE

Leila Karami**

Nella letteratura femminile musulmana si può notare una sorta di silenziosa linea di contiguità tra il *velarsi* e lo *s-velarsi* che contribuisce, certo sommessamente, a porre in luce la discrepanza tra realtà quotidiana e luogo comune relativo al mondo delle donne: il luogo comune a cui si riferisce è, ovviamente, quello postulato da certa mentalità tradizionale dell'Occidente.² Nel solco di questa linea si collocano vere e proprie succinte narrazioni di viaggio in cui le donne musulmane sono al tempo stesso protagoniste e testimoni. Di resoconti, o meglio memorie, di viaggio in cui confluiscono intenzione letteraria e tradizione informativa (*safarnama*) la letteratura persiana classica non è certo estranea, ma si tratta normalmente di un genere canonico "maschile".³ Per avere tracce precise e palpabili di narrazioni di viaggio al femminile, dobbiamo aspettare l'età moderna, quando a questa inusitata letterarietà succede una serie di fatti umilmente quotidiani: oltrepassare un portone, lasciare lo spazio domestico e partire. Il punto di partenza, come il punto di arrivo, è il gineceo. Ci si mette in moto, e il desiderio di questo moto orienta verso un fine pensato ben prima ancora che quel moto abbia inizio; in questo frangente è particolarmente interessante che la compagna che affronta

1 Il sistema di trascrizione qui usato è quello denominato scientifico dell'alfabeto arabo - persiano.

** Chi scrive ringrazia Gianroberto Scarcia per gli utili suggerimenti senza i quali il presente articolo non avrebbe la forma attuale.

2 È il caso di rilevare, a ogni modo, che il luogo comune proviene usualmente dal punto di vista maschile: le viaggiatrici europee hanno dato spesso prova di una percezione più acuta nei confronti del modo di vivere delle loro "consorelle". È probabilmente superfluo scomodare in proposito una lady Montague; si vedano però, per esempio, le osservazioni di una viaggiatrice moderna, interessanti proprio se confrontate con quelle contestuali di provenienza maschile, in Gianroberto Scarcia, *Un uomo e una donna in Persia in automobile (1905)*, in «Annali di Ca' Foscari. Serie orientale» 51 (2015), pp. 199-205.

3 L'esempio più evidente dell'appartenenza di una donna letterata al mondo tradizionalmente maschile è notoriamente costituito da una personalità quale 'la "bella Mahsati" dei cui versi è disponibile anche una felice traduzione italiana, Mahsati Ganjavi, *La luna e le perle*, traduzione di Rita Bargigli e Daniela Meneghini, Milano, Ariele, 2003.

il viaggio si lasci andare a resoconti che obbiettivamente eludono la prescritta teorica presenza di un tutore, il quale, pur indubbiamente presente, resta in ombra dinanzi al protagonismo femminile. Certamente non da sole, ma sostanzialmente indipendenti nella loro maniera di guardare il mondo, donne viaggiano per l'altopiano iranico, attraversano spazi geografici altri, oggi diremmo altre nazioni islamiche, guardano con i propri occhi e commentano con la propria lingua. Il mezzo di trasporto cambia in base alla praticabilità del percorso: cavallo, carrozza, *kağāwa*,⁴ *pālākī*,⁵ *taht*⁶ portato dai muli o cammelli, vari tipi di battello che alle autrici piace usualmente specificare. Si viaggia per terra e per mare e a volte lungo un fiume. Ci sono soste necessarie, tappe organizzate dal carovaniere. I momenti di ristoro sono occasione per esprimere sensazioni proprie, osservazioni sul luogo e sulle persone, che occasionalmente la compaiono con le loro offerte, i loro prodotti e, a volte, i loro problemi. Per tutti, maschi e femmine, fino a non molto tempo fa, andare in viaggio comportava la presa di conoscenza di montagne, radure, fiumi, case, palazzi, porti, nonché interazione con i locali. Il tempo è scandito usualmente dal ritmo delle preghiere giornaliere, e le date sono riportate secondo il canonico calendario lunare, mentre si fa riferimento a quello solare solo nei casi in cui si annotino cose relative alla vita agricola.⁷

La stima della distanza si basa sulla parasanga (*farsang*, *farsah*), termine tipicamente iranico annotato anche da Erodoto, equivalente grosso modo, a seconda delle varie usanze regionali, a sei chilometri; quattro parasanghe equivalgono a un tratto compreso tra due *rubāt* (caravanserraglio), ma le nostre viaggiatrici ci danno qua e là notizie di rapporti diversi del tempo consumato e dello spazio percorsi. Quanto al traffico riscontrabile nei luoghi di sosta, puntuali annotazioni sulle merci danno, (sempre) qua e là, idea di un vero e proprio tariffario del mercato, utile per chi si stia recando in pellegrinaggio.

Si offre in questa sede qualche nota relativa a cinque diari femminili⁸ scritti tra la

4 Si tratta di una sorta di gerla posta sul dorso del cammello, in Iran usualmente sostituito dal mulo. Nell'uno e nell'altro caso ne venivano posizionate due ai lati del dorso dell'animale su cui viaggiavano normalmente persone appartenenti al ceto medio.

5 Sorta di *kağāwa* fatta di stuoia.

6 Letteralmente 'trono', ma si tratta di un seggio molto ampio sul quale era possibile viaggiare sia seduti che sdraiati.

7 Il calendario solare, avente sempre, ben inteso, come punto di partenza l'egira (622), è caratteristica iranica. Sul tema si veda soprattutto Simone Cristoforetti, *Forme "neopersiane" del calendario "zoroastriano" tra Iran e Transoxiana*, Martellago (VE), Grafiche Biesse Edizioni, 2000.

8 Il diario di viaggio religioso-devozionale femminile più antico giunto a noi è stilato in forma di poema (1200 distici) da una donna di Isfahān, ma originaria dell'Āzerbaigān, e risale all'epoca

seconda metà dell'800 e i primi del '900 che narrano viaggi intrapresi per motivazioni religiose e devozionali o per accompagnare un corteo nuziale: tre pellegrinaggi e due viaggi all'interno dei territori iraniani. Nel caso dei viaggi intrapresi per motivi religiosi, non si tratta solo del pellegrinaggio canonico (*ḥağğ*) che ogni musulmano o musulmana, sempre che disponga dei mezzi economici necessari, dovrebbe compiere almeno una volta nella vita, ma anche, in Iran soprattutto, della visita (*zīyāra*)⁹ alle tombe di santi, mistici, imām sciiti o discendenti del Profeta.

Le prime righe dei diari sono usualmente dedicate al commiato da amici e parenti e alla descrizione dello stato d'animo di chi sa di separarsi dalle persone care per un lungo periodo. Questo commiato include, di consueto, la richiesta di perdono a tutti quelli che le pellegrine temono di avere offeso: cosa determinata dalla consapevolezza delle enormi difficoltà del viaggio e della eventualità di non fare più ritorno a casa. Le paure sono tante, ma i più paventati sembrano essere gli assalti, tutt'altro che improbabili, dei predoni.

Le pellegrine 'Ismat al-Saltāna Ḥāḡīya Mihr Māh Hānum, 'Alawīya Humāyūnī, Sakīna Sultān Waqār al-Dawla Kučak, e le viaggiatrici Ḥāwar Bībī Šādlū e la già citata Sakīna Sultān Waqār al-Dawla (Kučak) appartengono dunque all'epoca qajar (1781-1925) ma, in particolare, il periodo abbracciato dai loro taccuini è quello occidentalizzante patrocinato da Nāšir al-Dīn (regnò dal 1848 al 1896).

Quella che possiamo chiamare modernizzazione è indubbiamente imprescindibile sullo sfondo dei diari presi qui in esame, ma la registrazione di dati, fatti, luoghi non ha nulla di professionale. Serbare la memoria di quanto occorso nel viaggio, sì, ma per chi?

Velati sono i nomi delle viaggiatrici, probabilmente i diari non sarebbero stati che per un circolo familiare, al massimo cortigiano. 'Descrivere per ricordare' tra le mura di casa. Lo s-velamento dell'identità delle autrici è postumo ed è dovuto solo alla perizia dei ricercatori. Anche la redazione dei manoscritti è caratterizzata da getto continuo, senza nessuna pretesa di distinguere le varie giornate da un minimo spazio bianco.

Nelle righe che seguono vengono presentati, tutti in ordine cronologico, i tre diari religioso-devozionali e successivamente i due diari di viaggio nei territori iraniani.

safavide (1501-1722), su cui si veda Bānū-i Isfahānī, *Safarnāma-i manzūm-i ḥağğ*, a cura di Rasūl Ġa'fariyān, Isfahān, Maš'ad ed., 1374/1995.

9 Per una visione d'insieme cfr. s.v. "Ziyāra", in *Encyclopaedia of Islam*//ed. (El//Il° d'ora in avanti), vol. XI, 2002, pp. 524-539: per le nozioni generali si veda "1. In the central and eastern Arab lands during the pre-modern period", a cura di Josef W. Meri, e per informazioni specifiche, si veda, "5. In Persia and other Shi'ī lands", a cura di Abdulaziz Sachedina.

1. Il libro di viaggio di *‘Iṣmat al-Saltāna Ḥāḡīya Mihr Māh Ḥānum*¹⁰

La protagonista e autrice è identificabile¹¹ con una figlia di Farhād Mīrzā, quindicesimo figlio di ‘Abbās Mīrzā erede al trono. Ella intraprende il viaggio da Tehrān: «Martedì 24 *ramāḡān* 1297 [31 agosto 1880], quattro ore prima del tramonto». Parte in direzione ovest, attraversa i territori iracheni e arriva alla Mecca. Si imbarcherà a Gedda, in direzione del porto di Aden, attraverserà lo stretto di Hurmūz e la nave getterà l’ancora al porto di Buṣīhr, da cui la protagonista muoverà da sud verso Tehrān.

La prima tappa è costituita dall’*Imāmzāda Ḥasan*,¹² probabile luogo di raduno da cui partono i pellegrini. Le compagne di viaggio sono una cugina, due donne della corte, «Una schiava¹³ bianca e una schiava nera», queste ultime, figure femminili di secondo piano. Si dà priorità al racconto dei fatti; il filo narrativo è costituito dai luoghi di sosta e dalle informazioni che ‘Iṣmat al-Saltāna riceve, descritte non senza aggiungere le proprie sensazioni:

Giovedì 26 *ramāḡān* siamo arrivati a Rubaṭ Karīm,¹⁴ femandoci vicino a un corso d’acqua, in mezzo a un vigneto, pieno di uve di grande bontà. Chiesi alla donna¹⁵ del contadino chi fosse il proprietario del vigneto e a chi fosse stato affidato; mi rispose che la concessione¹⁶ era stata fatta ad Anīs al-Dawla¹⁷ ed era gestita da Muhammad Ḥasan Ḥān, fratello di quest’ultima.

10 Si veda il testo persiano *Safarnāma-i Makka-i duḡtar-i Farhād Mīrzā*, a cura di Rasūl Ḡā’farīyān, in «Mīqāt-i ḡaḡḡ», 17 (autunno 1375/1996), pp. 57-116, il curatore/trascrittore ha usato il manoscritto autografo n. 1225 della Kitābhāna-i Maḡlis, n. 2, di Tehrān.

11 Mi sembra opportuno precisare che il curatore/trascrittore di questo manoscritto (si veda nota n. 9 del presente articolo) riserva dei dubbi su una precisa identificabilità dell’autrice del resoconto, dato che l’autrice non menziona mai il proprio nome.

12 Il termine *Imāmzāda* (a rigore progenie di imām) sta per il sepolcro di un presunto discendente del Profeta, cfr. s.v. «*Emāmzāda*», (autori multipli), in *Encyclopaedia Iranica* (*Elr* d’ora in avanti), vol. VIII, t. 4, pp. 395-412. L’*Imāmzāda* in questione è venuto attualmente a trovarsi nel centro della moderna Tehrān.

13 «Schiava» è la traduzione letterale del persiano *kanīz*, il quale nel tempo ha perduto la sua tecnicità tradizionale; si potrebbe parlare anche di «ancella».

14 Questo luogo di sosta si trova a circa 38 chilometri da quello di partenza: ne consegue una distanza di sei parasanghe e mezzo, percorsa in un giorno.

15 Il termine usato è *ḡa’īfa*, usualmente riferito, con una punta di sufficienza, alla donna, quasi a sottolinearne la non autonomia: come dire ‘donnicciola’, ‘povera donna’.

16 Il termine tecnico usato è *ṭīyāl* a indicare concessione sovrana a un funzionario.

17 Fāṭima Sulṭān, soprannominata Anīs al-Dawla, ‘compagna del sovrano’, è la moglie

Venerdì 27 *ramāḡān*, lungo la strada di Ḥānābād vidi decine di terre abbandonate, mi dissero che si trattava di terre governative.¹⁸ Ahimè! Strano che le autorità non dedichino la giusta attenzione a questo genere di terreni! A Ḥānābād ci sono la *Ĉāpār-ḡāna* [Stazione di Posta] e il *Tilīḡrāf-ḡāna* [Ufficio Telegrammi]. Da qui ho inviato un telegramma in città [...]. Le mura del Castello di Čanbalān sono alte e possenti. Cosa mai vista prima.

È costante la lode al sovrano in carica perché ha aperto alla modernità il paese: «All’alba entrammo a Nawbarān [...]. La risposta del telegramma era arrivata. Che Dio conceda lunga vita al Re che ha donato comodità al creato, cosicché ovunque noi possiamo avere notizia l’un dell’altro!».

Uscire illesi dagli incidenti è cosa percepita con fatalismo, e in relazione alla presenza concreta, nello spazio circostante, dei discendenti del Profeta che agiscono come ‘santi protettori del cammino’ per i pellegrini:

La strada era piena di curve strette. Dopo un po’ arrivammo presso un ponte danneggiato. Scendemmo dal *taḡt*. Il mulo davanti [che quel *taḡt* trasportava] perse il controllo, mentre quello che era dietro riuscì ad attraversare il fiume. C’era da restare sbalorditi! La grazia divina era con noi, altrimenti, a quell’ora di sera, se il mulo fosse caduto e il *taḡt* si fosse rotto, l’unica cosa da fare sarebbe stata rimanere lì, in mezzo al nulla.

E altrove: «Mentre attraversavamo il ponte a cavallo, un arabo, che Dio non lo perdoni, si affacciò per guardare di sotto. Il mio cavallo si impennò. Per volontà divina era lì presente uno che precedeva a piedi, il quale prese in mano le redini, altrimenti sarei caduta nell’acqua. Pericolo grande, che grazie a Dio, fu superato!». E, sulla strada di Naḡaf: «Due ore dopo il tramonto, a una parasanga dal caravanserraglio [?], in quel terribile deserto, si alzò una tempesta. Mi rifugiai in Dio. Non si vedeva più nulla. Fu per volere divino e grazie alla protezione del Signore dei fedeli¹⁹ che riuscimmo a salvare le nostre anime».

Per via del suo *status*, ‘Iṣmat al-Saltāna, nelle soste presso villaggi e città, è fatta segno di omaggio da una cerchia di autorità locali. Qualche volta le vengono messe

prediletta dello scià Nāṣir al-Dīn, cfr. s.v. «*Anīs-Al-Dawla*», a cura di Guity Nashat, in *Elr*; vol. II, t. 1, pp. 74-76.

18 Il termine tecnico usato è *ḡālīṣa* che sta per terre della corona; tuttavia il suo significato varia nel corso dei tempi, cfr. s.v. «*Khālīṣa*», a cura di Ann. K. S. Lambton, in *Elr*°; vol. IV, pp. 972-979.

19 Si tratta del primo *imām* sciita, cfr. s.v. «*Alī b. Abī Ṭālib*», a cura di Laura Vecchia Vaglieri, in *Elr*°; vol. I, pp. 381-386.

a disposizione alloggi che sono residenze di grandi del luogo: «Giovedì 3 *šawwāl* [9 settembre 1880] passammo vicino a Hamadān, e dietro insistenza di Mīrzā Muḥammad, entrammo in città. Avevano liberato la casa del *qāḍī* [?] per noi. A *Šaḥna*,²⁰ gli uomini di *Hišmat al-Saltāna* [?], mi portarono i suoi saluti».

Le visite compiute alle aree archeologiche della regione danno conto di quanto la memoria del passato sia viva e nella descrizione di alcuni luoghi si notano le conoscenze dell'autrice di letteratura, tradizione popolare e, al contempo, mitologia:

Due ore dopo l'alba arrivammo a Bīsūtūn²¹ [...] si dice che Bīsūtūn sia un nido d'amore, però la sua fama è legata a Farhād.²² Mah! Che cosa mai ha fatto, quello? Si capisce che all'epoca non conoscevano la scultura ed egli ha scolpito un blocco di montagna ed è divenuto famoso! Roba che sembra legno! Ma è diventato famoso a torto, quel Farhād! Allora, se si vedessero le sculture di *Tah̄t-i Ġamšīd* [Persepoli], cosa si dovrebbe dire? Lì sì che la pietra è stata levigata così bene da sembrare uno specchio!

Con una appropriata reminiscenza:

Sulla strada di Mašhad-i Murḡāb esiste un cosiddetto luogo di martirio della madre di Sulaymān [Salomone]. Secondo alcuni si tratta del sepolcro di Kay Ḥusraw,²³ secondo altri del sepolcro della madre di Ġamšīd, dato che per alcuni Sulaymān è lo stesso Ġamšīd. È credibile che Mašhad-i Mādar-i Sulaymān sia la stessa cosa che Mašhad-i Mādar-i Ġamšīd. È di Ġamšīd infatti che sono rimasti monumenti di magnificenza.

Sono dichiarazioni che le richiamano alla mente una sua precedente visita alla più nota e importante capitale achemenide, Persepoli. Ancora: «Martedì sera, 15 *šawwāl* [21 settembre 1880] arrivammo a *Qaṣr-i Šīrīn*. Ci sono ancora i resti del

20 Capoluogo del Kurdistan iraniano.

21 Si tratta di "iscrizioni di Bīsūtūn", cfr. s.v. "*Bisotun ii. Archeology*", a cura di Heinz Luschey, in *Elr*, vol. IV, t. 3, pp. 291-299.

22 Celeberrimo monumento, ornato di sculture, attribuito allo sfortunato spaccapietre amante di *Šīrīn*, moglie di Ḥusraw Parvīz, cfr. s.v. "*Kosrow II*", a cura di James Howard-Johnston, in *Elr* versione online, consultabile sul sito internet <http://www.iranicaonline.org/articles/khosrow-ii>.

23 Sia Kay Ḥusraw che Ġamšīd sono importanti sovrani dell'epica dell'antico Iran, cfr. s.v. "*Jamšīd*", a cura di Prods Oktor Skjærvø e Mahmoud Omidšalar, in *Elr*, vol. XIV, t. 5, pp. 501-528; e cfr. s.v. "*Djamšīd*", a cura di Clément Huart, in *Elr*, vol. II, pp. 438-439. Cfr. inoltre, s.v. "*Kayāniān -vii*", a cura di Prods Oktor Skjærvø in *Elr* versione online, consultabile sul sito internet <http://www.iranicaonline.org/articles/kayanian-vii>. Qui l'autrice si riferisce a quella che oggi si considera possibile tomba di Ciro.

Palazzo.²⁴ Che pietre! sembrano fatte dentro una forma. Tutte dentro uno stampo». Non mancano inoltre osservazioni sulle persone e sul loro quotidiano:

Che plebaglia povera e sozza che c'è a *Šaḥna*, si vedono tegami che se venissero descritti nessuno oserebbe più mangiare le pietanze cucinate lì dentro. Donne e bambini di Bīsūtūn, tutti sporchi, neri come inchiostro. Sarebbe un bene se il Sovrano Retto concedesse loro uno sconto nella riscossione delle tasse e costringesse il governatore ad adempiere ai doveri di cui è incaricato.

In effetti, l'autrice considera fatali le privazioni sociali: «Ogni ora ringrazio mille volte Iddio per non avermi creato simile a queste persone».

La narrazione del viaggio è accompagnata da velleità letterarie che traspaiono attraverso citazioni di versi di poeti classici, di versetti del Corano, di lodi elegiache ai personaggi sciiti di rilievo e, quando si tratta di visitare i santuari, di proverbi che vengono inseriti nel testo appena le circostanze lo richiedono o permettono. Cita un verso di Sa'dī, celebre poeta del XIII secolo, con riferimento alla partenza dalla capitale: «Persino le pietre piangono al momento di salutare gli amici»; o versi dell'ancor più noto poeta del XIV secolo, Ḥāfiz. E, quando viene a sapere, con un telegramma, della deposizione del Comandante in capo a Tehrān:²⁵ «Incerti sono gli affari del mondo e diffusa è la vanità, "o voi che avete occhi per guardare" [Corano 59:2]»,²⁶ o formule stereotipate di lode al Profeta e alla sua discendenza.

Per uscire dai confini dell'Iran era necessario un documento indicante il pagamento della tassa di viaggio, pratica di cui *Ḥusraw al-Saltāna* è ben consapevole: «In quella sosta consegnammo i documenti (*taḡkara*), per evitare di essere fermati al momento di entrare [in Iraq]». È frequente l'uso di parole arabe per ciò che è già riportato in persiano: per 'ponte' si ha l'arabo *ḡasar* e il persiano *po*; per 'fiume', l'arabo *šatt* e il persiano *rūdḥāna*; per 'notte' l'arabo *layl* e il persiano *šab*, solo per fare qualche esempio. Non mancano, riportati nel resoconto, ricordi di episodi di solidarietà: «Una *ḡa'īfa* è caduta dal *pālākī*, ma il convoglio, senza un briciolo di pietà, non si è fermato. Lo feci fermare io, il mio *taḡt*, in quel terribile deserto, per far salire quella poveraccia».

24 I resti del noto palazzo in questione si trovano nell'omonima provincia della regione di Kirmānšāh.

25 Si tratta di Mīrzā Ḥusein Ḥān Mušīr al-Dawla Sipahsālār; per conoscere le riforme da lui approvate e la vicenda politica della sua deposizione si veda, "*Iran Under the Later Qajars 1848-1922*", in *The Cambridge History of Iran*, vol. VII, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, in particolare pp. 184-191.

26 Dalla traduzione di Alessandro Bausani, *Il Corano*, Firenze, BUR, 1955.

L'arrivo in territorio iracheno è accompagnato da sobrie descrizioni geografiche delle tappe e dall'espressione del desiderio di visitare i luoghi santi sciiti. Qui la relazione è meno incentrata sui *genii loci* e più attenta ai riti purificatori,²⁷ preparatori per accedere ai *loca sancta*, cioè compiere la visita alle tombe dei discendenti della famiglia del Profeta:

Prima di mezzogiorno arrivammo a Baghdad, entrammo in Kazimayn²⁸ [...], al tramonto, per compiere l'abluzione, mi recai all'*ḥammām*, e la sera andai al santuario. Due ore dopo l'alba vidi spuntare la cupola benedetta del santuario degli '*Infanti di Muslim*'²⁹ e, dato che la strada era molto dissestata, scesi dal *taht* e proseguì a cavallo verso il santuario.

Passate tre ore dall'alba, arrivammo alla Nobile Karbalā [...], compii l'abluzione per il venerdì e quella per la *zīyāra* e poi mi recai al santuario [...]³⁰ e baciai il *darīh*.³¹ Che benedizione poter svolgere le debite riverenze! Che grazia immensa mi fu elargita!

Nei suoi continui spostamenti tra una città e l'altra, per venerare i santuari sciiti, l'autrice si lamenta della gran folla, fastidiosamente onnipresente: «A Kazimayn c'era un gran baccano: servitù, le cui grida raggiungevano il Trono di Dio che offriva alloggi in affitto». E prosegue:

Arrivati che fummo, dopo mezzogiorno, a Naḡaf, tanta era la servitù vociante e la calca di lettori di preghiere di *zīyāra* che non è stato possibile andare al santuario:³² questo diceva 'leggo io la preghiera' e quell'altro diceva 'no la leggo io!' La sera dopo l'abluzione ci avviammo verso il santuario. Una volta all'entrata del cortile, i lettori di preghiere ci circondarono. Ritornammo indietro. Facemmo la preghiera dalla terrazza dell'abitazione, rivolte verso la cupola [...]. Ci dirigemmo da Naḡaf verso la Nobile Karbalā [...] che dire della folla di servitù e di mendicanti! Fino al *Wādī al-Salām*³³ non ebbi pace per la folla. Per fuggire dalla massa, i carovanieri non

27 L'abluzione che precede le preghiere canoniche giornaliere è chiamata *wuḍū'*, mentre quella che sta per 'rito purificatorio' e deve essere compiuta dopo la morte, il parto, la consumazione di rapporti sessuali e prima del pellegrinaggio, si chiama *gusl*, cfr. s.v. "*Wuḍū'*", a cura di Éric Chaumont, in *EIII*^o, vol. XI, pp. 218-219 e cfr. s.v. "*Ghusl*", a cura di Georges H. Bousquet, in *EIII*^o, vol. II, p. 1104.

28 Quartiere nel nord-ovest di Baghdad, dove sono sepolti il settimo e il nono *imām* sciiti.

29 Si tratta del mausoleo di Ibrāhīm e Muḥammad, i due figli di Muslim ibn Aqīl, cugino del terzo *imām* sciita. Il mausoleo si trova a Musayyib, a circa cinquanta chilometri da Karbalā, in Iraq.

30 Si tratta del mausoleo del terzo *imām* sciita, Ḥusain.

31 Struttura in rete, di metallo, o di legno, che circonda la tomba.

32 Santuario di 'Alī, primo *imām* sciita.

33 Cimitero storico di Naḡaf.

poterono nemmeno coprire subito il *taht*.

La nostra viaggiatrice abbandona talvolta la pur sempre pittoresca sobrietà narrativa e descrive episodi divertenti accaduti durante il viaggio, rievocando momenti di vitalità dei pellegrini, stanchi e desolati:

Arrivati a Karbalā, scendemmo vicino al *ḥayma-gāh*³⁴ [campo di battaglia] dove facemmo l'abluzione per la preghiera. Proprio lì, dove hanno eretto una *hiḡla*³⁵ di Qāsim il Nobile, feci le preghiere vicino a dove Egli aveva conficcato la sua picca ed era sgorgata l'acqua con la quale i compagni del terzo *imām* avevano fatto l'abluzione prima del *ḡihād*. Mentre un arabo scendeva nel pozzo per prendere l'acqua, la cugina gli disse di fare attenzione a non caderci dentro, e l'arabo, a imitazione di quel Nobile, disse 'come? Vuoi dire che io potrei cadere nel pozzo?'. In effetti, ci cadde dentro all'istante. Che ridere!

La seconda parte del viaggio, quella verso la Mecca, non è priva di paura e preoccupazione per la mancanza d'acqua, per la calura del deserto sconfinato e per la probabilità di ammalarsi. Dopo circa un mese di viaggio nel deserto, dal 3 di *ḡī al-qa'da* 1297 [venerdì 8 ottobre 1880] al 4 di *ḡī al-ḥiḡḡa* [lunedì 8 novembre 1880], la carovana dei pellegrini arriva finalmente a destinazione. La viaggiatrice, quand'anche fosse stata pervasa da sensazioni ascetiche, non le condivide certo con il lettore/la lettrice, e si limita a offrire una descrizione sobria, priva di estasi mistiche della propria venerazione della 'Casa di Dio'. Un raccontare i fatti sulla falsariga di una sequela di riti realmente svolti:

Martedì 5 di *ḡī al-ḥiḡḡa*, mi feci portare dal pozzo di Zemzem una borraccia d'acqua. Feci purificazione e *ṭawāf*³⁶ [circumambulazione] e andai alla *Ka'ba*. Percorsi, poi, le due colline *Ṣafā* e *Marwa*. Due volte al giorno mi recavo alla *Ka'ba*, mattina e sera, e ogni volta facevo due o tre *ṭawāf* [...], giovedì sera c'era poca gente; feci il *ṭawāf* fino all'alba e baciai la Pietra Nera a volontà.

È comunque puntuale la sua menzione di personaggi storicamente associati a quel luogo, alle tombe e persino alle colonne simbolicamente, nonché culturalmente, rilevanti della "Moschea del Profeta" a Medina, accanto alle quali 'Iṣmat al-Salṭāna

34 Si tratta del luogo dove avvenne la celebre battaglia campale del 680 tra il terzo *imām*, Ḥusain e il califfo Yazīd.

35 Struttura di legno o metallo per commemorare il defunto.

36 Ogni *ṭawāf* comprende sette volte il giro completo, in senso antiorario, attorno alla *Ka'ba*, partendo dalla Pietra Nera, situata sul lato est della *Ka'ba* medesima.

si prostra in preghiera.³⁷ La sua visita al sepolcro «Del recentemente defunto *šayḥ* Aḥmad Aḥsā'ī»³⁸ per pronunciare un *fātiḥa* [preghiera funebre] per lui, dà conto della sua conoscenza di materie religiose e dei dotti più illustri dello sciismo.

A Gedda, 'Išmat al-Saltāna attende il *wāpūr* per Bušīhr e nel resoconto, a questo punto, l'autrice, inserisce un riepilogo di tutte le tappe e le soste fatte nel viaggio dalla Mecca a Medina e in quello da Medina a Gedda. Dopo venti giorni di attesa, sabato 21 *šafar* 1298 [24 gennaio 1881], con un *ḡihāz*,³⁹ i pellegrini si dirigono verso casa. Il viaggio in nave riserva altre paure e soprattutto il mal di mare per tutti. Sembra proprio che la nostra autrice sia tra coloro che si trovano nelle condizioni peggiori: viene trasportata, incosciente, prima sul ponte della nave poi nell'abitacolo del comandante, dove resta fino all'arrivo a Bušīhr. 'Išmat al-Saltāna nel suo diario ricorda comunque nomi di montagne e di isole, probabilmente appresi dal comandante o dall'interprete. Alcuni sono di difficile decifrazione, perché trascritti in modo approssimativo nel tentativo di adeguare la pronuncia alla fonetica persiana. Consapevole di ciò, l'autrice precisa: «Qualora ci fossero errori, sarebbe cosa da imputare a chi me ne ha riferito». Insieme ad altri pellegrini, commercianti e membri della classe politica, arriva finalmente, giovedì 3 *rabī' al-awwal* 1298 [4 febbraio 1881], al porto di Bušīhr, dove si attende, per circa dieci giorni, che venga organizzato il viaggio per proseguire verso Tehrān.

Questa terza parte del viaggio è contrassegnata dalle difficoltà occorse nell'affrontare strette curve e percorsi montagnosi e dallo stupore dinnanzi alle bellezze naturali: «Maledizione al *Kutāl-i Duḡtar* e al *Kutāl-i Pirzan*!⁴⁰ Che percorso! Pieno di tornanti. Davvero poveracci, quelli che devono fare questo cammino fino a

37 Aspetto architettonico e dimensioni della moschea hanno subito sostanziali modifiche durante i secoli; è sufficiente dire che nella moschea in questione sono otto i pilastri di particolare importanza devozionale: *Muḥallaqa*, luogo di preghiera del Profeta; *Sarīr*, luogo di riposo del Profeta; *Tawba*, del perdono; *ʿAyša*, la moglie prediletta del Profeta; *ʿAlī*, cugino del Profeta; *Wuḥūd*, luogo dell'incontro del Profeta con delegazioni di tribù; *Ḡibraʾīl*, luogo d'incontro dell'Arcangelo Gabriele con il Profeta; *Tahaḡud*, luogo delle preghiere notturne del Profeta.

38 Il fondatore della scuola di pensiero teologico *šayḥī*, per la quale, in italiano, si vedano Gianroberto Scarcia, *«Stato e dottrine attuali della setta sciita imamita degli Šaikhī in Persia»*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXIX (1958), pp. 215-241, e *id.*, *«Il mito del credente perfetto nel pensiero dello sciismo šayḥī»* in Paola Pisi e Biancamaria Scarcia Amoretti (a cura di), *Religione e politica. Mito, autorità, diritto*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2008, pp. 118-129; e cfr. s.v. *«Šaykhiyya»*, a cura di Denis MacEoin, in *El/I*, vol. IX, pp. 403-405.

39 Il termine è riservato a un barcone a vela, del tipo arabo, utilizzato nella zona.

40 Si tratta di due celeberrimi, e fino a poco tempo fa inevitabili e paurosi percorsi di montagna per raggiungere dal Fārs il Golfo Persico.

Bušīhr! [...] Nella radura di Arcian ci fermammo per la preghiera, vicino al luogo di sosta del Nobile Sulaymān [...]. Oggi grazie a Dio, dopo sei mesi, ho visto la neve». 'Išmat al-Saltāna arriva a Kahrīzāk [vicino a Tehrān] martedì 9 *raḡab* 1298 [8 giugno 1881]. L'ultima data riportata è il mese di *rabī' al-tānī* 1299 [febbraio-marzo 1882], quando il resoconto viene consegnato a una principessa della corte.

2. Il libro di viaggio di 'Alawīya Humāyūnī⁴¹

L'autrice parte da Kirmān, in direzione sud, prende la nave a Bandar 'Abbās e naviga fino a Bombay, da dove, poi, parte per Gedda. Dopo il pellegrinaggio alla Mecca, attraversa il territorio iracheno e arriva in Iran da occidente. Il manoscritto è suddiviso in due sezioni principali: una dedicata al trasferimento da uno spazio geografico a un altro, per venerare luoghi santi dell'islam e dello sciismo e una al soggiorno nella corte del sovrano qajar, Nāšīr al-Dīn shāh. Il taccuino inizia con una pagina introduttiva,⁴² in cui l'autrice, spiega che in mancanza di compagni di viaggio, decide di scrivere un resoconto, e lo fa in prima persona singolare: «Ero avvilita per la solitudine e non trovai passatempo migliore che descrivere tappe, distanze, villaggi e campi attraversati, a mo' di taccuino, affinché questo diventi un opuscolo adatto a restare nelle pagine della storia». 'Alawīya Humāyūnī viaggia comunque in compagnia di un certo Walī Ḥān, della moglie di quest'ultimo, di una certa Faṭīma, di una domestica di nome Taḡāful e, forse, di un servo. Non conosciamo il legame di parentela tra i personaggi, ma la nostra autrice fornisce ogni tanto qualche informazione in proposito. Di Walī Ḥān, sin dalle prime righe, lamenta l'indolenza:

Gli ho chiesto di redigere un resoconto di viaggio, perché io ho una scrittura zeppa di errori, ma lui è tutto preso dalla sua pigrizia. Non gli sarebbe dispiaciuto se qualcuno gli avesse messo il cibo in bocca! [...]. Dopo mille suppliche si è degnato di scrivere qualche riga nella prima pagina. Alla fine, ho deciso di scriverla io, questa relazione di viaggio, nonostante la mia scrittura disastrosa.

Sono poche righe, sufficienti per conoscere il linguaggio diretto e franco usato per persone e luoghi.

Il sabato 25 di *ramaḡān* 1309 [24 aprile 1892] parte da Raḡābād, frazione di

41 Si veda *Rūznāma-i safar-i ḡaḡḡ-i 'Alawīya Humāyūnī, (1271-1273/1892-1894)*, a cura di Rasūl Ḡa'fariyān, Tehrān, Muwarrīḡ ed., 1386/2007. Il curatore/trascrittore ha usato il manoscritto autografo n. 393 [inventario ?] della Kitābhāna-i Dāniškada-i Adabiyāt, ma attualmente è conservato nella Kitābhāna-i Dānišgāh-i Tihān.

42 È probabile che questa introduzione sia stata aggiunta successivamente, dall'autrice.

Kirmān. Alcune notizie di carattere politico-amministrativo, rese telegraficamente, danno la misura del suo interesse per l'argomento: «A causa della malattia della moglie di Walī Hān, oggi, martedì [6 maggio 1892], dobbiamo fermarci a Dehsard, i cui abitanti, dall'anno scorso, hanno abbandonato le terre incolte a causa dell'oppressione e dell'ingiustizia di Abulfath Hān [?]».

Nel taccuino si leggono narrazioni di stupore su abitanti dei luoghi visitati: «A Bāgū le donne sono vestite di nero: pantaloni neri, camice lungo e una *maḡna'a*,⁴³ e gli uomini, come gli indiani, un pareo attorno alla vita, e dorso nudo». È precisa la descrizione degli ingredienti e delle pietanze, e altrettanto precisi sono i nomi delle tipologie di barche e navi. Il tutto dà conto della sua attenzione al mondo del mare, a lei poco familiare: «Dopo averci detto che dovevamo imbarcarci sul *ḡurāb*,⁴⁴ alcuni uomini, neri e nudi, portarono una sedia sulla quale mi sedetti e mi trasportarono sulla *ḡāltbūt*»⁴⁵ [...]. E a Mascate: «La mattina un *ḡihāz-i dūd*»⁴⁶ arrivò da Bombay. Da sopra il ponte, dove mi trovo, vedo dispiegati sull'acqua circa trecento *ḡāltbūt*, *baḡala*,⁴⁷ *balam*,⁴⁸ e altre barchette a remi»; e verso Karbalā: «Dato che via terra ci sono predoni, ci siamo spostati lungo l'Eufrate in *ṭarāda*».⁴⁹

La sua attenzione per il mondo circostante è guidata da una curiosità che l'accompagna ovunque e la incita a interagire con le persone che le forniscono ogni genere di informazioni che vengono poi riportate nel suo resoconto. A Bombay:

La mattina di venerdì 29 *ṣawwāl* 1309 [28 maggio 1892], io e la moglie di Walī Hān andammo a fare un giro nel bazar [...]. I palazzi, fatti di pietra e legno, ai due lati della strada si innalzano per sette piani. Per strada, passano continuamente carrozze e vetture. Per tutto il bazar le donne indù vendono frutta. I musulmani vendono pecore, che macellano sul posto. Le donne indù friggono piccoli pesci, assai maleodoranti, che arrivano da Mascate. Friggono gamberi e un'altra bestia simile a due grossi pesci [sic!].

Sempre a Bombay, ella visita il giardino del palazzo della regina d'Inghilterra, il

- 43 Un tipo di velo per le donne che avvolge capo e spalle, lasciando apparire l'ovale del viso.
 44 Tecnicamente 'corvetta', originariamente si trattava di una nave militare con due o tre alberi verticali.
 45 Barca a remi, utilizzata per spostare dal molo alle grandi navi merci in piccola quantità.
 46 Piroscalo a carbone.
 47 Nave da grande carico, utilizzata per carico mercantile.
 48 Piccola barca a remi simile a una canoa.
 49 Barca di misura media, generalmente utilizzata per pescare, nel caso specifico adoperata invece per trasportare persone.

museo di storia naturale e sociale, la fabbrica tessile e il viadotto della città;⁵⁰ il tutto descritto con grande attenzione ai dettagli: impressioni visive tradotte in parole. Sono rapsodiche, ma con elementi reali, le sue descrizioni di luoghi e persone, come il suo racconto dei porti rumorosi che lasciano insonni i pellegrini in attesa di partire, sgomenti alla prospettiva di riprendere il viaggio via mare. In tali momenti, tra disagi di viaggio e inquietudini dell'anima, lei interagisce inventando parole artificiose. Così da Bombay verso Gedda:

La mattina di sabato primo di *ḡi al-qa'da* [29 maggio 1892] entrammo nel *ḡurāb* per andare verso il *ḡihāz*. Entro mezzogiorno salirono settecento pellegrini: sunniti, *kābulī*, indiani, musulmani. A mezzogiorno il *ḡihāz* partì. Dato che era l'inizio della stagione della pioggia, si alzò il vento e il *ḡihāz* prese a dondolare. Ci sentimmo tutti male. Uno vomitava. Uno svenne. Uno piangeva. Uno pregava. Dio risparmi tutto questo anche agli infedeli! Che Dio faccia compiere a tutti i loro doveri, ma via terra! Per dieci giorni siamo stati male [...]. Dalla sera alla mattina si sentiva 'Oddio Oddio'. I sunniti dicono l'*agān* fuori tempo, i dervisci di Harāt, di Kābul e quelli indiani fanno '*hū hū*'. Gli sciiti si battono il petto. Un grande caos, come fosse il giorno della Resurrezione dei Corpi.

Ad Aden invece scrive:

I pellegrini arrivati da Bombay devono restare dieci giorni in quarantena mentre quelli arrivati da Bandar 'Abbās solo ventiquattr'ore. Maledizione su quella persona che ci ha fatto passare per Bombay! Dieci giorni ci ha trattenuto lì per raccogliere i pellegrini, e alla fine hanno portato sul *ḡihāz* un gruppo di pezzenti. Sì, pezzenti tutti quanti, che di *imām* ne riveriscono quattro, sei, o sette!

La seconda parte del viaggio non è priva di noie burocratiche, con le quali 'Alawīya Humāyūnī ha poca familiarità, e di preoccupazioni per la salute della moglie di Walī Hān. Il racconto procede con precisione su alcune vicissitudini occorse prima dell'arrivo alla Mecca, come una caduta dal mulo, la ferita alla testa e il conseguente sanguinamento causa di impurità in vista del pellegrinaggio canonico. Una volta arrivati alla Mecca, sul versante propriamente religioso, le espressioni di fede e di commozione sono convenzionali, e la narrazione è spiccia. L'autrice si limita a citare i nomi dei luoghi venerati e dei riti di prammatica, mentre è più puntuale nel descrivere l'aggravarsi della malattia della compagna. 'Alawīya Humāyūnī valuta una

50 Per dettagliate descrizioni di questi luoghi visitati da 'Alawīya Humāyūnī in India, rimando ad Amineh Mahallati, *"Women as Pilgrims: Memories of Iranian Women Travelers to Mecca"*, in *Iranian Studies*, 44 (2011), pp. 842-844.

sua malasorte la malattia della moglie di Walī Ḥān che, infine, durante il percorso dalla Mecca a Medina, al tramonto del 28 di *ḡal-ḥaḡḡa* [25 luglio 1892], si spegne. In questo frangente, la nostra autrice si vede coinvolta nel lavaggio di purificazione della salma, che viene trasportata fino a Medina, dove trova sepoltura.

Abbondano nel testo versi e proverbi adatti alle sventure incontrate. Alla preoccupazione per la salute e la mancanza d'acqua a scopo purificatorio si aggiunge, per di più, l'angoscia per il colera, dopo aver sentito, a Naḡaf, della sua propagazione in Iran. Con l'avvicinarsi ai luoghi di privilegiata sepoltura sciiti, l'attenzione si rivolge meno alle disavventure, per concentrarsi maggiormente sui santi personaggi implicati, menzionati quasi uno a uno. Lo stesso succede anche a Kūfa dove, oltre ai grandi dello sciismo, associati a quel posto, sono citate le moschee di rilievo, con riferimento anche ai dotti di epoche passate, o i luoghi simbolici connessi ad aneddoti riferiti agli *imām* stessi.

Più di una volta, inoltre, l'autrice si abbandona allo sfogo e si lamenta dello schiavo scansafatiche e di Fāṭima, incinta probabilmente di Walī Ḥān,⁵¹ che però in seguito la lascerà. A Hārūnābād:

Mi ha accecato, da quanto fumo fa, questa gente! Da una parte questo e dall'altra le arie che si dà Fāṭima. Dorme mattina e sera. Sono sfinita per quanti servizi le rendo. I mulattieri non ne possono più di lei. Litigano ininterrottamente con me per averla portata in questo viaggio di ritorno. Dicono che io sono leggera e lei è pesante. Cercano di bilanciare i nostri pesi ma non ci riescono. Mi sgridano perché al loro mulo stanno venendo le piaghe. Le mettono vicino una giara d'acqua e lei urla 'l'acqua che devo bere porgetemela voi!'. Io e la moglie di Ḥāḡī Kalāntar conversiamo e lei si lamenta: 'Quanto chiacchierate! Mi avete fatto fuori'. Se la prende con i mulattieri perché chiacchierano. Questi strigliano i cavalli e lei litiga con loro. Ho fatto davvero un affare a farla venire con me!

Insolita osservatrice, 'Alawīya Humāyūnī, guidata dall'interesse per le cose fuori dal comune, potrebbe forse essere definita come una 'donna libera'. A Naḡaf viene ospitata da «Ḥāḡī Mīrzā 'Allāma, nipote di Qurrat al-'Ayn, la *bābī* [...]»,⁵² nome

51 Da un certo punto del viaggio, sembra che questo personaggio intraprenda un percorso diverso da quello di 'Alawīya Humāyūnī.

52 Per conoscere meglio il personaggio di Qurrat al-'Ayn si vedano Leila Karami, "Il 'protagonismo' delle donne in Iran", in *Il protagonismo delle donne in terra d'Islam. Appunti per una lettura storico-politica*, a cura di Leila Karami e Biancamaria Scarcia Amoretti, Roma, Ediesse, 2015, pp. 200-222; Mangol Bayat-Philipp, *Women and the Revolution in Iran, 1905-1911*, in *Women in the Muslim World*, a cura di Nikki Keddie e Lois Beck, Massachusetts, Cambridge University Press, 1978, pp. 295-307; Farzaneh Milani, *Veils and Words. The Emerging Voices of Iranian Women Writers*,

che cita con naturalezza, incurante delle restrizioni in vigore contro il babismo.⁵³ Invece, a Samarra, si reca in visita a casa di Ḥāḡ Mīrzā Ḥasan Šīrāzī, autore di una *fatwā*, emessa l'anno precedente (1891), contro il conferimento, da parte del sovrano Nāšir al-Dīn, del monopolio della coltura, della lavorazione e dello smercio del tabacco iraniano a una compagnia inglese per cinquanta anni:⁵⁴ «Abbiamo chiacchierato insieme. Ma quando si riposa, quello?! È un via vai di gente, casa sua. Pare che la mattina, e fino a tre ore prima del tramonto, se ne stia a ricevere fuori, dopo di che entra nell'*andarūn*⁵⁵ e riceve le donne fino a tre ore dopo sera». E, al ritorno in Iran: «Sono tutti curdi, a Karand, e praticano la religione degli '*Alt-illāhī*'.⁵⁶ Così ho sentito dire. Ma lo sa meglio Dio». 'Alawīya Humāyūnī termina il suo viaggio-pellegrinaggio il 25 di *ḡumādī al-awwal* 1310 [16 dicembre 1892] e arriva a Tehrān, dove resta per circa due anni, durante i quali redige la seconda sezione delle sue memorie, dedicata alla corte reale, argomento di cui non tratteremo in questa sede.

3. Il libro di viaggio di *Sakīna Sulṭān Waḡār al-Dawla Kučak*⁵⁷

L'autrice parte da Tehrān e si dirige verso ovest dell'altopiano iranico, attraversa l'Iraq e arriva ad Aleppo, poi ad Alessandretta, quindi con la nave passa per il canale di Suez e arriva a Gedda. Dopo il pellegrinaggio alla Mecca, via terra, si dirige verso nord, in Iraq, e quindi arriva in Iran da ovest. Waḡār al-Dawla è la vedova del più volte nominato Nāšir al-Dīn shāh che, in data martedì 26 *ḡumādī al-awwal* 1317 [3 ottobre 1899], parte da Tehrān intenzionata a compiere il *ḥaḡḡ*. Il cerimoniale del

London-New York, I. B. Tauris, 1992; si veda anche Alessandro Bausani, "Un «*Qaza*» di Qurrat al-'Ayn", in «Oriente Moderno», 10/12 (1949), pp. 190-192.

53 Si veda Anonymous, *Ā'in-e Bāb*, n.p., n.d. E. G. Browne, ed., *Materials for the Study of the Bābī Religion*, Cambridge, 1918; e cfr. s.v. "Babism", a cura di Denis MacEoin, in *Elr*, Vol. III, t. 3, pp. 309-317; cfr. s.v. "Bāb", a cura di Alessandro Bausani, in *Elr*, vol. I, pp. 833-835.

54 Sul celeberrimo episodio si veda Edward G. Browne e Nikki R. Keddie "The Tobacco Rebellion and Haji Mirza Hasan Shirazi", in *Expectation of the Millennium. Shi'ism in History*, a cura di Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi, Seyyed Vali Reza Nasr, New York, New York University Press, 1989, pp. 301-308.

55 Spazio privato di un'abitazione, adibito alle donne.

56 Una minoranza mistico-religiosa derivata dall'Islam, oggi meglio conosciuta con il nome di yaresanismo, si veda M. Reza Hamzeh'ee, *The Yaresan: a Sociological, Historical, and Religio Historical Study of a Kurdish Community*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1990.

57 Si veda *Rūznāma-i safar-i 'Atabāt wa Makka-i Sakīna Sulṭān Waḡār al-Dawla Kučak*, a cura di Kiyānūš Kiyānī Haft Lang e Rasūl Ġa'fariyān, Tehrān, □ Elm ed., 1389/2010. Il manoscritto autografo è conservato presso una collezione privata, ivi p. 22, n. 1.

commiato da conoscenti e parenti è riportato con dovizia di particolari circa nomi e titoli, che danno conto del suo rango. La pellegrina invoca la protezione di Dio durante il viaggio per sé, per i beni materiali e per i cari che lascia; non manca una citazione dal Corano: «[...] lo affido la mia causa a Dio, che attento guarda ai Suoi servi [Corano 40:44]».

L'autrice ci informa che intraprende il pellegrinaggio per espiare le sue colpe. Durante il viaggio, insieme al fratello Mīrzā Muḥammad 'Alīhān, a due uomini, di cui uno è addetto al *kaḡāwa*, e a due donne, si reca in visita alla tomba del sovrano-marito e, qui piange per lui maledicendone l'assassino, Reḡā Kirmānī. Waqār al-Dawla fornisce indirettamente informazioni sullo *status* sociale delle donne simili a lei: «Al bazar [a Qom] mi feci fare un sigillo, per inviare la fattura mensile. Avevo dovuto lasciare il mio alla madre di Šaraf al-Saltāna⁵⁸ [?]. Scrisi anche una lettera per il *visin*. Per tenersi impegnata, come riporta più volte, redige un taccuino di viaggio in cui sono presenti un'introspezione di sé e la descrizione del mondo che incontra. Descrive singoli eventi: «Del comportamento degli arabi c'è da meravigliarsi. Scrivo per ricordare finché avrò vita». In alcuni giorni, a causa degli impegni quotidiani, o perché malata o per altri motivi, non redige il suo diario: «Scrivo poco perché non ho tempo. Voglio recarmi al santuario. Se capiterà qualcosa di nuovo non mancherò di riportarlo», e «Non scrivo, voglio dedicarmi completamente alla *zīāra*». Infatti, la narrazione nei tre mesi di pellegrinaggio alle tombe dei personaggi sciiti a Kāzimayn, Karbalā e Naḡaf, è avara. Risulta scarso anche il suo interesse per i luoghi storici del passato: non visita personalmente Bisutūn, ma ne narra riportando le parole del fratello che a sua volta aveva osservato da lontano le vestigia con il binocolo. Il suo puritanesimo: «Ma dato che si dice che gli abitanti di Karand professano la religione 'Alī-illāhī, non ho permesso alla servitù di comprare là alcuna cosa. Mi faceva schifo mangiare persino il pane che avevano provvisto», il che suona in contrasto con la cornice testuale e sintattica raffinata condotta con intenzioni letterarie. Descrizioni allegoriche di bellezze naturali arricchiscono il diario: «Si attraversava [verso Pul-i Dahāb] un campo di grano, che terminava con due montagne così vicine che pareva si parlassero all'orecchio. I pellegrini, curiosi, passavano in mezzo impedendo a quelle di chiacchiere in pace. Anch'io origliai mentre passavo, sentii che si dicevano 'il campo dietro di me è quello più bello'. Quando le superai, vidi che il campo più bello era dietro la seconda»; «Le montagne attorno [verso Hāniqayn], senza un filo di verde, somigliavano a impasti lievitati»; e ancor di più, compaiono versetti del Corano e poesie che danno la misura delle sue conoscenze dei classici. Infatti, colpisce il lettore/la lettrice di oggi che ella conosca tra i tanti, anche Nāẓim

Hirawī⁵⁹ il poeta, e Hwāḡa 'Abdullāh Anšārī, mistico dell'XI secolo di Herat del quale riporta versi e quartine; per non parlare di quando, presa da passione per gli *imām*, compone ella stessa versi di grande lirismo.

Il diario presenta anche occasionali viaggi fatti insieme al sovrano assassinato, sono complementari nel suo taccuino. Nel corso del viaggio per mare da Alessandretta fino a Gedda il primo di *ḡī al-haḡḡa* 1317, [3 aprile 1900], passando per il canale di Suez, concepisce una sequela di pensieri e preoccupazioni, tra cui sporcizia, impossibilità di lavarsi e di scrivere a causa del dondolio della nave. L'autrice cita più volte il dotto sciita *Fāḡil Šarbīyānī*, che con una *fatwā* aveva vietato ai pellegrini provenienti da territori iranici di transitare via terra verso la Mecca, a causa della presenza dei predoni, costringendoli perciò a passare, da Naḡaf, per Aleppo, e poi per Alessandretta. Durante il cammino dalla Mecca a Medina, la narrazione si intercala tra *climax* e *anticlimax* in contrastanti pensieri sulla morte: «Non mi aspetta nessuno a Tehrān, e più resto in questo mondo più si accumulano i miei peccati. Magari, durante questo pellegrinaggio, i miei peccati si sono ridotti un po'. Comunque, un testamento l'ho scritto, spero bene che venga rispettato».

Consapevole del proprio stato di subalternità in quanto donna, rivela afflizione quando le sue richieste non vengono ascoltate dal fratello che, in questo viaggio, funge da capo: «Arrivati fin qui, alcuni pellegrini passano per Damasco e alcuni per Aleppo, per poter visitare il santuario di Ḥaḡrat Zaynab Ḥātūn. Ma mio fratello non ne aveva voglia [...]. Poveraccia, la donna! È sempre ostaggio dell'uomo»; oppure, quando vede da lontano il santuario dell'*imām* 'Alī:

Per quanto possa bramarlo, non ho l'intelletto giusto per descrivere la cupola. Lo hanno già fatto i saggi nelle loro opere. Io, di saggezza priva, *ḡa'īfa*, deficiente nella mente, cosa mai posso scrivere che sia degno di questo Nobile? Quando mai le donne dispongono di giudizio?! E l'assenza di senno, eccola qui ben testimoniata: stamani, per paura della pioggia, mi sono messa a piangere, e al momento di scrivere ho sbagliato persino il giorno, sabato, così che questa parte sembra appartenere a venerdì.

Il viaggio di ritorno di Waqār al-Dawla è contrassegnato dalla quotidiana monotonia dei luoghi, dai momenti di sosta, ristoro e preghiera, e dalla descrizione delle diverse coltivazioni dei campi attraversati, fino all'arrivo a Tehrān in data mercoledì 6 di *ḡī al-haḡḡa* 1318 [28 marzo 1901].

4. Il libro di viaggio di *Hāwar Bībī Šādlū*⁶⁰

È la narrazione di un viaggio di accompagnamento di una sposa a Tehrān, scritta da *Hāwar Bībī Šādlū*. Si parte in carrozza da Buġnūrd, città nord-orientale dell'altopiano, in data 5 *ramāḍān* 1316 [18 gennaio 1899]. Il corteo nuziale si reca a Tehrān con la sposa, e da lì ne riporterà indietro un'altra. Durante le soste si visitano luoghi minori attribuiti ai discendenti degli *imām* sciiti: «A Rīyāḥābād c'è un santuario che chiamano *Šāhzāda 'Abdullāh*, che è il fratello dell'*imām* Rīḍā. L'abbiamo visitato»; a Ray, a sud di Tehrān: «Arrivati alla montagna di *Bībī Šahrbanū*,⁶¹ ho chiesto di fare *zīyāra* e pranzare lì». Dei luoghi storici si forniscono persino le caratteristiche architettoniche:

[A Semnān]: Entrammo dal portone della Cittadella. Il portone è come il nostro, 'Ālī Qāpū, a Buġnūrd. Nella parte superiore si vedono le figure di Rustam e del Genio Bianco,⁶² assai brutte e malformi [...]. Passando per vicoli e bazar arrivammo fino alla Moschea del Venerdì e, dopo aver attraversato un lungo corridoio, giungemmo al cortile. Come quello dell'*imām* Rīḍā dispone di un rigagnolo d'acqua nel mezzo.

Non mancano citazioni di proverbi e versi dei classici persiani, come il consueto poeta e mistico *Hāfīz*, legate a stati d'animo del momento. La scrittrice, nel redigere questo diario, ricorda con il lettore/la lettrice i suoi viaggi precedenti: «Dopo pranzo, eccoci alla cittadella di Ġāġarm [...], luogo che avevo visitato quarantadue anni fa, quando avevo otto anni»; e, a Semnān: «Giungemmo alla moschea [...], durante il viaggio a Karbalā non l'avevo visitata»; e, a Deh Namak: «Andai nello stesso giardino in cui mi ero fermata una notte al ritorno da Karbalā». Stupisce, inoltre che la nostra autrice conosca il Castello d'If del romanzo *Il Conte di Montecristo*: verso Eyvankī «Arrivammo alla montagna, nell'ultima parte la carrozza rimase incastrata nel solco, alla destra c'era una montagna alta e scura. Incuteva paura appena la si guardava, come fosse stato il 'Castello d'If del Conte'». ⁶³

60 *Safamāma-i tīhrān-i Hāwar Bībī (1316/1899)*, in *Safamāma-i Sahām al-Dawla-i Buġnūrdī*, a cura di Qudratullāh Rawšanī Za'farānlaw, Tehrān, Širkat-i intīšārāt-i 'ilmī farhangī ed., 1374/1995, pp. 173-220. Il curatore/trascrittore ha ricevuto il manoscritto autografo da una lontana parente di *Hāwar Bībī Šādlū*. Sappiamo che si tratta della sorella di Yār Muḥammad Hān Šādlū, governatore di Buġnūrd.

61 Cfr. s.v. "*Bībī Šahrbanū*", a cura di Mary Boyce, in *ELI*, vol. IV, t. 2, p.198; e Eadem, "*Bībī Šahrbanū and the Lady of Pārs*", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 30/1 (1967), pp. 30-44.

62 Si tratta di personaggi epici e fiabeschi firdusiani.

63 La prima traduzione persiana di questa opera, a cura di Muḥammad Mirzā Tāhīr Iskandarī,

Il soggiorno a Ray, prevede per *Hāwar Bībī Šādlū* l'incontro con la famiglia dello sposo, l'organizzazione delle nozze e la redazione della lista del corredo per la sposa che dovrà riportare con sé a Buġnūrd. La narrazione della festa di nozze, in cui un gruppo al femminile suona e balla, è di un certo vivace interesse antropologico. Il viaggio di ritorno, intrapreso a stagione fredda inoltrata, dà l'impressione del *déjà vu*, per le soste nelle stesse abitazioni del viaggio di andata: le stesse narrazioni riportate con le medesime parole. Per motivi che al lettore/alla lettrice non è dato conoscere [probabile perdita di alcuni fogli], il diario si interrompe e resta incompiuto. L'ultima data riportata è 23 *šawwāl* [7 marzo 1899].

5. Il libro di viaggio di *Sakīna Sulṭān Waqār al-Dawla*⁶⁴

Si tratta del secondo taccuino di viaggio della stessa autrice di cui abbiamo già parlato nel terzo paragrafo. La partenza avviene con una sontuosa cerimonia giovedì 27 *rabī' al-awwal* 1323 [2 giugno 1905], dal gineceo, su carrozza, per accompagnare la sposa Anīs al-Dawla,⁶⁵ futura moglie del secondogenito di Muḥaffar al-Dīn shāh (regnò dal 1896 al 1907). La destinazione è Šīrāz. Durante il tragitto, le visite ai santuari sciiti, ai palazzi governativi e gli incontri con le nobili tolgono omogeneità alla narrazione giornaliera. La messe dei dati narrati è, nel complesso, esigua e generica, c'è qualche rilievo 'impressionistico' sulla classe religiosa, a Šīrāz: «Anche oggi la festa continua, non molti gli ospiti e, data la presenza delle mogli di *'ulamā*, niente cantore». Mentre prima di entrare a Šīrāz, sull'omaggio delle minoranze religiose al corteo nuziale dice: «Gli ebrei arrivarono con la Torah per accogliere la sposa». Alcuni passi consentono al lettore/alla lettrice di capire che la nostra era originaria di Isfahān, precisamente del villaggio di Bīdābād: «Volevo andare alla casa paterna, ma ho rimandato la cosa al viaggio di ritorno»; «Vennero a trovarmi alcune cugine materne, tanto invecchiate e malridotte che feci fatica a riconoscerle»; «A *Taht-i Fulād*⁶⁶ visitai il sepolcro del nonno materno *Muḡtahid Bīdābādī*. Da poco avevano restaurato la sua tomba». Il ritorno a Tehrān e il rientro al gineceo avviene domenica 10 *raġab* 1323 [11 settembre 1905].

risale all'anno 1892.

64 *Safamāma-i Sakīna Sulṭān Waqār al-Dawla (1284/1905)*, a cura di Kiyānūs Kiyānī Haft Lang, Tehrān, Pānīth ed., 1384/2005. Il curatore/trascrittore ha usato il manoscritto autografo di cui fornisce alcune scansioni, ma non menziona il luogo in cui l'opera è conservata.

65 Da non confondere con Anīs al-Dawla, la moglie prediletta di Nāšīr al-Dīn Shāh.

66 Celebre cimitero di Isfahān.

6. Per concludere

Ci permettiamo, qui, brevemente, di andare oltre il quadro storico dei taccuini di viaggio delle nostre autrici e di riportare alcuni passi di Biancamaria Scarcia Amoretti sul Medioevo: «Se il viaggio è alla portata di molti, non è, però, affare di donne. Può capitare che una principessa sia destinata a uno sposo lontano, o che una figlia debba seguire il padre che si trasferisce altrove. Ma non è la norma [...]. La sola eccezione che vede le donne massicciamente impegnate nel viaggio è il pellegrinaggio». ⁶⁷ Se nel Medioevo la presenza femminile sulle vie del sacro è confermata dai grandi viaggiatori, ⁶⁸ nel tardo periodo moderno, invece, anche grazie alla scoperta dei taccuini presi in esame in questa sede, emerge come siano le donne stesse, o meglio alcune di loro, a dichiarare la loro presenza.

Si sa che l'accesso all'istruzione è riflesso dell'ambiguo rapporto tra cultura e *status* sociale, ma, nonostante ciò, articolata e multiforme è la relazione tra scrittura e lettura, persino nelle classi alte: saper leggere non implica affatto sapere scrivere, in particolare nel caso delle donne. Scarse sono le nostre conoscenze del sistema dell'istruzione femminile. Gli studi più recenti rivendicano peraltro una impensata presenza femminile nella storia e nella storiografia islamiche. ⁶⁹ Tuttavia, tale presenza viene testimoniata dallo sguardo maschile e bisogna, senza dubbio, aspettare il XIX secolo per avere le prime e discrete opere di donne su donne. ⁷⁰ Il cuore pulsante del cambiamento, nell'altopiano iranico, è il periodo qajar, o meglio la Casa Reale, da cui emerge un protagonismo femminile decisamente percettibile. Un esempio fra tutti è Bībī Hānum Astarābādī, che istruiva le donne dell'*harem* reale

67 Si veda Biancamaria Scarcia Amoretti, *Un altro Medioevo. Il quotidiano nell'Islam*, Bari, Laterza, 2001, pp. 10-11.

68 Sui viaggiatori medievali che menzionano le donne durante il pellegrinaggio alla Mecca e le varie tipologie di viaggi femminili durante il Medioevo si vedano, in particolare, Giovanna Calasso, *“Le donne e la Ka'ba: genere e riti del hajj”*, in *Scritti in Onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*, a cura di Daniela Bredi, Leonardo Capezzone, Wasim Dahmash e Lucia Rostagno, Roma, Edizioni Q, 2008, pp. 243-258; e Marina Tolmacheva, *“Female Piety and Patronage in the Medieval Hajj”*, in *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, and Piety*, New York, St. Martin's Press, 1998, pp. 161-179.

69 Per uno sguardo generale sul mondo musulmano, a titolo esemplificativo, si veda Gavin R.G. Hambly, *Women in the Medieval Islamic World*, New York, St. Martin's Press, 1998; e in persiano si segnala, E timād al-Saltāna, Heirāt-i Hīsān, [sorta di biobibliografia femminile], Tehrān, s. ed., 1304-1307 H./1886-1889.

70 Cfr. Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'īd to Who's Who*, Boulder-London, Lynne Rienner Publishers, 1994, in particolare pp. VII sgg.; e, per un caso iraniano, si veda Fahrī Qawīmī, *Kārnām-i zanān-i mashūr-i Irān*, Tehrān, Ġībī ed., 1352/1972.

ed è stata anche l'autrice di un *phamlet*, intitolato *I vizi degli uomini*. ⁷¹ Ancora una volta si tratta della corte di Nāṣir al-Dīn shāh. ⁷² Al riguardo si dispone di un resoconto autobiografico di una delle figlie, ⁷³ e di una raccolta di lettere di un'altra figlia, che confermano la sua gestione del patrimonio economico. ⁷⁴ Anche la nascita del giornalismo e dell'associazionismo femminili appartiene a questo momento storico. Non meraviglia che, all'indomani della Rivoluzione Costituzionale (1904-1911), siano proprio le donne affiliate alla Casa Reale arrivare a rivendicare un'istruzione femminile pubblica di stile moderno. È recente l'indagine, nell'archivio del parlamento iraniano, che porta alla luce denunce di donne contro appropriazioni patrimoniali indebite da parte degli uomini della famiglia o dei funzionari regionali durante il periodo qajar. ⁷⁵ Le figlie di dotti e di funzionari, oltre che le donne dell'*harem* reale, si presentano come scrivane del Corano e di altri generi di testi a tematica femminile, come esplicitando di non volere essere solo fruitrici, ma anche produttrici di libri. ⁷⁶ Non stupisce, perciò, che i taccuini delle nostre autrici appartengano a una fase storica di grande fermento politico e sociale, che vede anche le donne desiderare di essere protagoniste visibili nella società. È difficile, nello spazio di queste pagine, azzardare valutazioni conclusive circa le caratteristiche, sia pur salienti, dei diari fin qui presi in sommario esame, che possano misurare giusto valore storico e affidabilità di chi narra la sua versione dei fatti in chiave diaristica. Vivacità e spontaneità sono indubbie in tutti i casi presi in considerazione. Si può aggiungere che, partendo dai *Women's Studies*, espressione che indica la

71 Cfr. Anna Vanzan, *Figlie di Shahrzād. Scrittrici iraniane dal XIX secolo a oggi*, Milano, Mondadori, 2009.

72 Per conoscere le donne storicamente più rilevanti legate a questo sovrano si veda Abulqāsim Tafaqulī e Ḥusraw Mu'taqid, *Az Furūg al-Saltāna tā Anīs al-Dawla. Zanān-i ḥaramsārā-i Nāṣir al-Dīn shāh*, Tehrān, Gulrīz ed., 1377/1998.

73 Cfr. *Ḥāṭirāt-i Taj al-Saltāna*, a cura di Mansureh Etehadieh, Tehrān, Nashr-i Tārīḥ-i Irān, 1371/1992; e s.v. *“Taj al-Saltāna”*, a cura di Afsaneh Najmabadi, in *El*; consultabile sul sito internet <http://www.iranicaonline.org/articles/taj-al-saltana>.

74 Cfr. *Nāma-i Furūg al-Saltāna*, a cura di Īraj Afshār, Tehrān, Farzān ed., 1383/2004. Si tratta di una sorta di comunicazione di tipo hypomnemata, cioè note, lettere, appunti scritti, che nello specifico del caso citato sono di natura finanziaria.

75 Si veda *Asnād-i bānuwān- dar dawra-i mašrūṭiya*, a cura di Fāṭima Turkī e 'Alī Ṭaṭārī, Tehrān, Kitābhāna, mūsi wa markaz-i asnād-i majlis-i Šawrā-i islāmī ed., 1390/2011. Non sappiamo se queste lettere sono autografe oppure scritte da terzi.

76 Si veda Elāha Panā Bāšī e Abulqāsim Dādwar, *“Muṭālī'a wa barrasi-i nuṣṣahā-i ḥaṭṭī-i qurān bi kitābat-i bānuwān dar dawra-i qāḡār*, in «Nigara», 24 (inverno 1391/2012), pp. 4-13. Alcuni manoscritti di donne qajar sono stati in esposizione al museo Malik a Tehrān dal 14 febbraio al 30 marzo 2017.

disciplina accademica che tende a coniugare le istanze femministe con l'esigenza di *s-velare* il contributo delle donne in situazioni in cui la presenza femminile è *mis-conosciuta* (per non dire *s-conosciuta*), si è cercato di dare spazio a 'entità' autobiografiche che, nel solco di una traslazione terrestre, ovvero, di un viaggio verso un preciso altrove, danno conto, al contempo, di storia e letteratura. Per convenire con Nancy Tapper, pur occupandosi, lei, di un altro contesto, ma sempre islamico: «A study of categories of movement, [...] should be concerned not just with the form of movement *per se*, but with the content of exchanges and communication which that movement facilitates».⁷⁷

77 «Uno studio delle categorie del movimento dovrebbe occuparsi non solo delle forme di movimento per se, ma anche del tema dello scambio e della comunicazione che quel movimento facilita», si veda Nancy Tapper, *"Ziyaret: Gender, Movement, and exchange in a Turkish Community"*, in *Muslim travellers: pilgrimage, migration, and the religious imagination*, a cura di Dale F. Eickelman e James P. Piscatori, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 236

PER UNA POLITICA AFFERMATIVA

Rosi Braidotti, *traduzione e cura di Angela Balzano*, Mimesis, Milano, 2017, pp. 162.

L'ultimo testo di Rosi Braidotti pubblicato in italiano, tradotto e curato da Angela Balzano, è una raccolta di saggi che mette al centro la dimensione affermativa dell'etica e della politica. Si tratta di contributi diversi, ma accomunati dalla tensione a intervenire nel dibattito pubblico contemporaneo in maniera forte e situata, utilizzando traiettorie di teoria nomade e echi spinoziani e deleuziani come strumenti per agire nel presente. Il filo conduttore di questo lavoro, infatti, potrebbe essere quello di offrire punti di appoggio per resistere, intendendo con questo, come sottolineano Balzano e Braidotti nella ricca introduzione, l'atto di «impegnarsi in un tenace e costante lavoro etico-pratico, artigianale e quotidiano, che attraverso l'attività potenziante dei desideri singolari costruisce nuove pratiche e nuovi discorsi, sperando siano in grado di sabotare le macchine paranoiche e nevrotiche che produciamo abitualmente e i dispositivi di controllo ed esclusione del biocapitalismo» (p. 26).

Il testo si snoda in due parti distinte che già svelano il carattere *pratico* di questo lavoro. La prima parte,

infatti, intitolata *Bellezza dissonante e pratiche trasformative*, analizza in tre saggi esperienze femministe concrete e incarnate, in un processo che lega Donna Haraway alle Pussy Riot; la seconda parte, invece, racchiude sotto il titolo di *Passione politica ed etica sostenibile* due saggi che delineano un'etica politica che possa essere in grado di sostenere azioni di politica affermativa. In entrambe le parti al centro del discorso si trovano i corpi e la loro materialità, utilizzati come ancore per tentare di sfuggire alle sirene dell'universalità.

La lettura di questo testo, come dei precedenti della stessa autrice, non si esaurisce in un puro esercizio intellettuale, ma necessita del confronto con altre soggettività. Perciò la scelta della forma da dare a questa recensione è la conseguenza di due incontri: il primo è quello fra le autrici e il testo, il secondo è quello tra le autrici stesse. Non si è trattato quindi di fare una scelta di stile, ma del tentativo di rispondere a una necessità e di esplorare una modalità di scrittura che permettesse di dire qualcosa che non può essere detto da parte di un soggetto singolo. Si procederà allora con una sorta di dialogo, a partire dalla consapevolezza che, come afferma Braidotti stessa (p. 57), «non dovremmo mai criticare ciò di cui non siamo complici. Bisognerebbe coniugare la critica secondo modalità non-reattive, con gesti creativi, in modo da aggirare la trama edipica della teoria

fallologocentrica».

Crediamo che presentare un testo a partire dalla pluralità sia un modo per rispondere alla chiamata di politica affermativa che questo libro lancia a gran voce, e che un dialogo tra soggetti, e corpi, che abitano seppur in modo differente lo stesso spazio pubblico sia un primo tentativo di gesto creativo nei confronti del testo stesso.

C – Il tema del soggetto è uno dei nodi fondamentali ed è presentato attraverso una *concezione positiva* (p. 129) che si configura attorno al desiderio e, allo stesso tempo, come un costante divenire che si trasforma perché costitutivamente immerso nelle relazioni. Eppure Braidotti ci parla anche di una *fedeltà* a noi stesse da ritrovare in una fedeltà a ciò che ci attrae, a ciò che ci dà gioia. Rimane, però, aperta la domanda su come stabilire un limite a questo avvicinamento al piacere, necessario per un progetto etico come quello del testo.

E – Già nelle prime pagine del testo si afferma la necessità di «elaborare una politica dell'immanenza e dell'affermazione, che richiede cartografie politiche precise di rapporti di potere dai quali siamo attraversate/», rapporti di potere che si declinano in termini di genere, orientamento sessuale, razza, ecc. ma che hanno come comune denominatore l'economia politica neoliberale. Mi sembra che qui il soggetto nomade si

possa ben coniugare con una politica del posizionamento e che il soggetto sia lontano dall'essere l'individuo neoliberale spesso problematico e soggetto a critiche nelle teorie costruttiviste o postrutturaliste.

C – Il soggetto per Braidotti è sempre corporeo: per questo analizza i movimenti femministi contemporanei e le loro pratiche che rimettono al centro della scena i corpi, come reazione ad un contesto che fa della visibilità un valore. Nello specifico utilizza le Pussy Riot per promuovere l'idea che l'attivismo politico, oggi, debba essere anche attivismo socio-culturale, considerando la cultura un'arena e un luogo di identificazioni. Ma basta mettersi una maschera o un passamontagna per sfuggire alla macchina della visibilità? E cosa succede se la maschera cade?

E – Credo che rimangano sempre i corpi con la loro vulnerabilità e le loro specificità, la maschera non è un meccanismo che neutralizza ma che moltiplica il soggetto, perché chiunque può indossarla e sfuggire così alla logica del *simbolo*. Quello che mi sembra invece qui manchi è un'analisi più contestualizzata dei movimenti che vengono citati, vedo bene un filo conduttore tra le riot grrrl degli anni Novanta e le Pussy Riot, ma si deve tener conto anche delle differenze storico-culturali.

C – Proprio analizzando i movimenti

Braidotti rivendica più volte la necessità di una politica affermativa, capace di non limitare la critica al negativo e di esprimere un gesto etico inteso proprio come modo di trasformare i conflitti in relazioni concrete. In questo senso vi è una forte apertura al futuro come spazio di possibilità. Ma come fare i conti con eventi e paure che ci schiacciano? Braidotti rifiuta la psicologizzazione che riduce i traumi collettivi a lutti individuali e propone delle trasformazioni collettive dell'immaginario, ma senza cancellare del tutto l'aria utopistica di questa possibilità di trasformare il negativo in gioia.

E – Ricorrono più volte i riferimenti a Deleuze e a Spinoza in questo invito alla politica affermativa e ad un'etica affermativa (più volte queste vengono messe sullo stesso piano), tanto da sostenere che «una scelta che ci rende eticamente migliori aumenta la nostra *potentia* e crea energia gioiosa durante il processo» (p. 129), nonostante questo, il soggetto è anche inserito in un contesto storico e non sfugge il conflitto con altri soggetti, elemento che Braidotti riconosce nella critica di Hegel a Spinoza. Quel che rimane in dubbio è che cosa sia e come si declini questo futuro rispetto al soggetto immanente.

C – Infine, un tema che ci tocca da vicino, immerse come siamo nella precarietà dell'accademia. Braidotti prende spesso posizione contro l'*immobilismo* e il *conservatorismo* delle istituzioni, in

particolare di quelle universitarie e ci ricorda che il sapere può essere motore di resistenza, e non solo di potere. Ma mi chiedo, è possibile essere *dentro e contro* l'accademia da una posizione precaria? Ovviamente sì, ma a che prezzo? E lavorare negli interstizi della norma, senza essere in una posizione di potere che consenta di prendere parola con più forza, non rischia di logorare? La soluzione sarebbe ancora una volta ricercare dimensioni collettive, ma come farlo quando le condizioni materiali sono tutto fuorché *affermative*?

E – Braidotti riprende il tema del rapporto tra accademia e attivismo che ha una lunga storia nell'ambito del femminismo e dei *Gender Studies*. La questione ora si fa sempre più urgente ma trovo che da questo punto di vista l'Italia sia un terreno fertile per questa discussione, a partire dal fatto che *Gender Studies* e *Queer Theory* rimangono tuttora indisciplinati, ovvero non appartengono a nessun dipartimento/disciplina. Concordo che la soluzione sia da ricercare nelle dimensioni collettive, ragionando sulle contraddizioni dell'accademia proprio a partire dal proprio posizionamento, come ci dimostrano le recenti discussioni che hanno seguito il convegno del CIRQUE all'Aquila.

Carlotta Cossutta e Elisa Virgili

IL MOVIMENTO DI LIBERAZIONE DELLA DONNA NEL FEMMINISMO ITALIANO – LA POLITICA, I VISSUTI LE ESPERIENZE (1970-1983)

Beatrice Pisa, ed. Aracne, Roma,
2017, pp. 476.

Il libro di Beatrice Pisa è la narrazione, biografica e autobiografica, di una delle protagoniste del Movimento di Liberazione della Donna (Mld), quel soggetto laico e libertario, d'afflato nazionale e sovranazionale, nato come movimento autonomo nel Partito Radicale (Pr). Non la sezione femminile di un partito e neppure una dipendenza. «Nella sua nota rievocativa del 1987, Liliana Ingargiola ricorda che in quei primi anni era diffusa all'interno del Mld (movimento di liberazione della donna) la convinzione della originalità della formula politica radicale: 'In quel periodo storico già proporre un movimento di donne anziché una commissione femminile radicale era un dato originalissimo'». Il nuovo soggetto scaturì da un percorso triennale di congressi a Bologna (1967), Roma (1968) organizzati dal gruppo reichiano del Pr sul tema *Repressione sessuale e oppressione sociale* e da quello di Milano (1969) e nazionale, su spunto di Alma Sabatini «radicale convinta, raffinata anglista il cui testo *Raccomandazioni per un*

uso non sessista della lingua italiana (1987) uscì l'anno successivo alla sua entrata nella prima Commissione per la Parità presso la Presidenza del Consiglio trovando un'eco feconda.» In una serie di seminari romani (*sfruttamento economico-la casa; sfruttamento economico-le professioni femminili; oppressione psicologica della femminilità e autoritarismo sociale; mitologie sessuali; infelicità sessuale-l'Italia clericale; problemi di liberazione*), «si forma il 'progetto Mld' che in seguito sembrò fornire un punto di riferimento politico accettabile anche per le istanze femministe.» Ad Alma Sabatini, prima presidente del Mld, e a Liliana Ingargiola, che traghettarono l'Mld dal Partito Radicale alla sfera movimentista femminista, l'Autrice dedica vari passaggi sorprendenti e un intero capitolo significativamente intitolato *Il femminismo laico-libertario di Alma e di Liliana*. Molte le protagoniste che svolsero ruoli fondamentali nell'Mld (tra cui Lore Sopranzi, Marisa Defendini, Christine Vechdorn, Valeria Papetti, Daniela Gara) citate nei capitoli che affrontano temi all'epoca vitali e ancora irrisolti (*I femminismi, Fare politica, L'aborto la sessualità e l'autogestione femminista, La violenza e le donne, Gli anni della rimobilizzazione femminista*, ecc.)

Il volume riconsegna «visibilità storiografica e politica a un movimento poco ricordato a livello storiografico e pressoché cancellato all'interno della

narrazione femminista (...), che concorse al processo di democratizzazione del Paese (consultori, aborto libero, pari opportunità sul lavoro, legge contro la violenza) restituendo dignità e voce alle donne.» Il Mld dette priorità al *fare*, non concedette assensi scontati e rifiutò il verticalismo, tre aspetti del *parterre* femminista di cui il Pr non comprese fino in fondo le implicazioni nella maturazione personale di attiviste che nei collettivi di *Self-help* del Mld entravano in contatto con realtà di violenza e prevaricazione sulle donne mai immaginate nella rappresentazione stereotipata dell'Italia del tempo. A fronte di una crescente domanda, i collettivi di *Self-help* si moltiplicavano in tutta Italia (43 nel 1987), e non avendo materia di confronto, sperimentavano pratiche di aiuto e di sostegno che fecero scuola. «Alcuni erano particolarmente numerosi, vivaci e attivi, altri costituiti da poche persone, con scarsi contatti, sostanzialmente instabili, ovvero portati ad estinguersi e ricostituirsi con una certa facilità, tutti comunque necessariamente in rapporto e in lotta con realtà locali, spesso ostili, estremamente differenti da regione a regione, da località a località (...) Ognuno visse un'esperienza singolare e speciale non solo rispetto al resto del movimento femminista, anche rispetto agli altri collettivi Mld e alla segreteria romana.»

Dagli archivi pubblici e privati, specie da quelli propri e da quelli di Ingargiola, emerge il conflittuale ma costante

progredire del Mld verso una piena autonomia dal Pr che a sua volta lo accusava di dipendere dal femminismo nel ripudio di forme organizzate, famiglia, partito e sindacato compresi. Come ha avuto modo di dire la stessa Beatrice Pisa «I tempi non erano maturi per riuscire a dire che l'Mld si riconosceva in *politiche radicali* ma non nel *Partito Radicale* e nemmeno in tutte le sue scelte.» Nel ventaglio delle posizioni, dal rivendicare autonomia nel perimetro federativo al suo depotenziamento, l'Mld visse il suo paradosso, sciolto dallo «strappo» di Alma Sabatini per fondare il Movimento femminista romano (Mfr). La *sfederazione* produsse nuovi assetti e sfumature identitarie. Liliana Ingargiola legò il suo nome anche all'occupazione del Governo Vecchio effettuata dal Mld per dare spazio ai collettivi di *Self-help* e in cui aprì il primo *Centro contro la violenza alle donne*.

Il Governo Vecchio, diventato la prima sede politica del femminismo romano, fu terreno sperimentale di diplomazia e democrazia *femminista*. L'Mld vi maturò nuove relazioni con un continuo confronto su temi quali autocoscienza, separatismo, sessualità, maternità, aborto. Nel capitolo *Aborto: una lotta per tutte?* l'Autrice esalta il ruolo dei collettivi di *Self-help* «nel rendere l'aborto un tema politico di grande valenza, che andò e va ben oltre la sua pratica, legale o clandestina» e riporta il rovente dibattito politico; la proposta di Loris Fortuna; l'autodenuncia, l'autogestione femminista, ma anche le

minacce e gli attacchi al Mld. Le posizioni sul contrasto all'aborto clandestino erano numerose e si riflesero nel grande convegno femminista sui Consultori (febbraio 1978) seguito da una manifestazione l'8 aprile in cui lo striscione d'apertura, "No a questa legge-truffa sul corpo delle donne", fu proditoriamente sostituito da "Aborto libero assistito".

Nel sottolineare che la sua narrazione del Mld sia *una delle molte possibili*, l'Autrice segnala il pericolo di ricostruzioni false e/o parziali che prediligono un soggetto a scapito di altri. Netta la valutazione, in *Due anime del femminismo italiano*, sulle scissioni apportate dal pensiero della *differenza* in un paese già diviso tra «due grandi e opposte culture marxista-terzomondista e cattolica, dove la presenza del Vaticano ostacola il processo di secolarizzazione, e mantiene bassa la percentuale di cultura laico-democratico e radicale di riferimento per il primo Mld.»

La scissione evocata è tra «gruppi che come l'Mld pensano di poter conciliare identità ed emancipazione, liberazione e diritti, che reputano necessario misurarsi con le istituzioni, fare pressing per ottenere vantaggi e normative per tutte» e altri gruppi «intensamente antiegalitari, antiemancipazionisti, le cui radici culturali sono negli scritti di Virginia Woolf e Carol Gilligan, concentrati sulla ricerca della soggettività femminile e sul rapporto fra donne, basati sull'autocoscienza, sul piccolo gruppo, sulla psicoanalisi. Al loro interno si

lavora molto sul rapporto con la madre e fra donne fino al lesbismo e soprattutto sulla cosiddetta *differenza* intesa come tratto intrinseco dell'identità femminile, immodificabile e irriducibile nel tempo e nello spazio.»

L'Autrice ricorda che la cancellazione del Mld dalla memoria del movimento delle donne è avvenuta negli anni Settanta, quando la grande battaglia per la legge di iniziativa popolare sulla violenza (1979) venne attribuita essenzialmente all'Udi. Propone una nuova narrazione femminista che reintegri la storia della «presenza politica forte del Mld durante la fase movimentista» ribadisce che agli inizi degli anni Ottanta, «l'egemonia dei femminismi di taglio marxista e di quello 'differenzialista' toglierà forza e possibilità d'intervento all'Mld.»

Non meno intense le pagine sui «due fondamentali convegni sul *separatismo* (1983 e 1984) che riuniscono quello che fino a quel momento era stato il nucleo forte del femminismo 'politico', fatto dalle protagoniste più agguerrite delle grandi battaglie degli anni Settanta; è la chiusura di una fase, ovvero di un certo modo di dirsi e di agire come *femminista*». La scelta è caduta su un tema, «vissuto spontaneamente da tutti i gruppi e collettivi femministi fino a quel momento, senza la necessità di una messa a punto teorica» e che si propone nel contesto della frantumazione del movimento, «dell'affievolirsi della identità dell'area femminista. Il che conduce a discutere

a lungo se giudicare o meno femministe le organizzazioni delle prostitute o le manifestazioni antinucleari e per la pace e soprattutto in che rapporto porsi con le tante iniziate di donne sorte su temi specifici, di settore (...) ispirate di certo alla cultura femminista, ma al di fuori di una logica collettiva di movimento.» (p...). Nel documento conclusivo dell'Mld emerge una perplessità: «ci si limita a leggere il tema *separatismo* soprattutto come fattore unificante delle varie associazioni di donne.» E sul *riflusso* dei primi anni Ottanta, l'Autrice riporta le posizioni di Emanuela Moroli, direttrice «della gloriosa testata femminista "Quotidiano Donna", nata al *Governo Vecchio* e chiusa nel 1983»

Inerente al convegno del 1984 sul *separatismo* è il tema *lesbismo* su cui gli interventi sono talmente tanti che al termine dei lavori, la *Comunicazione speciale* riporta «la preoccupazione che il 'soggetto lesbismo' sia stato trattato nella discussione come un argomento a sé, una terza cosa che non riesce ad amalgamarsi dialetticamente con tutto il resto. E quindi s'invita a una ricomposizione fra lesbiche ed eterosessuali (...) si invitano le seconde a considerare che la legittimazione del lesbismo è la prima forma di potere strappata al patriarcato.» (p. ...). Nel suo intervento, Rina Macrelli sottolinea che per la prima volta, in un convegno nazionale, è stato pronunciato il termine 'lesbismo' «senza che tutto il convegno si senta demonizzato.»

Al termine di una densa e istruttiva

ricostruzione, l'*Epilogo* dedica qualche pagina a tempi più recenti, «alle nuove forme del movimento» che riprendono discorsi mai interrotti e immettono altri temi nel continuo confronto che arricchisce anche l'oggi».

Maria Paola Fiorenzoli

JEAN-LUC NANCY, LA CUSTODIA DEL SENSO. NECESSITÀ E RESISTENZA DELLA POESIA

a cura di Roberto Maier, EDB, Bologna, 2017, pp.72

Il volumetto curato da Roberto Maier è la traduzione di due scritti del filosofo Jean-Luc Nancy, usciti in Francia nel 2004 con il titolo *Résistance de la poésie* e interessanti per le pensatrici appassionate al senso e alle forme di resistenza politica. Pubblicato originariamente in Italia su sollecitazione di Angela Putino, Nancy – uno dei maggiori esponenti del decostruzionismo insieme a Derrida – è da tempo vicino a tematiche proprie del pensiero politico delle donne, dal concetto di comunità all'importanza dell'esperienza del corpo (dopo un trapianto cardiaco, il filosofo ha continuato a vivere grazie al cuore di una giovane donna). I due scritti proposti (ma per il secondo

questo termine non è particolarmente pertinente, trattandosi di un'intervista) risalgono alla metà degli anni '90. È forse per questa discrasia temporale che la scelta del titolo italiano sancisce un deciso cambio di prospettiva rispetto a quello originale, dove la *poésie*, oggetto del ragionamento, è decentrata come genitivo soggettivo di *Résistance*, diventando dunque soggetto del ragionamento. Al contenuto del volume è demandato il compito, per chi legge, di stabilire se quella della poesia sia una delle possibili forme di resistenza o se, viceversa, la stessa esistenza della poesia sia una resistenza, anzi *la* resistenza, l'unica possibile.

Per comprendere quale sia la minaccia al cospetto della quale la poesia si erge come custodia (ciò che preserva e nasconde) e per sostanziare l'identità tra esistenza della poesia e resistenza, occorre precisare l'accezione con cui il termine è usato: «si dice poesia tutto ciò che vi è di elevato e di toccante in un'opera d'arte, nel carattere o nella bellezza di una persona e persino in un prodotto della natura» (Nancy accoglie la definizione fornita da Littré nel suo *Dictionnaire de la langue française*, Hachette, Paris, 1863-1872). Tale accezione avvicina moltissimo la parola "poesia" alla parola "senso", essendo quest'ultimo l'esito del sentire, del percepire con i sensi facendosi appunto toccare e, conseguentemente, il movimento verso ciò che questo tocco ha generato (da qui l'accezione della parola "senso" come 'direzione'). Il

poièin — il fare, il costruire — è ciò che tocca, e preserva, ciò che ha toccato; si configura pertanto come l'unica via di accesso al SENSUS. Questo percorso, implicito nel ragionamento di Nancy, viene dato senza essere ricostruito; ma al medesimo procedimento sono sottoposte altre parole chiave del discorso, probabilmente perché l'autore avverte l'esigenza di insistere su ciò che minaccia il senso ("il facile", cui si oppone "il difficile" della poesia) e sull'eccesso costituito proprio dal senso, raggiungibile attraverso la resistenza della poesia: «ciò che, nella lingua e della lingua, annuncia e rimanda a più della lingua [] l'articolazione che precede la lingua *in se stessa*».

La riflessione di Nancy sembra perseguire in modo privilegiato un'istanza di decostruzione del facile, inteso come univoco, meccanico, falsamente risolutivo e dunque escludente, gerarchico, inespressivo. Questa decostruzione sicuramente aiuterebbe a togliere un po' di vigore a quei critici del pensiero femminista che si limitano a liquidarlo come 'difficile'. Nella prospettiva che propongo, tuttavia, è ancor più utile tornare ad alcuni dei suoi elementi costitutivi (le "parole chiave", date ma non spiegate dall'autore), a partire dalla considerazione, più volte ribadita nel libro, che l'accesso al senso avviene tramite la parola esatta (anche taciuta, se vogliamo conservare l'accezione ampia di Littré) della poesia: essa «afferma l'accesso non tanto nell'ordine della precisione []

ma nell'ordine dell'esattezza». Questi due termini, riduttivamente usati come sinonimi, individuano in realtà due azioni differenti, se non opposte, che possono essere efficacemente riprese dalla critica femminista alla cultura patriarcale dominante, a una struttura che non le prevede e le cancella.

PRAECIDO significa 'taglio davanti', vale a dire in base a un criterio gerarchico che acutamente Maier, nella sua introduzione, individua nell'eccellenza — da EXCELLO, 'sovrasto'. L'eccellenza, infatti, pur oggi sollecitata da molte politiche pubbliche per l'istruzione, è l'esclusione dettata dalla smania competitiva di emergere su un qualcuno, la cui unica funzione è quella di legittimare il soggetto che, appunto, 'sovrasta'. Il verbo AGO, 'condurre', e il suo composto EXIGO, 'condurre a termine, a perfezione' configurano invece un'azione collettiva che implica un movimento, un coinvolgimento (pensiamo anche all'accezione di esigere come 'richiedere', 'pretendere'); conseguentemente, solo la parola *esatta* della poesia consente *l'accesso*, lo spingersi avanti dopo che qualcosa ha ceduto, l'arrivare, e anche (accezione documentata nel verbo latino) il partecipare.

L'approdo al SENSUS, 'ciò che si è fatto toccare', determina un ulteriore movimento, l'EXCESSUS, l'«inoltrarsi», l'«elevarsi»; e la poesia è proprio «tutto ciò che vi è di elevato e di toccante». Ma affinché «elevato» e «toccante» siano parole *esatte*, raggiungano il loro

SENSUS, è necessario sottolineare la potenzialità inclusiva generata dal movimento collettivo da cui nascono, in opposizione alla staticità discriminatoria e definitiva della precisione e dell'eccellenza. È su questo punto che la riflessione di Nancy presenta le maggiori contraddizioni, non approfondendo le sue stesse intuizioni e limitandosi alla dimensione circoscritta del "punto di partenza" e del "punto di arrivo" (pur complesso e difficile). Al movimento inclusivo e collettivo suggerito (ma non sviluppato) dal filosofo si attagliano senz'altro maggiormente i ragionamenti molto vicini al pensiero politico femminista che pongono al centro le pratiche, esito di quell'applicazione che è propulsione, conduzione, ma anche fatica del richiedere, del pretendere: l'esattezza, appunto.

Valentina Russi

LA SOCIETÀ' DELLA PRESTAZIONE

Federico Chicchi e Anna Simone,
Ediesse, Roma, 2017, p. 211

Lavorare sempre è quello che fa il soggetto prestazionale al centro di una società che erode i legami e mette tutto in relazione alla produzione di valore e al profitto. Ma quel sempre non è solo misura temporale, è la dismisura della capacità di cattura che agisce il mercato su tutte le forme di organizzazione sociale e istituzionale, pretendendo di essere la nuova ragione del mondo.

Anna Simone e Federico Chicchi mostrano come questo processo si è naturalizzato sotto i nostri occhi, anzi, di più, dentro di noi. La prestazione è diventata la cifra di una società in cui tutto dell'umano e del vivente è ricompreso nel discorso economico, e il management la forma mentis con cui i singoli pensano a se stessi, incapaci di prendere le distanze da un pensiero – quello neoliberale – che si è mimetizzato con la vita. E' una lunga storia, individuata già da Marcuse, che aveva visto il piegarsi dell'eros alla società del lavoro e dei consumi e che è citato da Simone e Chicchi per esser stato fra i primi a nominare il concetto di prestazione. Il libro prende le mosse da Beck, altro anticipatore del concetto, che ne La società del rischio mette bene in evidenza come una nuova immediatezza nel rapporto fra individuo

e società rende interscambiabili crisi sociali e crisi individuali, rendendo invisibili i nessi che legano gli individui al loro contesto e alla loro storia. La società di classe sparisce e all'ideale di uguaglianza si sostituisce quello più triste della sicurezza in un percorso che ha presto smarrito ipotesi di contenimento degli effetti distruttivi della globalizzazione e si è svuotata di ogni forma di regolazione e di misura. Tutto questo, ed è qui che il discorso si rovescia in maniera "positiva", diventa la sollecitazione costante e capillare rivolta a ogni singolo a "essere se stesso", a esprimersi, a trovare la chiave del proprio potenziale. Ehrenberg, su cui ruota parte dell'elaborazione, aveva già mostrato con i suoi lavori degli anni '90 (il più famoso, tradotto e conosciuto anche in Italia, La fatica di essere se stessi) l'accentuarsi di una norma "positiva" come l'autonomia, che proprio divenendo norma assume tratti paradossali trasformandosi nella pretesa sociale di individui in grado di provvedere a se stessi, di raccogliere opportunità, reali o fantomatiche, per costruire un progetto di vita all'altezza dei propri desideri. Individui pensati come i principali, forse gli unici protagonisti, di trame esistenziali da costruire a tavolino attraverso un attento management di sé e delle proprie risorse. Un'esperienza del vivere che affatica fino alla depressione, quella malattia del non sentirsi mai adeguati che si è diffusa come un'epidemia nelle nostre società, base di fatto di consumo

di sostanze, lecite e illecite, cibo ed eccessi vari. Quello che mettono bene in evidenza Federico Chicchi e Anna Simone è il dilagare di un "discorso" (Foucault) che produce "sé senza società e senza inconscio", soggetti apparentemente leggeri ma che soffrono dei contraccolpi dell'impresa del dover inventare, vendere, dirigere, gestire se stessi e la loro vita, come i dispositivi prestazionali – e i tanti manuali di management presi in rassegna da Anna Simone – suggeriscono e impongono di fare. Quello che emerge è "una sorta di nuova umanità al lavoro, pensata e programmata sui criteri di un'efficienza che non è più in grado di cogliere i limiti dell'umano" (p.149).

Il libro nasce da un dialogo e da un'amicizia fra due studiosi* i cui lavori dialogano con la politica di movimento e con la psicanalisi, intesa come pensiero critico. Ed è proprio il posizionamento dei due autori* e il presupposto dialogico di questa scrittura a spingere il discorso, nell'ultimo capitolo, verso "tre figure per resistere: la misura, il desiderio e l'arte". La misura di un reddito di base, strumento in grado di riportare una misura di giustizia nella dismisura del mercato; il desiderio come campo di battaglia fra il limite rimosso nella società della prestazione e la capacità di riconoscerlo e metterlo in relazione con sé e gli altri; e arte come spazio aperto, ancora non pensato, spostamento verso l'inatteso. Di queste tre figure dense, piene di possibilità e già praticate pur fra mille contraddizioni

nel presente, avremmo voluto saperne di più. C'è solo da sperare che con queste tre figure cominci e non finisca il prossimo dialogo fra i due autori*.

Sandra Burchi

AUTRICI

Daniela Angelucci insegna estetica nel Dipartimento di Filosofia, comunicazione e spettacolo dell'Università Roma Tre. Tra le sue principali pubblicazioni in volume: *L'oggetto poetico*, Quodlibet, Macerata, 2004; *Estetica e cinema* (a cura di), Il Mulino, Bologna, 2009; *Deleuze e i concetti del cinema*, Quodlibet, Macerata, 2012 (Engl. translation *Deleuze and the concepts of cinema*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2014); *Filosofia del cinema*, Carocci, Roma, 2013.

Federica Castelli ha conseguito un Dottorato di ricerca presso l'Università di Modena e Reggio Emilia ed è attualmente assegnista di ricerca in Filosofia Politica presso l'Università Roma Tre. È redattrice di DWF — Donnamanifemme, con cui ha iniziato a collaborare dal 2009. Dallo stesso anno fa parte della redazione di IAPH Italia. Per IAPH ha curato, assieme a Chiara Belingardi, il volume “Città. Politiche dello spazio urbano” (2016). Per IAPH cura inoltre l'atelier “Forza”, l'atelier “Città” e il ciclo di seminari “Lineamenti teorico-politici di femminismi, genere, differenze”, presso l'Università Roma Tre. Collabora con il Master in studi e politiche di genere dell'Università di Roma Tre, per il quale era già stata coordinatrice delle attività curriculari e delle attività seminariali (ed. 2015, 2017). È autrice di “Corpi in Rivolta. Spazi urbani, conflitti e nuove forme della politica” (Mimesis, Milano 2015) e di “Il pensiero politico di Nicole Loraux” (IAPH Italia, Roma 2016). La sua ricerca ruota attorno ai temi della forza e del conflitto in politica, con particolare attenzione all'esperienza dei corpi sessuati nel contesto delle rivolte e al rapporto tra conflitto e spazi urbani.

Alessandra Chiricosta è una filosofa, storica delle religioni specializzata in culture del Sudest asiatico continentale dell'Asia Orientale, ha compiuto studi e ricerche sul campo in queste aree, in particolare in Vietnam. Innamorata di questo paese, ne viene ricambiata in modo intenso. Si occupa di filosofia interculturale e cross cultural studies, di questioni di Gender in prospettiva post-colonial e transculturale. Pratica, studia e insegna arti marziali come vie filosofiche naturalculturali, in un approccio che connette pratiche psico corporee e ricerca teorica. In particolare, ricerca e tiene corsi sull'accesso di corpi femminili alla forza combattente, anche nei contesti della violenza di genere. Collabora come consulente per varie Ong internazionali. Ha insegnato presso la Hanoi University, Vietnam, l'Università di

Roma ‘La Sapienza’, Tor Vergata e l'Università ‘Roma Tre’, dove ha conseguito il suo Dottorato Europeo, congiunto con la SOAS di Londra. Ha compiuto ricerche e tenuto seminari e corsi universitari in Italia e all'estero. Tra le sue pubblicazioni: *Filosofia Interculturale e Valori Asiatici*, 2014, O-barra-O; *Following the trail of the Fairy-bird. Feminist movements in Vietnam* in Mina Roces and Louise Edwards *Women's Movements in Asia: Feminisms and Transnational Activism*.

Teresa Di Martino, giornalista, direttrice responsabile di DWF, è laureata in Filosofia politica con una tesi tra Italia e Spagna sulla femminilizzazione del lavoro. E' nella redazione di IAPH Italia e ha curato, insieme a Sandra Burchi, il libro *Come un paesaggio. Pensieri e pratiche tra lavoro e non lavoro* (Iacobelli 2013). Ha fondato insieme ad altre i collettivi femministi romani Diversamente Occupate e Femministe Nove, è attiva nel movimento femminista Non Una di Meno. Gestisce, insieme ad altre, uno Sportello Donne a Pomezia, città dove vive e lavora.

Françoise Collin (1928-2012), scrittrice, filosofa e femminista, ha lavorato in Belgio, suo paese natale, e la Francia. Si è occupata in particolare di Maurice Blanchot scrivendo nel 1971 *Maurice Blanchot et la question de l'écriture* (Paris, Gallimard) e di Hannah Arendt introducendo in Francia negli anni Ottanta un'interpretazione libertaria della filosofa tedesca. Nel 1973 fonda a Bruxelles, *Les Cahiers du Grif* che durerà fino al 1997. Si tratta della prima rivista femminista in francese della seconda “vague” del femminismo.

Bonnie Honig è un'attivista femminista e docente di Political Theory presso la Brown University. Si occupa di teoria della democrazia, radicando la sua analisi nel pensiero di Arendt, in particolare nell'idea dell'agire di concerto e di agonismo in politica. Su Arendt, ha curato il celebre volume del 1995, *Feminist interpretations of Hannah Arendt* (Pennsylvania State University Press). Le sue opere più importanti sono: *Democracy and the Foreigner* (Princeton University Press, 2001); *Political Theory and the Displacement of Politics* (Cornell, 1993); *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy* (Princeton University Press, 2009) e *Antigone, Interrupted* (2013, Cambridge University Press).

Leila Karami (Tehran, Iran, 1971), dottore di ricerca presso il dipartimento di Studi Orientali dell'Università “La Sapienza” di Roma. Si occupa degli studi di genere e della teologia femminile nell'Islam.

Ha curato i testi *Il protagonismo delle donne in terra d'islam. Appunti per una lettura storico-politica*, insieme a Biancamaria Scarcia Amoretti (Ediesse, Roma, 2015); *Anche questa è Tehran, credetemi!* (Scheda Editore, 2016), traduzione dal persiano all'italiano di quattordici racconti di scrittrici iraniane; *Gli studi sciiti in Italia*,

punto di vista di *Biancamaria Scarcia Amoretti*, (edizione Sarv-Arma, Tehran, 2017) forthcoming; traduzione dall'italiano al persiano di undici articoli sullo sciismo iraniano di Biancamaria Scarcia Amoretti.

Ha collaborato ai progetti: *The External Image of the European Union; How to Place Women in History: Some Remarks on the Recent Shiite Interest in Women's Shrines*. Attualmente sta lavorando su un progetto dal titolo "*Gli emāmzādeh e la devozionalità femminile in Iran*"

Trinh T. Minh-ha Nata nel 1952 ad Ha Noi, ha studiato e lavorato negli Stati Uniti, in Senegal, in Francia e in Giappone. Rifiutando qualsiasi concetto di identità etnica rigida e divisa, Minh Ha non si definisce né americana né asiatica, situandosi in quella forma di eredità culturale che si concepisce come continuo sconfinamento. E' regista, scrittrice, compositrice, teorica della letteratura e professoressa di Gender e Women's Studies e di Retorica presso L'Università della California, Berkeley. I suoi temi di insegnamento riguardano le politiche culturali, la post-colonialità, le teorie e le pratiche femministe, le teorie critiche contemporanee e le arti, in particolare modo quelle musicali e visive. Regista di esperienza trentennale (a partire dai suoi primi film *Reassemblage*, del 1982, e *Surname Viet Given Name Nam*, del 1985, per arrivare al più recente *Forgetting Vietnam*, del 2015) presenta una originale concezione filmica che critica radicalmente la forma "documentario", proponendo uno spostamento dal "parlare di" al "parlare vicino a" (speaking nearby). Centrale, nella sua teoria e nelle sue opere, è il senso della reflexivity (riflessività), in cui si esce dalla centralità di un presunto "io" scisso che osserva e ci si pone nell'orizzontalità di una visione incrociata a più fuochi, in cui "chi osserva è a sua volta osservato". E' stata insignita di numerosi premi internazionali e le sue opere sono state oggetto di oltre 20 retrospettive. Tra i suoi notevoli scritti critici, ricordiamo *Woman, Native, Other: Writing postcoloniality and feminism* (Indiana University Press, 1989); *When the Moon Waxes Red. Representation, gender and cultural politics* (Routledge, 1991); *Elsewhere, Within Here: Immigration, Refugeeism and the Boundary Event* (Routledge, 2011); *Lovecidal: Walking with the Disappeared* (Fordham University Press, 2016), tradotti in molte lingue, ma non ancora in italiano.

Yuderkys Espinosa Miñoso è una pensatrice, attivista, scrittrice e insegnante impegnata nei movimenti radicali contro il razzismo, l'(etero)paternalismo e la colonialità. Nata e cresciuta in una famiglia *afromestiza* dei quartieri popolari di Santo Domingo, nella Repubblica Dominicana, ha vissuto tredici anni in Argentina e attualmente vive in Colombia. Da qui si muove e percorre il territorio dell'Abya Yala, portando avanti progetti di formazione politica e di costruzione di un pensiero femminista latinoamericano critico, antirazzista e decoloniale. Tra coloro che hanno

accolto molto presto la proposta di Maria Lugones di un femminismo decoloniale, Yuderkys Espinosa è diventata una delle sue principali referenti in America Latina. Ha fondato e coordinato il Gruppo Latinoamericano di Studi di Formazione e Azione Femminista (GLEFAS) e ha coordinato l'area di formazione e la casa editrice indipendente En la frontera dello stesso gruppo. È candidata al dottorato in filosofia dell'Università di Buenos Aires, dove sviluppa una critica alla ragione femminista in America Latina. È spesso invitata in università, centri di ricerca, organizzazioni non governative e collettivi di attiviste/i per tenere lezioni e corsi. Attualmente è parte del corpo docenti della Laurea in Genere, Decolonizzazione e Interculturalità dalle culture andine che è nato presso l'Istituto per lo Studio delle Culture Andine (IDECA, Puno, Perù), e professoressa presso il Centro di Studi di Genere presso l'Istituto Tecnologico di Santo Domingo (INTEC, Santo Domingo, Repubblica Dominicana). È anche colonnista permanente della Revista Iberoamerica Social e parte del team di coordinamento della Revista Internacional Desde el Margen, con sede a Barcellona. Tra le sue opere più note sono gli articoli *Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional* (2009); *Los desafíos del feminismo latinoamericano en el contexto actual* (2010); *El futuro ya fue: una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y queer identitarias en Abya Yala* (2015); e la sua monografia *Escritos de una lesbiana oscura* (2007). Ha inoltre coordinato varie pubblicazioni, tra cui *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del Feminismo Latinoamericano* (2010). Con Karina e Diana Ochoa Gomez ha compilato il libro *Tejiendo de "Otro Modo": Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (2014).

Mara Montanaro vive e lavora a Parigi, dove è ricercatrice associata al LEGS (Laboratoire d'études de genre et sexualités), CNRS/Université Paris 8. Si occupa di filosofia francese contemporanea, di teorie femministe, di studi di genere e postcoloniali. Specialista dell'opera della filosofa femminista Françoise Collin e responsabile scientifica dell'Archivio Collin, recentemente ha pubblicato *Françoise Collin. L'insurrection permanente d'une pensée discontinue* (PUR, coll. Archives du féminisme, Rennes 2016).

Gea Piccardi, dottoranda in "Democrazie del XXI secolo" al Centro de Estudos Sociais dell'Università di Coimbra, si è laureata in Filosofia Politica presso l'Università di Roma Tre con una tesi dal titolo *Produzione e riproduzione: una critica femminista alla teoria del valore che ha poi condotto all'antologia intitolata Produzione e riproduzione: genealogie e teorie* (con F. Giardini, PiGreco Editore, Roma, 2015). Assieme ad altre donne della redazione laph, partecipa al gruppo di

ricerca Eco-Pol — studi su altri paradigmi di ecologie ed economie politiche — e ha collaborato al Seminario Lineamenti teorico-politici di femminismi, genere, differenza nella sessione “Identità e Redistribuzione”. Ha vissuto per periodi più o meno lunghi in Messico, dove ha partecipato — in quanto aderente alla Sexta — all’Escuelita Zapatista e dove ha aperto collaborazioni editoriali entrando nella redazione di Kairos- Moticontemporanei, e in Argentina dove ha frequentato l’Universidad de San Martin e organizzazioni femministe di base. Nel marzo 2015, con lo stesso sguardo rivolto ai movimenti di liberazione e alla sperimentazione di pratiche di autonomia femministe, ha viaggiato con una delegazione di donne nel Kurdistan turco, e nel gennaio 2016 in Palestina.

I TRE NUMERI PRECEDENTI



N. 113: SIMONETTA SPINELLI. SCRITTI POLITICI 1986-1998.

Tutti gli scritti di Simonetta Spinelli (1942-2017) pubblicati su DWF, negli anni dal 1986 al 1998 in cui ha fatto parte della redazione. La storia tra Simonetta e DWF è la storia di una relazione politica, un dialogo in presenza scelto come pratica, come strumento, come spazio di libertà. Abbiamo deciso di ripubblicare i suoi articoli facendoli precedere e accompagnare da una rilettura di donne che con lei hanno avuto una relazione significativa.



N. 112: DALLA PARTE DELLE EROINE. ISTRUZIONI PER L'USO.

Cosa è cambiato nella rappresentazione *mainstream* del femminile? Qual è l'immaginario su cui si costruisce oggi il cammino/destino di bambine e bambini nel percorso di crescita? Il numero che vi presentiamo parte da queste domande per arrivare, come sempre più spesso ci accade, a scoprire molto di più di quello che immaginavamo.



N. 110-111: EUROPA. RAGIONI E SENTIMENTI.

Si può parlare di un movimento femminista in Europa? Noi femministe, quelle delle relazioni, del partire da sé, europee, che viaggiano senza passaporto e con l'euro nel portafoglio, ci siamo chieste se avessimo da dirvi qualcosa e che cosa con le femministe svedesi, austriache, lituane, polacche... *VERSIONE ITALIANO/INGLESE*

Sono disponibili i numeri arretrati di Nuova Dwf a partire dal n.8 (1978). I precedenti sono disponibili solo in fotocopia e su ordinazione. Sconti speciali per l'acquisto dell'intera collezione.

Per trovare tutti i numeri, vai al sito www.dwf.it

anfemmedonnawomanfemmew

Uno sguardo internazionale ha caratterizzato la lunga storia di questa rivista fin dalla scelta del nome — *Donna/Woman/Femme* — avvenuta nel lontano 1975. Raccontare un pensiero radicato, in un luogo, in una pratica, nelle relazioni è quello che cerchiamo di fare in ogni numero della rivista, perché siamo convinte che sia la strada più fertile per arricchire il pensiero e rafforzare la nostra politica: è dunque questa la prima ragione che ci ha spinte a tradurre testi poco conosciuti, o perlomeno poco circolati, ma secondo noi particolarmente significativi e utili per le riflessioni in corso, sia all'interno che fuori la nostra redazione. Tradurre dunque per nutrirsi (e ispirarsi) e alimentare le discussioni, il pensiero. Le traduzioni che proponiamo trasportano inevitabilmente le pratiche e le riflessioni di altre donne in un'altra lingua e in un'altra cultura. In questo senso pensiamo che con *Escursioni. Scritti femministi oltre confine* — si compia un doppio gesto politico: da una parte il riconoscere e riaffermare che la nostra provenienza sta dove sono le altre donne; dall'altra, l'assumersi la responsabilità politica di intrecciare le parole e le pratiche di altre donne con le nostre parole e le nostre pratiche.