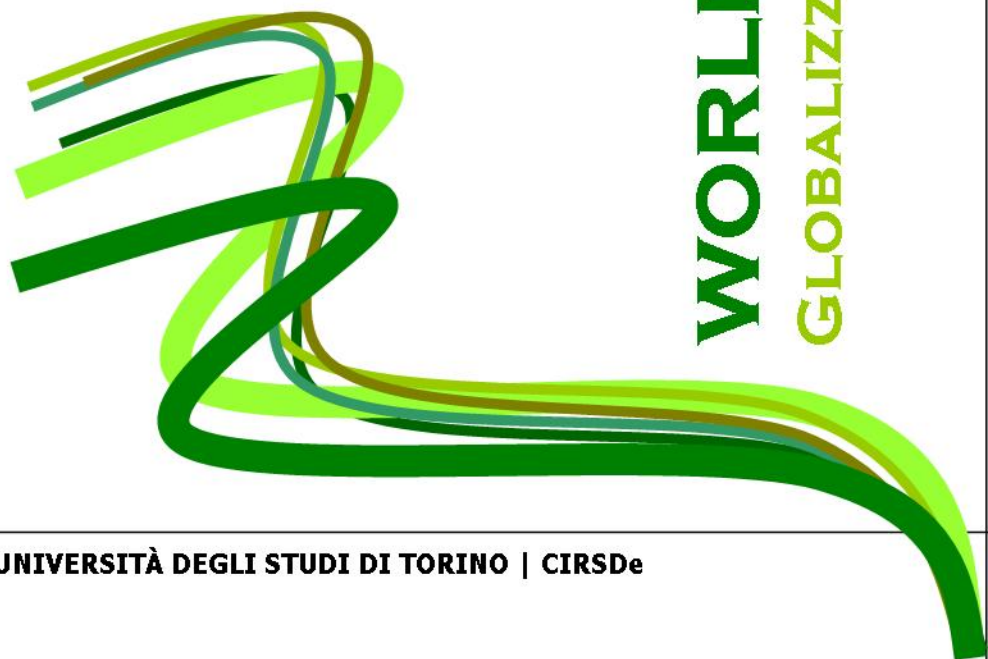


Volume 4

a cura di  
Liliana Ellena,  
Leslie Hernández Nova e  
Chiara Pagnotta

**WORLD WIDE WOMEN**

**GLOBALIZZAZIONE, GENERI, LINGUAGGI**



World Wide Women  
Globalizzazione, Generi, Linguaggi

*Volume 4*

Selected Papers

a cura di

Liliana Ellena, Leslie Hernández Nova e Chiara Pagnotta

CIRSDe – Centro Interdisciplinare di Ricerche e Studi delle Donne  
Università degli Studi di Torino



*World Wide Women.*  
*Globalizzazione, Generi, Linguaggi*  
*Volume 4 – Selected Papers*  
a cura di  
Liliana Ellena, Leslie Hernández Nova e  
Chiara Pagnotta

© 2012  
CIRSDe, Università degli Studi di Torino  
Via San Ottavio, 20 | 10124 Torino  
<http://www.cirsde.unito.it>  
[cirsde@unito.it](mailto:cirsde@unito.it)

Copertina: progetto grafico di Federica  
Turco

ISBN: 978-88-905556-5-7

*Comitato Scientifico:*

Iliana Ortega Alcázar (Queen Mary University of London), Franca Bimbi (Università di Padova), Stefania Buccini (University of Wisconsin), Marina Camboni (Università di Macerata), Nadine Celotti (SSLM di Trieste), Adriana Chemello (Università di Padova), Asher Colombo (Università di Bologna), Sonia di Loreto (Università di Torino), Elisabetta Donini (Archivio delle Donne, Torino), Annick Farina (Università di Firenze), Daniela Finocchi (Lingua Madre, Torino), Laura Fortini (Università di Roma Tre), Bice Fubini (Università di Torino), Ronit Lentin (Trinity College, Dublin) Martine Lumbreras (Université de Metz), Beatrice Manetti (Università di Torino), Annapaola Mossetto (Università di Torino), Manuela Naldini (Università di Torino), Chiara Pagnotta (Università di Trieste), Simonetta Ronchi della Rocca (Università di Torino), Camille Schmoll (Université Paris 7), Anne Verjus (CNRS/ENS Lyon), Paola Villa (Università di Trento), Flavia Zucco (CNR Roma).

Per la selezione dei contenuti del volume è stato adottato un sistema di doppio referaggio anonimo.

## INDICE

### **PRIMA SESSIONE**

<b>Genere e cultura nelle città europee</b>	<b>5</b>
Genere e cultura nelle città europee <i>di Leslie Hernández Nova e Chiara Pagnotta</i>	7
Public space and urban culture: an intercultural perspective <i>di Enrique Díaz Álvarez</i>	25
La Ville, le port et les femmes. Regards beauvoiriens sur les marges <i>di Tiphaine Martin</i>	41
Prostituzione e mobilità. Sconfinamenti e confinamenti nella città contemporanea <i>di Giorgia Serughetti</i>	55
Engagements et prise de parole des femmes de la cité de Balzac (Vitry-sur-Seine) <i>di Adelina Miranda</i>	65
Devenir une <i>romni</i> . Jeunes filles et identité genrée <i>di Alice Sophie Sarcinelli</i>	75
Per <i>sharam</i> devi portare il tuo <i>pardab!</i> <i>di Maria Grazia Soldati</i>	85

## **SECONDA SESSIONE**

### ***Dai margini al centro. Femminismo, teoria queer e critica postcoloniale***

99

*Dai margini al centro. Femminismo, teoria queer e critica postcoloniale  
di Liliana Ellena*

101

In the archive of queer politics: Adrienne Rich  
and Dionne Brand *Listening for Something*  
di Liana Borghi

113

Tempi strambi. Il tramonto del femminismo e l'alba *queer*  
di Valeria Gennero

127

Tales of contested nationhood(s): The postcolonial, the feminist  
and the queer in the (un)making of Brazilian identity  
di Caio Simões de Araújo et alia

137

Incertezze coloniali in Africa: la confusione dei generi  
di Roberta Cafuri

149

Subalterne e marginali. *You cannot speak for me. I cannot speak for us*  
di Jamila M.H. Mascot

161

Réflexions critiques sur l'histoire de la danse par l'autobiographie du  
chorégraphe-danseur  
di Mattia Scarpulla

173

## **TERZA SESSIONE**

### ***Tavola Rotonda***

185

Tavola Rotonda  
di Luisa Passerini et alia

187





## **Prima Sessione**

Genere e cultura nelle città europee







## Genere e cultura nelle città europee

Leslie Hernández Nova  
Università degli Studi di Torino – Fondazione Sella di Biella  
*laleslie76@yahoo.com*

Chiara Pagnotta  
Università degli Studi di Genova  
*cpagnotta@gmail.com*

Povero chi, senza rendersene conto, si azzarda a violare il corso del tempo, a inserire le sue idee nella prospettiva sbagliata o addirittura ad agire o pensare in termini out of date, e quindi in contrasto con il presente (H.M. Enzensberger, 1999: 9).

Parafrasando Hans Magnus Enzensberger si potrebbe dire che le donne migranti contemporanee sono soggetti che hanno tentato di violare il corso del tempo e la successione cronologica se si fa riferimento ad una tradizione migratoria che vedeva partire prima gli uomini.

Se fino agli anni '80 i flussi migratori diretti verso l'Europa erano prevalentemente composti di uomini, con l'ampliarsi delle rotte migratorie, negli ultimi anni il Vecchio Continente è diventato meta di una nuova migrazione che ha tra le sue caratteristiche più evidenti il protagonismo femminile. Si può notare come all'interno di molti flussi le donne tendono a essere più numerose degli uomini e, in ogni caso, svolgono il ruolo di pioniere della migrazione e non quello di accompagnatrici del capofamiglia (uomo) e sostengono i progetti migratori del gruppo domestico rimasto in patria. Il punto in comune tra le nuove correnti migratorie femminili è il predominio del lavoro domestico come forma d'inserzione lavorale (nelle sue distinte accezioni di cura dei bambini e degli anziani).

Con il fenomeno della mondializzazione assistiamo ad una nuova forma di mercato economico che si accompagna a delle trasformazioni anche a livello territoriale, tra queste la formazione delle «città globali», all'interno delle quali si organizza la nuova economia mondiale, si concentrano servizi altamente specializzati ed industrie ad alta tecnologia, si amministra la produzione (S. Sassen, 1991). La gestione di queste città genera un bisogno di lavori ad alta qualificazione così come a bassa. La necessità di

manodopera creata dalle nuove strutture rappresenta una nicchia di reclutamento lavorativo per i migranti interni e internazionali (S. Sassen, 1988), in particolar modo le donne migranti si trovano a svolgere lavori di servizio e di cura.

Numerose ricerche mettono l'accento sul numero crescente di donne immigrate che vivono nelle città europee. Da ciò emerge come l'ambiente in cui le migranti e i loro familiari si trovano a vivere, sia nei paesi di origine sia in quelli d'insediamento, svolge un ruolo centrale per quanto riguarda gli attuali studi sulle migrazioni. Le migranti, spesso invisibili, svolgono un ruolo cruciale nella gestione dell'economia delle città, ma il loro utilizzo dello spazio pubblico e privato raramente assume importanza nel dibattito pubblico.

Gli studi di genere mettono in luce sia come le reti migratorie sono modellate dalla particolare esperienza delle donne migranti e sia i cambiamenti che questa situazione ha provocato rispetto ai rapporti tra i generi e all'interno del gruppo domestico. In particolare, l'essere simultaneamente presente (anche se solo virtualmente) *qui e là* ha permesso la nascita precoce di famiglie transnazionali, che ci restituiscono l'immagine geografica dell'itinerario migratorio.

Per le donne la scelta di emigrare in Europa implica l'identificazione con una memoria collettiva ampia che contiene più di un riferimento culturale. Un cumulo di memorie individuali viene riversato nel territorio europeo e nel lungo periodo. Il processo ha un'implicazione essenziale: l'appropriazione dello spazio fisico. La semplice decisione di emigrare verso Europa stabilisce già — anche solo in questo senso — una relazione specifica con questo spazio. In prima istanza, i soggetti migranti si identificano attraverso la similitudine che appare più immediata, ossia l'aver scelto una stessa destinazione migratoria. Tuttavia questa similitudine nella diversità non implica che le donne migranti abbiano ripercorso l'identico viaggio raggiungendo l'Europa uguali mezzi e obbiettivi. In seguito all'arrivo ed «ai primi tempi» nel nuovo contesto si avviano diversi percorsi paralleli: l'inserimento sociale, l'inserimento lavorativo, la negoziazione identitaria che apre il dialogo/scontro dell'ibridazione culturale e nuovi legami affettivi umani e fisico-geografici. Le città abbracciano ampie diversità di confini culturali sedimentatesi nelle memorie di emigrazione a partire dai quali lo spazio europeo viene riterritorializzato. Quante persone

dichiarano di essersi innamorate di una città? Quante invece trovano somiglianze con un paesaggio familiare?

È inesatto affermare che il percorso di costruzione identitario dei migranti trovi fondamento in traiettorie bi-spaziali, ovvero disegnate tra il luogo di partenza e quello di arrivo (paese di emigrazione e immigrazione). In un percorso di migrazione la costruzione dell'identità culturale e di genere non è quindi la sommatoria di due luoghi (partenza e arrivo) bensì un percorso di avvenimenti e decisioni che provengono da un insieme di convinzioni, di necessità o di educazione (L. Hernández Nova, 2009). Dinanzi agli occhi degli studiosi delle nuove migrazioni assume importanza la struttura delle traiettorie e i contenuti delle memorie individuali e collettive di migrazione. Ciò che talvolta sfugge è il determinare e capire se nella complessità della diaspora esista – al di là della ripetizione o imitazione di traiettorie migratorie da parte dei soggetti verso uno spazio specifico come quello europeo – una continuità culturale, ossia il capire se la scelta di un territorio sia accompagnato da motivazioni o nessi culturali che ravvicinano diversi territori e storie.

Inoltre, gli studi sul transnazionalismo mettono in luce come i migranti siano oggi in grado di legare località distanti in un unico campo sociale, estendendo la loro appartenenza a multipli contesti locali o nazionali. A questo proposito, si può notare l'esistenza di alcune relazioni transnazionali come modalità di appartenenza e d'identità duplice degli emigrati nella diaspora (invio di rimesse, viaggi al paese di origine, esistenza di famiglie transazionali, ricreazione delle comunità nazionali nel contesto d'immigrazione...).

Chi emigra fa dello spazio europeo – attraverso la propria percezione – un luogo ampiamente diversificato perché esso viene considerato, interpretato e vissuto dagli individui e dai gruppi che nella vita quotidiana lo rielaborano e fanno proprio. Europa può essere tradotto in casa, lavoro, famiglia, libertà, protezione, emancipazione, amore, ecc... Tale interpretazione può apparire frammentata, ma – quando si leggono le traiettorie migratorie e le memorie di migrazione – i momenti della vita quotidiana e dei ruoli sociali svolti appaiono preziosi per i «non nativi». L'appropriazione dello spazio europeo rappresenta un modo di dare significato alla propria esperienza di migrazione e che permette di costruire una crescita personale nel contesto di immigrazione.

Di seguito riportiamo alcuni stralci di interviste – raccolte dalle autrici – riguardanti l'insediamento nelle città europee:

Sí l'Italia me gusta. Sí a mí me gusta Biella. Me gusta Biella porque es chica, hay gente buena, es limpio, hay gente educada. Me gusta. Porque a mí no me gustan las ciudades grandes tampoco. [...] Yo decía cualquier sitio menos Estados Unidos, ¿de verdad! [Acerca de Italia] no sabía nada porque yo cuando vine acá no sabía nisiquiera el idioma.<sup>1</sup>

Yo en particular, no he elegido Biella porque si por mí hubiera sido a lo mejor me hubiera ido a Roma o Milan. [Si estoy aquí] es porque mi hermana estaba acá. Biella, como centro de trabajo, a mí me parece que no cumple las condiciones como podría ser otra [ciudad], digamos Milano o Roma mismo. Otras ciudades que tengan cierta resonancia económica.<sup>2</sup>

Yo he escuchado que Biella en una etapa parecía que era una zona ideal de *lavoro*, de trabajo. Más que todo, por la industria de la lana. Habían fábricas. Tengo entendido que de un tiempo a esta parte, estas fábricas se han cerrado.<sup>3</sup>

Yo le digo que si estuviera en los Estados Unidos y hubiese estudiado ya tendría otro puesto, porque ahí si le hacen valer el estudio de allá mismo, allá ya le hubieran puesto a otro lugar, allá no estaría todavía refregando pisos, acá 9 años ya gastados. CP<sup>4</sup>-Usted hubiera preferido que [ella] se fuera para Estados Unidos y no para Italia, me parece... Sí, porque veo en las noticias, veo en el periódico, en las noticias, veo chicas que se han superado en los Estados Unidos, que han estudiado y ya tienen un cargo, un rango, que aquí uno siente bien, vale la pena haber ido a sufrir pero ya después tiene un puesto.<sup>5</sup>

L'analisi dell'esperienze di migrazione permette in particolare di focalizzare dinamiche culturali di tale condizione socio-culturale e anche di conoscere quali sono i nuovi investimenti identitari dei protagonisti non solo a livello

<sup>1</sup> Intervista a Gabriela (pseudonimo), peruviana, realizzata da Leslie Hernández Nova a Biella, 24 marzo 2009 – Fondazione Sella di Biella e Archivio Areia.

<sup>2</sup> Intervista collettiva alle sorelle Azucena e Malena (pseudonimi), peruviane, realizzata da Leslie Hernández Nova a Biella, 15 novembre 2008-Fondazione Sella di Biella e Archivio Areia. In questo caso parlava Azucena, sorella minore.

<sup>3</sup> *Ibidem*. In questo caso parlava Malena, sorella maggiore.

<sup>4</sup> Chiara Pagnotta.

<sup>5</sup> Intervista a Bella (pseudonimo) realizzata da Chiara Pagnotta, Guayaquil, 15 ottobre 2005, Archivio Areia. L'intervista riguarda la storia di migrazione della figlia della testimone emigrata a Genova.

individuale — sottoforma dell'acquisizione di una nuova cittadinanza — ma anche collettiva come «nuovi europei». Per nuovi europei si intende tutte le persone che compongono le nuove diaspore, che l'abitano/nascono, ma anche quelle che l'attraversano continuamente. Tale processo si potrebbe definire di profonda discontinuità e rinnovamento. I migranti spesso comunicano questo status altrove alimentando e trasmettendo una cultura della mobilità ampia e del tutto complessa perché rinchiede dinamiche di trasmissione culturale e di educazione a distanza (L. Hernández Nova, 2009).

Come afferma Luisa Passerini nel suo libro *Sogno di Europa*, «le nuove forme di appartenenza all'Europa possono solo collocarsi in una prospettiva globale» (L. Passerini, 2009: 119), questa idea è la premessa che corrisponde al motore della mobilità e permeabilità delle culture. È importante ricordare che l'Europa è spesso percepita dall'esterno come un blocco territoriale, ovvero come un *continuum* di spazi urbani nel quale può svanire il rapporto e l'interconnessione fra città e periferia, città e campagna. Un fenomeno simile si verifica anche quando dall'Europa si immaginano altre zone del mondo.

Questo processo di scambio di visioni e corrispondenze tra le città e il modo di comunicare le sue attrazioni si trova spesso nel linguaggio turistico:

Yo, lo que he notado es que cuando se habla de Perú, inmediatamente el italiano piensa en Cuzco y en Machupichiu. Es lo primero que a uno le manifiestan. Que relacionan al peruano con Machupichiu.<sup>6</sup>

Come descriveva Ginette Verstraete in *Tracking Europe* (2010) esistono esempi in cui il marketing di luoghi precisi (*local places*) risulta inseparabile dai flussi globali dell'informazione e della comunicazione (Verstraete, 2010: 3) e spiega che nell'insieme, tali luoghi divengono collettivi e contemporaneamente locali soprattutto nel caso dei circuiti delle attrazioni turistiche. «This was clear from the mottos of some of the cities – Bologna's 'culture and communication', Helsinki's 'knowledge, technology, and future', and Compostela's 'Europe and the world'» (G. Verstraete,

<sup>6</sup> Intervista collettiva alle sorelle Azucena e Malena (pseudonimi), peruviane, realizzata da Leslie Hernández Nova, Biella, 15 novembre 2008-Fondazione Sella di Biella e Archivio Areia. In questo caso parlava Malena, sorella maggiore.

2010: 3). La distanza dei luoghi della quale parla Verstraete rispetto all'Europa si sintetizza nel canale di comunicazione rappresentato dal «linguaggio turistico» che le stesse città utilizzano per rendere visibili le proprie caratteristiche/stereotipi. La distanza fra l'Europa e l'altrove – oggetto del lavoro di Passerini (2009) sulle nuove forme di appartenere all'Europa – è rappresentata dal viaggio instancabile verso il Vecchio Continente che intraprendono non soltanto i nativi europei ma anche i «nuovi europei» e tutti coloro che all'Europa guardano con diverse prospettive e interessi, distanze e visioni del mondo (cosmogonie). Come sostiene Passerini «il mito odierno di Europa non appartiene più soltanto al nostro continente né lo riguarda in modo esclusivo» (L. Passerini, 2009: 119).

Nello scenario globale la città europea emerge come lo spazio ibrido, creato per essere attraversato e riproposto, rielaborato e innovato da stranieri ed autoctoni, e in cui avviene la rinegoziazione (o la riaffermazione) dei ruoli/dell'identità di genere attraverso il percorso migratorio. Le donne straniere appaiono contemporaneamente portatrici di un'alterità (si vedano, in questa sezione, i saggi di Sarcinelli e Soldati) affermata, negata ed assimilata e di una transculturazione (F. Ortiz, 2007). Il patrimonio culturale che deriva dalla presenza di differenti alterità in un medesimo spazio urbano può anche essere la fonte di una stratificazione causata dall'unione o separazione delle culture. Ciò può avere conseguenze sulla visione di un patrimonio culturale egemone e altri minoritari. Il patrimonio e i beni culturali sono solitamente considerati tangibili e poco si fa accenno della ricchezza intangibile di tradizioni, usi e costumi, feste, ecc.. delle comunità migranti presenti in Europa. Da ciò deriva come la sensazione di appartenenza all'Europa o la sensazione e condivisione di europeità dei «non nativi» non implica la perdita delle proprie radici.

Come afferma Georg Simmel:

tra le caratteristiche dello straniero c'è quella di «essere parte di un gruppo spazialmente determinato o di un gruppo i cui limiti evocano dei confini spaziali, ma la sua posizione all'interno del gruppo è essenzialmente determinata dal fatto di non far parte di quel gruppo dall'inizio, che ha introdotto delle caratteristiche che non gli sono proprie e che non possono esserlo (G. Simmel, 2004: 53).

Lavorando sui temi della migrazione femminile verso l'Europa, un approccio disciplinare importante da considerare è la storia culturale la

quale, privilegiando nessi come quello fra le emozioni e lo spazio da forma a vere *cultural geographies* e *emotional geographies* che permettono di conoscere quali sono i nuovi investimenti identitari in relazione all'acquisizione di nuove cittadinanze.

Sorpassando la distinzione dicotomica tra spazio pubblico (maschile) e spazio privato (femminile) troviamo come uomini e donne utilizzino in maniera differente lo spazio urbano, emerge anche come i tempi di utilizzo (saggio di Miranda) differiscano tra loro. Differenti modalità di occupazione dello spazio portano con se la necessità di definizione dei confini identitari e della loro mobilità (F. Barth, 1969). Benedict Anderson (1996) ha segnalato che la migrazione non conduce necessariamente ad un'importanza decrescente delle identità di gruppo (etnico, nazionale...), ma anzi, ha messo in luce come in alcuni casi le rafforzi. In questo senso, le identità si costruiscono in un processo di differenziazione, sulla cui modalità di produzione e riproduzione è necessario interrogarsi.

Chi si trova a vivere in uno spazio ampiamente condiviso come la città è partecipe/soggetto di trasmissione della memoria dei luoghi, ovvero è co-partecipe di un dialogo che avviene attraverso il confronto fra diverse generazioni di abitanti sia «nativi», sia «non nativi», e in cui vengono comunicati diversi modi di percepire i rapporti di genere.

Le diverse direzioni migratorie – da e verso l'Europa – offrono la probabilità di scambio culturale, sia che partano dall'Europa e vadano oltre questo territorio, sia che arrivino da fuori. Questi percorsi sintetizzano la formula di un'appartenenza molteplice che attraversa i soggetti migranti portatori di altre culture. Ciò significa che chi entra in Europa e proviene da «fuori» senza alcun legame previo, a differenza di chi ritorna con l'acquisizione di una cittadinanza europea per discendenza, si trova nella peculiare situazione di svolgere un ruolo complesso, quello dell'informatore nei luoghi di partenza (di origine, di nascita e di emigrazione).

Parafrasando Tzvetan Todorov nelle sue riflessioni circa l'identità europea, potremmo dire che il modo del soggetto di vivere diversi luoghi, spazi e culture contemporaneamente è teso a caratterizzare «forme di coesistenza» (T. Todorov, 2008: 260-264), nella stessa maniera in cui le nazioni europee mantengono limiti e frontiere, geografiche e culturali, che permettono loro di «coesistere». Lo scambio delle informazioni personali e collettive sui luoghi permette di stabilire una condizione di «coesistenza



culturale» che potrebbe essere applicata ai processi di ibridazione culturale promossi dalle migrazioni attuali. Essi rappresentano non solo un modo di stabilire il senso d'appartenenza all'Europa ma anche come una dinamica che promuove la connessione tra le culture.

Lo spazio della memoria di migrazione non è uno ma il risultato di una «performance of belonging» (A.M. Fortier, 2000: 133). Secondo Anne Marie Fortier «The rituals cultivated a sense of belonging [...] cultural identity is embodied, and memories are incorporated, both as a result of iterated actions» (*idem*).

I soggetti migranti e le loro famiglie si appropriano della città tanto fisicamente che mentalmente, vivendola in prima persona attraverso l'esperienza migratoria o indirettamente ricevendo – nelle diverse località del paese di provenienza, da parte di familiari emigrati o da altri potenziali soggetti migranti – informazioni sugli spazi urbani dove i connazionali immigrati vivono, ed in maniera più ampia sull'Europa. Le località, le città, le nazioni e i blocchi di stati possono essere elencati a uno stesso livello. Leslie Hernández, durante una sua ricerca in Perù (2005), si trova ad intervistare un'adolescente di una cittadina del nord del paese (Laredo, vicino a Trujillo). La testimone (Carmen-pseudonimo) così risponde alla domanda sulle possibili zone d'emigrazione: «Stati Uniti, Spagna o Torino».<sup>7</sup> Da questa risposta emerge un'interessante considerazione rispetto la percezione che lei ha maturato dello spazio globale e della città in cui sono emigrati alcuni membri della sua famiglia: il fratello maggiore, la madre e il padre mentre lei è rimasta a vivere con la sorella minore in una casa dove risiedono anche alcuni altri membri della famiglia allargata. Si deve tenere in conto che la maggiore affluenza peruviana a Torino è quella proveniente dalle città del nord del paese, nella regione di La Libertad. Nell'intervista in cui la testimone racconta l'esperienza familiare di emigrazione, riesce anche a trasmettere l'idea di una forte sperimentazione dello spazio torinese ottenuta grazie alla comunicazione quotidiana e al racconto dei familiari.

È utile far riferimento al caso peruviano studiato da Hernández Nova per vedere come i migranti si mettono in relazione con le città di emigrazione ricreando spazi perduti (l'associazionismo peruviano in mani

<sup>7</sup> Intervista a Carmen (pseudonimo), realizzata da Leslie Hernández Nova, Laredo Perù, dicembre 2005-Archivio Areia.

femminili, la processione religiosa del *Señor de los Milagros*<sup>8</sup> – Signore dei Miracoli –, le feste e gli incontri nei parchi dove la città scompare – per un attimo nascosta – dal verde). Tra gli esempi qui elencati risalta la processione religiosa dedicata al *Señor de los Milagros*. Non è solo la cerimonia religiosa più significativa del paese di origine, ma è importante anche per quanto riguarda la complessità di linguaggio che adotta quando viene riprodotta in Italia attuando un contatto esplicito tra la comunità immigrata e lo spazio urbano, la città e tutti i suoi abitanti. Questa pratica religiosa è la più significativa per la diaspora peruviana poiché essa si insedia in diverse città europee (soprattutto spagnole e italiane) e non solo negli Stati Uniti di America. La processione è un evento religioso e un atto di materializzazione spaziale dell'identità, nella quale però si mescolano diversi desideri culturali: stabile una storia locale attraverso un evento che si ripropone ogni anno e rendersi visibili in quanto gruppo immigrato alla società ospitante.



**Foto 1.** L'uscita della corte per la processione. Torino, 2006 (di L. Hernández Nova).

<sup>8</sup> L'immagine del *Señor de los Milagros* conosciuto anche come *Señor morado* si trova nella chiesa delle Nazarenas della città di Lima. Secondo la storica peruviana di origini polacchi Rosa María Rostworowski questa immagine rappresenta un elemento di continuità fra il mondo precolombiano e quello derivato dalla Conquista dato che a questa immagine religiosa si trova corrispondenza con il Dio inca Pachacamac (dio tellurico incaico).



**Foto 2:** Vista della processione del Señor de los Milagros a Torino, 2006 (di L. Hernández Nova).



**Foto 3:** Una donna peruviana spiega l'evento religioso, in fondo la processione del Señor de los Milagros a Torino, 2007 (di L. Hernández Nova).

Un simile fenomeno riguardante l'identità nazionale nel contesto di emigrazione è il caso della devozione alla Madonna del Cisne<sup>9</sup> da parte degli immigrati ecuadoriani. Pagnotta (2010) ha studiato il fenomeno in Spagna dove il culto si è diffuso a tal punto passando a rappresentare non solo fenomeno di devozione locale, ma «l'ecuadorianità» a Madrid. L'esempio è il conflitto religioso che è sorto nell'estate del 2006 intorno al viaggio della statua della Madonna a Madrid e su come e chi dovesse gestire le offerte lasciate dai fedeli. Sia la parrocchia di Madrid dove era ospitata, sia il santuario di Loja erano interessate ad ottenere le entrate. Le polemiche tra fedeli ecuadoriani e spagnoli furono molto accese e si arrivò perfino a trasferire la statua della Madonna in un bar nel quartiere di Lavapies per eliminare dalla gestione del culto la diocesi madrileña. La festa della Vergine del 10 settembre 2006 raccolse migliaia di persone nella Plaza Mayor di Madrid, e rappresentò il momento culmine di una religiosità elevata a simbolo di identità nazionale in contrapposizione al culto spagnolo ed alla Spagna più in generale.



**Foto 4:** Dal documentario «La Churona» diretto da María Cristina Carrillo E. Fotografia di Edu León. La fotografia riguarda un momento della processione della Virgen del Cisne a Madrid.

Le due autrici hanno svolto le loro ricerche sulle migrazioni attuali dall'America Latina — in particolare dall'Ecuador studiato da Pagnotta e dal Perù studiato da Hernández Nova — verso l'Europa. Tali studi hanno

<sup>9</sup> Il Santuario della Madonna si trova a El Cisne una parrocchia rurale della provincia di Loja (Ecuador).

permesso loro di approfondire le connotazione/relazioni transnazionali e transculturali della diaspora latinoamericana e le forme in cui avvengono i diversi processi di ri-costruzione di memorie e dell'identità – a diversi livelli – sia dal punto di vista della conformazione di comunità e del ripensamento delle identità culturale nazionale, sia dal punto di vista più intimo della sfera individuale. Analizzando quest'ultima dimensione si possono identificare le percezioni e le identità di genere tali come sono fatte proprie in conseguenza della distanza geografica e culturale. Entrambe le studiose hanno condotto le loro ricerche grazie all'utilizzo della storia orale, raccogliendo storie di vita nei luoghi di partenza e di arrivo e ricostruendo i diversi contesti di provenienza e di immigrazione.

Nel condurre il workshop *Genere e cultura nelle città europee* le due autrici si sono chieste se l'identità delle donne straniere appaia modificata dal vivere nella città e la città sia modificata dalle presenza delle straniere. In seguito si sono poste una serie di domande che sono naturalmente alla base della nostra esperienza di ricerca: la città parla ai nativi ed ai migranti con lo stesso linguaggio (e qui entrano in gioco questioni come la cittadinanza, l'accoglienza, la legislazione in materia di migrazione, la condizione delle donne, ecc.)? La città rende possibile l'utilizzo dello spazio urbano sia ai nativi sia ai migranti? Esiste un linguaggio semplificato (che non significa che sia sintetico o riduttivo) attraverso il quale si esprimono le città/le culture delle città? Esiste un canale di comunicazione che assomiglia ad un insieme o a una serie di frammenti culturali corrispondenti ad una posizione determinata, a un spazio urbano particolare (connettendo tra loro geografia e culture)? E infine si sono chieste cosa accade nello spazio urbano europeo che entra in contatto ormai con il mondo attraverso i/le migranti.

Il workshop ha voluto quindi ripensare la città dal punto di vista umano e sorge con un obiettivo principale: ricordare che le città sono gli spazi più significativi per mettere in atto la dinamica della convivenza e che, quindi, devono essere recuperate come tali.

Una mappa geografico-politica oggi non basta a identificare le nuove origini dei codici culturali promossi dalla globalizzazione; gli strumenti cartografici perdono attualità perché contrastano con il presente nel quale passano e attraversano centinaia di culture diverse – e culture ibride – sintetizzate nelle molteplici appartenenze e provenienze dei soggetti migranti. Per poter misurare le migrazioni attuali non basta inoltre

conoscere dati statistici e le sue diverse variabili ma anche e soprattutto ascoltare le testimonianze dirette ed indirette.

In questo workshop abbiamo privilegiato studi che mettessero in luce le percezioni delle stesse donne migranti, attraverso la scrittura, le interviste, il racconto autobiografico o l'osservazione partecipante. Tali metodologie, oltre ad essere un forte elemento di convergenza fra i diversi contributi, dimostrano la loro centralità per ricostruire le esperienze dirette e indirette di migrazione, le modalità di relazione con lo spazio europeo, la ricostruzione della «memoria collettiva» e della «memoria dei quartieri», i rapporti transculturali istauratosi fra «diversi» ovvero fra le società dei paesi di migrazione e di quelli di provenienza.

In tale prospettiva, un elemento di forte convergenza fra i diversi contributi (soprattutto in quelli di Miranda, Soldati e Sarcinelli) è la lettura sullo spazio che occupano le migranti in Europa. Concernente questo aspetto emergono due dimensioni: una fisica che si riferisce alla maniera in cui lo spazio percepisce/accoglie tali presenze e un'altra emotiva nella quale lo spazio europeo rappresenta il luogo dove vengono riversate nuove forme di appartenenza. Per effetto del rapporto con lo spazio urbano le comunità migranti subiscono rotture e cambiamenti fino al punto di esprimere doppi, triplici sensi di appartenenza. Contemporaneamente nell'appartenenza si verificano altrettanti cambiamenti e mutamenti nel modo di condurre, di vivere e di trasmettere i rapporti di genere. La comunicazione dell'esperienza di migrazione ravvicina i luoghi rendendo possibile il rapporto fra spazi lontani. In questo caso il rapporto fra spazi di provenienza e di immigrazione è più immediato grazie al racconto degli eventi poiché non solo le persone si sentono vicine le une alle altre, ma i luoghi vengono vissuti in maniera personale. Nei lavori del workshop si è evidenziata la città come fonte e punto di partenza nello studio dei nuovi rapporti sociali e dei linguaggi disciplinari. Sono emerse soprattutto tematiche che derivano da approcci di tipo sociologico ed antropologico. Riguardante il rapporto individuale con la città appare con molta efficacia l'aspetto del viaggio autobiografico all'interno dello spazio urbano.

Il corpo è un'immagine efficace quando si studia la dimensione spaziale dell'immigrazione europea. L'idea del soggetto migrante come corpo che attraversa confini spaziali e culturali appare come un elemento implicito e onnipresente nelle mobilità contemporanee. I soggetti migranti sono

percepiti come entità che viaggiano e arrivano in continuazione. Sintetizzando questa idea in un'immagine si potrebbe affermare che nelle città europee vivono corpi portati dalle migrazioni attuali. Secondo Fortier «[...] embodiment is reduced to sexualization and thus becomes the matter and symbol through which group identities are sexualized within already culturally defined spaces» (A.M. Fortier, 2000: 134). Il corpo è il simulacro che mette in gioco simultaneamente l'identità di genere, l'appartenenza culturale e la collocazione sociale e spaziale di ogni individuo. In alcuni casi la presenza fisica delle donne migranti nello spazio urbano è sporadica a causa del tipo di lavoro che svolgono (es. collaboratrici domestiche e assistenti famigliari). La poca possibilità di scambio e interazione con la società ospite rende la vita quotidiana e le relazioni interpersonali delle donne poco soddisfacenti e rafforza sempre di più l'idea (percepita all'esterno) di un progetto di vita fondamentalmente temporaneo, mentre invece molte donne che lavorano nel settore della cura e nel servizio domestico si ricongiungono nel paese di arrivo con i figli e, in minore misura, con i mariti. Sarebbe interessante approfondire l'approccio corporale fra le diverse alterità considerandolo come un canale di comunicazione fra diversi.

Un altro elemento interessante che emerge è il nesso fra temporalità ed appropriazione dello spazio; alla maggiore anzianità di insediamento può corrispondere il monopolio della formulazione dell'appartenenza culturale all'interno delle relazioni «inter-etniche» espresso in particolare da Sarcinelli, caso in cui i Rom kanjare monopolizzano la vita quotidiana e le relazioni inter e intra-etniche.

L'esempio più banale – ma determinante – nella vita di una città è la relazione fra centro e periferia. Le immagini e le caratteristiche degli abitanti nutrono la dicotomia e se ne alimentano vicendevolmente. La dimensione visuale dell'altro – data dal luogo dove abita – rende necessaria la percezione dello spazio urbano per «nativi» e «non nativi». Il fatto che gli spazi di una stessa città tendano a escludersi l'uno con l'altro rallenta la convivenza. In questo caso si dovrebbe analizzare in modo più approfondito la dimensione della città socialmente sostenibile nella quale si possono creare interconnessioni con i diversi spazi che la compongono. Questa idea si può ampliare ancora se si pensa ai diversi modi in cui lo

spazio europeo attraverso i suoi abitanti (provenienti da vicino e lontano) è interconnesso con innumerabili luoghi nel mondo.

Altre questioni sollevate dai lavori e sulle quali si potrebbe orientare un lavoro di ricerca futuro sono i nessi fra migrazione e generazione, e generazione ed appartenenza culturale. L'oggetto del dibattito potrebbe orientarsi verso lo studio delle nuove forme di appartenenza all'Europa grazie alla presenza di diverse generazioni di migranti e dei figli di migranti nati in Italia.

Il campo di ricerca potrebbe riguardare l'universo dei codici educativi, la trasmissione dei valori e dei frammenti culturali — selezioni della memoria collettiva — che permettono alle famiglie, alle comunità e agli individui di ricostruire e rinegoziare la propria cultura, rinegoziare l'identità di genere ed essere in grado di poter percepire continuità — anche se piccola — con la memoria culturale nel paese ospitante. Si tratta - più che di dinamiche di adattamento o di resistenza - di una geografia emotiva riguardante le città prodotta dalle diverse visioni che le comunità migranti hanno del proprio spazio europeo, che potrebbe essere considerato indifferentemente città o paese. In questo caso si può anche notare un forte contrasto fra identità e alterità — crescenti e diversificate — tenendo conto dalle visioni che apportano le diverse generazioni e delle visioni intergenerazionali. Non è scontato dire che in una città europea esistono vecchie memorie a cui attribuire vecchie radici e nuove memorie a cui attribuire nuove radici. Ciò che potrebbe procurare dinamismo allo scambio di memorie è la riscoperta di uno spazio che si inter-connette con un mondo in cui l'Europa sta perdendo centralità. Viene da chiedersi se la riscoperta dello spazio europeo possa essere sollecitato soprattutto dall'interiorizzazione degli spazi e dei ritmi da i suoi nuovi abitanti «non nativi».

I testi presentati all'interno del simposio *Genere e cultura nelle città europee* si interrogano sulla figura della migrante nelle città contemporanee attraversando ambiti disciplinari differenti come la letteratura, l'antropologia, la sociologia.

Una parte importante dell'analisi riguarda l'utilizzazione dello spazio pubblico da parte di nativi e di migranti, in questo senso il saggio di Díaz Álvarez analizza come viene vissuta e partecipata la città contemporanea.

I saggi di Martin, Serughetti e Miranda affrontano l'argomento dell'utilizzazione dello spazio da parte delle donne straniere, siano esse



migranti, viaggiatrici e/o prostitute, mentre i saggi di Sarcinelli e Soldati utilizzano la definizione di spazio correlandolo al concetto di confine.

Thipaine Martin mette in luce l'attraversamento – da parte di Simon de Beauvoir – di spazi ritenuti «maschili», e come il viaggio geografico della donna attraverso i bassifondi parigini, a Rouen a Marsiglia ed in Europa corrisponda ad una esperienza trasgressiva all'interno di un ambiente che non è proprio al suo genere ed alla sua classe sociale. Per l'autrice, ad una mobilità geografica corrisponde una mobilità sociale e di comportamento di genere.

Giorgia Serughetti mostra come l'occupazione dello spazio da parte delle donne migranti, nel caso in oggetto prostitute, si dia nelle forme di mobilità spaziale esemplificata dalla migrazione e dallo spostamento – all'interno di una stessa città – verso zone ritenute di prostituzione, di mobilità temporale tra tempo di lavoro (della prostituta) e tempo di riposo (del cliente), di mobilità morale data dall'eterogeneità socio-economica dei clienti, di mobilità sessuale data dal travestitismo e dalla transessualità e mobilità performativa data dalla recita di ruoli che prostituta e cliente inscenano.

Adelina Miranda, a partire da un fatto di cronaca, mette in luce l'attivismo delle donne immigrate nella riorganizzazione urbana della cité di Balzac a Vitry-sur-Seine una banlieu dell'Ile de France. L'autrice si interroga su queste forme di gestione dello spazio e partecipazione alla vita del quartiere ipotizzando l'abbattimento delle barriere che separano la sfera pubblica e quella privata orientandosi verso una politicizzazione della vita quotidiana.

Alice Sophie Sarcinelli analizza il territorio (un campo rom alla periferia di Milano) in quanto segregazione spaziale. La autrice analizza i cambiamenti identitari delle giovani rom nel passaggio tra infanzia ed età adulta e nello spazio di confine tra educazione «rom» ed educazione «italiana». La permanenza all'interno del campo è visto dall'autrice come un fattore che mantiene e rafforza le differenze di genere.

Maria Soldati, nel suo studio condotto presso alcune famiglie pachistane in provincia di Brescia interpreta lo spazio come confine tra culture utile a stabilire l'appartenenza identitaria dei membri del gruppo. In questo senso, secondo l'autrice, alcune pratiche come il *purdab* (il coprirsi i capelli) corrispondono all'esibire la propria credenza, la moralità e l'alterità.

## Bibliografia

- Anderson, B. (1996): *Comunità immaginate*. Manifestolibri, Roma.
- Barth, F. (1969): *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Enzensberger, H.M. (1999): *Zig zag. Saggi sul tempo, il potere e lo stile*. Einaudi, Torino.
- Fortier, A.M. (2000): *Migrant Belongings: Memory, Space, Identity*. Berg, Hardcover.
- Hernández Nova, L. (2009), «De hija a madre. La negociación de la identidad de género en una historia de migración desde Perú hacia Europa», *Revista da Associação Brasileira de História Oral*, vol.12, n°1-2, 249-284.
- Ortiz, F. (2007): *Contrappunto cubano del tabacco e dello zucchero*. Città Aperta, Roma.
- Pagnotta, C. (2010): *Attraversando lo stagno. Storie della migrazione ecuadoriana in Europa tra continuità e cambiamento (1997-2007)*. CISU, Roma.
- Passerini, L. (2009): *Sogno d'Europa*. Rosenberg & Sellier, Torino.
- Ricoeur, P. (2008): *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricoeur*, Città Aperta, Troina.
- Sassen, S. (1988): *The mobility of labor and capital. A study of international investment and labour flow*. Cambridge University Press, Cambridge.
- (1991): *The global city: New York, London, Tokio*. Princeton University Press, Princeton.
- Simmel, G. (2004): «Digressions sur l'étranger », in Joseph I., Grafmeyer Y. (eds), *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. Édigraphie, Paris, 53-60.
- Todorov, T. (2008), «L'identité européenne», in Todorov, T. (ed.), *La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*. Éditions Robert Laffont, Paris.
- Verstraete, G. (2010): *Tracking Europe. Mobility, Diaspora and the Politics of Location*. Duke University Press, Durham NC.



## Public space and urban culture: an intercultural perspective<sup>10</sup>

Enrique Díaz Álvarez  
Centro de Estudios Políticos, FCPyS-UNAM  
*endial@yahoo.com*

«Le città sono un insieme di tante cose:  
di memoria, di desideri, di disegni d'un linguaggio;  
le città sono luoghi di scambio,  
come spiegano tutti i libri di storia dell'economia,  
ma questi scambi non sono soltanto scambi di merci,  
sono scambi di parole, di desideri, di ricordi».  
Italo Calvino, *Le città invisibili*

### 1. Introduction

The report by the United Nations Human Settlements Program (UN-Habitat) on the state of world cities 2008/2009 confirmed long-predicted facts: for the first time in the history of humanity, more than half world's population lives in cities. In Europe, this percentage is even greater since the number is calculated at around 75% of the population inhabiting cities, or metropolitan areas. It is evident that, as a species, we have mutated into *homo urbanus*.

It is important to analyze or study this unstoppable process of «world urbanization» not only from an ecological point of view, looking its impact on the environment – obviously this is urgent – but we should also approach it from a multi and interdisciplinary perspective. The city, as Zygmunt Bauman (2004) has mentioned, is a laboratory where the art of living with different people is practiced and developed. In this sense, the city is a complex entity in which it is possible to experience daily and strongly the materialization of global issues, conflicts and challenges as

<sup>10</sup> The present paper is supported by the 2010 UNAM-DGAPA Postdoctoral Fellowship Program.

massive migration, racial segregation, gender discrimination,<sup>11</sup> mobility, misunderstandings between different traditions and cultural imaginaries, or the growth of prejudices that threaten the democratic coexistence and increase the vulnerability of the non natives:

(...) city turns today into the main laboratory in which local solutions to global problems are sought, designed, experimented with and put to test; at the same time however, city offers the type of surrounding most conducive to the acquisition of skills, the arts, abilities and habits that may help enormously in confronting, tackling and possibly resolving those global issues exactly where they ought to be handled on the global scene. Cities are laboratories where the ways and means of human peaceful cohabitation, cross-cultural dialogue and understanding are developed (Z. Bauman, 2004).<sup>12</sup>



**Picture 1:** Photographer: Santiago Garcés.

<sup>11</sup> The intercultural perspective is closely related to gender issues and equality. As noted by Seyla Benhabib in her analysis of Bhikhu Parekh's *Rethinking Multiculturalism*, if it were done a list of practices that often lead to cross-cultural clashes and intercultural evaluation, we realize that more than half of them are connected to the status of women: female genital mutilation, arranged marriages, the wearing of the hijab, etc. (S. Benhabib, 2006: 147-148).

<sup>12</sup> Consulted on april 24, 2011.

Throughout history cities have always been characterized by their dimension, density and heterogeneity, but the acceleration and intensification of global migration – from poor to rich countries, and from the countryside to the cities –, have made urban life and public space the supreme «habitat of interculturality». No other place experiments with the same intensity the complex interaction, mixture and contradiction among subjects with such different habits, imaginaries, preferences, values, epistemological frameworks, and collective identities. From an intercultural perspective, the city is the paradigmatic place in which cultural diversity is not only visualized, but also experienced and practiced in several ways. From this perspective, an important goal is to design and promote communication spaces where people of different cultures can interact, participate and come together in hybridization processes.



**Picture 2:** Photographer: Ole Wroldsen.

## 2. The city as epicenter of global processes

Saskia Sassen has dedicated a great part of her investigations to the impact of international migration on the contemporary world. From a sociological point of view she insists that it is important to set apart that globalization is not only constituted in terms of capital (institutional finance, telecommunications, information flows), but is also about people and

culture. In her analysis, Sassen points out that big cities have become the venues of key global processes; on one hand, urban centers are strategic epicenters since they «concentrate economic functions» – of command, global markets, new industries of advanced information and other specialized services – and these are transnational spaces for business and finance; but on the other hand, Sassen remark that the global city is also characterized by its «concentration of diversity» (S. Sassen, 2005: 24).

Urban life is developed, not only by the lives of those belonging to the dominant or hegemonic culture, but also by minority cultures, newcomers and identities that have been marginalized and are non-belligerent. Europe, for example, is daily reinvented by the immigrants. From an intercultural view, mobility and cultural hybridization impose a need to reinterpret the idea of Europe – and the articulation of the notion of Europeanness-without falling into the myths of cultural homogeneity.

Every city is multicultural: that is not an option, a wish, or a moral norm to be developed. Every city is the product of multiples transits, exiles, a space that is characterized by its plurality and heterogeneity. Although recipient societies assume themselves as a monolythical, pure or and hermetic «us», even if they try to present the immigrant totally «integrated», this minority subject or group is as well, invariably, an active agent that provides and carries new knowledge, new practices, new habits that transform and reconfigure the host society (M. Delgado, 1998: 17). Our cultures are, more than ever, hybrid and mixed (N. Canclini, 2001). From an intercultural perspective, a culture can evolve only thanks to the contact and dynamic relationship with other cultures, that is why it is a concept that exceeds or transcends the simple fact «multicultural». The interculturality implies, by definition, interaction, meeting and communication (M. Rodrigo, 1999: 67).

As much as purists, racists, or radical nationalist regret it, it is irreversible: there is no need to go overseas, there is no need to go outside of the country, the «other» is at home and all identities are constructed «in relation with otherness». Our identity is the consequence or a product of a contrast. As Chantal Mouffe puts it, the existence of the «other» is the condition of possibility for the «I» and the «we». All identity is relational (Ch. Mouffe, 2007: 21).

In the city, in opposition to other more homogeneous spaces, humans learn to interrelate and to be inserted in a network of symbolic and dialogic representations, beliefs, narratives, and practices. From this point of view, if life and urban culture are reference points for the consolidation of democratic life it is because it allows us to understand that being part of an ethnic, religious, political, gender or sexual identity, is not antagonistic to the discovery and construction of alliances, sympathies, and coalitions. That is why it is crucial to promote a public dialogue which is inclusive and which recognizes the voice of those belonging to cultural minorities than inhabit with us. Minorities whose rights, discourses and symbolic framing are systematically oppressed or outshined by the hegemonic culture – in the case of Europe the supremacy of the white, male and Christian culture and his values. The need of this empowerment, as preparation of the social bases of an inclusive citizenship, is one of the most important challenges that are faces our democracies today.



**Picture 3:** Photographer: Ole Wroldsen.

Intercultural dialogue and education are devices to combat aggressive stereotypes and prejudices between cultures, especially in times of



economic turbulence. We are in a deep economic crisis, with high unemployment rates and cuts in social services, a context that represents a favorable environment for the proliferation of xenophobic, ultra-nationalistic, and racist discourses around Europe – as we have witnessed in the self-confessed author of Oslo and Utøya massacre. This is a dangerous background, which is a breeding ground for segregationist and discrimination policies against minorities and non-hegemonic groups around Europe; the expulsion of Gypsies in France is only an example of this.

Some questions that can guide the intercultural perspective in Europe, at this point in time characterized by «global urbanization» and the rise of prejudice and discrimination because of the «global economical crisis», are in the following direction: What habits, attitudes or competences have to develop in order to communicate and share knowledge among strangers? What kinds of spaces predispose the meeting, understanding and dialogue between them? How to involve with the *other* and participate actively in public spaces? How to recognize and find what is common between different cultures and identities? What can the intercultural dynamics learn from cosmopolitan and urban culture?

### 3. The relation between urban culture and public space.

As has been recently demonstrated by the «indignation» movement in Madrid, Barcelona, Brussels, London and New York City, the occupation of emblematic urban public spaces has become a crucial alternative to show, criticize and overcome the democratic deficit of the contemporary neoliberal policies. Central squares as Sol, Catalunya or Liberty – not to mention Tahrir and *Place du gouvernement* in Egypt and Tunisia – have been transformed into agoras where people listen and discuss new ideals and ways of understanding politics. Something is changing.

Cities have always been related to conflict, coexistence between strangers and a plurality of outlooks. The Social Sciences and Political Philosophy should not overlook, ignore or underestimate the public and spontaneous nature of the current protests in the European cities and reflect upon the value and efficacy of the public space as a spot of dialogue, encounter and legitimate political expression. As Hannah Arendt (2005)

and Jürgen Habermas (2004) have noted, politics is linked to plurality and the ability of speaking and placing ourselves in another's shoes. In this regard, the public space is what enables the meeting and deliberation that leads to possible consensus.<sup>13</sup>



*Picture 4:* Photographer: Santiago Garcés.

From an intercultural perspective, on the one hand the recovery and development of «public urban spaces» which are universally accessible and participatory is necessary, places which are predisposed to be in contact and listen to the voices, needs, the ethic-political values and gender point of view of non-hegemonic collectivities such as women, immigrants, homosexuals, members of minority religions and cultures that cohabit in cities. Theirs are voices, which have been historically and systemically marginalized from collective decision-making on political, social and economical issues that have marked their individual and collective existence.

On the other hand it is necessary to promote an «urban culture of dialogue and mutual interpretation». Not a simple culture of coexistence, respect or tolerance as the multiculturalism discourse suggests, but as a culture of understanding, translation, and co-implication among subjects of diverse groups. In this sense, an intercultural point of view implies or presupposes an «active subject»; individuals with habits and capabilities such as listening, conversation, reciprocity, translation, solidarity and empathy. These are habits that imply or involve an effort to approach, to interact and put oneself in the place of the «other».

<sup>13</sup> As is well known, in the seventies and eighties Jürgen Habermas articulated his theory of communicative action. Therein proposes that public discussion is the only way to overcome social conflicts through consensus that allow the agreement and cooperation between speakers, despite the ethical and political differences.

An imperative task of a pluralistic and deliberative perspective is to reflect upon the relevant relationship between the conformation of an accessible and participatory «public space», and the cultivation of a «civic culture of dialogue». This relationship can encourage people – especially minorities – to acquire and develop the habits and knowledge that not only will allow them to take the decisions to transform their life and work environment, but will also help them to communicate and defend themselves among other ethical and political conceptions, other conceptions that of course also deserve to be heard and discuss.

Theoretically speaking, it is time to recover a very important contribution by Henri Lefebvre: the idea of «The right to the city». A right that understands urban and public space as potentially emancipating (H. Lefebvre, 1969). In an era of privatization, consumer-led individualism, massive car transportation, gated communities and forgotten and dangerous outskirts or *banlieues*, it is urgent to center the debate on the notion of «public space» not only as the place where we try to reach consensus, but where there will be an opportunity for the expression of conflict and dissent in plural societies (Ch. Mouffe, 2010).



*Picture 5:* Photographer: Olman Elizondo Cordero.

As Daniel Innerarity mentions, to ask oneself today about the meaning of what «public is» represents an inquiry about the possibilities of politics constructing coalitions based on difference, and would be understood as the group of procedures through which political collective decisions are formulated, discussed and adopted among diverse people and groups: «The public space is a place where problems are pointed out and interpreted, where tensions are experienced and conflict is turned into debate» (D. Innerarity, 2006: 17). In this sense, the public space has an important role as a site of a more active and inclusive form of citizenship.

In a moment in which generalized enthusiasm and attention is directed to theorizing about spaces of circulation, virtual networks or flows, it is urgent to think over the progressive neutralization and banality of our public spaces. In the effort to stop any conflict, the possibility of listening to other conceptions has become almost non-existent, our chances of translating and comprehending other ethical-political values and perspectives – as well as refuting them –, have become poor. The sterilization from the neoliberal conception of public space has taken us away from the possibility of a real dialogue, debate and deliberation. Internet has brought other forms in which to relate and act between strangers with common views, but the public space continues to play a key role in the evolution of our societies. As pointed out by Chantal Mouffe:

[...] thinking that we don't need any more public spaces because we have the Internet is a mistake, because the Internet is not a substitute for them. Even if developed in a more agonistic way, it is very important to maintain, create and develop both public and physical public spaces, because direct contact between people is essential. I am concerned that with the rise of the Internet, people don't even come face to face with other people. There is a type of personal confinement, a lack of physical contact with other people, a lack of contact with different ideas (Ch. Mouffe, 2010: 19).

Perhaps this defense of an active public space might sound nostalgic or outdated, but we should not forget that one of the democratic premises is precisely the capacity to «speak out» and communicate. The present financial crisis, which raised doubts about the neoliberal model, might be a favorable context or background to allow us to imagine another kind of public space, one of political participation, inclusion and dialogue. The 15-M movement in Spain and the anonymous's occupation of Wall Street are evidence enough of this fact.

Historically, urban public space has been the place par excellence of markets, assemblies, theater, justice, public deliberation, music and games. This series of functions are not only the characteristics that define the city as a space, but they also constitute an important part of the symbolic character of urban life. Plurality, mobility, anonymity, change, improvisation, tolerance – even respect disguised as indifference – for different lifestyles and behaviors are primary elements of the city life that affect and influence the construction of urban identity and the way people act. As an old German phrase says: *Stadtluft Macht Frei* («city air makes one free»).

#### 4. The right to public space

A constitutive part of the intercultural perspective must lie precisely in pointing out how it is that fear and prejudice towards the «other» – multiplied by ignorance and misinformation that has come together with intensive migrations –, have provoked a significant and counterproductive decline in public and participatory life within cities. Opposed to what the multicultural cities would require, foreigners or strangers have less and less opportunities to find each other, to dialogue and interact. For the establishment and the consolidation of an intercultural dialogue it is necessary to emphasize the convenience of counting on, constructing and maintaining spaces that predispose or facilitate the overlapping of different itineraries among culturally diverse individuals and groups. Every city must guarantee that all the representatives or social agents have free access and can freely make the public space their own. These efforts oriented towards the recovery and revival of the communicative interaction among strangers, in open public spaces, are intimately linked to a moral communicative rationality; as Iris Young mentions, to have the opportunity of meeting other people not only allows us to find ourselves further away from selfishness, but also having to listen and recognize the needs of them (I.M. Young, 2000: 156-181).

Any pluralistic and intercultural perspective should question critically the segregation of public space and it should defend the proliferation of parks, squares and other elements of urban landscape, which not only makes evident the heterogeneity, but should also favor or stimulate people

with different cultural identities to recognize and interact with the «other». This will be a key factor in the itinerary or process of empowerment of subjects and collectivities marginalized by the hegemonic cultures. As Marion Young says, meeting different people face to face, and taking interest in other people's forms of live and history represents an effective way of becoming interested in justice and mitigates social exclusion (*ibidem*).

As Richard Sennett has proved with the case of North American cities, the isolation or segregation, represents a vicious circle in the sense that the greater the distance, the greater the fear and incomprehension of the «other»:

American cities have become, throughout the last decades, relatively homogeneous; it doesn't seem to be a coincidence that the fear of the stranger has grown at the same time that these ethnic communities have become marginalized (R. Sennett, 1975: 201).

In a social and historical stage that requires thinking about the encounter, interpretation and alliances between diverse groups that are more and more interconnected and close, it is unacceptable to continue projecting ghettos, outskirts, suburbs, *banlieues* that, far from helping the possibilities of the intercultural and social interaction, they favor isolation, selfish practices, miscommunication and segregation. Besides the development of the over-patrolled suburbs, many big modern cities are characterized by the fact that immigrants, and other cultural and ethnical minorities, take refuge in ghettos which grow in the «outskirts» of the urban districts. In this way, the suburban neighborhood is turned into a culturally differentiated «place». It becomes the frame for the solidarity networks that allows the concentration and integration of people who are culturally similar and suffers the same segregation.

The conflicts in the French *banlieu* – quickly extended to other European cities in Belgium, Denmark or Germany and now in Spain – have shown since 2005 which is the result or social consequences of living in a poorly communicated and badly served neighborhoods. It is highly probable that the feelings of displacement, boredom and marginalization in badly communicated spaces, which have the highest poverty indexes, will continue to bring violent consequences. The urban projects should not only be concentrated among the governmental administration and real-estate companies that provide a service and pursue economic profit, but should also be discussed horizontally among all those social sectors and neighbors

who are affected. Urban planning, as any public policy, has to respond to, and take into account, the needs of the residents; not as clients or consumers of goods and services, but as social and cultural agents that are interrelated and that develop their daily lives in these public spaces.



**Picture 6:** Photographer: Ole Wroldsen.

It is necessary to project and recover those public spaces that, abandoned or devastated, have showed their failure to generate dialogue and social interaction. Most cities have multiple wastelands and empty buildings that could be turned into civic centers, urban gardens, sports courts or stages for artistic performances that would not only give visibility to the diverse discourses and practices, but would also get these different collectives and divers groups involved in common enterprises and challenges. After all, interculturality is praxis, an intersubjective praxis.

## 5. Final considerations

The fact that many minorities or cultural communities share a same urban habitat does not guarantee the establishment of intercultural dialogue. As Sennett mentions, during the development of urban and modern individualism, the streets, squares, public transportation and shopping

centers gradually became places where a glimpse, a quick look, prevailed above dialogue and communication. The consequences are that subjects got habituated to silence in the city. This deficit of verbal relations among strangers that coexist in cosmopolitan cities makes impulses of sympathy towards others, as glances, barely momentary (R. Sennett, 2007: 381).

As the Arab revolutions have shown, a symptom of democratic life is the need of public spaces that allow real, spontaneous and symbolically complex encounters. Cultural diversity should not be restrained to a question of taste and hobbies, as the most corny and superficial facet of cosmopolitanism suggests, but a real contact with the issues and problems of cohabitation.

The multicultural city must stop being a simple visual agora in order to constitute itself into a «habitat of translation, interpretation and intercultural dialogue», this is a heterogeneous space of public interaction in which different conceptions of good, imaginaries, narratives, interests and forms of life inevitably gain visibility. This interaction, as any symbolically dense relationship, does not exclude conflict with the subjects of other cultures; but we can expect to channel the differences by reasons, by dialogue, forming alliances and articulating knowledge.

In this sense, the constant arrival of immigrants to the European countries, and the presence of minority cultures who have been settled for centuries in this territory, sets new challenges to the education system. And this forces us to implement a hermeneutical approach in the classrooms, to familiarize young multicultural students to listen, to comprehend, to discuss, to translate, to persuade the «other» without fear. It is essential to cultivate skills that will enable future generations to imagine other cultures, other answers to similar problems, encouraging in them the desire to travel – mentally or physically – and see their own culture and tradition at distance. To be self-critical. It is crucial to provide individuals with a series of hermeneutical capabilities to engage and to achieve solidarity and understand the «other».

Belonging to a «community of interpreters» doesn't have to be based on the cultural or national patrimony, but on a democratic *ethos*; an *ethos* of urbanity, this is, a set of shared «habits» and skills that predispose us to perform symmetrical and rich dialogues among different people. From the pluralist perspective that is defended here, the act of solving a conflict,



understanding each other and communicating among diverse beings doesn't reside on the imposition of a single harmonious reason or on the uniformity of opinions, but on the reconsideration of dialogue as a process or daily referendum that allows us to interpret the affections, the ethical-political conceptions and concrete needs of the «other», and to formulate more inclusive and just social policies.

The universal, as Judith Butler (1999) has insisted, must be «permanently articulated», and not dictated. In practice, this dialogue will be possible only if deliberative and participatory democratic culture around the public is well rooted in the society, and if there are democratic channels or spaces that give voice to the different needs and values of the diverse. It is time to discuss a major expansion of citizenship following Hannah Arendt's concept of 'The «right to have rights»; the right of a plurality of people «to act together concerning things that are of equal concern to each» (H. Arendt, 2006). We must not forget that, by definition, the dialogue requires political, social and economic conditions of equality.

## 6. Bibliography

- Arendt, H. (2005): *La condición humana*. Paidós, Barcelona.  
 – (2006): *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial, Madrid.  
 Bauman, Z. (2004): «New Frontiers and Universal Values».  
 URL: <http://urban.cccb.org>  
 Benhabib, S. (2006): *Las reivindicaciones de la cultura*. Katz, Buenos Aires.  
 Butler, J. (1999): «La universalidad de la cultura», in Nussbaum M. (ed), *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Paidós, Barcelona.  
 Canclini, N. (2001): *Culturas híbridas*. Paidós, Barcelona.  
 Delgado, M. (1998): «Dinámicas identitarias y espacios públicos», *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n°43-44, 17-33.  
 Habermas, J. (2004): *Historia y crítica de la opinión pública*. Gustavo Gili, Barcelona.  
 Innerarity, D. (2006): *El nuevo espacio público*. Espasa, Madrid.  
 Lefebvre, H. (1969): *El derecho a la ciudad*. Península, Barcelona.  
 Mouffe, Ch. (2007): *Prácticas artísticas y democracia agonística*. MACBA/ UAB, Barcelona.  
 – (2010): «Pluralism is linked to the acceptance of conflict», an interview with Enrique Díaz Álvarez, *Revista Barcelona Metròpolis*, n°80, 16-24.  
 Also available on line:  
 URL: <http://www.barcelonametropolis.cat>  
 Rodrigo, M. (1999): *Comunicación intercultural*. Anthropos, Barcelona.

- Sassen, S. (2005): «La identidad en la ciudad global: encasillamientos económicos y culturales», in de Sòla-Morales, I.; Costa, X. (eds), *Metrópolis*. GG, Barcelona.
- Sennett, R. (2007): *Carne y piedra*. Alianza editorial, Madrid.
- Sennett, R. (1975): *Vida urbana e identidad personal*. Península, Barcelona.
- Young, I.M. (2000): *La justicia y la política de la diferencia*. Cátedra, Madrid.



# La Ville, le port et les femmes. Regards beauvoiriens sur les marges

Tiphaine Martin  
Université Paris 7-Denis Diderot, France  
*tiphainemartin6@gmail.com*

## 1. Introduction

Les voyages occupent une place considérable dans l'œuvre de Simone de Beauvoir, qu'il s'agisse de la fiction, des essais ou des écrits personnels. Il s'agit de périples dans la nature, mais aussi d'excursions dans l'espace urbain. Les randonnées dans et hors Paris, tant dans les provinces françaises qu'en Europe, sont l'occasion de séjours «au féminin», c'est-à-dire de pérégrinations où le fait d'appartenir à un sexe précis acquiert de l'importance. Le voyage au féminin, pour Beauvoir, est notamment l'occasion de se confronter au regard et au corps de l'Autre, et particulièrement aux personnes qui vivent du commerce sexuel. Si elle a consacré un chapitre du *Deuxième Sexe* aux prostituées et à leurs conditions de vie, elle n'évoque pas les prostitués mâles, de même qu'elle ne parle pas de sa propre expérience en tant que spectatrice de la prostitution dans le cadre de son essai, ni de sa fascination pour ce milieu vivant en marge de la société bien-pensante dont elle est issue. Dans cette communication, nous nous proposons d'interroger la dimension de genre dans le cadre des récits de voyages autobiographiques beauvoiriens, du moins ceux qui se déroulent dans un décor urbain. Dans ceux-ci, Beauvoir construit-elle un espace urbain sexué? Nous voudrions montrer la manière dont, après la fascination de l'adolescence et du début de l'âge adulte pour le spectacle des gens vivant aux marges de la société, elle prend ses distances avec cette vision pittoresque du monde «interlope». Le voyage est l'occasion, après la découverte de cette communauté dans les quartiers «apaches» de Paris, de se confronter à un monde en marge dans un univers qu'elle ne connaît pas, qu'il s'agisse de la province française ou de pays plus éloignés.

Nous étudierons dans un premier temps la manière dont Beauvoir, à partir de son adolescence, se fascine pour les marges, c'est-à-dire pour

toutes les catégories de personnes «qui, d'une manière ou d'une autre, reniaient leur humanité: les fous, les putains, les clochards» (S. de Beauvoir, 1999a: 172) et les conclusions provisoires qu'elle en tire. Dans un deuxième temps, nous nous pencherons sur ses longs séjours à Marseille et à Rouen, lors de ses années de professorat dans les années 1930: adopte-t-elle un comportement identique, fasciné et superficiel, ou déjà différent de celui qu'elle a acquis à Paris? Dans un troisième temps, nous nous demanderons si ses voyages en Europe sont l'occasion d'un changement de point de vue vis-à-vis des marges.

## 2. Paris, la tentation des marges

La petite enfance de Beauvoir se déroule dans une atmosphère de confort matériel et d'affection sans failles de la part de ses parents. Elle vit à cette époque dans un cadre que l'on peut qualifier d'aristocratique, d'où les soucis matériels sont absents, et où l'éducation des enfants se fait sur le mode de la liberté et de la gratuité de l'apprentissage, sans heurts majeurs (S. de Beauvoir, 1999c: 30-31). L'entrée à l'école, quant à elle, se passera sans chagrins (*ibidem*: 31-32). Elle entre au cours Désir en 1913 (*ibidem*: 31, 32). Elle passe tous ces étés dans les propriétés familiales, Meyrignac et La Grillère, où elle profite d'une liberté sans freins (*ibidem*: 104). Ce confort éclate après la Première Guerre Mondiale, lorsque sa famille tombe dans une demi-gêne (*ibidem*: 98-99). Elle commence à remettre en cause l'autorité parentale, notamment lors de ses séjours estivaux (*ibidem*: 175-176). Le retour à Paris est d'autant plus difficile à supporter qu'elle aura bénéficié d'une liberté plus grande à la campagne (*ibidem*: 177). Elle accueillera avec bonheur toutes les opportunités de s'évader d'un quotidien pesant. Si les espaces naturels restent circonscrits aux parcs (*ibidem*: 215-216), comme dans son enfance (*ibidem*: 65-66), elle fait des efforts de socialisation (*ibidem*: 273). Nous noterons que ses parents lui ont toujours laissé un espace de liberté assez étendu à la campagne, alors qu'elle est une fille, c'est-à-dire une personne qui doit être constamment sous surveillance, de peur de mauvaises fréquentations. Mais elle sort également seule dans Paris à partir de la fin de l'adolescence, c'est-à-dire aussi, soulignons-le, à une époque où les normes de la décence bourgeoise ont subi de grands bouleversements,

dont témoigne toute une littérature, dont *La Garçonne*, roman de Victor Margueritte paru en 1922, peut en être un des symboles.

L'étude ne suffit plus à Beauvoir, d'où son engagement aux «Equipes Sociales» de Robert Garric pendant l'année 1926-1927. Mais les cours qu'elle donne à un public populaire féminin ne combleront pas son attente d'une fraternité entre les classes, utopie née à la fin du premier conflit mondial (*ibidem*: 310). Le ton des mémoires diffère cependant de celui des *Cahiers de Jeunesse*, qui reste longtemps enthousiaste (S. de Beauvoir, 2008: 311, 373). Ces cours lui apparaissent inutiles et de type paternaliste. Elle note les rôles hiérarchiques: elle donne son savoir à son public, qui est plus intéressé par une causerie entre égales que par une dissertation, même brillante, sur des auteurs du passé. Mais elle aura l'opportunité de découvrir d'autres espaces du monde moderne. Ainsi, son cousin Jacques lui ouvre les horizons de la littérature contemporaine, au scandale de ses parents (S. de Beauvoir, 1999c: 257-260). Ces auteurs lui font entendre un son neuf, ils lui parlent d'expériences nouvelles (*ibidem*: 268-272, 365). Entraînée par ses lectures, elle découvre, grâce à son cousin, les lieux mêmes où se perdent certains de ses auteurs favoris: les bars, les cafés, les cirques... Soupault exalte, dans *Les Dernières nuits de Paris*, les charmes du Paris nocturne (P. Soupault, 1997), tout comme Breton dans *Nadja* (A. Breton, 1988). Aragon chante en prose les cafés et ses aventures dans *Le Paysan de Paris* (L. Aragon, 2000: 92-101). Cocteau consacre dans ses *Portraits-Souvenirs* des pages au cirque (J. Cocteau, 1995: 757-764). C'est un embarquement pour un voyage dans le Paris interlope des «Années folles». Beauvoir rapportera qu'elle «[...] aimai[t] les paysages d'où ces hommes semblaient absents, et les déguisements qui [lui] cachaient leur présence: le pittoresque, la couleur locale. [...]» (S. de Beauvoir, 1999a: 172) Elle s'arrache violemment à son milieu et à ses habitudes, au grand amusement de Jacques et de son ami Riquet (S. de Beauvoir, 1999c: 373). L'auteure construit dès cet instant un espace sexué, où les femmes appartiennent à une autre classe sociale qu'elle, et où seuls les hommes viennent prendre du plaisir (F. Mauriac, 1993: 543-546). Beauvoir découvrira l'une de ses fameuses «femmes de mauvaise vie», Magda, une ancienne maîtresse de Jacques (S. de Beauvoir, 1999c: 443). Jacques, lui, finira par se «ranger», en épousant une riche héritière (*ibidem*: 483-484), tandis que Beauvoir se «dérangera», en sortant des chemins tous tracés de la respectabilité bourgeoise pour partir arpenter le globe. Il est

déjà étonnant que Jacques fasse partager à Simone son monde de bars, après celui des livres «sulfureux», alors qu'il se devrait de préserver son «innocence», selon les préjugés sociaux de cette époque, qui considère que les jeunes filles doivent rester auprès de leur mère jusqu'à leur mariage, et laisser les jeunes hommes s'amuser entre eux en compagnie de femmes spécialement chargées de les divertir. Si les motifs de la conduite de Jacques restent obscurs, au moins a-t-il révélé à sa cousine un monde fascinant, où elle retournera sans son mentor (*ibidem*: 374). Dans les bars, elle tente d'imiter la conduite des prostituées (*ibidem*: 376-377), se libérant des inhibitions corporelles qui lui ont pesé depuis son enfance (*ibidem*: 58). Elle se hasarde également dans les quartiers populaires, mais non pour prêcher la fraternisation (*ibidem*: 379-380, 430-431). Danser, être frôlée par des personnes inconnues, assister à une scène insolite, tout cela l'émeut bien plus que son apostolat à Belleville, où elle va de moins en moins, préférant le balcon de l'Européen à un thé chez une de ses professeuses (*ibidem*: 430). Elle note son trouble, qui provient non seulement de son sentiment de transgression vis-à-vis de sa famille, mais également de l'entrée dans un monde inconnu, où les femmes sont sexuellement affranchies, proies plus ou moins consentantes du désir masculin. Si son corps se prête à la danse et aux frôlements de la foule, elle conserve son point de vue sur ce qu'elle expérimente, d'autant plus facilement qu'elle retourne chez ses parents après s'être laissé fasciner par un monde inconnu, dont elle a pu cependant approcher quelques représentant(e)s les plus respectables aux Equipes Sociales. Le regard de Beauvoir met à distance cet univers où elle pénètre, malgré les sensations fortes qu'elle y ressent. Une fois l'agrégation obtenue, elle s'installe seule dans un studio (S. de Beauvoir, 1999a: 17-18), et, tout en donnant des cours (*ibidem*: 18), elle «fait la noce» (*ibidem*: 65), c'est-à-dire qu'elle profite de Paris et de ses plaisirs, tant intellectuels que corporels: au «pillage» de la librairie d'Adrienne Monnier (*ibidem*: 62) répondent les soirées passées dehors (*ibidem*: 65, 66). Elle se promène dans un espace urbain sans tenir compte de son appartenance au sexe féminin, alors même que l'époque fait la différence entre les femmes qui restent près de l'âtre le soir, et celles qui arpentent les trottoirs de la cité. Le respect est dû aux premières, mais non aux secondes, qui font partie de cette fameuse «marge» de la société que Simone de Beauvoir se plaît à fréquenter, en rejetant les normes sociales de son époque et de sa classe. Si Beauvoir construit un

espace sexué dans Paris, tout en retraçant sa libération personnelle, libération qui passe par une géographie précise, ses expériences suivies des marges se situeront lors de ses excursions hors de Paris et hors des lieux de son enfance.

### 3. Marseille et Rouen: s'encanailler en choquant le bourgeois

Nous considérerons tout d'abord les séjours de Beauvoir à Marseille et à Rouen, entre 1931 et 1936, lorsqu'elle y a été nommée professeure. Ces années de professorat mettent en lumière un statut social particulier, associé à des normes sexuelles spécifiques, que Beauvoir se plaît à bafouer. Elle considère la province française à l'instar d'un pays étranger (S. de Beauvoir, 1999a: 90, 105), en Parisienne qu'elle se plaît à être. Nous pouvons lui appliquer ce mot de Valéry Larbaud: «D'une part, il y a 'nous', les Parisiens de Paris, et, d'autre part, les demi-civilisés et les quart-de-civilisés, les petsouilles et les macaques: provinciaux, étrangers» (V. Larbaud, 1977: 780-781). Tant à Marseille (S. de Beauvoir, 1999a: 106, 112) qu'à Rouen (*ibidem*: 182), elle refuse de se plier à un code vestimentaire précis, code qui correspondrait à l'image que se fait la société des «nonnes laïques» (*ibidem*: 182). Elle se moque également de ses collègues, engoncées dans leurs habits comme dans leurs habitudes (*ibidem*: 111, 112 – Marseille –, 181 – Rouen –): la dimension sexuelle est claire, car celles-ci sont qualifiées par la mémorialiste de «vieilles filles» (*ibidem*: 112), injure suprême venant de la part d'une jeune femme qui a récemment découvert la sexualité (*ibidem*: 75). Le terme «nonne laïque», employé par un père d'élève rouennais, montre bien les attentes de la société de cette époque en ce qui concerne la sexualité des professeures. Elles doivent instruire sans afficher leur personnalité, ni surtout laisser à penser qu'elles pourraient en avoir une quelconque, ou qui, si elles en ont une, doivent rester dans les normes de la bourgeoisie.<sup>14</sup> L'éducation serait comparable à un acte de foi, qui engagerait totalement la personne de la professeure, et qui lui interdirait une vie privée, notamment amoureuse. Simone de Beauvoir choque donc triplement ses collègues et les bonnes sociétés provinciales, traditionnellement plus rétives aux bouleversements de la modernité. Son apparence vestimentaire choque

<sup>14</sup> Plusieurs collègues de Beauvoir sont mariées (S. de Beauvoir, 1999a: 112 – Marseille).



les conventions, son enseignement ne respecte pas le programme et évoque les questions de sexualité, de morale... de manière tout à fait libre (*ibidem*: 111-112 – Marseille –, 188 – Rouen –). Et Guille, un ami de Sartre devenu le sien, et qu'elle nomme Pagniez dans ses mémoires, qui vient souvent la voir à Rouen, provoque les rumeurs, car les Rouennais le soupçonne d'être le – riche – amant de Simone de Beauvoir (*ibidem*: 187-188). La bonne société a tôt fait de montrer du doigt la femme qui ne respecte pas les codes de respectabilité et de discrétion dont les femmes sont censées faire preuve dans tous les domaines. Beauvoir se plaît à choquer le bourgeois jusque dans certains de ses loisirs. Si elle s'attire des remontrances de la part de ses collègues marseillaises lorsqu'elle décide de partir seule en randonnée au lieu de s'agglomérer à un groupe (*ibidem*: 106), au risque de se faire violer (*ibidem*: 110), elle s'amuse surtout à s'aventurer dans les bas-quartiers et dans les ports des deux villes. Ainsi, elle vagabonde, sur les traces de Cocteau (1999: 67), dans les quartiers de la prostitution marseillaise, notamment rue de Bouterie, où se trouvaient les prostituées (S. de Beauvoir, 1999a: 117). Il s'agit d'une tradition fort ancienne si nous en croyons un spécialiste de la ville de Marseille, André Bouyala d'Arnaud (A. Bouyala d'Arnaud, 1959: 156). Elle rôde également sur le port (S. de Beauvoir, 1999a: 117), de même qu'à Rouen, où elle entraîne son amie Olga dans les «boîtes à matelot» (*ibidem*: 299). Cocteau les a immortalisées dans une pièce de théâtre, *Le Pauvre Matelot*, en 1927 (J. Cocteau, 1995: 1225-1238), ainsi que dans *Le Livre Blanc* (J. Cocteau, 1999: 75-79). Ce dernier épisode montre le danger, potentiel, cependant présent, de l'invasion par des femmes d'une classe sociale élevée d'un espace à dominante masculine et d'une classe sociale moins haute. Le regard que porte la visiteuse sur ces lieux de tolérance sexuelle est celui d'une personne curieuse d'expériences qui brisent son quotidien et le font «chatoyer» (S. de Beauvoir, 1999a: 279). Ces visites sont fondées sur le pittoresque, c'est-à-dire sur une vision superficielle du monde, qui écarte toute analyse politique de l'exploitation économique et sexuelle que subissent les personnes qu'elle rencontre. Comme un peintre fait chatoyer le tableau qu'il compose, elle fait briller la misère qu'elle observe de couleurs agréables et de mythes qui ne correspondent à aucune réalité, d'où, aussi, son audace à franchir les tabous sexuels. Elle se procure ainsi des sensations fortes, sans aucun danger pour elle-même. Nous retrouvons ici ses visites dans les quartiers populaires de Paris, mais

amplifiés, et vécus de manière autonome, sans le concours d'un homme. Ce qui était au départ le jeu d'un cousin est devenu une manière de vivre le quotidien, et d'approfondir le voyage. Car il ne s'agit pas uniquement de se distraire, mais aussi de systématiser la découverte d'un espace inconnu. L'espace parisien lui a permis de s'aventurer dans un nouveau monde encerclé dans un périmètre restreint, mais ce n'est véritablement qu'en province, puis dans les voyages à l'étranger, que cette pratique occasionnelle va devenir une partie de l'exploration de l'Ailleurs, avant la reconstruction en mots de cet espace.

#### 4. Les voyages européens: voir, admirer et critiquer

Les voyages beauvoiriens dans les capitales européennes sont l'occasion pour la voyageuse de continuer son tour du monde des marges, par la visite des bas-fonds, à distinguer des quartiers ouvriers. Comme à Marseille et à Rouen, la découverte d'une ville, et particulièrement d'une capitale, passe par des moments de détente qui sont également des instants d'observation des mœurs étrangères, ainsi de son premier voyage en Espagne en 1931 (S. de Beauvoir, 1999a: 98). Simone de Beauvoir ne s'intègre pas à ces lieux, elle y passe, et son regard reste superficiel, même après l'écriture du *Deuxième Sexe*, qui lui a fait découvrir l'oppression féminine (S. de Beauvoir, 1999b, I tome: 136). Elle continue à transgresser l'espace traditionnellement réservé aux hommes, autant qu'à Marseille et à Rouen, à la suite d'un Montherlant dans *La petite infante de Castille* (1929), ou d'un Gide dans *L'Immoraliste* (1902). Certains de ses voyages à l'étranger s'entrelacent d'ailleurs temporellement avec ses années de professorat à Marseille et Rouen: Madrid en 1932 (S. de Beauvoir, 1999a: 96-104), Berlin en 1934 (*ibidem*: 220-226), Rome en 1936 (*ibidem*: 178-180). Une fois encore, dans ses chroniques viatiques, il n'y a pas de place pour une analyse des conditions de vie véritables des foules qu'elle côtoie, seule compte son plaisir à flâner parmi elles. Nous excepterons le voyage à Berlin, où se situe un épisode que nous pouvons mettre en relation avec d'autres épisodes similaires. Il s'agit de la confusion établie par Beauvoir entre un homme qui se prostitue et une prostituée:

Nous sortîmes [...], avec Cantin, un camarade de Sartre, spécialiste des bas-fonds. Au coin d'une rue, il aborda une grande femme élégante et très belle sous sa fine voilette;

elle portait des bas de soie, des souliers à talons aiguilles et parlait d'une voix un peu grave; je n'en crus pas mes yeux quand j'appris que c'était un homme (*ibidem*: 208-209).

Cet épisode berlinois est à mettre en rapport non seulement avec l'erreur que la voyageuse commettra en Grèce en 1937, prenant des popes pour des femmes (*ibidem*: 353 – Itéa –), mais aussi, bien plus tard, sur la méprise d'un écrivain cubain sur l'identité sexuelle d'un adolescent, lors des sessions du Tribunal Russell à Stockholm en 1972:

Nous avons particulièrement remarqué une charmante personne qui suivait toutes les séances, assise au premier rang du public. Nous n'avons pu décider quel était son sexe jusqu'au jour où nous l'avons rencontré chez Peter Weiss; c'était son beau-fils et Alejo Carpentier a été très confus de l'avoir salué par un «Bonjour mademoiselle» (S. de Beauvoir, 1998b: 469).

Dans ces deux cas, ce sont les marques extérieures qui font signe pour Simone de Beauvoir et ses amis. Ils s'arrêtent aux détails extérieurs corporels et vestimentaires qui correspondent aux stéréotypes sexuels qu'ils ont intégrés. Ainsi, Simone de Beauvoir n'arrive pas à concevoir qu'une personne qui exhibe tous les signes d'une féminité traditionnelle (cheveux longs, robe, voilette, maquillage) ne puisse être ce qu'elle prétend être. Les stéréotypes sont si ancrés dans son esprit qu'elle n'imagine pas que tous les lieux de la société ne puissent obéir à des normes identiques. Son goût pour les marges est donc complexe, car il ne fait pas part à beaucoup d'imagination, elle reste tributaire de son éducation. Le sentiment d'aventure que Beauvoir cherche dans les bas-quartiers obéit à des idées reçues, elle n'est pas capable d'imaginer qu'il puisse y avoir un jeu avec les normes dans un espace hors des règles corporelles qui régissent la société où elle se meut habituellement. En outre, Simone de Beauvoir a vécu son enfance à une époque où, par exemple, seules les femmes portaient les cheveux longs, car marqueurs de la féminité. Nous remarquerons que lorsque les garçons laisseront pousser leurs cheveux, les moqueries, voire les insultes pleuvront, ce que pointe par exemple le chanteur Antoine dans sa chanson *Les Élucubrations* (1966), ou, sur un mode plus tragique, le cinéaste Denis Hopper dans son film *Easy Rider* (1969; S. De Beauvoir, 1998a: 254). Dans l'exemple suédois, Beauvoir s'inscrit dans son époque en pointant les différences corporelles qui existent entre son enfance et sa maturité, en faisant porter la responsabilité de la méprise sur un autre qu'elle-même, afin de montrer son évolution depuis les années 1930, où elle

se trompait naïvement. La mémorialiste va plus loin que cette anecdote avec ses remarques sur les habits éclatants de couleur des Romains de 1970:

[...] nous [Sartre et elle] aimions [...] nous attarder le soir sur la Place Navona. [...] près de la fontaine centrale, des hippies, des minets, des homosexuels, des joueurs de guitare [...]. Il y avait quelques belles filles en minijupes, mais c'étaient surtout les mâles qui paraient moulés dans de la soie, du satin, du lamé aux couleurs éclatantes [...]. [...] rouges, roses, orange, violets, à travers le rideau de pluie, leurs vêtements brillaient contre l'ocre des pierres. (S. de Beauvoir, 1998b: 305-306).

Nous noterons que la confusion est due aux habits, c'est-à-dire à la partie la plus extérieure des personnes croisées. La voyageuse se laisse prendre au jeu des apparences, dans un premier temps, puis note, amusée, le malentendu installé par le changement de coiffure des garçons. L'espace urbain est aussi le lieu des transgressions sexuelles, où le regard de la voyageuse se heurte à ce qu'elle considère dans un premier temps comme des impossibilités: le code vestimentaire, l'extériorité, ne correspond pas aux rôles sociaux dévolus traditionnellement aux deux sexes. Dans l'exemple italien, toutes les appartenances sexuelles sont confondues dans la même place. La mouvance des apparences, observées par la mémorialiste en 1970, fait apparaître la libéralisation des codes sociaux pour une partie de la population. Dans l'exemple italien, ce sont les effets de mode qui sont soulignés, d'où la référence à la peinture: les coupes vestimentaires changent et reviennent, l'art reste. Si Beauvoir pense à un tableau, qui montre la permanence d'une mode particulière à un pays, avec un tableau de la Renaissance qui serait de nouveau peint dans les années 1970, la manière dont elle décrit la scène peut nous faire songer à une des scènes finales de *Fellini-Roma* (1972), que Beauvoir a peut-être vu lorsqu'elle rédigeait *Tout compte fait*. Du moins, nous pouvons établir un parallèle entre les deux ouvrages – livre et film – comme nous montrant une réalité des années 1970.

Les épisodes de confusion des sexes, quant à eux, mettent en lumière les préjugés et les attentes quant aux marques de l'appartenance sexuelle, ainsi que la difficulté à se défaire de ceux-ci, même si Beauvoir se considère comme une personne en révolte contre tous les cadres de la société patriarcale. La société a évolué depuis l'époque où seules les femmes raccourcissaient leurs cheveux, c'est-à-dire transgressaient une norme sociale, et où il y avait une nette séparation entre les sexes: aux hommes

appartenait les endroits de divertissement, à l'abri des regards féminins, aux femmes était réservés le lieu clos du foyer. Dans les années 1970, le dehors est devenu un espace mixte, tant au niveau social que sexuel. Filles et garçons se retrouvent en groupe, sans que la présence des filles soit connotée de manière négative. N'oublions pas, cependant, que les féministes italiennes ont lancé à cette époque des marches nocturnes uniquement féminines, afin de protester contre les agressions dont sont victimes les femmes qui se promènent seules la nuit: mixité ne signifie pas liberté totale de mouvements pour les femmes, ni tolérance pour les homosexuels. Le regard de Beauvoir est un regard transgressif, puisqu'elle est une femme qui contemple des activités réservées aux hommes, comme lors de sa visite au «Sphinx» au début des années 1930 (S. de Beauvoir, 1999a: 66). Mais rappelons toutefois que cette visite est exceptionnelle et unique, et qu'il n'y a toujours pas d'analyse approfondie de ces rencontres.

Pour conclure ce bref tour d'horizon, nous nous attarderons sur ce qu'elle déclare avoir vu en voyage sur les espaces réservés à la pornographie, tant en Suède qu'au Danemark, c'est-à-dire des ouvrages pornographiques vendus librement dans les librairies, et exposés au regard des passants (S. de Beauvoir, 1998b: 477, 492-493). Elle interroge ensuite sa guide danoise sur ce phénomène:

[...] on y trouve un grand nombre de boîtes à strip-tease et des cinémas où, d'après les photos exposées, on projette des films plus qu'osés. Je me suis arrêtée devant une librairie. Une des vitrines était remplie de livres consacrés à des plantes ou à des animaux. Dans l'autre, l'étalage était le plus obscène que j'ai vu de ma vie. Directement, ou à travers des trous de serrures simulés, on voyait des couples – tous hétérosexuels, c'était la seule restriction – qui se livraient à tous les ébats inimaginables: les photographies étaient en couleur et d'une ahurissante précision. [...] J'ai été acheter des journaux dans une petite librairie-papeterie [...] j'ai aperçu un étalage de livres infiniment plus osés encore que ceux qui m'avaient surpris à Stockholm. [...] il y avait sur les couvertures des photographies en couleur de gens qui s'exhibaient dans toutes les positions imaginables: couples hétérosexuels et homosexuels des deux sexes, partouzes à trois ou quatre partenaires. [...] Il paraît que dans «porno-week-end» et autres publications analogues, des individus et des couples proposent leurs services, réclament des partenaires. J'ai demandé à M<sup>me</sup> Nielsen si la sexualité était particulièrement développée au Danemark. Non, m'a-t-elle répondu, mais on y refuse la clandestinité, tout se passe au grand jour: cette explication ne m'a pas entièrement satisfaite (*ibidem*: 493).

Les longues descriptions de Beauvoir sur la sexualité nordique vue par une étrangère insistent sur l'apparente liberté donnée aux consommateurs des deux sexes dans le choix de distractions érotiques, la sexualité s'étale apparemment sans complexes au grand jour, elle n'est pas reléguée dans des espaces spécifiques comme en Espagne ou en France, mais en est-elle plus libérée pour autant? L'étonnement de Beauvoir porte autant sur la crudité des images que sur le lieu de l'exposition de la sexualité. Nous butons une fois encore sur une aporie du texte mémoriel: l'écrivaine n'examine pas de manière suivie cette expérience. Nous pouvons analyser cette attitude des pays nordiques comme un refus du retrait de la sexualité dans la sphère privée. Cependant, nous noterons que seuls les hommes sortent vainqueurs, car ils dominent le jeu sexuel. Ici, les marges de la société ne sont plus les mêmes, et sortent de l'obscurité. Toutes les pratiques sexuelles qui étaient autrefois tues et cachées s'exhibent sans gêne. Les personnes qui se sentiraient choquées par cet étalage, deviendraient les nouvelles marges, les «anormaux». Mais, comme le fait justement remarquer Hélène Marquié dans son «Introduction» à l'ouvrage collectif *Émancipation sexuelle ou contrainte des corps?*:

Le droit à disposer de son corps est devenu le devoir de pratiquer une sexualité consumériste et individualiste, qui de toute évidence, ne se décline pas de la même façon au féminin et au masculin. [...] La représentation ou la défense de pratiques sexuelles traditionnellement réprouvées (échangisme, pornographie, prostitution, pédophilie même), au nom de principes bien souvent théoriques et qui se refusent à considérer la réalité, deviendrait, pour une frange non intellectuelle non négligeable, un chemin – voire le seul chemin – révolutionnaire. Héritage [...] de la pensée freudienne, la répression de pulsions sexuelles serait à l'origine des maux de la société comme de ceux des individus. Parce qu'ils évitent tout questionnement politique sur la domination masculine, la construction de la sexualité et du désir, les discours actuels relèvent d'une pensée essentialiste qui prône la libération d'«instincts» (instincts de domination des hommes, masochisme, passivité et haine de soi des femmes) considérés comme naturels (H. Marquié, 2006: 12-13).

L'étalage sans frein de la sexualité correspond à de nouvelles formes de la domination masculine, les femmes devraient accepter d'être traitées non comme elles le désirent, mais comme, une fois de plus, les imaginent les hommes. Les fantasmes masculins sont prioritaires, que les femmes soient présentées comme actives ou passives. D'où la gêne de Simone de Beauvoir, et son refus de commenter ce qu'elle voit à l'étranger? En

critiquant, elle se trouve en porte-à-faux avec son milieu d'adoption, c'est-à-dire les milieux intellectuel et gauchiste des années 1970.

## 5. Conclusion

Ainsi, s'il est vrai que l'attrait pour les marges est très fort chez Beauvoir, et que ses visites mettent en jeu bien plus qu'un simple voyeurisme, un lecteur moderne ne peut qu'être mal à l'aise devant son absence d'états d'âme. Beauvoir ne se considère ici que comme un individu, pas comme une femme. Elle aborde volontairement le monde des bas-fonds avec un regard voilé par le pittoresque: tout ce qu'elle voit appartient à l'univers du merveilleux et du poétique, elle ne s'occupe pas de la réalité. Tous ces voyages sont autocentrés sur ses propres sensations. Lors de l'écriture mémorielle, Beauvoir met en lumière de manière explicite mais légère la répartition des sexes dans l'espace urbain. Beauvoir oscille entre une vision superficielle et un engouement pour les marges, et une vision plus politisée et féministe des corps envisagés comme objets et montrés comme tels. Elle semble se refuser à encombrer l'espace mémoriel de remarques trop approfondies.

Aller dans les mauvais lieux a contribué à la libération psychologique et corporelle de Beauvoir, mais cette libération a passé par des chemins déjà balisés, non seulement par la littérature, mais également par toute une tradition de l'encanaillement bourgeois. Sa singularité est qu'elle fait de cette descente dans les bas-fonds, typiquement masculine à l'origine, une arme contre sa propre classe, et contre son éducation féminine, transgression individuelle bien plus forte et plus nourrissante pour un futur public qu'une simple curiosité vis-à-vis de l'interdit. Beauvoir continue sa résistance contre un emprisonnement typiquement féminin au foyer parental, ce que ses études lui permettraient de faire, mais elle va détourner l'intellectuel au profit du corporel, car ce sont notamment ses lectures qui lui ouvriront une porte vers l'aventure urbaine et périurbaine (les ports), contrairement à son cousin Jacques, qui se range après avoir fait quelques frasques sans conséquences. Ce qui fait partie des étapes de la vie d'un garçon dans les années 1930 n'entre pas dans le cadre du parcours d'une fille. Nous avons aussi constaté une certaine naïveté de la part de Beauvoir, qui tente de changer de rôle social, mais qui a du mal, malgré sa volonté de changer les

rôles, à voir ceux-ci lorsqu'il s'agit d'autres personnes. Elle délèguera cette fonction de naïveté à une autre personne qu'elle-même: l'apprentissage de la transgression des codes sociaux à travers ses marqueurs vestimentaires n'est plus à faire, seule subsiste une légère incertitude due aux changements corporels, notamment capillaires.

Le cas de la pornographie est légèrement différent, car il y a une prise de conscience immédiate de la part de la voyageuse du décalage existant entre le sujet exhibé sans gêne apparente et l'état de la société. Mais le lecteur n'en saura pas plus, car la mémorialiste laisse la question en suspens, et reprend le fil de sa chronique viatique. L'analyse est donc extrêmement superficielle, mais elle pousse le lecteur à s'interroger: l'étalage sans autre frein que l'économie d'une sexualité sans limites représente-t-elle une véritable révolution dans les rapports entre les sexes, ou ne fait-elle qu'aggraver les inégalités entre les sexes, par des représentations traditionnelles? Nous assistons également, au fil des volumes mémoriels, à un changement de point de vue. De spectatrice amusée, Simone de Beauvoir devient une observatrice perplexe. Bien que l'analyse beauvoirienne demeure superficielle, son regard sur les marges et sur les représentations de celles-ci a évolué, vers une plus grande acuité aux problèmes de son époque, et la mémorialiste ouvre des pistes pour penser notre propre modernité. À nous de continuer sur sa lancée.

## Références bibliographiques

- Aragon, L. (2000): *Le Paysan de Paris*. Gallimard Folio, Paris.
- Beauvoir, S. de (1987): *Le Deuxième Sexe, II. L'expérience vécue*. NRF, Paris.
- (1998a): *La Force des choses*. Tome I, Gallimard Folio, Paris.
- (1998b): *Tout compte fait*. Gallimard Folio, Paris.
- (1999a): *La Force de l'âge*. Gallimard Folio, Paris.
- (1999b): *La Force des choses*. Gallimard Folio, Paris.
- (1999c): *Mémoires d'une jeune fille rangée*. Gallimard Folio, Paris.
- (2000): *Le Deuxième Sexe, I, Les faits et les mythes*. NRF, Paris.
- (2008): *Cahiers de Jeunesse*. NRF, Paris.
- Bouyala d'Arnaud, A. (1959): *Evocation du vieux Marseille*. Editions de Minuit, Paris.
- Breton, A. (1988): *Œuvres complètes I*. Pléiade, Paris.
- Cocteau, J. (1995): *Romans, poésies, œuvres diverses*. La Pochothèque, Paris.
- (1999): *Le Livre blanc*. Le Livre de Poche, Paris.
- Garric, R (1969);, «Pourquoi nous sommes équipiers», *Amitiés Robert Garric*, 47-62.



Larbaud, V. (1977): *Œuvres*. La Pléiade, Paris.

Marquié, H.; Burch, N. et Séminaire de recherches, Représentations des rapports sociaux de sexe dans le champ culturel (2006): *Émancipation sexuelle ou contrainte des corps?*. Bibliothèque du féminisme, L'Harmattan. Paris.

Mauriac, F. (1993): *Bloc-Notes IV*. Points Seuil, Paris.

Soupault, P. (1997): *Les dernières nuits de Paris*. L'Imaginaire, Paris.

# Prostituzione e mobilità. Sconfinamenti e confinamenti nella città contemporanea

Giorgia Serughetti  
Università degli Studi di Palermo  
*giorgia.serughetti@gmail.com*

## 1. Introduzione

La mobilità dei capitali, delle merci e delle persone, la libertà dai vincoli pre-moderni e moderni dello spazio-tempo, è al cuore dei processi della globalizzazione, il principale elemento che caratterizza l'esistenza collettiva nelle città contemporanee e, sostiene Zygmunt Bauman (1999), «il più poderoso e apprezzato fattore di stratificazione sociale». In questa stratificazione, la figura della prostituta si colloca, negli immaginari sociali prevalenti, ai gradini più bassi della scala della rispettabilità e del potere sociale, tra gli esclusi e le escluse, a una distanza siderale, quindi, dalle élite globali della mobilità che conducono vittoriosamente le guerre contemporanee per l'indipendenza dallo spazio e per la sicurezza nello spazio urbano. Quel che invece cercherò di mostrare è come il commercio sessuale nella post-modernità sia attraversato e definito in vari modi dalla mobilità. Condurrò quindi una breve analisi fenomenologica della prostituzione incentrata sulle forme di mobilità che ci permette di leggere, offrendo una descrizione del mercato del sesso che lo allontana dal confinamento stereotipico nella marginalità sociale e spaziale, avvicinandolo invece alle esperienze di consumo, ma anche alla fluidità delle appartenenze e degli attaccamenti che segnano l'esistenza contemporanea.

## 2. Oltre la tratta

Esiste un primo significato di mobilità a cui la prostituzione si trova inestricabilmente legata nel discorso pubblico, nei programmi di intervento sociale nazionali e comunitari, nella ricerca realizzata dall'accademia e dal mondo del non profit: quello di migrazione. Oggi, in Italia, le stime parlano di 30-40.000 prostitute migranti, che esercitano in strada e *indoor* (F.

Carchedi; V. Tola, 2008). Negli anni '80, quando hanno fatto la loro comparsa, provenivano dall'America Latina e dai Balcani; poi sono arrivate le albanesi e le nigeriane, i due gruppi più numerosi negli anni '90, affiancate all'inizio del nuovo millennio dalle donne dell'Est Europa, romene e moldave in testa (S. Becucci; E. Garosi, 2008; F. Carchedi, 2004). Vi è anche il caso dei «sistemi prostituzionali» – venuti entrambi all'evidenza nell'ultimo decennio – che coinvolgono donne maghrebine e cinesi, dove le prime costituiscono un gruppo «tradizionale» per anzianità di migrazione, le seconde un gruppo di ingresso più recente (F. Carchedi; V. Tola, 2008). Le *sex worker* straniere, in poco più di un trentennio, hanno radicalmente mutato la fisionomia del mercato del sesso, immettendovi una varietà etnica e linguistica senza precedenti, insieme a una pluralità di percorsi e progetti migratori, volontari e coatti.

Tuttavia, la crescita di consapevolezza, a partire dagli anni '90, rispetto ai meccanismi dello sfruttamento sessuale nelle diverse comunità straniere ha indotto studiosi e studiose, ma anche politici e politiche, a leggere il fenomeno primariamente attraverso il risvolto criminale della migrazione, il *trafficking*, legandolo al lato più oscuro della mobilità nell'età globale. Come scrive Laura Agustín:

L'associazione con il sesso incide in maniera schiacciante sul modo in cui le migranti sono trattate, escludendole dagli studi e dalle storie sulle migrazioni, squalificandole come viaggiatrici e lavoratrici, e costruendole come oggetti passivi costretti a lavorare e viaggiare in modi che non hanno mai voluto (L. Agustín, 2007: 11).

Il nesso tra prostituzione (come pratica sociale e culturale) e mobilità contiene invece a mio parere significati ulteriori e, almeno in parte, differenti. Considerando il lavoro sessuale come una relazione tra due soggetti – la prostituta che offre prestazioni e il cliente che le acquista – provo a delineare cinque accezioni in cui l'idea di mobilità si connette alla prostituzione: mobilità spaziale, mobilità temporale, mobilità morale, mobilità sessuale, e quella che definirei mobilità performativa.

### 3. Mobilità spaziale

La pratica della prostituzione si è accompagnata, almeno a partire dalla modernità industriale, all'esperienza della mobilità nello spazio. Questa è oggi evidente nelle migrazioni internazionali, che interessano le rotte globali

Est-Ovest, Sud-Nord, ma anche Sud-Sud, come nel caso delle prostitute marocchine in Arabia Saudita, per fare un esempio tra i più noti. Ma la mobilità del lavoro sessuale si connette anche alle migrazioni interne o su distanze limitate, dalle zone economicamente deprivate ai centri industriali, dalla città alla campagna. Paola Tabet ne *La grande beffa* (1994) mostra come si tratti di un fenomeno trasversale alle culture, in cui gli elementi di continuità tra i movimenti di *sex worker* su piccola scala e su scala globale sono più numerosi di quelli di discontinuità. Inoltre, mentre il legame tra migrazioni di donne sole e mercati sessuali è documentabile già per l'organizzazione otto-novecentesca della prostituzione nelle case chiuse (L. Merlin; C. Barberis, 1955), i processi contemporanei di accelerazione dei trasporti e di compressione dello spazio-tempo dà vita anche a modelli di lavoro sessuale differenti, a ciclo stagionale, caratterizzati da un intenso *turn over* e da frequenti spostamenti tra paese d'origine e paese di destinazione, come è il caso delle donne romene che lavorano in Italia e in altri paesi dell'Europa occidentale.<sup>15</sup>

Al di là dei più generali fattori di spinta e di attrazione impiegati per spiegare le migrazioni economiche, esiste un elemento decisivo che distingue questa mobilità da quella di altre lavoratrici, ed è lo stigma che circonda il lavoro sessuale. Rompendo le norme sulla proprietà matrimoniale delle donne (P. Tabet, 1994), contravvenendo alla morale sessuale egemone, la prostituta è costretta a una posizione di *outsider* che la obbliga a sfuggire al controllo e al biasimo della sua comunità di affetti e conoscenze. I comportamenti spaziali che mette in atto rispondono perciò anche alla preoccupazione di ridurre al minimo il rischio di incontri indesiderati (P. Hubbard; T. Sanders, 2003).

Dal lato dei clienti, la mobilità assume dimensioni macroscopiche nel turismo sessuale, che opera lungo le rotte delle migrazioni globali ma in direzione inversa, da Nord a Sud, da Ovest a Est. Su distanze più limitate si muovono invece i clienti della prostituzione urbana, sempre più inclini, in contesti improntati all'abolizionismo e al proibizionismo, a nascondere le loro azioni a causa dello stigma sociale o del rischio di sanzioni. Nella maggior parte dei casi, chi frequenta i luoghi delle prostitute non abita quei

<sup>15</sup> Interviste a testimoni qualificati condotte per una ricerca esplorativa sulle trasformazioni della prostituzione romena in Italia, all'interno del progetto italo-romeno *Anima Nova*, cofinanziato dal Fondo Sociale Europeo (URL: <http://www.animanova.ro>).

luoghi. Può allora, come cittadino, appoggiare il pugno di ferro contro la prostituzione nel proprio quartiere, ma divenire cliente pochi chilometri più in là. «Il cliente», scrive Roberta Tatafiore, «si serve della repressione per mantenere il privilegio della mobilità. Mobilità territoriale e mobilità di status, da cliente e cittadino e viceversa» (1997: 129).

#### 4. Mobilità temporale

Il mercato della prostituzione è basato sull'erogazione di prestazioni in frazioni orarie definite ed è quindi, come ogni processo economico, scandito e calcolato in base al tempo pubblico, oggettivo. Tuttavia, la specificità della transazione che intercorre nel rapporto prostituta-cliente, ovvero il fatto che il bene scambiato sia di tipo sessuale, la differenzia dalla maggior parte delle attività economiche, anche da quelle che rientrano nel settore dei servizi alla persona. La sessualità è generalmente compresa come una dimensione del sé che si esprime nello spazio-tempo delle relazioni intime, affettive, mentre lo scambio sesso-denaro implica la razionalità, anche spazio-temporale, dell'economia monetaria. Per questo, come suggeriscono due studiosi britannici, Joanna Brewis e Stephen Linstead (1998), possiamo collocare la prostituzione in una zona d'intersezione, dai confini mobili, tra quelli che Deleuze e Guattari (1997) chiamano «spazio liscio» e «spazio striato»:

nello spazio liscio il tempo scorre, mentre nello spazio striato ticchetta, e l'artificio della *sex worker* di successo è far sì che questo tempo d'orologio che ticchetta sembri invece scorrere (J. Brewis; S. Linstead, 1998: 227).

In parte questa distinzione coincide con quella tra tempo del lavoro e tempo del riposo, considerando che il ricorso alla prostituzione costituisce, per i clienti, un'interruzione del tempo standardizzato del lavoro, e – almeno per alcuni – degli impegni familiari, mentre per la prostituta rappresenta il tempo produttivo, del lavoro. Ma la natura specificamente sessuale del servizio prestato estende e confonde queste categorie, caricandole di connotazioni di genere.

Assumiamo qui che il cliente sia maschio e la prostituta sia femmina o agisca un ruolo di genere femminile (la situazione che si verifica nella larga maggioranza dei casi). Per il cliente, l'incontro con una prostituta è spesso

motivato dal bisogno di essere assicurati sulla propria virilità e vedere confermata un'ideale appartenenza alla comunità sessuale maschile dominante. Il tempo in cui questo bisogno si esprime fluttua però nello «spazio liscio» dell'intimità e della relazione emozionale, assumendo tratti tradizionalmente associati al femminile. Quindi, soprattutto se leggiamo il mercato del sesso attraverso il «paradigma post-industriale», che sfuma i confini tra mercato e vita intima e vede quindi nella prostituzione l'offerta non solo di uno sfogo fisiologico ma anche, sempre più, di un'esperienza emozionale (E. Bernstein, 2007), possiamo affermare che i clienti si muovono tra il tempo «maschile» della razionalità economica e quello «femminile» delle emozioni. Viceversa, la prostituta offre un'esperienza di connessione intima in una temporalità che lei stessa si premura di scandire rigidamente per garantirsi la massima resa economica: si muove quindi tra un tempo della vita e delle relazioni intime «autentiche» connotato al femminile e un tempo del lavoro più sequenziale e standardizzato, quindi, restando agli immaginari collettivi, un tempo tradizionalmente maschile.

## 5. Mobilità morale

Questo terzo significato di mobilità implica la possibilità di disegnare, nella città, una topografia organizzata intorno a «mondi diversi contigui, e tuttavia fortemente separati», a «regioni morali», nell'accezione di Robert Park (R. Park; E. Burgess; R. McKenzie, 1999: 39). La spazializzazione sociale della città moderna e post-moderna assegna le prostitute – specialmente quelle di strada, per ciò stesso più visibili – alla marginalità urbana (S. Cameron, 2004), insieme ad altri gruppi umani percepiti come cause di degrado, pericolo o malattia (stranieri, nomadi, mendicanti...). Disegna così una «geografia morale» che definisce l'accettabilità o inaccettabilità di determinati comportamenti in base al confine fisico (che naturalizza il senso comune) tra moralità e devianza (P. Hubbard; T. Sanders, 2003).

Ma se le prostitute abitano i luoghi dell'esclusione, i clienti sono un gruppo sociale trasversale alle classi socio-economiche e ai livelli d'istruzione (L. Leonini, 1999; A. Di Nicola *et al.*, 2009), e sono quindi – almeno in parte considerevole – abitanti di altre topografie morali, dove vigono codici sessuali differenti. Il ricorso alla prostituzione di strada è

quindi uno sconfinamento, rappresentato icasticamente dall'immagine comune dell'automobile, in se stessa un simbolo di mobilità, che avvicina una giovane seminuda al bordo di una strada.

Esiste però un movimento inverso, dalla regione degli esclusi a quella degli inclusi, della società che si definisce rispettabile. Dal Lago e Quadrelli (2003: 211) parlano a questo proposito di una «prostituzione degli inclusi», privata e protetta, distanziata spazialmente e moralmente da quella di strada. Le cosiddette «squillo d'alto bordo», oggi chiamate di preferenza *escort* o *call girl*, spesso effettuano uno sconfinamento speculare a quello descritto, recandosi per prestazioni sessuali o non sessuali nelle abitazioni di professionisti accreditati, imprenditori e politici, o in strutture di *loisir* rivolte a un target esclusivo.

## 6. Mobilità sessuale

Parlando di mobilità sessuale mi riferisco primariamente all'area dei comportamenti e, almeno in parte, degli orientamenti sessuali. Dal lato dell'offerta di prostituzione, quindi delle/i *sex workers*, gli elementi di mutevolezza, trasformazione, sconfinamento tra comportamenti tipicamente associati a diverse identità di genere o a diversi orientamenti sessuali sono rinvenibili nel travestitismo e nella prostituzione transessuale. I travestiti sono talvolta uomini omosessuali che si travestono per compiacere la clientela e aumentare le possibilità di guadagno:

M., maestro elementare e studente di medicina in un paese del Sud America, aspetto maschile non ritoccato, non trucco né protesi al seno, abbigliamento unisex e capelli legati con una coda, mi spiega: «sono gay, non transessuale. Quando lavoro però mi vesto da donna perché questo vogliono i clienti e io guadagno di più» (L. Spizzichino, 2010: 37).

Inversamente, i transessuali non operati, che spesso non desiderano impersonare il ruolo attivo richiesto dai clienti e provano un rifiuto per i propri genitali, tuttavia, per andare incontro al mercato, valorizzano, oltre agli elementi femminili del proprio aspetto (seno, abbigliamento, trucco...), anche gli attributi maschili, specialmente quando si presentano attraverso gli annunci.

Anche le donne prostitute possono agire sul lavoro comportamenti eterosessuali e nel privato esprimere un orientamento omosessuale. Lo

sconfinamento può quindi originarsi da una profonda scissione tra vita privata e vita pubblica, che può provocare vissuti anche molto dolorosi.

Scissione e mobilità sessuale fanno parte anche dell'esperienza dei clienti, sebbene la direzione del movimento sia in questo caso inversa, da un io pubblico conforme all'eterosessualità normativa a un io privato che riesce a esprimersi solo nell'anonimato di un rapporto a pagamento. È il caso dei clienti di prostitute transessuali, per i quali una frequentazione routinaria è probabile che esprima il compromesso tra bisogno di mantenere una rispettabilità sociale e appagamento di pulsioni omosessuali (J. Baldaro Verde; A. Graziottin, 1991).

## 7. Mobilità performativa

Distinta ma strettamente collegata alla mobilità sessuale è la mobilità che ho chiamato performativa. Traggo il termine dalla teoria performativa del genere di Judith Butler, applicandolo al lavoro della prostituta – donna, transessuale, travestito – che, attraverso l'abbigliamento, i gesti, le posture costruisce il corpo sessuato e riproduce gli effetti ideologici dell'eterosessualità egemonica, incontrando così i desideri e le fantasie dei clienti. Ma *performance* rimanda anche, in senso più ampio, all'analogia con le arti performative, perché nell'incontro tra la prostituta e il cliente ha luogo, parafrasando Goffman (1969), una rappresentazione. La prostituzione è una «recita a soggetto»:

Prostituta e cliente usano un linguaggio comune, intessuto di segni condivisi, di menzogne concordate, di misteriose complicità. Si muovono in un sistema simbolico in cui le parole e i gesti sono prevedibili e noti l'una all'altro. La finzione è la regola costante, invenzione della vita così vera da essere scambiata per la vita (C. Corso; S. Landi, 1998: XV).

In questa finzione, come in ogni recita, gli attori indossano abiti di scena e maschere espressive, dismettendoli quando abbandonano lo spazio della ribalta per tornare ognuno nel proprio retroscena.

Il passaggio è scandito, sia per la prostituta sia per il cliente, da comportamenti più o meno rituali che funzionano come «marcatori di separazione» (N. McKeganey; M. Barnard, 1996). La vestizione, il trucco, insieme ad altre forme di preparazione del corpo e della mente servono a costruire, ogni giorno, la persona/personaggio della *sex worker*, così come la



doccia, lo struccarsi, il cambio d'abiti alla fine del lavoro sono parte della reintegrazione nell'identità privata. Il cliente mette in opera comportamenti simili quando, dopo l'incontro con la prostituta, si lava e indossa gli abiti che distinguono il suo ruolo pubblico. Più accentuato è il passaggio quando l'incontro assume aspetti più marcatamente teatrali, ovvero quando vengono messe in scena, su richiesta del cliente, fantasie erotiche circostanziate e dettagliate, che possono richiedere mascheramenti.

## 8. Conclusioni

In conclusione, la mobilità si presenta come una caratteristica non accidentale ma essenziale delle pratiche contemporanee della prostituzione. Una caratteristica che ci permette di interpretare le politiche, talvolta ferocemente repressive, di regolamentazione della prostituzione non solo come un esercizio di potere sui corpi e la sessualità, nel senso della biopolitica descritta da Foucault, ma anche come strategie di controllo della mobilità, analoghe a quelle impiegate nella difesa dei confini nazionali e urbani dalle migrazioni (S. Mezzadra, 2004; Z. Bauman, 1999).

Quella del controllo della prostituzione, in quanto minaccia all'ordine sociale e spaziale, è una questione antica, che accompagna la formazione e la trasformazione della città industriale e post-industriale. Nel XIX secolo, la risposta dei poteri pubblici è stata la regolamentazione delle case di piacere sotto il vigilante sguardo dell'autorità, in consonanza con il modello panottico analizzato da Foucault (A. Corbin, 1990; M. Foucault, 1978). Oggi che questo modello lascia il posto a forme di controllo più immateriali, l'intervento pubblico nel mercato del sesso mira a garantire la stratificazione sociale connessa alla mobilità, a tutelare la capacità di consumo degli «inclusi», dei «cittadini del primo modo» (Z. Bauman, 1999) rimuovendo ogni ostacolo spaziale e sociale alla proliferazione dei luoghi di vendita e acquisto di beni e servizi nei centri urbani.

La metropoli «revanscista» (N. Smith, 1996) nata negli anni '90, la città della «tolleranza zero», nega così il diritto delle/i *sex worker* a occupare legittimamente lo spazio pubblico (P. Hubbard, 2004). In Italia gli effetti sono visibili nella proliferazione di ordinanze municipali anti-prostituzione: il «decoro urbano» funziona qui come dispositivo discorsivo di controllo

della mobilità in tutte le accezioni menzionate, incidendo sugli spazi, ma anche sull'espressività fisica e sessuale pubblicamente consentita.

L'effetto che sortiscono questi provvedimenti – paradossale solo in apparenza – è però l'accelerazione del movimento, la progressiva de-territorializzazione della prostituzione, conseguente alle «tattiche», parafrasando de Certeau (2001), con cui i soggetti si riappropriano degli spazi sociali. La prostituzione prospera negli appartamenti e nei locali, in periferia come nei ricchi quartieri centrali, e si alimenta attraverso i telefoni mobili e la rete, ovvero i media della mobilità post-moderna, gli strumenti della contrazione dello spazio-tempo.

È allora non ai margini, ma al centro dei processi sociali e culturali della contemporaneità che dobbiamo guardare, per comprendere il lavoro sessuale come pratica in costante divenire.

## Bibliografia

- Agustín, L. (2007): *Sex at the Margins. Migration, Labour Market and the Rescue Industry*. Zed Books, London-New York.
- Baldaro Verde, J.; Graziottin, A. (1991): *L'enigma dell'identità. Il transsexualismo*. EGA, Torino.
- Bauman, Z. (1999): *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*. Laterza, Bari.
- Becucci, S.; Garosi, E. (2008): *Corpi globali. La prostituzione in Italia*, Firenze University Press, Firenze.
- Bernstein, E. (2007): *Temporarily Yours. Intimacy, Authenticity, and the Commerce of Sex*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Brewis, J.; Linstead, S. (1998): «Time After Time: The Temporal Organization of Red-Collar Work», *Time & Society*, n°7, 223-248.
- Cameron, S. (2004): «Space, Risk and Opportunity: The Evolution of Paid Sex Markets», *Urban Studies*, n°41, 1643-1657.
- Carchedi, F. (a cura di) (2004): *Prostituzione migrante e donne trafficate. Il caso delle donne albanesi, moldave e rumene*. FrancoAngeli, Milano.
- Carchedi, F.; Tola, V. (a cura di) (2008): *All'aperto e al chiuso*. Ediesse, Roma.
- Certeau, M. de (2001): *L'invenzione del quotidiano*. Edizioni Lavoro, Roma.
- Corbin, A. (1990): *Women for Hire. Prostitution and Sexuality in France after 1850*. Harvard University Press, Cambridge.
- Corso, C.; Landi, S. (1998): *Quanto vuoi? Clienti e prostitute si raccontano*. Giunti, Milano.
- Dal Lago, A.; Quadrelli, E. (2003): *La città e le ombre*. Feltrinelli, Milano.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (1997): *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*. Castelvecchi, Roma.
- Di Nicola, A. et al. (a cura di) (2009): *Prostitution and Human Trafficking: Focus on Clients*. Springer, New York.
- Foucault, M. (1978): *La volontà di sapere*. Feltrinelli, Milano.

- Goffman, E. (1997): *La vita quotidiana come rappresentazione*. Il Mulino, Bologna.
- Hubbard P. (2004): «Cleansing the Metropolis: Sex Work and the Politics of Zero Tolerance», *Urban Studies*, vol.41, n°9, 1687-1702.
- Hubbard, P.; Sanders, T. (2003): «Making Space For Sex Work», *International Journal of Urban and Regional Research*, vol.27, n°1, 75-89.
- Leonini, L. (a cura di) (1999): *Sesso in acquisto una ricerca sui clienti della prostituzione*. Unicopli, Milano.
- McKeganey, N.; Barnard, M. (a cura di) (1996): *Sex Work on the Streets: Prostitutes and Their Clients*. Open University Press, Buckingham.
- Merlin, L.; Barberis C. (a cura di) (1955): *Lettere dalle case chiuse*. Edizioni Avanti, Milano-Roma.
- Mezzadra, S. (a cura di) (2004): *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*. DeriveApprodi, Roma.
- Park, E.R.; Burgess, E.W.; McKenzie, R.D. (1999): *La città*. Edizioni di Comunità, Torino.
- Smith, N. (1996): *The new urban frontier: gentrification and the revanchist city*. Routledge, London.
- Spizzichino, L. (2010): *La prostituzione. Il fenomeno e l'intervento psicologico*. Carocci, Roma.
- Tabet, P. (1994): *La grande beffa. Sessualità delle donne e scambio sesso-economico*. Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Tatafiore, R. (1997): *Sesso al lavoro*. Il Saggiatore, Milano.

# Engagements et prise de parole des femmes de la cité de Balzac (Vitry-sur-Seine)

Adelina Miranda  
Università degli Studi di Napoli; CRESPPA – GTM, Paris  
*adelina.miranda@unina.it*

## 1. Introduction

Au cours d'une recherche sur la rénovation urbaine réalisée dans la cité de Balzac, à Vitry-sur Seine,<sup>16</sup> nous avons constaté que les femmes étaient plus engagées que les hommes dans la question du relogement ainsi que de la réorganisation de l'espace public. Nous avons également remarqué que la manière à travers laquelle les femmes s'impliquent et interviennent dans le programme de rénovation/démolition urbain englobe une forte dimension relationnelle: leurs initiatives s'éclairent à partir des réseaux locaux (familial et d'origine) et des liens affectifs qu'elles ont tissés avec les autres habitantes du quartier, voisins et amis (A. Miranda, 2010). Ces formes de participation ouvrent une série de questions: les pratiques sociospatiales des immigrées et de celles qui s'inscrivent dans une filiation migratoire familiale participent-elles à une réinterprétation de la manière d'occuper l'espace public de la part des femmes? S'agit-il de l'expression d'un processus d'*empowerment* ou de nouvelles revendications collectives? Notre hypothèse est que les formes de mobilisation qui se sont manifestées dans le cadre de la réalisation des projets de rénovation urbaine brouillent les frontières existant entre actions publique et familiale, sphères politique et personnelle et que nous assistons à l'émergence d'une forme de politisation de la vie privée et quotidienne qui engendre de nouvelles frontières mouvantes et perméables entre hommes et femmes, entre femmes et entre générations.

<sup>16</sup> Cette recherche, réalisée entre 2007-2010 dans le cadre du projet *La rénovation urbaine entre enjeux citadins et engagements citoyens* sous la direction de A. Deboulet, a été financée par le Ministère de l'Ecologie, du Développement et de l'Aménagement Durable.

## 2. Les femmes de Balzac prennent la parole

Le 4 octobre 2002, Sohane Benziane âgée de 17 ans, est «morte brûlée vive», aspergée d'essence par un jeune de 19 ans, dans un local à poubelles dans la cité de Balzac, à Vitry-sur-Seine. Les médias décrivent le quartier où le drame s'est produit comme étant «meurtrier», évoquent le machisme et le sexisme subis par les «filles des cités», ces lieux où les femmes, reléguées dans l'espace domestique, sont transformées en gardiennes de l'honneur.<sup>17</sup> L'affaire a un retentissement national. Le 1<sup>er</sup> février 2003, l'association «Ni Putes ni soumises» organise à partir de la cité Balzac «La marche des femmes des quartiers contre les ghettos et pour l'égalité» qui a traversé la France, pour confluer dans la manifestation du 8 mars. Les habitantes du quartier n'ont pas adhéré à cette manifestation qui se déroulera «dans l'indifférence générale» (F. Amara, 2003). Au-delà de son contenu politique, la mort de Sohane recouvre une double valeur pour les habitants du quartier: symboliquement, puisque l'image négative et stigmatisante renvoyée par l'extérieur a été vécue comme étrangère par rapport à leur vécu quotidien; concrètement, puisque ce grave épisode a accéléré la prise de conscience à l'échelon municipal que «le quartier vivait mal» et qu'il fallait intervenir. La mairie saisit alors l'occasion offerte par l'ANRU<sup>18</sup> et lance une grande œuvre de démolition/requalification du quartier.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Il est important de souligner que ce «trait culturel» est devenu avec la question de la ségrégation spatiale des femmes et le port du voile un des signifiés signifiant l'altérité interne à la société française.

<sup>18</sup> L'ANRU (Agence de Rénovation Urbaine) a notamment comme objectif celui de transformer de manière durable les quartiers les plus en difficulté, améliorer en profondeur les conditions de vie des habitants qui y vivent et donner une nouvelle chance aux quartiers périphériques ou de centre-ville, qui ont été longtemps délaissés (cf. le site officiel: <http://www.anru.fr/>).

<sup>19</sup> En 2006, lorsque débute le plan ANRU, la cité Balzac comptait 3 680 habitants. A côté d'une large présence de jeunes (à l'époque les moins de 24 ans représentaient plus de 40% de la population et d'une manière particulière, les jeunes âgés de moins de 17 ans presque 30%), les données INSEE mettaient en relief une tendance au vieillissement de la population. Comme nous le verrons, il s'agissait notamment des personnes arrivées au début de la construction, qui sont restées, se sont installées et vieillissent à Balzac.

L'intervention de l'ANRU est présentée par les acteurs institutionnels comme un «projet exemplaire» aux niveaux gestionnaire et de gouvernance. En effet, malgré le fait qu'au début de l'opération il n'y ait pas eu de concertation avec les habitants, au fil du temps, le Centre Social Balzac,<sup>20</sup> l'Office Public de l'Habitat (OPH) et la Société d'économie mixte (SEMISE) – les deux bailleurs principaux de Vitry-sur-Seine – ont mis en place un «accompagnement de proximité» qui a renforcé la collaboration sur le terrain entre institutions, bailleurs et associations. Guidée par deux principes («démolir pour mieux construire» et faire ainsi que «les gens de Balzac aient toute leur place dans ces reconstructions»), cette coopération a contenu les situations problématiques possibles individuelles et familiales et, en conséquence, les conflits sociaux possibles. Les habitants se sont progressivement appropriés le projet, l'ont intégré dans leur vision et leurs pratiques: ils l'ont différemment adapté à leurs parcours de vie.

Dans ce contexte, nous avons assisté à une diversité de prise de parole et des formes d'investissement de la part des habitant.e.s. Ces caractéristiques englobent une logique de genre. Dès la participation aux premières réunions d'information, nous avons constaté l'implication – tant au niveau institutionnel qu'informel – des femmes, notamment d'un groupe de femmes d'origine maghrébine arrivées à Balzac en bas âge. En août 2006, le Centre Social Balzac a invité une comédienne pour animer un atelier d'écriture qu'elle a réalisé avec dix habitantes de la cité. Si l'objectif était «de laisser une trace historique» de la vie de la cité, le travail collectif a été aussi une manière de faire ressortir la parole des femmes.

D'une façon générale, sans vouloir trop schématiser, c'est souvent des hommes qui parlent. Donc, je m'étais dit: avec des femmes, ce sera une parole différente. Puis c'est bien d'entendre les femmes dire ce qu'elles peuvent penser, du vécu par rapport à la cité... Au départ, cet atelier d'écriture est né parce qu'il y avait cette tour qui tombait. Il n'y aurait pas eu cette tour qui tombait, je pense que l'atelier d'écriture avec ces femmes n'aurait jamais été mis en place. Alors, comme il y avait cette tour qui tombait, le directeur souhaitait regrouper des paroles, pour les habitants. On m'a demandé si je voulais bien faire un atelier d'écriture avec un groupe de femmes. J'ai accepté la proposition, et j'ai donc rencontré certaines femmes pour l'atelier. (S.C., comédienne).

<sup>20</sup> Le Centre Social Balzac a joué un rôle fondamental dans la conduite du projet ANRU à travers ses personnes-relais, tant bénévoles que professionnelles.

L'atelier a donné vie à un ouvrage («Balzac. Côté femmes») qui a été mis en scène au cinéma de Vitry-sur-Seine le 20 juin 2008 par les femmes qui avaient mis en parole leur vécu de la cité.<sup>21</sup> Cette action artistique ne doit pas être considérée comme un acte isolé: elle s'insère dans un réseau local féminin solide, basé sur l'entraide et la solidarité qui existent entre les femmes de la cité et qui se rencontrent régulièrement lors des fêtes et des initiatives proposées par le Centre Social Balzac. Ce réseau constitue le cadre d'un engagement typiquement féminin, qui donne une forte priorité au logement.

Je pense que dans certaines situations, les hommes sont complètement désinvestis. C'est comme aller à la guerre, comme si c'était une lourde bataille et j'ai l'impression qu'il y a que les femmes qui ont le temps et l'énergie de la mener et d'aller jusqu'au bout. Et je trouve qu'elles se battent vraiment bien parce que, par exemple, elles n'ont plus peur maintenant d'écrire. Et qui arrivent aussi à prendre des décisions qui engagent la famille... Tout d'un coup on se dit: «Maintenant je veux le meilleur pour mes enfants. Si je dois quitter un quartier dit sensible, puisqu'ils ont l'air de dire que c'est sensible, moi maintenant je veux un truc bien. Et je veux un truc très bien pour mes enfants»... Elles sont dans la réflexion et se disent: «Il faut qu'il (le logement) soit grand, qu'il ait des balcons. Je veux absolument avoir la même chose que ce que j'avais sur Balzac, c'est aussi de se dire, la proximité, l'école, les transports, le travail pour le mari». Voilà, c'est vraiment d'avoir cette projection et le dire ouvertement. C'est elles qui vont aux réunions, c'est elles qui vont monter à la gestion locative quand il faut. (Mme Kamar, professionnelle du Centre Social Balzac).<sup>22</sup>

Néanmoins, malgré l'importance donnée au logement, si l'on regarde les formes d'engagement féminin à partir du prisme de «qui parle au nom de qui», «qui parle de quoi» et «qui parle d'où il parle» (I. Vitale, 2007), nous remarquerons que l'espace public acquiert une grande importance. Nous avons pu le constater lors des réunions organisées par le comité de quartier et l'OPH concernant la construction du square. Les habitantes, car il s'agissait surtout de femmes, ont réclamé l'ouverture du square jusqu'à 2 h du matin, notamment pour pouvoir se réunir en été tout en surveillant les enfants. Cet usage d'un lieu public ne correspondait pas à la vision de

<sup>21</sup> A ce propos cf. également le site: <http://www.anru.fr/Vitry-sur-Seine-Quartier-Balzac.html>

<sup>22</sup> Les prénoms des interviewées sont été changés afin de garantir le respect de leur vie privée.

l'aménageur. Néanmoins, la mairie a pris en considération les demandes exprimées par les femmes et le square Balzac sera «presque» comme les habitant.e.s l'ont demandé (*Vitry. Le mensuel*, 2009). L'exemple du square interroge les stéréotypes qui accompagnent souvent le processus de mise en visibilité sur la scène publique des «filles» descendantes des migrants. A ce propos, comme le souligne Boukhbza (2005), il faut regarder l'imbrication des rapports sociaux de sexe et des rapports de domination tout en tenant compte du fait que l'identification en termes de sexe est doublée par les origines ethnico-nationales et, surtout, par les négociations qui ont lieu entre hommes et femmes au sein des familles immigrées. A Balzac, l'intersection entre ces divers niveaux permet de constater la manière dont la vie privée façonne la vie publique à travers une constante recomposition des rapports sociaux, entre les sexes et entre les générations. En effet, souvent les femmes «parlent au nom de la famille» et leur parole a une valeur incisive, pas seulement au niveau individuel. En effet, l'engagement de ces femmes assume une valeur politique qui s'exprime surtout si l'on considère les rapports intergénérationnels. Avec la rénovation, les personnes âgées se sont retrouvées dans une très grande fragilité. De nombreuses femmes ont plusieurs fois rappelé la difficulté notamment de leurs pères et mères, diminués par l'âge, à vivre les changements produits par la rénovation et la démolition. C'est le cas de Latifa, née en France de deux parents algériens et qui habite la cité depuis l'enfance. Célibataire, elle vit avec son père malade et dont elle partage la charge avec ses autres frères et sœurs.

Mon père a 85 ans. Quand on a quitté un pays pour venir ici et s'installer dans ce pays, on est déjà déraciné. Alors, un déracinement pour aller d'un bâtiment à l'autre, c'est important. Faut arrêter de nous prendre pour du bétail, faut arrêter de nous prendre pour des gens sans cœur. On a des sentiments, on est des êtres humains. Et je peux vous dire que mon père, quand il a quitté l'Algérie pour venir en France, il a moins déménagé de choses que nous d'un bâtiment à l'autre... Mon père a l'Alzheimer déjà et pour des raisons médicales, il ne fallait pas le quitter [l'enlever] de son milieu. C'était lui... lui ôter tout. Parce qu'il ne pouvait plus se déplacer. Donc, j'ai été voir le bailleur, j'ai expliqué le cas et on a accepté ce logement... S'occuper des parents âgés: c'est une charge naturelle pour nous. Pour nous, c'est même pas une charge en fait. C'est un comportement naturel (Mme Latifa).

Les personnes âgées émigrées apparaissent comme les véritables «sans droits» et «sans voix». Et ces femmes, nées ou élevées en France, en sont



devenues leurs porte-paroles. Ainsi, tout en parlant au nom de leurs parents, elles parlent au nom d'une génération entière qui connaît des destins individuels différenciés.

### 3. Des assignations spatiales qui se différencient

Les revendications des femmes immigrées ou qui s'inscrivent dans une filiation migratoire ne sont pas nécessairement les mêmes que celles des hommes immigrés ou qui s'inscrivent dans une filiation migratoire (L. Arnaud, S. Ollitrault, S. Retif Sala Pala, 2009). Pour saisir la complexité de ce processus il faut tenir compte du jeu différentiel existant entre femmes qui vivent le même processus de catégorisation sociale hiérarchisant et des différentes stratégies d'autonomisation qu'elles élaborent dans des situations de ségrégation sociospatiale. Deux exemples nous permettrons d'illustrer ce phénomène.

Mme Nacéra est née en 1963 à Paris de parents algériens. Elle est arrivée à Balzac en 1968, son père étant un des premiers auxquels la commune avait attribué un logement. A l'adolescence, elle entre en conflit avec sa famille. Pour échapper à son «destin» («Ils voulaient la couture et me marier au bled»), elle part de la maison. En 1991, elle a un enfant avec un Algérien. Après une période difficile, elle est revenue à la cité. En 2001, l'OPH lui attribue un appartement dans un mauvais état. Elle s'informe sur ses droits et elle obtient le logement actuel, où elle vit avec son fils. Étant donné son état de santé, elle ne travaille pas. Après la mort de sa mère en 2005, elle s'occupe de son père qui a été obligé de déménager à la suite de la démolition de son logement. L'assistance envers les parents devenus dépendants avec l'âge implique souvent la mise en place d'un système d'entraide entre frères et sœurs. Néanmoins, cette expérience personnelle a permis à Mme Nacéra de s'engager dans la vie de la cité. Comme elle le dit:

Nous on parle entre nous, moi j'ai parlé moi pour toutes les personnes âgées. Toutes. Je parle pour tout le monde quand je parle moi, je parle pour tout le monde. Je parle pas que pour mon cas. Je l'ai fait pour les personnes âgées, pour les personnes âgées que ce soit françaises, il y en a beaucoup d'italiennes, d'espagnoles, de portugaises et tout ça. Qui sont, qui ont toutes leurs vies ici (Mme Nacéra).

Mme Ghalia est une sœur cadette de Mme Nacéra, née en 1970. A l'âge de dix-sept ans, elle se marie avec un jeune de la même cité, dont elle a un

enfant. Elle alterne des périodes de travail avec des périodes de chômage et au moment de l'entretien elle se définit professionnellement une «bouche-trou pour l'Etat», c'est-à-dire qu'elle a un contrat CES comme Assistante de Vie Scolaire, qui désormais n'est plus renouvelable. Lors de l'entretien, elle vit un changement important.

Et, bon, moi ça fait 39 ans, j'ai toujours connu que Balzac... Moi je suis née à Balzac, j'ai toujours vécu à Balzac jusqu'au 10 août 2009. Et en fait j'ai vécu chez mes parents jusqu'à l'âge de 21 ans. Ensuite, j'ai connu le papa de mon fils, avec le papa de mon fils, on a eu un logement (Mme Ghalia).

La décision de Mme Ghalia de partir de Balzac a été réfléchi et mûrie bien avant l'opération ANRU. La réhabilitation du quartier lui a permis d'opérer le changement souhaité. En effet, après s'être «mariée, re-mariée et re-divorcée», quitter Balzac est apparu comme la seule solution possible pour «couper les ponts».

C'est pour moi, personnellement. Je veux changer. Quand je dis changer ça veut dire tourner la page; je veux voir autre chose, quoi. Ça y'est, Balzac je le connais du sol au plafond! du sous-sol à la terre, qu'il y a en dessous des bâtiments, qu'il y a en dessous on connaît tout... Ça faisait longtemps que je voulais sortir. Envie de tourner la page, envie de voir autre chose, voilà quoi. Voilà (Mme Ghalia).

Mmes Nacéra et Ghalia élaborent différemment leur expérience de «filles de la cité». Leurs itinéraires mettent en exergue l'hétérogénéité qui accompagne la vie de la cité. Celle-ci, souvent perçue d'une manière homogène par les étrangers, cache une forte différenciation interne qui s'exprime dans les pratiques spatiales liées aux appartenances de génération et de genre. Au cours de la recherche, Balzac a dévoilé ses différentes formes d'appropriation spatiale: les jeunes «traînent au coin de la rue Voltaire, les mamans c'est un peu plus haut, les filles vont au muret ou elles restent devant leur bâtiment» (Hachim, jeune de 20 ans). Les femmes de la cité ne sont donc pas absentes de l'espace public. En effet, les lieux qui socialisent et sont en même temps socialisés par les sujets incorporent les rapports de domination déterminés par l'appartenance de genre (S. Low, D. Lawrence-Zuniga, 2003). De ce fait, comme l'a souligné Gilmore (2007), les pratiques spatiales féminines et masculines ne doivent pas perturber l'ordre sociospatial et s'organiser sur des temporalités urbaines définies qui rendent les frontières existant entre le «dedans» et le «dehors» plus ou moins franchissables.

Un homme qui va s'aventurer où on est (les femmes) on va dire: «Mais attends, il ne nous respecte pas»... Même s'ils (les hommes) sont dans la cité, ils ne sont pas aux mêmes endroits que nous... Quand ils nous voient, ils vont un peu plus loin... Nous, on ne va pas s'arrêter devant eux. ... Mais en bas, y avait que des femmes, y avait pas beaucoup d'hommes parce que c'est vraiment où les enfants jouaient; c'était plutôt les femmes. Les hommes, ils sont plutôt vers le bas des bâtiments (Mme Latifa).

La sexuation des lieux exprime les multiples représentations de Balzac qui oscillent entre deux pôles: le «ghetto» et le «village». Le terme de «village» est souvent utilisé en faisant référence au «bled» (I. Clair 2008) et il sert autant à valoriser les solidarités et les valeurs jugées positives qu'à dénoncer le contrôle social, les rumeurs, les jugements et le regard des autres qui pèsent sur la vie quotidienne de la cité. Par contre, le terme de «ghetto» est généralement utilisé pour mesurer la distance par rapport aux modes de vie caractéristiques de la société environnante et à ses normes (Lapeyronnie 2008). Cette polysémie de sens attribuée à la cité révèle une fois de plus l'hétérogénéité de la situation des femmes, comme le montre la manière de se positionner par rapport à l'«affaire Sohane». Certaines femmes ont critiqué la présence médiatique de l'association «Ni putes ni soumises» et la distance que ce mouvement a avec la vie de la cité. Elles regardent l'«affaire Sohane» à travers la position «du garçon arabe», cette élaboration de l'étranger à la modernité laïque, individualiste et rationnelle, étranger à la modernité républicaine et à l'ethnicité française, étranger à la modernité égalitaire et à la féminité» (N. Guenif-Soulimas, E. Macé, 2004).

Pour moi, elles, Ni putes ni soumises, ont fait un petit peu trop de publicité. Elles ont fait trop de pub, pour moi ça a été trop de publicité pour rien tout ça. Parce que la petite Sohane avant qu'elle décède, la pauvre fille, elle était à la rue. Y'a pas une de ses sœurs qui lui a dit: «Viens je vais te faire rentrer en cachette à la maison pour que tu puisses dormir quoi». Leur publicité à deux sous, moi, ça m'intéresse pas. Ni putes ni soumises, moi ça m'intéresse pas. Pour moi, c'est du blabla pour rien, c'est que pour les médias. Elle a voulu se montrer auprès des médias c'est tout (Mme Ghali).

#### 4. Conclusion

A Balzac, l'implication des femmes dans la vie de la cité se configure différemment selon leur statut matrimonial, leur âge, leur niveau de scolarisation mais elle est toujours élaborée à partir de la place qui est assignée aux femmes dans la division sexuée du travail productif et

reproductif qui marque la division de la ville (J. Coutras, 1996). A travers leurs différentes expériences et plans d'action les femmes peuvent parfois adapter les rapports sociaux de sexes, parfois les transformer, parfois les préserver. Ces processus ne conduisent pas nécessairement à la réduction de l'altérité et de la visibilité. En effet, la différente manière de se situer dans la filiation migratoire n'est pas accompagnée de l'inéluctable dilution de l'altérité dans une culture monolithique mais de la création de nouvelles formes de domination et de subalternité qui questionnent les possibilités émancipatrices des femmes migrantes et non migrantes dans les espaces urbains.

### Références bibliographiques

- Amara, F. (2003): *Ni putes ni soumises*. La Découverte, Paris.
- Arnaud, L.; Ollitrault, S.; Retif Sala Pala, S. (ed.) (2009): *L'action collective face à l'imbrication des rapports sociaux. Classe, ethnicité, genre*. L'Harmattan, Paris.
- Boukhabza, N. (2005): «Les filles naissent après les garçons. Représentations sociales des populations d'origine maghrébine en France», *REMI*, n°21, 227-242.
- Clair, I. (2008): *Les jeunes et l'amour dans les cités*. Armand Colin, Paris.
- Coutras, J. (1996): *Crise urbaine et espaces sexués*. Armand Colin, Paris.
- Gilmore, D. (2007): «Perché esiste la segregazione sessuale?» in Miranda, A. (ed.), *Antropologia del Mediterraneo*, Guerini, Milano, 107-120.
- Guenif-Soulimas, N.; Macé, E. (2004): *Les féministes et le garçon arabe*. La Tour d'Aigues, L'Aube, Paris.
- Lapeyronnie, D. (2008): *Ghetto urbain*. Rober Laffont, Paris.
- Low, S.; Lawrence-Zuniga, D. (2003): *The anthropology of space and place. Locating culture*. Blackwell, Oxford.
- Miranda, A. (2010): «Ni conflits ni révoltes: une forme de démocratie de proximité achevée? Le cas de Balzac, Vitry-sur-Seine» in Deboulet, A. (ed.), *La rénovation urbaine entre enjeux citoyens et engagements citoyens*. Rapport de recherche non publié.
- Ramazanoglu, C.; Holland, J. (2002): *Feminist Methodology. Challenges and Choices*. Sage, London.
- Tahon, M.B.; Widmer, C. (2005): *Les femmes entre la ville et la cité*. Les éditions du remue-ménage, Montréal.
- Vitale, T. (2007) (ed.): *In Nome di chi ? Partecipazione e rappresentanza nelle mobilitazioni locali*. Franco Angeli, Milano.
- Vitry. Le mensuel*, n°59, décembre 2009.

URL: <http://www.anru.fr/>

URL: <http://www.anru.fr/Vitry-sur-Seine-Quartier-Balzac.html>



## Devenir une *romni*. Jeunes filles et identité genrée

Alice Sophie Sarcinelli  
Institut de Recherche Sur les Enjeux Sociaux – EHESS/  
Médecins du Monde  
*sophiealy@yahoo.it*

### 1. Introduction<sup>23</sup>

Au mariage de Carla, jeune fille rom serbe de 21 ans qui a grandi à Milan (Italie), tout le monde se réjouissait qu'elle «soit vraie», à savoir qu'elle était vierge. Le jour suivant, sa grand-mère m'a expliqué que sa nièce était désormais une femme. A ma question de savoir si, avant le mariage, elle était une enfant, elle a acquiescé. La perte de la virginité a marqué le passage de la fille au statut d'adulte. Ce changement était assimilé, l'apparence de Carla ayant complètement changé: elle était élégamment maquillée, elle s'était teint les cheveux en noir et portait une longue jupe foncée à la place de sa vieille jupe en blue-jeans jusqu'au genoux. Son allure et sa façon de marcher ressemblaient désormais à celles d'une femme rom (*romni*).

Contrairement aux catégories de la psychologie du développement, qui classifiaient Carla comme jeune, sa communauté l'a considérée comme une enfant jusqu'au mariage. A partir de ce constat, la présente contribution s'attachera à comprendre l'entrecroisement entre les notions indigènes d'enfance et de genre. Pour ce faire, il faudra prendre ses distances avec les catégorisations occidentales. Déjà Margaret Mead (1928) dans sa recherche sur les jeunes filles à Samoa avait démontré empiriquement que l'adolescence n'est pas une expérience universelle. Comme le rappelle Bourdieu:

l'âge est une donnée biologique socialement manipulée et manipulable; et le fait de parler des jeunes comme d'une unité sociale, d'un groupe constitué, doté d'intérêts

<sup>23</sup> Je tiens à exprimer mes plus vifs remerciements à *Médecins du Monde* pour son soutien financier, à Leslie Hernández Nova, Chiara Pagnotta et aux référées anonymes pour leurs précieux commentaires, ainsi qu'à Joan Haim et Doris Valente pour la relecture du texte.

communs, et de rapporter ces intérêts à un âge défini biologiquement, constitue déjà une manipulation évidente. (P. Bourdieu, 1980:145).

Alors qu'à Samoa il n'existait pas une ligne de démarcation entre les filles célibataires et les jeunes mariées, le cas ici présenté suit l'économie politique du sexe analysée par Gayle Rubin (1975) et Nicole-Claude Mathieu (1991), à savoir le rôle du mariage dans la transformation des filles en femmes. C'est pourquoi on parlera d'enfance.

Une première partie du texte illustrera pourquoi on peut parler d'«enfance genrée». Dans un deuxième temps, on analysera des scènes ethnographiques qui cristallisent les contradictions auxquelles les jeunes filles roms font face. Enfin, on illustrera le sexisme identitaire en œuvre dans cette communauté à la lumière du contexte historique donné, pour aboutir sur des enjeux épistémologiques plus généraux.

## 2. Une enfance genrée

Si les sociétés occidentales tendent à uniformiser les parcours des filles et des garçons et à créer des désignations sociales de plus en plus générales et asexuées, la différence des sexes en question est inscrite dans les sujets dès la conception et elle continue tout au long de l'enfance, en étant indissolublement liée aux concepts de moralité et d'honneur.

On peut avancer l'hypothèse de l'existence d'une enfance au féminin et d'une autre au masculin reposant sur une éducation et des parcours de vie différenciés. On s'appuiera donc sur le terme émique d'enfance pour interroger la réappropriation du genre de jeunes filles. Cette thématique est, jusqu'à présent, très peu explorée par les chercheurs des communautés roms, qui ont étudié surtout les femmes adultes plutôt que les jeunes filles (P. Gay-y-Blasco, 1997; I. Hasdeu, 2007; J. Okely, 1983; C. Pasqualino, 2008) ou les enfants et non leur identité genrée (R.C. Gropper, 1975; L. Monasta, 2005;<sup>24</sup> C. Saletti Salza, 2003).

### 2.1 Une minorité transnationale

On présentera une étude de cas sur huit familles roms, migrantes, réalisée avec une technique d'observation participante de longue durée. Cette partie

<sup>24</sup> Consulté le 29 septembre 2008.

de l'enquête s'est déroulée du mois d'avril au mois d'octobre 2009 dans un terrain semi-légal à la périphérie de Milan (Italie), qui fait l'objet d'une ségrégation spatiale importante (A.S. Sarcinelli, 2011). J'y ai été présente d'abord de manière quotidienne en observant la vie familiale et en prenant partie aux activités des familles, puis de manière hebdomadaire pendant les mois d'avril, mai et juin 2010. Les personnes que j'ai côtoyées sont principalement des filles âgées de 5 à 18 ans et des femmes âgées de 21 à 59 ans. J'ai pu interroger des enfants, des filles, des jeunes mariées, des mères et des grands-mères. J'ai aussi eu l'opportunité de parler avec des garçons, des pères et des grands-pères. Les biographies des adultes rendent compte d'un processus migratoire survenu dans les années 1980 et d'un mode de vie trans-local (P. Boccagni, 2009), plutôt qu'itinérant (L. Plasere, 2004). Des changements importants ont suivi le phénomène migratoire, qui intéresse désormais un grand nombre de Roms en Europe. Ce cas peut donc nous informer sur les transformations en cours dans bien d'autres communautés roms d'immigration plus récente.

### 3. Trois trajectoires genrées<sup>25</sup>

Les bornes de l'enfance rom au féminin sont en train de subir une profonde redéfinition avec l'augmentation de la scolarisation féminine et de sa durée. Alors qu'auparavant le passage de l'enfance à l'âge adulte se produisait dans de courts délais et que le système normatif et les marqueurs convoqués étaient presque uniquement ceux de la communauté d'origine, les jeunes filles se retrouvent aujourd'hui face à une multiplicité de désignations sociales parfois assez éloignées les unes des autres, notamment celles de la communauté d'origine et celles de la société majoritaire. Il faut donc faire appel au concept de génération tel qu'il a été proposé par Karl Mannheim et repris par une certaine sociologie de l'enfance (L. Alanen, 2004; H. Hengst, 2004) pour rendre compte des changements qui sont en train de se produire à l'intérieur de cette communauté. Comment les cadrages codifiant le genre et l'âge se recomposent-ils pour les différentes générations? Comment les mères – qui n'ont jamais connu elles-mêmes l'adolescence –

<sup>25</sup> Le titre renvoie à la notion de «gendered-life trajectory» (P. Gay-y-Blasco, 2010), dont on parlera dans la prochaine partie.



trouvent-elles un sens aux comportements de leurs filles? Quelles sont les formes de réappropriation de différents modèles de la part des filles elles-mêmes?

Dès leur très jeune âge, les filles se trouvent face à un «système répressif sur la base du genre» (I. Hasdeu, 2007: 122) et sont censées pratiquer une «vigilance morale» (J. Robbins, 2009) sur la manière de s'habiller, les lieux de la ville à fréquenter et leurs comportements vis-à-vis de l'autre sexe. C'est ainsi que leurs parcours peuvent être pensés comme des trajectoires de vie genrées (P. Gay-y-Blasco, 2010).

On va examiner les trajectoires de trois filles, qu'illustrent bien les tensions au sujet des questions du genre à l'intérieur de la communauté. Sonia<sup>26</sup> et Deborah, deux cousines de treize ans, sont nées et ont grandi sur le terrain en banlieue milanaise. Elles sont parmi les premières filles de leur groupe à fréquenter le collège et elles peuvent s'habiller en pantalon. En revanche, leur cousine Nadia, qui a quinze ans, doit s'habiller avec de longues jupes et passer ses journées à aider sa mère au foyer et à s'occuper de ses petits frères et sœurs. Elle a suivi à peine deux ans d'école primaire en Serbie et a vécu dans des baraques à Naples, en Serbie, et en banlieue parisienne, pour enfin s'installer à côté de chez Sonia.

Malgré ces différences, le contrôle social sur les filles, l'injonction et le pouvoir sur leurs corps se font au nom de la protection de leurs pureté et moralité. Le registre du pur/impur, du propre/sale, du moral/immoral, déjà constaté par de nombreux chercheurs de ces minorités (J. Okely, 1983; I. Hasdeu, 2007), sert à exprimer l'éthos des familles. Par exemple, Danika, la mère de Sonia, exprime sa désapprobation pour sa fille qui ne pense qu'aux garçons et ne collabore pas au ménage: «ma fille est sale dans son corps. A son âge j'étais déjà une femme et je pensais à nourrir mes enfants».

### 3.1 Les dangers du patronage

Les frontières du pur/impur, du sale/propre et du moral/immoral sont aussi inscrites dans l'espace. L'éducation des jeunes filles se différencie aussi de celle des garçons dans l'accès à l'espace public en dehors du terrain.

<sup>26</sup> Pour garantir l'anonymat de mes interlocutrices, leurs prénoms ont été changés.

Le patronage,<sup>27</sup> l'un des principaux lieux de socialisation des jeunes non-roms, est considéré comme particulièrement dangereux pour les filles et investi d'une signification morale négative. Des rumeurs quant aux dangers de ce lieu servent à contrôler les jeunes filles: on dit qu'au patronage les garçons «te volent, te baisent» et qu'une fille rom a été kidnappée au patronage, violée et tuée par un mec albanais.

Les trois cousines ont des manières diamétralement opposées d'«habiter ces normes» (S. Mahmood, 2009). Au début de l'enquête, lorsque Nadia et moi nous nous rendions au patronage avec Danika (la mère de Sonia) pour récupérer son fils, Nadia hésitait, restait sur le seuil près de l'église, n'osant pas avancer. Elle m'explique qu'elle trouve le patronage très attrayant, mais qu'elle ne peut pas y entrer car il y a trop de garçons qui pourraient lui parler ou même la trouver jolie et si ses cousins s'en apercevaient, les choses pourraient mal tourner pour elle.

En revanche, un jour où je me trouvais en compagnie de Deborah et d'une autre copine rom, Deborah suggère d'aller au patronage, tandis que l'autre fille persiste à dire qu'elles ne peuvent pas le faire. Deborah commence à crier, elle se cramponne à mon corps, essaie de me traîner vers le patronage de toutes ses forces et de nous empêcher de revenir au terrain, tant et si bien que je dois me libérer physiquement d'elle.

### 3.2 «Faire l'amour est à la mode»

Si les anecdotes du patronage m'ont surprise, l'événement qui va être évoqué dans ce paragraphe m'a donné à réfléchir pendant longtemps. Un jour où j'arrivais au terrain, une grande foule se trouvait dans la cour de Nadia. Sonia, qui habite à côté, me dit de vite venir chez elle et m'expliqua que Nadia avait disparu le matin et s'était enfuie avec un homme: elle venait d'être ramenée au terrain. Cachées derrière une fenêtre, nous suivions les événements: on entendait des coups et les cris de Nadia, que l'on frappait. Sonia s'inquiétait de ce qui allait arriver à Nadia, à Deborah et à elle-même. C'est alors qu'elle me montra des cicatrices sur son bras et la marque du fil du chargeur de l'i-phone que son père avait utilisé pour la frapper il y a quelques mois, lorsqu'il apprit qu'elle sortait avec un garçon bosniaque.

<sup>27</sup> Le patronage fait partie des paroisses et en Italie est l'un de principaux lieux de socialisation pour enfants et adolescents.

Nous entrevoyons alors Nadia partir en voiture avec son père et celui de Sonia: Sonia craint qu'ils amènent sa cousine à la Police pour déclarer qu'elle a été violée et me demande avec inquiétude s'il y aura des conséquences judiciaires pour le jeune homme.

Plus tard, Joanna, une voisine, me raconta que tout le monde riait de cette fugue amoureuse, alors qu'elle, personnellement, n'y trouvait rien de drôle, parce que sa fille de six ans pourrait un jour faire la même chose: c'est pourquoi elle ne la laissera pas aller le collège et si jamais sa fille devait lui faire un coup pareil, elle la tuerait, quitte à aller en prison. Elle m'indiqua sa fille en disant: «Tu vois celle-ci, je l'élève pour la préparer à vivre chez sa future belle-mère. C'est pourquoi on aime davantage les garçons qui ne quitteront jamais la famille d'origine». Face à mon étonnement Johanna dit que je ne peux pas comprendre, car «chez eux» – contrairement à «chez moi» – l'honneur fait la loi. Effectivement, la famille de Nadia quitta le terrain. Quelques jours après, une autre voisine affirma: «bien que la virginité fasse partie de notre tradition, de nos jours faire l'amour avant le mariage est devenu désormais à la mode». Elle exprimait en une phrase les tensions entre ces deux générations.

#### 4. Le sexisme identitaire

Pour violente qu'elle soit, cette histoire s'inscrit dans des rapports sociaux de genre et de sexe qui transcendent les individus (A. Bidet-Mordrel, 2010). Loin de vouloir essentialiser la notion de genre d'une supposée culture rom, on se propose de mettre en exergue les «conceptions, diverses voire conflictuelles» des rapports sociaux de sexe qui coexistent à l'intérieur d'une même communauté, ainsi que les «dispositifs de domination, de production et d'intériorisation de différences, de naturalisation, de normalisation» (A. Bidet-Mordrel, 2010: 6). Pour leur donner un sens, il faut les replacer dans le contexte historique des rapports sociaux de race avec la société majoritaire.

Tout comme les émigrés postcoloniaux et leurs enfants, les Roms font l'objet d'un processus d'ethnisation, d'infériorisation et d'altérisation. Ils sont perçus comme un corps étranger et non-intégrable, y compris les Roms italiens. Cette stigmatisation contribue à alimenter une frontière du type *nous/eux*, que l'on peut classifier de raciale (C. Hamel, 2005: 94). Ce

processus ne peut que participer aux politiques identitaires de cette communauté basées sur une forte distinction entre les Roms et les non-Roms, déjà constatés dans bien d'autres communautés roms, sintis et gitanes. Paloma Gay-y-Blasco (1997) affirme que l'idéologie des Gitanos de Jarana est basée sur un éthos de forte clôture culturelle et de réjection de la culture non-rom, notamment en ce qui concerne l'égalité des sexes. Cette réjection se traduit par un lien étroit entre identité ethnique et identité de genre (O. Marcu, 2010<sup>28</sup>). Chez les Roms roumains, Iulia Hasdeu (2007: 119-121) montre que le couple romni-rom est un impératif moral dans la vie adulte, mais qu'il existe un double standard de la morale consistant dans l'asymétrie entre le sujet-femme du soupçon (infidélité latente ou potentielle) et le sujet-homme de l'action (infidélité manifeste).

On peut parler de «sexisme identitaire» (C. Hamel, 2005), à savoir une réaction et une défense vis-à-vis du racisme subi par ces communautés. Ainsi, le corps des filles participe à une redéfinition des frontières du groupe. De manière similaire à l'«idéal de perfection morale» chez les migrants pentecôtistes à Bruxelles (M. Maskens, 2011<sup>29</sup>), le sexisme identitaire alimente un idéal de distinction avec les non-roms, afin de réhabiliter leur communauté.

L'univers moral des adultes se rattache donc à une éthique de la survie du groupe à travers le mariage endogamique, qui conditionne la survie du groupe (M. Godelier, 1982). Les aventures amoureuses des filles menacent l'idéal de chasteté pré-maritale, qui peut amener à une perte de la virginité symbolique ou matérielle. En effet, même si la fille reste vierge, sa réputation a été compromise et ses parents auront du mal à lui trouver un «bon mari», ce qui risque de diminuer le prestige de la famille.

#### 4.1 Des injonctions paradoxales

Les filles doivent donc se conformer aux critères qui définissent la moralité, à savoir montrer une «performance conforme à la moralité genrée» (P. Gay-y-Blasco, 1997: 524) pour garantir l'honneur de la famille.

Or, cette génération se retrouve aussi confrontée à différentes morales genrées, à savoir celles de leur groupe et des normes libérales occidentales.

<sup>28</sup> Consulté le 26 avril 2011.

<sup>29</sup> Consulté le 11 mai 2011.

Les changements entraînés par la migration et par la scolarisation féminine ont amené à une certaine «dissonance générationnelle» (M. Zhou, 1997). Si certaines filles montrent une adhésion aux valeurs du groupe, d'autres négocient constamment avec la famille leur liberté d'action, de mouvement et de présentation de soi, ou remettent en cause de manière plus ou moins nette les notions de décence, d'honneur et de moralité de leur communauté. Ces pratiques de contestation ou de résistance oscillent entre rêver, les yeux ouverts, à un destin différent du leur (A.S. Sarcinelli, 2010) et refuser de collaborer au ménage, jusqu'à fuguer avec un garçon comme Nadia. Elles se retrouvent face à des «injonctions paradoxales» (E. Fassin, 2006) car «des actions entreprises pour réaliser les valeurs d'un système sont destinées à apparaître immorales selon l'autre» (J. Robbins, 2009: 310). L'assimilation des filles à l'ordre social sexué de la société majoritaire serait une trahison identitaire et une validation de leur infériorité (C. Hamel, 2005).

## 5. Conclusions

Ce texte a illustré l'ordre social sexué d'une communauté rom, qui est en train de subir des transformations importantes. L'institution familiale n'apparaît pas seulement comme la première forme de domination (A. Bidet-Mordrel, J. Bidet, 2010: 20), mais nous permet d'analyser comment cet ordre se manifeste de plusieurs façons et donne lieu à des conflits intergénérationnels. L'équilibre entre la domination masculine et la résistance qu'on lui oppose se fixe en relation aux effets «de la balance complexe et infiniment variée des positions, dans leurs contenus pratiques et culturels» (*ibidem*: 16).

Par le biais des jeunes générations, on voit que l'asymétrie et la prééminence sociale qui permet de contrôler la parenté relèvent d'une combinaison entre genre et âge. Ces deux catégories d'analyse ne sont pas suffisamment mobilisées ensemble, comme on peut le remarquer dans le cas des *New Childhood Studies* (A. James et al., 1998), qui parlent trop souvent d'une «enfance générique» (W. Lignier, 2008), ou des théories de l'intersectionnalité, qui s'intéressent à l'entrecroisement des rapports de sexe, de classe et de «race», en négligeant l'âge et les rapports intergénérationnels, qui sont eux aussi des rapports de force et de domination.

## Bibliographie

- Alanen, L. (1994): «Gender and generation: feminism and the ‘child question’», in Qvotrup, J. et al. (ed.), *Childhood matters: social theory, practice, politics*. Aldershor, Avebury, 27-42.
- (2004): «L’infanzia come concetto generazionale», in Hengst, H.; Zeiher, H. (eds): *Per una sociologia dell’infanzia*. Franco Angeli, Milano, 59-75.
- Bidet-Mordrel, A. (ed.) (2010): *Les rapports sociaux de sexe*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Bidet-Mordrel, A.; Bidet, J. (2010): «Les rapports de sexe comme rapports sociaux», in Bidet-Mordrel, A. (ed.) (2010): *Les rapports sociaux de sexe*. Presses Universitaires de France, Paris, 15-30.
- Boccagni, P. (2009): *Tracce transnazionali. Vite in Italia e protezioni verso casa tra i migranti ecuadoriani*. Franco Angeli, Milano.
- Bourdieu, P. (1980): «La Jeunesse n’est qu’un mot», in Bourdieu P., *Questions de sociologie*. Éditions de Minuit, Paris, 143-154.
- Crenshaw, K.W. (2009): «Cartographies des marges: intersectionnalité, politiques de l’identité et violences contre les femmes de couleur», in Lépinard, E.; Varikas, E., *Cahiers du genre*, n°39, Dossier: *Féminisme(s), Penser la pluralité*. L’harmattan, Paris, 51-82.
- Cromet, S. et al. (2010): «L’enfance, laboratoire du genre», *Cahiers du genre*, n°49, 5-14.
- Fassin, E. (2006): «Questions sexuelles, questions raciales. Parallèles, tensions et articulations», in Fassin, D.; Fassin, E. (eds), *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*. La découverte, Paris, 230-248.
- Gay-y-Blasco, P. (1997): «A ‘Different’ Body? Desire and Virginity among Gitanos», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n°3, 517-535.
- (2010): «Cosmopolitan life stories. The fragility of cosmopolitanism: a biographical approach», *Social Anthropology*, vol.18, n°4, 403-409.
- Godelier, M. (1982): *La production des grands hommes: pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée*. Fayard, Paris.
- Gropper, R.C. (1975): «Gipsy childhood», in Gropper, R.C., *Gypsies in the city: culture patterns and serviva*. The Darwing Press, Princeton, 123-138.
- Hamel, C. (2005): «De la racialisation du racisme au sexisme identitaire», *Migrations sociétés*, vol.17, n°99-100, 91-104.
- Hasdeu, I. (2007): «Bori et r(r)omni. Réflexions sur les rapports sociaux de sexe chez les Roms căldărari de Roumanie», *Études Tsiganes*, n°31-32, 116-141.
- Hengst, H. (2004): «Modelli d’infanzia nelle trasformazioni socioculturali di oggi», in Hengst, H.; Zeiher, H. (eds): *Per una sociologia dell’infanzia*. Franco Angeli, Milano, 188-207.
- James, A. et al. (1998): *Theorizing childhoods*. Cambridge, Polity Press.
- Lignier, W. (2008): «La barrière de l’âge. Conditions de l’observation participante avec des enfants», *Genèses*, n°73, 20-36.
- Mahmood, S. (2004): *Politics of piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University, Princeton.
- Mayall, B. (ed.) (1994): *Childre’s childhoods observed and experiences*. Falmer Press, London.

- Marcu, O. (2009/2010): *Giovani rom e dinamiche di genere: tecniche e strumenti per la ricerca azione*. Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.  
URL: <http://tesionline.unicatt.it/handle/10280/986>
- Maskens, M. (2011): «Le traitement de la virginité chez les migrants pentecôtistes à Bruxelles», *L'espace politique* n°13-1.  
URL: <http://espacepolitique.revues.org>
- Mathieu, N. (1991): «Homme-culture et femme nature?», in Mathieu, N., *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies de sexe*, Côté-femmes, Paris, 43-61.
- Mead, M. (1928): *Coming of age in Samoa*. William Morrow, New York.  
– (1930): *Growing up in New Guinea*. William Morrow, New York.
- Monasta, L. (2005): *Romá macedoni e kosovari che vivono in «campi nomadi» in Italia. Stato di salute e condizioni di vita per bambini da zero a cinque anni d'età*. Thèse de doctorat en épidémiologie, Universidad Autónoma de Guerrero, Centro de investigación de enfermedades tropicales, Acapulco, Guerrero (Mexico).  
URL: <http://www.osservazione.org>
- Okely, J. (1983): *The traveller-Gypsies*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Pasqualino, C. (2008): *Flamenco gitan*. Cnrs Editions, Paris.
- Piasere, L. (2004): *I rom d'Europa. Una storia moderna*. Editori Laterza, Bari.
- Robbins, J. (2007): «Between Reproduction and Freedom: Morality, Value, and Radical Cultural Change», *Ethnos*, n°72-3, 293-314.
- Rubin, G. (1975): «The traffic in Women. Notes on the Political Economy of Sex», in Reuter, R (ed.) *Toward an Anthropology of Women*. Monthly Review Press, New York, 157- 210.
- Saletti Salza, C. (2003): *Bambini del campo nomadi. Romà bosniaci a Torino*. Cisu, Roma.  
– (2011): «Vivere ai margini tra Milano e Baranzate. Cronaca delle politiche di abbandono di un campo rom di frontiera», in Lucarno, G. (a cura di) *La frontiera dell'immigrazione. Dinamiche geografiche e sociali, esperienze per l'integrazione a Baranzate*. Franco Angeli, Milano, 65-81.
- Sarcinelli, A.S. (2010): *Girls' voices, expression and dreams. Approaching Roma's transformations in Northern Italy from children standpoint*. Communication oral, International Conference «Childhood and Youth in Transition», Centre for the Study of Childhood and Youth, Sheffield.
- Thorne, B. (1993): *Gender play: girls and boys in school*. Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.
- Zhou, M. (1997): «Growing up American: the Challenge Confronting Immigrant Children and Children of Immigrants», *American Review of Sociology*, n°23, 63-95.

## Per *sharam* devi portare il tuo *pardah*!

Maria Grazia Soldati  
Università degli Studi di Verona  
*maria.soldati@univr.it*

### 1. Introduzione

Il saggio delinea gli esiti di una ricerca-azione condotta nella provincia di Brescia con famiglie migranti pakistane, realizzata per individuare prospettive operative in grado di orientare la formazione e il lavoro di operatori psico-socio-educativi nell'ambito di un dottorato di ricerca. Come pedagogista clinica ho infatti osservato come l'incontro tra diversi sistemi educativi generi malintesi e conflitti e renda evidenti nodi critici relativi alla costruzione dell'identità femminile, fomentando situazioni in grado di mettere in scacco gli operatori, in conflitto le giovani e in difesa/reazione le famiglie.

Grazie all'accesso nelle case di famiglie pakistane nella città e nella provincia di Brescia, all'apporto della mediazione linguistico-culturale nella narrazione di storie di vita, ai dispositivi etnoclinici<sup>30</sup> da me condotti ho potuto raccogliere voci di madri e figlie.

Ciò mi ha permesso di capire come il *pardah* sia una modalità d'interazione tra i generi e le generazioni che risponde alla domanda «come si diviene donna nella cultura *punjabi*». La sua trasmissione risulta problematica nelle famiglie migranti a causa della difficoltà di educare allo *sharam*, complesso sentimento che sostiene il *pardah*.<sup>31</sup>

Con il tentativo di creare una nicchia di sopravvivenza stabile per la sua pratica, anche a costo di ridurre al minimo l'interazione con la società italiana, le famiglie segnalano l'esistenza di un processo di mantenimento di

<sup>30</sup> Dall'anno 2000 conduco sedute cliniche effettuate in un gruppo formato da mediatori linguistico-culturali, operatori e famiglie per comprendere e regolare i disordini educativi ed esistenziali e sostenere le trasformazioni indotte dal contatto culturale.

<sup>31</sup> Per una completa spiegazione dei due termini vedi paragrafo 4 in questo saggio.



confini (F. Barth, 1969) e la concezione che l'identità sia un progetto, frutto di un attaccamento a lunga distanza (T. Nathan, 2007).<sup>32</sup>

Come sostiene Barth le distinzioni etniche non dipendono da un'assenza di mobilità e informazioni, ma comportano processi sociali, sia di esclusione sia d'incorporazione: in tali processi le distinzioni vengono mantenute nel corso della vita, nonostante cambi la partecipazione e l'appartenenza sociale delle persone. Nel caso delle famiglie pakistane da me descritte, il processo di mantenimento dei confini rende visibile la necessità della «protezione», di una modalità di relazioni sociali che permetta alle famiglie di filtrare i cambiamenti necessari a sopravvivere in un mondo sentito come diverso. Il concetto di «identità come progetto» descrive invece come essa venga costruita e si riveli nel corso del tempo, anche grazie all'azione di «oggetti» – come il *salwar kamis* e la *dupatta*<sup>33</sup> e da più «esseri», i membri del *biraderi*<sup>34</sup> anche se residenti in luoghi diversi dall'Italia.

La trasmissione della pratica *purdah* emerge come impegno educativo e politico delle famiglie migranti verso le figlie e i figli, attraverso la creazione del sentimento di appartenenza a più gruppi: a quello comunitario-religioso, che nutre l'identità nazionale attraverso il «sentirsi pakistani», al *biraderi*, il gruppo di parentela patrilineare che riunisce le famiglie di tutti i maschi e che conferisce identità personale e familiare ma, in Pakistan, anche sociale perché attraverso il *biraderi* si appartiene a una *zat*. La parola *zat* viene convenzionalmente tradotta con il termine «casta» perché vi è implicato un certo sistema di divisione del lavoro e di classe sociale, ma segnala

<sup>32</sup> T. Nathan ha applicato in campo psicoterapeutico le teorie di G. Devereux, riconosciuto come il fondatore dell'impianto teorico dell'etnopsichiatria. All'Università di Paris 8, Nathan ha creato un dispositivo clinico di cura delle famiglie migranti che si esplica attraverso la ricerca e la contaminazione dei saperi. L'etnopsichiatria clinica si configura come la disciplina che pratica e studia l'arte del prendersi cura del disagio dei migranti in territori e gruppi umani specifici e definiti attraverso l'analisi dei contesti storici e culturali dai quali provengono, dei diversi saperi e delle pratiche terapeutiche di altre società, all'autocritica e svelamento delle proprie teorie e modelli psicologici e psicoterapeutici.

<sup>33</sup> Il tipico abito e la lunga sciarpa utilizzata dalle donne per la copertura di capelli e décolleté.

<sup>34</sup> Il gruppo familiare.

soprattutto appartenenza a un antico lignaggio di cui, tuttavia, non si riconosce più l'antenato comune.

## 2. Le interrogazioni: quadro teorico

Il Pakistan è un paese complesso: al bivio geografico e culturale, tra Medio Oriente e Asia, abitato prevalentemente da musulmani e caratterizzato dalla coesistenza di sistemi giuridici e culturali islamici, britannici e consuetudinari, di simboli di appartenenza islamici e di lealtà verso le *zawat* di appartenenza e il *biraderi*. Essi costituiscono, nelle loro articolazioni culturali, i fattori delle dinamiche sociali e di genere. Nella contraddizione e convivenza tra questi elementi risiede la sua maggiore peculiarità.

Nel mosaico di situazioni e valori di cinque popoli differenti<sup>35</sup> per lingua, ma che sono stati uniti dal 1947 nella nazione pakistana a causa della comune identità islamica, esistono aspetti culturali comuni. Uno di essi è il *pardab* la cui pratica, per la sua origine tradizionale, definisce una donna come *onorevole* e per tale motivo è tuttora soggetto alla trasmissione culturale.

L'evidenza esistente è concorde nell'identificare nella famiglia la sede di trasmissione di pratiche e saperi che vengono prodotti ed elaborati da una generazione all'altra in un equilibrio continuo tra cambiamento e tradizione (N. Aslam, 2004). Nel caso delle famiglie migranti pakistane, la trasmissione del *pardab* introduce un elemento di complessità nell'educazione, poiché la famiglia si trova al centro di veri e propri conflitti.

Essi originano dalle aspettative del *biraderi*, dalle pressioni che vengono esercitate dai servizi italiani, dai convincimenti personali, dall'azione esercitata dai gruppi comunitari e religiosi frequentati in Italia.

La letteratura etnopsichiatrica e pedagogica mette in evidenza come l'esperienza migratoria può essere considerata causa di malessere

<sup>35</sup> Il Pakistan è formato dalle popolazioni autoctone *punjabi*, *pashtun*, *sindhi*, *balochi* e dai *mohajir* che parlano urdu, la lingua nazionale. I *mohajir* sono i musulmani nati in India ed emigrati nel 1947 a seguito della partizione. Dal punto di vista religioso si stima che il 95% della popolazione sia musulmana, 20% dei quali sciita, e il restante 5% si suddivide tra cristiani e induisti. Il Pakistan ha una popolazione di oltre 187 milioni di abitanti, il 36% dei quali vive in distretti urbani o nelle immediate periferie di città come Karachi, Lahore, Faisalabad, Rawalpindi e la capitale Islamabad (N. De Scalzi, 2011).

esistenziale nei figli (R. Beneduce, 1998; G. Favaro, 1998; M. Moro, 2002) e come le problematiche educative non possono essere comprese al di fuori del sistema culturale familiare (T. Nathan, 2003, 2007).

Il tema della ricerca-azione era rintracciare le forme educative che assume la trasmissione del *purdah* in un'esperienza migratoria, focalizzandomi sul complesso rapporto tra educazione/trasmissione culturale/rapporti tra le generazioni tra luogo di origine e paese di accoglienza. Ciò ha implicato considerare saperi di diverse discipline quali l'antropologia, la pedagogia, la psicologia, la sociologia e la storia operando dentro una disciplina composita come l'etnopsichiatria in grado di assumere anche i saperi tradizionali (T. Nathan, 1996).

Per stare nel campo e nelle esperienze degli individui e dei gruppi mi sono avvalsa della mediazione linguistico-culturale nella narrazione, una pratica di ricerca partecipativa e multivocale che consente l'accesso ai significati emici.

La lingua è un sistema culturale che fabbrica il mondo poiché le parole sono un già dato, una costrizione che determina il tipo di esperienza, un sistema culturale che racchiude un gruppo contribuendo a identificarlo. Il soggetto, rappresentando la sua esperienza in forma narrativa, attribuisce un senso alla vita quotidiana (J. Bruner, 1992) e nel rapporto con altre culture non c'è analisi che possa tralasciare le storie delle persone per il loro necessario rapporto con lo spazio di vita, né analisi delle persone che possano ignorare gli spazi attraverso i quali esse transitano (M. Augè, 1986).

In questo senso il racconto è un lavoro che incessantemente trasforma i luoghi geografici in spazi di vita: chi emigra è in transito tra almeno due culture ma mentre A. Sayad (2002) afferma che l'immigrato/emigrato è fuori luogo ovunque ciò non può essere applicato alle famiglie e alle donne pakistane, poiché la loro migrazione diasporica richiede di dover rendere conto, in una pluralità di luoghi, dei propri legami e attaccamenti, delle proprie trasmissioni e azioni.

La lettura di un resoconto di ricerca sul *purdah* in Pakistan (R. Haque, 2007) mi ha interrogato su come tale pratica culturale possa essere trasmessa in un'esperienza di migrazione e se esistano e quali siano i disordini, i conflitti, le negoziazioni prodotte nelle famiglie con i/le giovani di seconda generazione.

Nei servizi socio educativi italiani esiste la difficoltà di gestire le pratiche culturali delle famiglie pakistane, riferita alla costruzione culturale occidentale moderna che considera l'educazione sviluppo d'individualità e di soggettività. Questa visione viene messa in scacco da incontri in cui prevalgono altre visioni pedagogiche e differenti modelli educativi: gli operatori e le famiglie sono entrambi implicati nella necessità di elaborare nuove forme di sapere.

Nell'ipotesi che la trasmissione del *purdah* – in assenza di contesti educativi significativi che ne attribuiscono valore come la società, la scuola, le relazioni tra pari – risulti complessa e/o conflittuale e crei disordine in famiglia, ho inteso comprendere come si regolano le famiglie e i servizi dentro questa complessità e/o conflittualità.

### 3. Le interrogazioni: quadro metodologico

L'accesso al campo di ricerca (case di famiglie pakistane a Brescia e provincia e presso la moschea di Via Corsica in città) è stato negoziato e costruito insieme alle donne e a Farida Butt, la mediatrice linguistico culturale della zona.

Nel periodo Gennaio-Settembre 2008, attraverso l'uso della mediazione linguistico-culturale ho effettuato alcune interviste sia individuali sia in piccolo gruppo composto da dodici madri pakistane. Nel periodo Gennaio-Giugno 2009 ho effettuato lo stesso tipo di lavoro sul campo con dieci giovani donne pakistane di seconda generazione. Ho svolto la ricerca-azione e l'osservazione partecipante nel triennio 2007-2009 grazie ai dispositivi di mediazione etn clinica realizzati in diversi comuni bresciani con cinque famiglie migranti e in Pakistan nel mese di Dicembre 2008 all'Università del Punjab a Lahore e presso una famiglia nel villaggio di HajiWala nel distretto del Gujarat con l'accompagnamento del mediatore linguistico-culturale Munir Mohammad.

Da un punto di vista metodologico è importante sottolineare la differenza che intercorre tra un mediatore linguistico culturale e un informatore in campo antropologico: far ricerca attraverso la lingua significa assumere la posizione di «terzo» rispetto alla ricerca, una posizione di co-costruzione del sapere che chiama in campo delle competenze.

L'ascolto dell'altro che narra, in un contesto di ricerca come in quello clinico, comporta la capacità di restare in contatto con se stessi – in quella propria dimensione interiore abitata da sensazioni, emozioni, immagini, rappresentazioni di sé che si fanno parola con la narrazione che consente di fare emergere le specificità di ognuno, la «sua parola».

Nelle interviste narrative è stata la presenza della mediatrice che ha consentito la narrazione in lingua madre, punjabi e/o urdu, con una pratica di conversazione che ha previsto l'assunzione, nella fase di traduzione, dei termini «lei/egli dice» e/o «da me, da noi, da lui, da lei, da loro» (S. de Pury, 1998) pratica necessaria per evitare di prendere il posto dell'autore, astenendosi dall'interpretare il pensiero altrui (lei/egli dice) per condurci nei luoghi di provenienza, negli spazi e nelle relazioni che hanno contribuito a fabbricare la persona così come si presenta a noi (da me, da noi, da lui, da lei, da loro).

Il mediatore linguistico-culturale, diversamente dall'informatore, si è formato ed è competente nella conoscenza delle strutture dei gruppi culturali o familiari ai quali appartiene e ha maturato la capacità di riconoscere quando la sua storia personale risuona in un contesto di mediazione per distanziarla e non sovrapporla alla narrazione altrui.

Nella relazione con il ricercatore che pone le domande e che elabora la continuazione della conversazione, da parte del mediatore c'è l'avvertenza a sottolineare le parole che non sono traducibili letteralmente e i modi di dire che rimandano a un orizzonte culturale di «senso comune», facendosi in tal modo artefice di una comunicazione sociale, in cui ci sia la conoscenza del significato delle parole ma anche delle regole della retorica, per decidere insieme se e quando interrompere la narrazione per fermarsi a interrogare la parola con la quale l'esperienza di vita è espressa.

In termini metodologici significa riconoscere che la ricerca genera nell'interazione tra ricercatore e mediatore un reciproco processo formativo e favorisce l'emergere di un sapere culturale che non è mai isolabile e definibile come se fosse un oggetto in sé, ma emerge dalla relazione e attraversa i percorsi di vita di tutti gli attori coinvolti nel processo della ricerca.

In questo stesso gioco di reciprocità narrativa, in una «postura del partire da sé», si colloca la possibilità di «costruire senso» a ciò che si va ascoltando. Un partire da sé, con diverse direzioni di ascolto

contemporanee e complementari. Il partire da sé è una pratica fondante per avvicinarsi all'alterità, quando si è in rapporto con altre culture, in relazioni umane che possono comportare disorientamento, spiazzamento, perfino scandalo. Come suggerisce G. Devereux (1975) lavorare sullo «scandalo» rappresenta il passaggio dall'angoscia al metodo e il partire da sé può renderci consapevoli delle nostre categorie mentali, codici linguistici, emozionali e capacità interattive.

In questo modo s'interrogano le narrazioni e il significato implicito delle parole, passaggio che conduce al «nucleo emico» delle storie, per andare «oltre», alla ricerca di quei significati condivisi, collettivi, culturali, generazionali, in grado di conferire senso alle singolarità delle esistenze.

#### 4. Nodi dell'identità femminile: il *pardab* e lo *sharam*

Il *pardab* è la pratica culturale che governa l'interazione tra i generi e le generazioni e viene assunto attraverso l'educazione. Si esprime in forme visibili e non-visibili: troviamo il *pardab* dell'abito, della lingua, della parola e dello sguardo.

Il primo elemento che s'impone è quello visibile, rappresentato dalla pratica del coprirsi/velarsi. In origine il significato della parola persiana/urdu/hindi *pardab* o araba *hijab*, era «tenda» e indicava il tessuto che separava/copriva allo sguardo altrui lo spazio della casa abitato dalle donne. Oggi la tenda originaria si gioca nelle diverse forme di vestiario che caratterizzano la pratica stessa: *dupatta*, *chador*, *gaun*, *niquab*, *burka*, mentre l'*hijab*, nominato nel Corano, appartiene più frequentemente al mondo arabo. In una certa misura, nel ciclo di vita di una donna, è possibile attraversare tutte queste differenti forme di vestiario come narra Umal, una giovane donna sposata in Italia da dieci anni.

Quando ero in Pakistan, mia cognata mi richiamava sempre: quando ero in casa, se mi scendeva la *dupatta* dalla testa, se andavo fuori casa dovevo mettere il *chador* e poi il *burka*, dovevo far vedere solo gli occhi. Ci fu un evento: un amico riferì a mio marito, in Italia a lavorare, che mi aveva visto al mercato senza *dupatta*. «Tu sei molto religioso» gli disse «cosa vai a dire agli altri, guarda tua moglie cosa fa in Pakistan». Da quel giorno, per sei anni, uscendo da casa ho dovuto portare il *burka*. Ricordo che cadevo sempre perché inciampavo. All'inizio mi sentivo in imbarazzo a portarlo, venivo dalla casa dei miei dove ero libera e quando sono tornata con il *burka* hanno riso, da dove vieni mi dissero. Quando sono venuta in Italia lui mi ha conosciuto per

come sono veramente e adesso ha molta fiducia in me, non gli importava veramente che lo portassi e adesso il *burka* non lo metto più, uso solo la *dupatta* come vedi (Umal, 22 marzo 2008).

Il *purdab* viene descritto come un segno di appartenenza culturale e/o religiosa ed elemento fondante l'identità femminile: le donne raccontano di un suo modificarsi nelle diverse età della vita e in relazione ai diversi contesti sociali e ruoli familiari. Queste descrizioni fanno emergere come la pratica *purdab* ponga al centro lo sguardo e si manifesti nell'interazione sociale: regola le relazioni, assegna un posto, attribuisce responsabilità, segue la logica dei confini. In tutti i racconti, la definizione di *purdab* è legata all'abbigliamento e alla copertura dei capelli, ma quando le donne raccontano esperienze di vita, accade uno scivolamento immediato nel menzionare le forme poco visibili, più interiori. Narra Noor (donna adulta di 45 anni, madre e nonna):

Il *purdab* interiore è una cosa che io non riesco ancora a controllare, io ho *jiad* dentro, che non vuol dire la guerra con gli altri come si sente dire qui, ma il conflitto con la tua anima. Fino a quando non hai il controllo sulla tua anima non puoi avere il *purdab* interiore, ma se non hai questo, non puoi avere nemmeno il *purdab* esteriore. C'è chi dice che ha il *purdab* interiore, ma poi non osserva il *purdab* esteriore, ma non si può avere l'uno senza l'altro (Noor, 10 settembre 2008).

In questo caso il *purdab* è associato al carattere morale, all'onestà, a un sentimento potente chiamato *sharam*. Rusdhie nel suo romanzo *Shame* scrive che:

*Sharam...* è una parola corta, ma che contiene enciclopedie di sfumature... l'imbarazzo, il disagio, il pudore, la modestia, la timidezza, la sensazione di aver un proprio posto prestabilito nel mondo e altre espressioni dell'emozione per le quali l'inglese non ha equivalenti... (S. Rusdhie, 1983: 38)

e afferma che il termine *shame*/vergogna, ne è una sua «squallida traduzione» (S. Rusdie, 1983: 39).

Il *purdab* si costruisce su questa polisemia del sentimento di *sharam* perché come afferma Umal:

Puoi essere avvolta sette volte negli strati del vestito ma se non hai *sharam* dentro di te, non sei in *purdab*. Io non credo molto nella religione, anche se osservo di mettere la *dupatta* in testa, però credo molto nel *purdab* dello sguardo, in altre parole allo *sharam* dentro di te nella relazione con gli altri. Anche se i *molvi* (i saggi religiosi) dicono che la

donna non deve far vedere nemmeno un capello, io credo soprattutto nel *pardab* dell'occhio e della parola, del cuore pulito (Umal, 22 marzo 2008).

Risulta difficile descrivere questo sentimento che, nel vissuto delle donne, realizza protezione e mantenimento dell'autostima, in un'azione che rinforza il rispetto di sé e della famiglia, un vincolo interiore che proviene dalla religione e dall'adesione alle richieste del gruppo di appartenenza sia in Italia sia in Pakistan. Come sostiene Sadia:

Nelle regole della religione una donna non deve nemmeno parlare con un uomo. Se lo fa, deve rimanere in *pardab* e cioè: avere *sharam*, cioè gli occhi bassi, non deve elaborare la conversazione, deve avere un tono sommesso. In un altro senso serve a fermare, allontanare dalle cose sbagliate; ad esempio tra gli uomini e le donne che lavorano insieme, si può maturare un sentimento e andare verso l'adulterio, noi siamo persone umane e lasciamo che le passioni guidino il cervello e questo non deve avvenire (Sadia, 10 Giugno 2008).

Uno «*sharam* che è negli occhi», come diceva continuamente la madre a una delle donne intervistate «Uno *sharam* dentro la persona, un rispetto verso gli altri» (Javeira, 20 Maggio 2008) che corrisponde a una molteplicità di comportamenti, un sapere della relazione che porta alla «sensazione di aver un proprio posto prestabilito nel mondo» così come scrive Rushdie (1983: 38). È lo *sharam* che intimamente costituisce e costruisce l'essere donna nelle società pakistana, una donna educata a entrare nella famiglia del marito, dove lo *sharam* si manifesta nella relazione con la suocera e con i grandi della famiglia, *sharam* che diventa la misura per essere considerata una buona nuora e una buona moglie. In questo caso lo *sharam* rappresenta il confine della relazione, non solo con i maschi ma con la suocera, regolando l'apertura e la chiusura dell'intimità (non necessaria con la madre, le sorelle, le nonne).

Tuttavia dentro l'apparente filo di continuità con la tradizione appare evidente nei loro racconti come sia all'opera una trasformazione di senso. Nella società pakistana scrive R. Haque (2006), lo spazio pubblico è di pertinenza degli uomini e fare *pardab* significa oggi per le donne guadagnare una maggior libertà di movimento rendendosi pubblicamente invisibili. Al contrario, praticare il *pardab* nello spazio pubblico italiano fa assumere loro una grande visibilità. Questa differenza tra Pakistan e Italia rende il *pardab* una presenza tangibile e transnazionale e lo scivolamento di senso riguardante la «visibilità», rende evidente la sua valenza politica perché



marca la differenza: la sua pratica è in grado di far riconoscere agli italiani come al gruppo *punjabi*, sia in Italia che in Pakistan, la propria appartenenza culturale, religiosa, nazionale.

Se pensiamo il *purdab* come azione consapevole della donna-madre e come scelta attiva, come mi hanno suggerito molte testimoni, tralasciando di considerarlo come imposto dall'esterno, esso appare piuttosto come una ri-negoziazione di significato, una risposta ai cambiamenti di contesto sociale e culturale, come strategia creativa di resistenza alla nuova cultura, come forma educativa nella relazione con i figli/e.

Nel racconto delle madri sulla trasmissione del *purdab* alle figlie ho potuto rilevare come sia data per certa in coloro che hanno narrato come la migrazione abbia innescato un cambiamento verso le pratiche *purdab* cui non aderivano totalmente in Pakistan, ma che, attraverso la pratica religiosa, hanno riscoperto in Italia. Assia racconta:

I vostri mass media ci dipingono così, cioè che è il marito che obbliga ed è come se noi fossimo delle poverine, ma noi non siamo costrette! Ad esempio, il mio cambiamento è avvenuto qui, in Italia, ma avevo le cose dentro di me dal Pakistan. Nei miei primi trenta anni di vita ho vissuto senza *purdab* esterno, mettevo solo il *dupatta* sulla spalla, ma non avevo questa pace interiore che ho adesso. Qui in Italia, ho preso i libri in mano, ho studiato a casa. Sono pochi anni che osservo il *purdab* del vestito e questa pace interiore è una protezione che sento, mi mancava prima. Oggi mi sento completa come donna. Anche se metto da parte la religione e il *purdab* esterno, io potrei avere quello interiore, quello dell'occhio che esprime lo *sharam*, ma quello non si vede quindi io devo fare questo *purdab* esterno, il *purdab* dell'abito, e per non avere lo sguardo degli altri su di me io mi copro. (Assia, 18 marzo 2008).

A sua volta Jamila narra che:

Ho scoperto cosa era il vero significato del *purdab* quando sono entrata nella ricerca religiosa, qui, in moschea, in Italia. Nella mia casa non c'era questo concetto, ho sentito questa parola nei libri di scuola a quattordici anni e quando ho cominciato a studiare l'Islam nel 2005, in Italia. Quando andavo a scuola, dopo i quattordici anni avevo un *chador* abbastanza grande, ma era solo un mezzo per sentirmi sicura, nessuno osava parlare con me. Anche dopo il matrimonio non c'era questo concetto di persona che si copre/nasconde e questo fino a tre anni fa. Ero incinta del mio terzo figlio ed ho iniziato questa conoscenza. In ogni famiglia c'è questa trasmissione, ma avviene nella famiglia allargata, attraverso gli zii, nella mia casa non c'era perché il papà era figlio unico e la mamma aveva solo una sorella. Il papà è morto giovane, la nostra era una casa libera, non avevamo i grandi che ci dicevano come comportarci, mia mamma

lo diceva, ma non c'era questa pressione che c'è nella grande famiglia. (Jamila, 10 aprile 2008).

Ho trovato una speranza di trasmissione invece in quelle madri, come Shazia, che hanno raccontato timori e paure di fronte ai possibili e futuri cambiamenti dei/delle figli/e:

Se fossi in Pakistan l'ambiente sarebbe diverso, anche nelle scuole, le ragazze sono da una parte, non c'è mescolanza, non è qualcosa che ti devono insegnare. Ma perché qui le maestre spingono al gioco insieme maschi e femmine? Io sono molto turbata, se tu vedi le ragazze quando inizia la stagione calda come si vestono e si baciano con i maschi, i nostri figli vedono questa differenza tra la casa e fuori. La nostra religione è diversa non ci da il permesso. Ma qui si va a scuola per studiare, imparare o per scegliere il partner? Domani avendo questa educazione a scuola mi porterà qualcuno a casa? Io sono preoccupata, devo richiamare con forza, altrimenti un giorno... in questa età il cervello e la mente è debole, è come un contenitore che stiamo riempiendo e domani tutto questo ritornerà. Se io educo mio figlio su quello che è Halal, io mi potrò aspettare che mi restituisca qualcosa e poi tutto è nelle mani di Dio. (Shazia, 22 marzo 2008).

A questo punto è opportuno chiedersi che significato può assumere il *pardab* nelle ragazze di seconda generazione, in particolare cosa diviene la visibilità dell'abito, i confini posti dalle famiglie nella relazione con il contesto sociale italiano.

Le narrazioni delle giovani in età adolescenziale, inizialmente raccolte in gruppo presso la moschea di Brescia e successivamente approfondite al loro domicilio, hanno messo in luce la presenza del *pardab* nella loro esistenza e la necessità di una sua elaborazione che possa convivere nel contesto italiano. Un'elaborazione che implica una riflessione sull'identità, un'indagine sulle condizioni che sono alla base della nascita dell'interrogativo «chi sono io», sul processo che ha permesso alla domanda di porsi e di essere posta (Z. Bauman, 2003).

Nelle famiglie pakistane la questione dell'identità non si pone in termini riflessivi relativi alla persona così come si pone per l'Occidente, la singolarità non è negata ma solo posta a partire dall'appartenenza familiare, al *biraderi*. Nel mio studio emerge che per i pakistani ciò che l'Occidente chiama identità deriva dalla filiazione, sia nello spazio privato sia in quello pubblico e il «chi si è» viene dedotto in base al posto attribuito esteriormente a ciascuno per nascita, lignaggio, appartenenza a un *biraderi*. In questo modo la soggettività si organizza intorno ad un sentimento di sé

che si esprime nel «dovere/debito» verso la famiglia. Il problema cui si è richiamati durante la crescita non è quello di cercare/scoprire «chi si è» ma maturare appartenenza, sviluppando risposta alla domanda a «chi devo la mia lealtà», a chi devo fedeltà. L'identità deriva direttamente da questa fedeltà che si esprime, per le donne, attraverso la pratica *purdah* e nel coltivare il sentimento di *sharam* che crea riconoscimento e appartenenza al *biraderi*. Rana, ventenne, originaria di Lahore e in Italia da tredici anni afferma che ogni famiglia ha un modo diverso di insegnare il *purdah*, sa che c'è una famiglia più rigida e un'altra meno:

Io sono stata fortunata perché nessuno mi ha obbligato a farlo, mi hanno insegnato che lo dovrei fare per la religione, però dipende dai luoghi in cui vado, in moschea non vengo con la maglietta a maniche corte, ma così come adesso, e a scuola in altro modo come le italiane. Il *purdah* è una cosa che noi ragazze, le donne adulte musulmane, dovremmo fare in certi luoghi di fronte a certe persone. Sul Corano c'è scritto che *purdah* si fa appena usciamo da casa di fronte a tutti, di fronte ad uomini che non conosciamo (Rana, 20 gennaio 2009).

Uzma, quindicenne racconta invece che: «C'è stato un periodo in cui mio padre voleva che andassi con il velo a scuola, ma non l'ho fatto, mi sentivo a disagio» (Uzma, 20 gennaio 2009) mentre Tooba, liceale narra che: «Quando ho cominciato ad andare con il velo facevo le elementari, mi chiedevano, e ho detto che nella mia cultura si fa così, una scelta mia e le altre bambine hanno capito» (Tooba, 24 maggio 2009). Amna ricorda che nella scuola media dove andava c'era una ragazza del Bangladesh che era stata molto criticata, e anche a lei era capitato molte volte di essere presa in giro per i vestiti. Nel suo pensiero il *purdah* non visibile viene associato allo: «Stare in casa... uscire poco... non poter dare la mano ai ragazzi come fanno gli italiani, anche se a volte ti capita» (Amna, 20 gennaio 2009). La voce di Tooba è precisa quando dice che:

In pratica noi dobbiamo parlare poco e guardare poco, gli uomini in particolare, ma quasi nessuno lo fa, tutti guardano quello che vogliono, sto semplificando, allora il *purdah* della lingua è limitarsi a parlare di certe cose con certe persone (Tooba, 20 gennaio 2009),

mentre Naila (ventenne, impegnata in un'attività commerciale) aggiunge che:

Per quanto riguarda il *purdah* della lingua, tu devi stare attenta a come dici e parli con gli uomini pakistani, perché se siamo simpatiche penseranno che ci stai, quindi non

puoi sorridere come fai con gli italiani. Ma penso che sia per tutti, tu devi avere un limite con tutti (Naila, 20 gennaio 2009).

Immesse in processi educativi dinamici, le ragazze si trovano a dover mediare codici, linguaggi, tradizioni e valori estranei gli uni agli altri, rivelando la natura complessa della trasmissione culturale. Racconta la sedicenne Zarkun, studentessa in una scuola tecnica «A volte mia mamma mi dice ‘comportati così che sei pakistana’, a volte è osservando altri genitori, altri connazionali che capisco cos’è il *pardab*» (Zarkun, 22 febbraio 2009), mentre invece Jamila parla del *pardab* come di una cosa che una persona fa con il cuore: «Io lo devo dimostrare agli altri, soprattutto pakistani, con gli italiani invece non hai questa cosa. Diciamo che sto più attenta, ma cerco sempre di equilibrare le cose» (Jamila, 20 gennaio 2009). Afferma Zarkun «Alla fine noi siamo quello che siamo, ma è con i pakistani che dobbiamo stare attente, pensano male, quindi stai attenta» (Zarkun, 20 gennaio 2009), mentre Hira sottolinea che:

Io non li conosco nemmeno i ragazzi italiani, ho più amiche che amici. Ti viene da dentro di bloccarti nel fare amicizia con i maschi, alla fine mio papà non mi ha limitato, non mi dice metti il velo, non mi limita, ma alla fine mi sento male io se non faccio così, mi vergogno (Hira, 7 marzo 2009).

Un conflitto che è raccontato come interno, risultato di un dinamico intersecarsi di modelli sociali e culturali, sistemi di valori, comportamenti e atteggiamenti intrisi di significati simbolici. «Nella società pakistana» afferma Tooba «prima di fare una cosa devi pensare, qui gli italiani se ne fregano, invece noi pensiamo cosa penseranno della mia famiglia e io non voglio essere la causa di questo» (Tooba, 24 maggio 2009). Una forza, quella del *biraderi* e del gruppo sociale e comunitario, che modella un sentimento di sé basato su aspetti simbolici, normativi della vita sociale e culturale che determinano quel «noi» che conferisce significato alle azioni del singolo, ruolo e status alla famiglia nel *biraderi* allargato e nel gruppo religioso e nazionale.

Nella mia esperienza etnoclinica i conflitti maggiori tra famiglie e servizi emergono quando si pone la questione nei termini di riconoscimento identitario: in questo caso entrambi i soggetti intendono l'identità in termini sostanziali. Se per la famiglia l'essenza risponde alla domanda «ricordati da dove vieni» per i servizi l'imperativo è «cerca chi sei». Solitamente le ragazze adolescenti apparentemente pongono invece domande di riconoscimento

non identitario cioè che venga riconosciuta la loro esistenza, con le caratteristiche, i sentimenti, i diritti, gli obiettivi, i progetti, realizzabili o irrealizzabili, che hanno cominciato a maturare.

Ed è qui che si situa la mediazione etnoclinica: sentimenti, diritti e obiettivi possono divenire oggetto di parola e di una mediazione che tenga conto dei molteplici vincoli e legami ai mondi di appartenenza in cui l'esistenza di queste giovani si sta dispiegando.

### Riferimenti bibliografici

- Aslam, N. (2004): *Mappe per amanti smarriti*. Feltrinelli, Milano.
- Augé, M. (1986): *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*. Bollati Boringhieri, Torino.
- Barth, F. (1969): *Ethnic groups and boundaries*. Little Brown, London.
- Bauman, Z. (2003): *Intervista sull'identità*. Laterza, Roma-Bari.
- Beneduce, R. (1998): *Frontiere dell'identità e della memoria*. Franco Angeli, Milano.
- Bruner, J. (1992): *La ricerca del significato*. Bollati Boringhieri, Torino.
- De Pury Toumy, S. (1998): *Traité du malentendu. Theorie e pratique de la mediation interculturelle en situation clinique*. Les Empecheurs de penser en rond, Paris.
- De Scalzi, N. (2011): *Come si dice doppio gioco in Pakistan?* Les Empecheurs de penser en rond, Paris.  
URL: <http://www.meridianonline.org/2011/07/22/si-dice-doppio-gioco-pakistan/>
- Devereux, G. (1975): *Saggi di etnopsicanalisi complementaristica*. Bompiani, Milano.
- Diotima (1996): *La sapienza di partite da sé*. Liguori, Napoli.
- Favaro, G. (1998): *Bambine e bambini di qui e di altrove*. Guerini, Milano.
- Geertz, C. (1988): *Antropologia interpretativa*. Il Mulino, Bologna.
- Giunchi, E. (2002): *Il Pakistan tra ulama e generali. Mezzo secolo di storia*. Franco Angeli, Milano.
- Haque, R. (2006): «Gender and Underpinnings of Purdah in Pakistani Society», *Journal of Gender and Development*, vol.1, n°1, 1-13.
- Moro, M.R. (2002): *Genitori in esilio, psicopatologia e migrazione*. Cortina, Milano.
- Nathan, T. (1996): *Principi di etnopsicanalisi*. Bollati Boringhieri, Torino.
- (2003): *Non siamo soli al mondo*. Bollati Boringhieri, Torino.
- (2007): *A qui j'appartiens? Ecrits sur la psychothérapie, sur la guerre et sur la paix*. Les Empecheurs de penser en rond, Paris.
- Rusdhie, S. (1983): *Shame*. Butlere Tanner, London.
- Sayad, A. (2002): *La doppia assenza*. Raffaello Cortina, Milano.
- Soldati, M.G. (2011): *Purdah o della protezione*. Franco Angeli, Milano.
- Soldati, M.G.; Crescini, G. (2006): *Quando l'altrove è qui*. Franco Angeli, Milano.
- Vygotskij, L. (1990): *Pensiero e linguaggio. Ricerche psicologiche*. Laterza, Roma-Bari.



## Seconda Sessione

*Dai margini al centro.*  
Femminismo, teoria *queer* e critica postcoloniale



## *Dai margini al centro. Femminismo, teoria queer e critica postcoloniale*

Liliana Ellena  
Università degli Studi di Torino  
*liliana.ellena@unito.it*

Il titolo di questa sessione richiama esplicitamente un'importante raccolta di saggi di bell hooks del 1984 – *Feminist Theory. From Margin to Center* – dove la femminista africano-americana ribaltava l'agenda politica del femminismo «bianco» egemonico rivendicando nella posizione marginale delle donne nere lo spazio epistemologico a partire dal quale ripensare il progetto critico del femminismo. Tale sfida è stata riproposta e articolata negli ultimi tre decenni lungo diverse coordinate, in cui la riconfigurazione delle relazioni tra margini e centro ha problematizzato la natura dicotomica della differenza sessuale come quadro concettuale di un'universale opposizione di sesso. La persistente matrice eurocentrica delle categorie conoscitive attraverso cui vengono riprodotti i rapporti asimmetrici tra Nord e Sud nel mondo globale contemporaneo è stata al centro delle riflessioni di importanti studiose nell'ambito della teoria postcoloniale, come Gayatri Spivak e Chandra Talpada Mohanty, che hanno costituito la forza propulsiva della svolta teorica negli studi di genere, contribuendo a decentrare il soggetto delle pratiche teoriche e politiche del femminismo. Si deve invece alla teoria *queer* aver riaperto la questione, tra la seconda metà degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta, delle relazioni tra genere, sesso e sessualità all'interno di un particolare momento storico-culturale segnato dal rigurgito omofobico e dalla normalizzazione delle identità sessuali che hanno accompagnato le risposte sociali all'epidemia dell'Aids. Le forme di resistenza «ai regimi del normale» (M. Warner, 1999: xxvi) messe in campo da soggettività sessuali dissidenti hanno sollecitato una riflessione sulle forme di etero e omonormatività, inaugurando uno spazio innovativo per l'articolazione di riflessioni teoriche e di indagini transdisciplinari attorno al campo delle differenze, centrale sia per gli studi femministi che per quelli gay e lesbici. Una trasversalità messa in gioco fin



dai primi anni Novanta dai lavori di Teresa De Lauretis, Eve K. Sedgwick e Judith Butler.

La scelta del titolo rivela, dunque, l'intento di mettere a fuoco l'intenso lavoro che ha attraversato l'elaborazione femminista nel tentativo di ridefinire i suoi oggetti, le sue procedure e i suoi cantieri, così come le sue linee di frattura, sottolineando, al tempo stesso, come la relazione fondante e creativa che la teoria femminista intrattiene con i movimenti delle donne, i movimenti lesbici e *queer*, per alcuni ancora sintomo di una parzialità in contraddizione con le norme accademiche, costituisca al contrario il motore dell'incessante vitalità e della capacità di rilettura critica delle sue premesse.

Già nel 1990 Teresa De Lauretis riconosceva l'importanza della critica delle studiose lesbiche, nere e postcoloniali osservando come la teoria femminista si sia costituita in quanto tale proprio grazie al movimento che ha trasformato la critica femminista ad altri oggetti critici e campi del sapere in una riflessione teorica sul femminismo e sulle interrelazioni tra soggetti, discorsi e pratiche sociali. Quando, in altri termini, la molteplicità di posizioni che attraversano il campo sociale ha iniziato a essere pensato non come «un singolo sistema di potere che domina i senza potere, ma un groviglio di relazioni di potere e punti di resistenza distinti e variabili» (T. De Lauretis, 1999 [1990]: 36). Proprio queste tensioni e l'impossibilità di fondarsi su una definizione che possa rimanere incontestata, costituiscono secondo Joan Scott una specificità del femminismo, interpretato come «una incessante operazione critica, un movimento del desiderio che [...] richiamando l'attenzione su se stesso come contraddizione ha sfidato e smontato le modalità attraverso cui le differenze di sesso sono state usate per organizzare le relazioni di potere» smarcandosi «dalle sue origini nelle teleologie illuministe e nella promessa utopica di una completa emancipazione» (J. Scott, 2004: 19).

D'altro canto, come mostrano i contributi di Liana Borghi e Valeria Gennero ospitati in queste pagine, sia dal punto di vista metodologico come da quello degli oggetti di ricerca, gli studi *queer* non si presentano affatto come un campo omogeneo fondato su una definizione condivisa, e sono continuamente attraversati da processi di rinegoziazione sui significati conflittuali attribuiti alle disparità di genere e alla riproduzione di forme di «privilegio bianco». In modo analogo, Kobena Mercer ha individuato nella sessualità il punto cieco del discorso postcoloniale – «i limiti interiori della

decolonizzazione» (1996: 116) – che introduce un elemento di complessità insufficientemente interrogato dagli studi postcoloniali.

Dunque, se femminismo, critica postcoloniale e teoria *queer* interrompono il discorso unitario dell'umanesimo eurocentrico, allo stesso tempo esse indicano posizioni critiche che si interrompono a vicenda. Tali spazi critici, all'interno dei quali si può cogliere l'incessante lavoro di defamiliarizzazione che accompagna la ricerca attorno ai temi del genere e della sessualità, sono tanto più preziosi se si considerano le condizioni di produzione di queste forme di sapere nel contesto delle relazioni di potere che governano la globalità contemporanea. In una fase storica, cioè, in cui il femminismo è dichiarato anacronistico nell'Occidente postfemminista ed «esportato» fuori dai suoi confini come segno della superiorità della civiltà occidentale, mentre le politiche assimilazioniste dei movimenti gay e lesbici rischiano di alimentare forme di omonegativismo in cui l'opposizione tra libertà sessuali e comunità immigrate risulta funzionale alla circolazione neoliberal e neoimperiale dell'islamofobia (J. Puar: 2007)

La riconfigurazione dei rapporti tra margini e centro attorno a cui si focalizza questa sessione rimanda dunque a dimensioni diverse. La prima può essere individuata nella connessione tra soggettività sessuate e processi diasporici attorno a cui si dispongono alcuni degli ambiti di ricerca più innovativi nell'esplorazione del rapporto tra «differenze» e sistemi di potere. Il legame tra controllo della sessualità e pratiche razziste messo al centro dalla ricerca sui processi di inclusione ed esclusione che collegano migrazioni e cittadinanza, ha infatti sollecitato una nuova stagione di studi sulla genalogia coloniale delle categorie della modernità politica e sui modi in cui le rappresentazioni legate al genere e all'alterità si sono modellate reciprocamente. Per un altro verso, la straordinaria diffusione dell'approccio intersezionale, proposto originariamente da Kimberlé Crenshaw nell'ambito degli studi giuridici, testimonia la rilevanza dei tentativi di andare oltre il mantra «razza-classe-genere» mettendo in campo strumenti capaci di portare in primo piano la dimensione relazionale e il carattere mobile e storico dei rapporti sociali di dominio, così come la multi-posizionalità dei soggetti (H. Lutz, M.T. Herrera, L. Supik: 2011).

La seconda dimensione coinvolge la questione degli spazi istituzionali e transnazionali della ricerca, interni alle stesse dinamiche della globalizzazione. *Gender*, *queer* e postcoloniale formano una costellazione che

ha, infatti, trovato nell'accademia statunitense degli anni Novanta il proprio centro propulsore. Sono state soprattutto le studiose latinoamericane, asiatiche e africane ad offrire importanti contributi critici relativi ai rischi di un'interpretazione globale e inglobante della specificità delle situazioni e storie locali implicita nell'assunzione non problematica di un apparato teorico proveniente da contesti accademici egemoni. Per un altro verso, nell'Europa continentale, dove fino a poco tempo fa questi temi sono stati affrontati prevalentemente dentro i confini dell'anglistica e dell'americanistica, negli anni più recenti si sono fatte strada nuove aree di indagine sollecitate sia dalle sfide teoriche e politiche poste dai processi di scomposizione e ricomposizione dei confini lungo codici sessuali e razzializzati (E. Dorlin, 2009) sia dallo specifico rapporto che il dibattito francese sull'integrazione delle minoranze sessuali, religiose e culturali intrattiene con il paradigma repubblicano della cittadinanza (M. Cervulle e N. Rees-Roberts, 2010). In una chiave che tenta di rendere produttiva la tensione tra centro e periferia, può essere letto anche il recente tentativo di Marco Pustianaz di fornire una cartografia delle interpretazioni dissonanti e plurali che si sono articolate in Italia attorno all'interesse per il *queer* (2011).

Alla luce di queste considerazioni, il movimento dai margini al centro non va inteso nel senso dell'inversione della loro gerarchia, ma piuttosto di un approccio conoscitivo e metodologico teso a svelare la grammatica che ne governa le relazioni, che eccede nell'orizzonte contemporaneo l'opposizione inclusione/esclusione. Durante il convegno, l'intervento introduttivo di Nirmal Puwar *Bodies In/Out of Place* ha efficacemente evidenziato le potenzialità di questa prospettiva interpretativa a partire da una riflessione sulle relazioni tra corpi e immaginari spaziali. L'affacciarsi di nuovi soggetti, come le donne e le minoranze razziali, in spazi da cui erano stati storicamente o concettualmente esclusi, porta alla luce una serie di paradossi che coinvolgono non solo i processi di esclusione ma soprattutto le modalità attraverso cui questi spazi sono stati storicamente costituiti. In particolare, le condizioni che determinano i modi in cui i corpi dei «nuovi arrivati» abitano gli spazi pubblici formalizzati e codificati illuminano le relazioni di prossimità attraverso cui si producono gradi differenziali di cittadinanza.

L'esplorazione della relazione tra corpi e spazio coinvolge i grandi mutamenti che i processi legati alla mobilità hanno segnato nella relazione

tra corpi e confini culturali. I corpi «fuori posto», segnalano la rottura di una norma, mentre allo stesso tempo rivelano il peso del passato sedimentato. La loro rappresentazione chiama in causa le connessioni tra corpi e cittadinanza attraverso forme di memorie *embodied* collegate a dimensioni relative al genere, alla razza, alla sessualità e al colore. In particolare, il lavoro di Puwar ha evidenziato le implicazioni col razzismo della «norma somatica universale» fondata sul corpo maschile e bianco, ricordando come il campo del visivo abbia costituito un luogo strategico sia di problematizzazione del rappresentabile, sia di rivendicazione del «non ancora rappresentato» per le nuove soggettività (N. Puwar: 2004).

In questa prospettiva, i processi di romanticizzazione della marginalità sono parte integrante dell'incessante movimento di produzione di differenze in forme gerarchiche che rappresenta uno dei processi costitutivi della globalizzazione nella tarda modernità. Esso coinvolge da vicino, come suggerisce Puwar, non solo il discorso pubblico e politico ma anche i movimenti sociali così come il dibattito accademico. Per un verso, la fascinazione verso la condizione del nomadismo, dell'ibridità e della marginalità si rispecchia nell'identificazione della «donna subalterna» come figura paradigmatica della condizione globale che riproduce forme di melanconico «cannibalismo» dell'alterità, per un altro le dinamiche che governano la proliferazione di aree di studio relative al discorso minoritario e all'alterità razziale e di genere, evidenziano come l'autorevolezza accademica delle studiose sud-asiatiche, caraibiche, africane sia spesso circoscritta ad uno specifico spazio discorsivo segnato dall'etnicità (N. Puwar: 2003).

I contributi pubblicati in questa sessione esplorano gli spostamenti e le inversioni di rotta che hanno caratterizzato l'indagine più recente relativa al genere e alla sessualità, rilanciando alcuni dei nodi problematici sollevati dalle interrogazioni aperte dal *queer* e dalla critica postcoloniale, ed evidenziando, contemporaneamente, nuove aree di indagine e di ricerca.

I primi due saggi entrano nel cuore delle tensioni che attraversano e hanno attraversato le relazioni tra femminismo, lesbismo e teoria *queer*, mettendo a tema sia il nesso fondativo tra politica e teoria sia lo scenario politico-culturale in cui il successo accademico del *queer* si è accompagnato alla marginalizzazione delle sue radici lesbofemministe.

Liana Borghi propone nel suo intervento di retrodatare la nascita della teoria *queer*, canonicamente individuata nell'inizio degli anni Novanta, collocandola nel cuore del decennio precedente quando le riflessioni di donne di colore come Cherrie Moraga, Audre Lorde, Gloria Anzaldúa, spinsero i confini del lesbofemminismo nei territori del *queer*, nel tentativo di prendere le distanze dalla politica femminista, gay e lesbica «bianca» e *middle class*. Il movimento di questa lettura «riparativa» prende le mosse dal documentario *Listening for Something* intessuto sul dialogo tra due figure cruciali come la caraibico-canadese Dionne Brand e l'ebrea americana Adrienne Rich. Attraverso i fili che collegano biografia e pratica politica, la tensione erotica con quella poetica, le voci delle due poetesse e attiviste lesbiche rimandano al complesso rapporto tra soggettività di frontiera, sessualità dissidenti e movimenti diasporici che prende forma negli anni Ottanta imponendo una queerizzazione della teoria femminista.

In questo contesto, il *lesbo-queer*, non allude ad uno spazio di rivendicazione identitaria, quanto piuttosto suggerisce una specifica figurazione incarnata e situata che ri-politicizza il rapporto tra differenze, mettendo in evidenza connessioni e frizioni e aprendo a nuovi immaginari. In altri termini, Borghi mostra come si possa raccontare diversamente questa storia, piuttosto che semplicemente raccontare storie «diverse», scegliendo un approccio che invece di contrapporre tra di loro paradigmi teorici e politici, indica uno sviluppo, non per forza lineare, basato sulla convergenza di storie plurali che, benché dissonanti, non sono per questo incompatibili.

Il saggio di Valeria Gennero sposta invece il proprio punto di osservazione all'interno della teoria e della critica letteraria anglo-americana, interrogando la relazione tra il successo della teoria *queer* e la crisi degli studi femministi. Se, infatti, per molti versi, *queer* e *gender studies* sono sovrapponibili nei termini in cui entrambi fanno riferimento ad un approccio poststrutturalista volto a superare le complicità delle politiche dell'identità con forme di omofobia e etnocentrismo, contemporaneamente lo spostamento dell'enfasi dal sesso alla sessualità ha alimentato una contrapposizione tra teoria queer e femminismo. Il punto sollevato riguarda in primo luogo la «resistenza alla metodologia», implicita nella rivendicazione del carattere instabile e indecibile del *queer*, di cui vengono sottolineati rischi e contraddizioni. La prima è individuata nella

«evaporazione» della disparità di genere, come problema teorico e politico, da cui, paradossalmente, aveva preso le mosse Teresa De Lauretis proponendo l'introduzione del termine *queer*, per cui «parlare di *teoria queer* permette di accogliere molte delle premesse filosofiche del femminismo trascurando quella dimensione collettiva e condivisa che ne caratterizzava le pratiche politiche». <sup>36</sup> Un secondo aspetto critico riguarda il flebile confine che passa tra le strategie di parodia e decostruzione del binarismo sessuale e la riproposizione di forme di mascolinità e femminilità egemoni. Discutendo in particolare il lavoro di Judith Halberstam, Valeria Gennero suggerisce che sarebbe piuttosto il femminismo a essere parodiato, attraverso un'immagine fittizia e monolitica funzionale alla celebrazione di una incessante proliferazione dei generi e delle identità sessuali. In questa versione il *queer* sembrerebbe interpretare, più che offrire forme di resistenza critica, l'ingiunzione al godimento e all'esteriorizzazione della soggettività del tardo capitalismo.

Una seconda pista di indagine evidenziata dai saggi privilegia la connessione tra sessualità e colonialismo, come terreno in cui hanno preso forma aree di ricerca che interrogano l'archivio coloniale e postcoloniale alla luce di nuove domande. Il contributo di Araújo-Ferreira-Carvalho discute la relazione tra genere, razza e sessualità in alcune narrative fondative della nazione brasiliana. L'attenzione si concentra in particolare sulla celebrazione del meticciato che si trova al cuore del mito della «democrazia razziale», che, ben lungi dal segnare il superamento delle gerarchie razziali del regime coloniale, fonda la nazione post-coloniale su nuove forme di colonizzazione del corpo delle donne indigene. Il lavoro di Gilberto Freyre è assunto qui come paradigmatico della forza incredibilmente innovativa e conservatrice allo stesso tempo di questa ideologia. La rilettura della storia brasiliana alla luce del valore profondamente democratico del suo modello coloniale capace di amalgamare le differenze culturali, va di pari passo con la torsione in senso positivo degli elementi di violenza di genere e razziale caratteristici del dominio portoghese. È quanto suggerisce l'analisi degli elementi simbolici che hanno accompagnato diverse versioni della leggenda di Catarina Paraguaçu, l'indigena il cui matrimonio col navigatore portoghese Diogo Álvares e la cui conversione al cristianesimo, furono

<sup>36</sup> Si veda il saggio di Valeria Gennero in questo volume.

dapprima chiamati a rappresentare l'amorosa unione tra Portogallo e Brasile e poi mobilitati come fondamento della natura ibrida e meticcia dell'identità nazionale brasiliana. Mettendo a frutto la lezione di Gayatri Spivak e Dipesh Chakrabarty, l'intervento più che cercare la «voce» della subalterna tenta di inscrivere nel testo della sua rappresentazione la violenza fondativa su cui si basa la sua incorporazione nella nazione postcoloniale.

Il nesso tra sessualità e colonialismo è ripreso da Roberta Cafuri in relazione all'Africa sub-sahariana, a partire dallo stereotipo, mobilitato a più riprese in epoca post-coloniale, che identifica nell'omosessualità una pratica estranea alle culture e società africane, considerandola un prodotto di importazione coloniale. Ricostruendo la genesi di questa rappresentazione nelle etnografie coloniali tra la fine dell'800 e l'inizio del '900, basata sull'idea dell'omosessualità come «malattia» della modernità, l'autrice intreccia un doppio livello di analisi. Il primo coinvolge la critica all'uso delle categorie impiegate dall'antropologia in relazione al campo degli studi sulla sessualità e sul genere, che ha reso invisibili la pluralità di pratiche e culture sessuali interpretandole all'interno della logica eterosociale sessualmente normata occidentale. Il secondo riguarda invece l'emergere di culture sessuali alternative nell'Africa post-coloniale attraverso i riferimenti ai movimenti militanti, alla produzione artistica e agli studi di auto-etnografia. In questo senso il contributo si colloca all'interno di un ampio dibattito che negli anni più recenti ha evidenziato come a rivelare una forte continuità tra colonialismo e postcolonialismo siano soprattutto le forme legalizzate dell'omofobia, importate nel continente attraverso l'introduzione dei reati di sodomia o relativi alle pratiche sessuali «contro natura» nei codici penali coloniali, le cui norme in molti casi sono transitate nelle legislazioni degli stati postcoloniali.

Diverso è il taglio del saggio di Jamila Mascot che, addentrandosi nel paesaggio teorico nato dall'intersezione tra femminismo e postcolonialismo, sceglie di accostare i percorsi biografici e l'elaborazione teorica di due tra le figure cruciali rispettivamente del femminismo nero e di quello postcoloniale, bell hooks e Gayatri Spivak. L'approccio biografico si rivela come una chiave particolarmente efficace per indicare una serie di campi di affinità tra le due studioso che vanno dal loro posizionamento critico all'interno dell'accademia statunitense, alla rilevanza della riflessione sul linguaggio e la rappresentazione, nonché alla centralità che assume la pratica

pedagogica nei loro percorsi. Radicate in un rapporto creativo tra biografia e teoria, le categorie di «margine» e «subalternità» vengono contestualizzate a partire dalla specificità di due «geografie politiche» distinte: quella del sistema capitalista e razzista statunitense e quella della subalternità (post)-coloniale. Utilizzando la frizione tra questi due concetti topologici e relazionali, Mascot individua nuovi possibili ponti che ne suggeriscono una reinterpretazione nell'orizzonte della geografia imposta dalla divisione globale del lavoro. In particolare secondo l'autrice un'interpretazione del margine come posizionalità multiforme e multicentrica permette di ripensare la condizione della subalternità, gettando un ponte tra sistemi diversi di dominazione, e di alleanze strategiche nelle pratiche di resistenza.

Il nesso tra immaginazione e teoria, tematizzato da Spivak e hooks, entra qui direttamente come forza trainante dello sguardo interpretativo mentre l'approccio biografico si presenta come un efficace antidoto alla tendenza ad attribuire al lavoro di alcune studiose un significato simbolico, in quanto indicatori di specifiche svolte teoriche, svuotando i testi e le biografie personali e intellettuali della loro posizionalità storica, politica e teorica.

L'autobiografia ricompare, come oggetto critico, nell'ultimo saggio che chiama in causa un ambito di ricerca come la storia della danza, marginale rispetto al dibattito teorico sul genere ma ricco di suggestioni sul rapporto tra corpo e regimi della rappresentazione. Mattia Scarpulla in particolare esplora le relazioni che l'immagine autobiografica delle coreografe e dei coreografi, da una parte, e il discorso storiografico sulla danza, dall'altra, intrattengono con il mito dell'artista, inteso qui come un dispositivo discorsivo attraverso cui le pratiche artistiche vengono ricondotte a un paradigma identitario. Alla critica alla narrativa del progresso che informa la produzione storiografica a partire dalla dinamica autenticità/differenza, si affianca l'analisi di due diverse strategie di autorappresentazione messe in campo dalle autobiografie di Isadora Duncan e di Vaslav Nijinski. Mentre la prima utilizza la rottura dei codici che collegano femminilità e danza «classica» per consolidare il proprio percorso biografico e artistico in termini di ascesa sociale, il secondo esprime l'impossibilità di comporre biografia e mito dell'artista-coreografo. Sullo sfondo di queste riflessioni si affaccia il tema della «scrittura della danza», nei termini di un'inadeguatezza delle strutture logocentriche della rappresentazione a rendere conto delle



dinamiche coinvolte dal «corpo in movimento». Scarpulla suggerisce infatti che sia proprio la dimensione materiale e performativa specifica della danza ad essere esclusa dalla scena della rappresentazione.

La ricchezza dei contributi inclusi nella sessione indica la rilevanza di alcuni temi trasversali, tra cui mi preme indicarne almeno due. In primo luogo va segnalata la centralità delle dinamiche legate alla traduzione culturale, un tema che ha giocato un ruolo di primo piano negli studi postcoloniali, ma che assume anche nuove e diverse valenze. Diversi saggi insistono, infatti, sulle relazioni di potere e sulle forme di dominazione che governano i processi di traduzione coloniale in cui la versione «nativa» viene addomesticata e adattata nella lingua del colonizzatore trasformando un soggetto in oggetto e riducendolo al silenzio. La stessa contraddizione messa in evidenza da Scarpulla tra dimensione corporea della danza e registro discorsivo richiama l'idea della dislocazione metaforica di un testo da un linguaggio ad un altro. Accanto a questa, si affianca, tuttavia, una seconda direzione di indagine che insiste soprattutto sui processi di autotraduzione come costitutivi delle forme di soggettività a cui fa riferimento il saggio di Borghi. Le poetiche politiche di Rich e Brand chiamano in causa il rapporto tra corpo e linguaggio ed insistono sugli spostamenti nei significati attribuiti alle proprie identificazioni piuttosto che sulla loro sostituzione, abbandonando la logica dell'identità per una fondata sulla prossimità, in grado di abbracciare piuttosto che contenere le differenze. Tale prospettiva viene ripresa da Jamila Mascot a proposito del progetto della planetarietà articolato da Gayatri Spivak, quando sottolinea come «forzare i limiti della nostra immaginazione in modo da predisporla all'incontro con un'alterità radicale e necessaria» significa «allenarsi a compiere un movimento di alterazione e decentramento costante della propria soggettività».<sup>37</sup> Tale prospettiva coinvolge le stesse parole chiave della sessione, nella misura in cui le relazioni tra femminismo, critica postcoloniale e teoria *queer* pongono l'accento sulle zone di turbolenza e sulle linee di scorrimento attraverso cui le differenze che disegnano la posizione dei soggetti sono continuamente dislocate e risignificate.

<sup>37</sup> Si veda il saggio di Jamila Mascot in questo volume.

Un secondo filo rosso si dipana attorno all'idea di archivio che viene riletta in modo implicito o esplicito in varie diverse. Valeria Gennero ci invita a considerare come l'archiviazione del femminismo e del lesbofemminismo nell'era del *queer*, si fondi sulla riproposizione di uno sviluppo lineare che attribuisce al presente il significato di indicatore teleologico attraverso cui si organizzano una serie di opposizioni genere/sexualità, identità/differenza, passato/futuro su cui ha richiamato l'attenzione recentemente anche Claire Hemmings (2011). Araújo-Ferreira-Carvalho e Cafuri prendono, invece, le mosse dall'archivio-monumento che incorpora specifiche narrazioni spazio-temporali, attorno a cui si dispongono le relazioni tra passato, presente e futuro e in cui il genere e la sessualità costituiscono uno dei terreni privilegiati nel tracciare e ri-produrre i confini razziali e sessuali. Tuttavia evidenziando la grammatica epistemologica e politica che ne ordina la trama, l'accento viene spostato sull'archivio come processo che ne fa un agente invece che un contenitore nella produzione di fatti, rilevanze, visibilità/invisibilità. Si tratta di un terreno di riflessione particolarmente significativo in relazione alla riconfigurazione delle relazioni tra margini e centro. Questi processi non ci chiedono, infatti, semplicemente di assimilare «altre storie» e/o di ampliare l'archivio, ma di riformulare domande e interrogativi. In questo senso, gli archivi che attorno al nesso tra corpi, sessualità e soggettività come ricercatrici contribuiamo a fare e disfare non rivelano solo una finalità decostruttiva, ma anche una potenzialità trasformativa che guarda al passato non per spiegare il presente, ma per destabilizzarne le interpretazioni.

I miei ringraziamenti vanno in primo luogo a Eleonora Missana che ha coordinato con me il panel durante il convegno e collaborato alla lettura dei testi, insieme a tutte coloro che in varie fasi hanno contribuito alla realizzazione di questa pubblicazione: Monia Andreani, Franca Balsamo, Daniela Danna, Susanne Franco, Eleonora Garosi, Federica Giardini, Gaia Giuliani, Rachele Raus, Valeria Ribeiro Corossacz, Sara Tagliacozzo, Federica Turco. Un ringraziamento particolare va alle studiose che hanno arricchito con il loro contributo il dibattito durante il Convegno e i cui interventi non è stato possibile inserire in queste pagine: Nirmal Puwar, Emanuela Abbatecola, Enrica Capussotti, Barbara De Vivo, Jehanne-Marie Garavini, Mara Montanaro, Dora Papadopoulou, Vincenza Perilli.

## Bibliografia

- Butler J. (1990): *Gender Trouble*. Routledge, New York. Trad. It. (2004): *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*. Sansoni, Milano.
- Cervulle, M.; Rees-Roberts, N. (2010): *Homo Exoticus. Race, classe et critique queer*. Armand Colin, Paris.
- De Lauretis, T. (1990): «Eccentric Subjects», *Feminist Studies*, 16 : 115-150. Trad. It. in (1999): *Soggetti eccentrici*. Feltrinelli, Milano, 11-57.
- Dorlin, E. (2009): «Vers une épistémologie des résistances», in Dorlin, E. (ed), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*. Puf, Paris, 5-18.
- Hemmings, C. (2011): *Why Stories Matter. The Political Grammar of Feminist Theory*. Duke University Press, Durham.
- hooks, b. (1984): *Feminist Theory: From Margin to Center*. South End Press, Boston.
- Lutz, H; Herrera Vivar, M.T.; Supik, L. (eds) (2011): *Framing Intersectionality: Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies*. Ashgate, Farham.
- Mercer, K. (1996): «Decolonisation and Disappointment: Rereading Fanon's Sexual Politics», in Read, A. (ed), *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, ICA/Iniva, London, 114-130.
- Puar, J. (2007): *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Duke University Press, Durham and London.
- Pustianaz, M. (a cura di) (2011): *Queer in Italia. Differenze in movimento*. Ets, Pisa.
- Puwar, N. (2003), *Melodramatic Postures and Constructions*, in Puwar, N.; Raghuram, P. (eds), *South Asian Women in the Diaspora*. Berg, Oxford,
- (2004): *Space Invaders: Race, Gender and Bodies out of Place*. Berg, Oxford.
- Scott, J.W. (2004): «Feminism's History», *Journal of Women's History*, n°16-2, 10-29.
- Sedgwick, E.K. (1990): *Epistemology of the Closet*. University of California Press, Los Angeles. Trad. It. a cura di Federico Zappino (2011): *Stanze private. Epistemologia e politica della sessualità*. Carocci, Roma.
- Warner, M. (ed) (1993): *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

In the archive of queer politics:  
Adrienne Rich and Dionne Brand *Listening for Something*

Liana Borghi  
Università degli Studi di Firenze  
*liborg@mail.cosmos.it*

Nel caso dei queer studies il punto fondamentale non è forse la resistenza critica alle categorie sessuali da cui si è costruiti? [The fundamental point of queer studies is it not the critical resistance to the sexual categories by which we are constructed?] (M. Pustianaz, 2009).

Mother's daughter who at ten years old knew she was queer (C. Moraga, 1983: ii).

This paper endorses the suggestion that we push back the timeline of queer theory to the 1980s rooting it firmly in lesbian feminism despite the disclaimers and erasures of official queer theory. But rather than stating the obvious – i.e. that queer theory owes much to the lesbian movement – I would claim narrative space for a «reparative reading», and talk in terms of a «lesbian Queer».

After the movement of radical lesbians in the 70s had settled down into visibility claims, identity politics and civil rights, it opened out into the fractals of the sex wars, butch and femme, S&M, and of lesbian AIDS projects alongside performance art and the bar scene – changing from a community, never singular but united by compact tales of coming out stories, to communities and diversities some of which eventually joined Queer Nation and Act Up alongside the GLT associations, as Arlene Stein has described in *Sisters and Queers* (1992). Looking back to those years, Adrienne Rich writes that «in the 1980s, AIDS catalyzed a new gay activism in outrage laced with mourning», and adds, quoting the poet and critic Essex Hemphill, that the epidemic pointed out that the «community» could no longer be surmised to be «one gender and one color» when the extreme cultural and economic differences produced such a higher death count among Black gay men (A. Rich, [2006] 2009: 103-104). In 1994 Lisa Duggan saw the new lesbian communities united by dissent towards

dominant forms of organizing sexual and gender performances, and by the shared conviction that identity is something to be constantly renegotiated. Although she agreed with this, Jacqueline Zita pointed out that gender roles are not just a question of performance as Judith Butler maintained: they have deadly repercussions on women's lives, and lesbians are women (1994). Like her, many lesbian feminists resisted queer activism – Sheila Jeffreys in Britain and Australia was an ardent vocal opponent – because of the arrogant gynophobia of the new movement and its antagonism towards the «old school» of gays and lesbians. «Queer» was dubbed a male discourse that left out feminist claims. And women theorists pursued their own deconstructive interests.

The mainly white US lesbian feminism had a strong intercultural and interracial component. Non-white women had shared in the making of feminist consciousness, even though we only date their lesbian beginnings from the 1977 Statement of the Combahee River Collective, and their history has now been rewritten correcting erasures and a neglect of which most of us scholars have been at least partially guilty. But we continue to set the beginning date of queer theory at 1990 without acknowledging that it was already taking shape in the 80s when colored writers like Cherríe Moraga, Audre Lorde, and Gloria Anzaldúa were using the term «queer» to distance themselves from white middleclass gay and lesbians politics (L. Borghi, 2006b).

As Linda Garber has amply demonstrated pointing out «the fluid boundaries between feminism and queer theory» (L. Garber, 2001: 100-101) – and showing how a postmodern critique emerged within lesbian feminism, the civil rights movement and other identity based movements for social justice – if we agree that queer theory is rooted in post structuralism as well as lesbian identity politics, the complex identity of Anzaldúa's *mestiza*, cast as a site of incomplete identifications in the mid-80s together with Donna Haraway's cyborg, does require that we set back the clock of queer theory. The 80s saw the beginning of a queer turn for feminist theorists: Arlene Stein, Shane Phelan, Trinh T. Min-Ha, Annemarie Jagose, Mary Ann Doan, Joan Nestle, Jacquelyn Zita, Sue Ellen Case, Lisa Duggan, Judith Butler, Elizabeth Grosz, Diana Fuss, Amy Goodloe, Eve K. Sedgwick, Teresa De Lauretis, and others were writing texts that expanded the boundaries of lesbian feminism into the territories

of queer theory. Therefore this paper goes back in time to the archives of the mid-90s, to take a look at a forgotten video interview of Adrienne Rich and Dionne Brand, entitled *Listening for Something* (D. Brand, 1996b).

This is not the first time I read and research the writings of Rich and Brand. In a recent essay I connected them to Judith Butler's work exploring their individual use of affects and performativity when dealing with concepts like nation, belonging, and diaspora during this past decade. I also emphasized the differences between Rich's humanist strategy of «asking questions of questions» and Brand's postmodern queering techniques (L. Borghi, 2006a). But here I go back in time to reconsider their dialogue in the context of the development of a lesbian queer theory.

When I first viewed the video I was intrigued by the coincidence that Adrienne Rich was living with her partner, the Caribbean writer Michelle Cliff, in the same community as Gloria Anzaldúa, Donna Haraway and Teresa De Lauretis: in Santa Cruz. There, the History of Consciousness Department of University at the California Santa Cruz was still, and would continue to be, a beehive of cross-cultural encounters and theoretical production, including the 1990 conference on Queer Theory organized by De Lauretis which featured a strong intercultural and interracial discourse on sexuality. In the 80s the department and the university had also been the crucible for Donna Haraway's *Cyborg Manifesto*, Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera*, and Sandy Stone's writings on transgender identity: three poststructuralist texts now connected to queer theory alongside debates on Latina public culture, on black, Caribbean, native American studies, cultural, postcolonial, and media studies – debates that were then radically affecting the gay, lesbian and transsexual communities and related discourses.

Positioned in such a breeding ground of queer theory (not too distant from her father's Jewish tradition of questioning and deconstructing an issue), Adrienne Rich could listen to the variations on, and from, the politics of position that she had theorized. When in 1993 Dionne Brand, a Caribbean poet who was also a political activist, wrote to her proposing a video interview, the offer could seem to Rich a small compensation for the loss of her friend Audre Lorde who had died the year before. The filmed interview was the result of an exchange of 4 letters – October 26<sup>th</sup>, 1993;

January 28<sup>th</sup>, 1994; May 1<sup>st</sup>, 1994; June 1994, and the video was published in 1996.<sup>38</sup>

Rich, a leading light in the lesbian feminism of the 70s and 80s, author of several essays two of which formulated theoretical turning points – one on compulsory heterosexuality and lesbian existence, the other on the politics of position – and now of over twenty books of poetry, was then assembling the poems to be collected in *Dark Fields of the Republic. Poems 1991-95* (1995).

Brand was a generation younger than Rich, a Caribbean author from Trinidad who had emigrated to Canada aged seventeen and was primarily concerned with racism, colonial oppression, and decolonization. She had published in 1990 a collection of poems, *No Language is Neutral*, and in 1994 a book of short stories, *Bread Out of Stone: Recollections, Sex, Recognitions, Race, Dreaming, Politics*, and was writing her first novel. Published in 1996, the same year as the interview, *In Another Place, Not Here* connected her with other Caribbean authors writing on the Black Atlantic;<sup>39</sup> two other novels followed in 1999 and 2004, and a long essay, *Map to the Door of No Return: Notes to Belonging* (2001), an unforgettable study of the black diaspora (L. Borghi, R. Mazzanti, 2007).

Brand states in the video that her poetry speaks to black people; the 1996 novel also does this featuring the historical context of slavery and migration, rich imagery, the use of patois, and her typically dense descriptive style. In the love story of Elizete and Verlia, queer diasporic subjectivities affirm the potential agency of female (homo)sexual desire. As descendants of slavery, the characters seem to have no home and no return. The past is never quite gone and their bodies are archives of shame and pain. They «produce structures of feeling that become political structures» interrogating nationalism, cultural identity, race, migration, processes of transnational capitalism and globalization – very much as Ann Cvetkovich has written about other archives of trauma (2003: 6-7). And one may also apply to them Gayatri Gopinath's definition of a queerness, which

<sup>38</sup> All my thanks to Jan Lambertz who made this possible.

<sup>39</sup> As an example, she writes about the beach at Guaya: «there was beauty and here was nowhere» – just a history that teaches to look for an escape which is «only running away from something that breaks the heart open and nowhere to live» (D. Brand, 1990: 22).

resides in its refusal of origins, in its insistence on the impossibility of tracing lineage and assessing the past through bloodlines, genealogy, or conventional historiography. [...] It] names the impossibility of normalization for racialized subjects who are marked by histories of violent dispossession; for such subjects, a recourse to the comforting fictions of belonging is always out of reach. (G. Gopinath, 2010: 167).

In the interview Rich and Brand meet as poets: one an international star, the other a growing Canadian promise; Rich a socialist, Brand a Marxist, both lesbian feminists queering the very foundation of their beliefs. Poetry had had a key role in lesbian feminism, subsequently developing into theory and activism, but in many cases, as with Rich and Brand, poetry «was» politics (L. Garber, 2001: 171-175) – so that in the interview readings from their poetry cross-referenced the exchange on contemporary politics.

The video opens with slides showing excerpts from their correspondence:

Brand: «your work has also helped me to see lesbian life with honesty, grace and fearless intimacy».

Rich: in the «exchange between poets who are different in generation, race, class... I'd like to talk about the use of the word 'America' to mean the U.S. – a part taken for the whole».

Brand: «I write for the people, believing in something other than the nation-state in order to be sane – something in the bone remembered but not quite known».

They begin their dialogue defining where they stand regarding Virginia Woolf's statement «as a woman I have no country». Rich maintains her established position defining herself a privileged white woman citizen of the USA, «stuck to earth» because although «here is a map of our country: a sea of indifference», yet «this is my country, where all this is going on», and it is her responsibility to dissent and resist.

Rich had already debated this question in the 80s, in her autobiographical essay *Split at the Root* (1986) and in her poetic sequence, *Sources* (1983), as well as in her longer essay, *The Politics of Location* (1986) which in many ways dovetailed with an earlier essay by her Jamaican partner Michelle Cliff. In a 1980 book called *Claiming an Identity They Taught Me to Despise*, Cliff had metaphorized the multiplicity of her lesbian/Caribbean identity into «a coat of many colors», identifying as a light colored lesbian who could pass but chose to situate herself in a



«multiply positioned» resistant category. Her vindication of derogatory terms implied in the title points to a subsequent connection of lesbian identity politics with queer theories.

The poetics of identity developed then by Cliff, Rich, and Brand – where differences spread out like patchwork – theorized the sexual, racial and cultural complexity of subjectivity and assumed identities which Kimberlé Crenshaw was developing into the theory of intersectionality in *Critical Race Theory* (1995) – and I would like to highlight here Crenshaw's connection with Angela Davis who also became a UCSC teacher. As in the case of Audre Lorde and Dionne Brand, this multiplicity of identities perceived within the constraints of heteronormativity queried and disrupted the dominant narratives of white heterosexual women (L. Garber, 2001: 137).

Adrienne Rich's contradicted and conflicted subjectivity, «split at the root» and haunted by divergent non/Jewish traditions, retained nonetheless a form of coherence: her lyrical «I» still performed and performs with strategic essentialism a persona that expresses her vision and politics. Reviewing Rich's 2007-2010 poems, Sara Marcus observes, «If one was determined to act politically and publicly, having a self who could formulate opinions and take action could come in handy, or so she seemed to imply in her unconflicted deployment of autobiography and self-assertion» (S. Marcus, 2011:1).

But we do know what a hard-won achievement it had been for Rich to claim her poetical subjectivity in the formalist times of her early career, to write political confessional poetry, then to come out as a feminist and as a sexual deviant in the 70s. By the late 80s the «woman's» coat she had worn for well over a decade had become too tight. In the *Fax* poems published just before September 11th 2001, she wrote, «how I've hated speaking 'as a woman' / for mere continuation / when the broken is what I saw ... / you too / sexed as you are / hating / this whole thing you keep on it remaking...». And in *Ends of the Earth*, a visionary poem in the same collection, she finds that «... male or female demarcations dissolve into the 0 of time and solitude».

Dionne Brand shared with Rich the feeling of living a border existence, but she seems to have been closer to the «both/and/neither» approach

described by Anzaldúa when reworking, in *Borderlands/La Frontera*, Virginia Woolf's famous sentence:

As a *mestiza* I have no country, my homeland cast me out; yet all countries are mine because I am every woman's sister or potential lover. (As a lesbian I have no race, my own people disclaim me; but I am all races because there is the queer in me of all races). (G. Anzaldúa, 1987: 102-103).

Anzaldúa's political statement is ultimately positive whereas Brand's is not so: in her writings geographical mobility is rarely liberatory. Even if one belongs geographically to a place, «nation» is not a useful term, seeing «the ways in which those nation states that we live in are constructed by *leaving out*». Exile – which also means «feeling *not in one's self* all the time» - is always a major part of Caribbean experience, and Brand has no concept for what it would be like «to live from inside and feel some kind of belonging».<sup>40</sup> Despite differences, any theory of the border can be attributed to an incomplete identification, to «the recognition of the historical nature of all identities» (S. Phelan, 1989: 66). As Rey Chow has written around the time of the interview, «the 'question of borders' should not be a teleological one. It is not so much about the transient eventually giving way to the permanent as it is about an existential condition of which 'permanence' itself is an ongoing fabrication» (R. Chow, 1993: 15).<sup>41</sup>

In the interview Brand and Rich discuss living in two countries, USA and Canada, built on slavery and the genocide of the natives – events erased from consciousness partly by means of the wilderness myth which affirms a «dream of innocence» that encourages freedom from guilt. Such had been Brand's experience in Canada, and Rich's experience in Baltimore where she had lived as white in a world that concealed the crime of black slavery, until she had finally entered the women's movement, where «I could not try to exculpate myself». Brand, who in 1983 had served with the Canadian aid agency CUSO in Grenada and was evacuated following the

<sup>40</sup> Her poetry in *Land to Light On* (1997) has been called by Sanders «a meditation on belonging».

<sup>41</sup> Rey Chow also quotes de Certeau's strategies (transform history into readable spaces; economy of the proper place; text as a cultural weapon) as opposed to tactics (calculated action determined by the absence of a proper locus) (R. Chow, 1993: 16).

US invasion, hated Canada, or rather the people who controlled it, and those who controlled Grenada, Nicaragua, Cuba (L. Sanders, 2008).<sup>42</sup>

How to integrate personal desire with politics is another theme in the exchange. They come to this from different experiences but both acknowledge the kind of female genealogy that lesbians value: Rich claims middle class grandmothers who had been unable «to plumb their full capacities»; Brand claims a grandmother who thought she was human but was cast as black by those who owned the only place she could return to. Either generational line is built on default and difference: bodies are a painful place constructed within the confines of heterosexuality where men control women; a shared experience of «the membrane of heterosexist programming» (A. Rich) extends from family to literature, even to gay and lesbian writings, and to their own. The break from one's background, says Brand, which begins with the reluctance to be «straight», happens when one is able to say «I have become myself». It involves on the one hand escaping domesticity and heterosexuality, on the other becoming conscious «of subliminal lesbian erotics, associating desire with a woman» (A. Rich). Brand reads her poem where an old woman loses the heterosexual habit, becomes «somewhat masculine», and finds in herself a lesbian place to go to.

As for politics, Brand had acquired a direct experience of alienated labour and exploitative colonialist economics when she was a teenager in Cuba in 1959. «I became a communist before I ever read Marx», she says. Rich, marked for middle class marriage and motherhood, had escaped from both in order to become the poet she wanted to be. In 1953 she had identified with Ethel Rosenberg, underlining in a poem her will to distinguish herself although checked and subdued by marriage. But communism had not seemed a viable choice to Rich in those years of Khrushchev and McCarthyism. Coming to poetry and to the consciousness of one's own desire «from a world awareness» such as Brand must have had, would have been an advantage and would have made a difference, she thinks.

Still, both of them feel and resent the discomfort of living in the failed democracy of the American Empire, where, Rich says,

<sup>42</sup> The experience is reflected in the poems of *Chronicles of a Hostile Sun* (1984).

the Right has been very consciously and with great method consolidating power, molding discourses, snatching certain kinds of discourse away from the progressives, renaming everything in this extraordinary, Orwellian way. ... We are really looking at an all-embracing global system in which, as you say, capitalism itself has become the nation, and there is no other nation to belong to, you know. But then this makes one think of Derek Walcott's line, my only nation was the imagination.

Brand agrees. The language of female liberation is now commonplace among those in control but the condition of women is not changing. In the distribution of wealth the empowerment of women consists in introducing them into capitalist economies where they lose control over labour and worth. Rich concludes: «all in all, I guess I've just become very mistrustful of all-embracing, enveloping feminist theories, for example, or any kind of theories really».

I think I've seen that socialism alone will not automatically deliver this... [...] The idea that things could change around women. Or that women could change things around *us* suggests that a great many other things would have to change not just around women... that a whole system of relationships would have to change, whole structures of power would have to change... for genuine liberation there can be no coexistence with capitalism; the whole system must change.

If the video nowadays seems a dialogue on themes that have become commonplace, a reparative reading requires that we look, as Eve Sedgwick would recommend, «beside» it: for instance, while keeping in mind the title of the video, *Listening for Something*, looking at Rich's introduction to *The Best American Poetry*, also of 1996, a selection much criticized for her choice of entries. There she writes that her task has been «to imagine something different». Indicting «the dialectics of 'otherness' embodied in language itself», she has looked for redemptive poems that may help meet «the present crisis of evacuation of meaning» and deliver the imagination (A. Rich, 1996: 16, 21). «We lack a vocabulary for thinking about pain as communal and public», writes Rich elsewhere, but the poetry by Joy Harjo, June Jordan, and Dionne Brand among others, with their «poetry of embodiment more than pronouncement, resistance that can't be severed from its medium» seems to have found the words.

I now return to my claim about a Lesbian Queer.

The identity politics that gave cohesion to lesbian feminism was soon questioned both by coloured women and by critics with a postmodern

approach. Scholars sensitive to poststructuralist definitions of identity – like Laura Doan in her edited collection, *The Lesbian Postmodern* (1994) – wrote creatively collating queer studies and lesbian cultures, but criticized the new queer movement for not considering lesbian specific requirements. In her 1994 *Getting Specific: Postmodern Lesbian Politics*, Shane Phelan described postmodernism as representing the incompleteness of any narrative, and the instability of identities and social topologies. She recommended that

Lesbians should enter public discourse... as people occupying provisional subject positions in heterosexual society... Our politics must be informed by affinity rather than identity, not simply because we are not all alike, but because we embody multiple, often conflicting, identities and locations. (S. Phelan 1994: 140).

She agreed with Queer Nation that «the only fruitful nationalism is one that has at its heart the idea of the non nation». It could be possible to make temporary alliances on shared commitments such as to «practice politics of the open end», and dissent (S. Phelan, 1994: 154). Unfortunately, she wrote, Queer Nation was not interested in enlarging this field, nor in material social relations, like commodification, international capital, disenfranchisements, racism, but only in shifting privilege within its wealthy white middle class gay members.

Suzanna Walters distinguished between queer theory and queer practice, also repeating the accusations of gay privilege, effacement of lesbians, prevalent hegemonic whiteness in the queer movement. Despite differences in style, strategy, and tactics, there were – she thought – similarities with the lesbian movement: the reappropriation of insulting epithets, the opposition to assimilation and separatist identity definitions; the resistance to «regimes of the normal»; the effort to transcend binaries (S. Walters, 1996).

A major problem, however, was the fact that Queers were concerned with sexuality, not with gender identity, and gender (that social construct whereby people perform gender roles) was/is part of men's privilege, even for males discriminated by sexual norms. The theorized separation of sexuality from gender created a real problem for lesbians because gender issues are structural and cannot easily and voluntarily be ignored or disposed of without the global structural changes that Adrienne Rich considered necessary and unavoidable. It was easy enough to substitute the tag «patriarchy» with compulsory heterosexuality and heteronormativity – all hegemonic institutions spawning reproductive activities and economic

relations. Non-conformist lesbians were used to resisting regimes of normativity. Understanding that sex and gender are interlocking constructions that must be deconstructed and separated so that object choice is no longer sexually predetermined, also seemed relatively easy. But the problem of gender discrimination (from sexism to lesbophobia) remained – trapped in the homosexual dilemma «minority vs. universalism» discussed by Sedgwick in *The Epistemology of the Closet* (1990). A lesbian minority could speak for specific rights. But if a lesbian was not a woman and therefore not a political subject, her rights and wellbeing could hardly be delegated to the remnants of the women's movement. Therefore gender identity remained a problem even in the era of the cyborg and the eccentric subject. Can there be a queerness for lesbians beyond gender? – asked Walters (1996).

The queer movement, despite its activism over the AIDS crisis, has been described as having no political outcome. For many years Queer studies has continued to be considered a sort of narcissistic deconstructive exercise leading nowhere social, in fact playing straight into neoliberal consumerism with its proliferation of identity performances – all in all a gay thing whose lack of concern for the future has been recently well interpreted by Lee Edelman's *sinthomosexuality* (2004). Of course we know that there has been, and there is, a lot more and a lot else to queer studies. Like lesbian and gay, queer has become a social imaginary through which individuals imagine their own identity, demonstrating, as Ann Cvetkovich writes, how «affective experiences that fall outside of institutionalized or stable forms of identity or politics can form the basis for public culture» (A. Cvetkovich, 2003: 17).

So I leave readers to interrogate their social imaginary with the question: has there been, is there, can there be a lesbian Queer? And what is it for you?

## Bibliography

- Anzaldúa, G. (1987): *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute Books, San Francisco.
- Borghi, L. (2006a): «Cioccolata amara in metropolitana. Adrienne Rich e le arti del possibile», in Borghi, L.; Barbarulli, C. (a cura di), *Forme della diversità. Genere, precarietà e intercultura*. Clucc, Cagliari, 297-310.

- (2006b): «Tramanti non per caso: divergenze e affinità tra lesbo-queer e terzo femminismo», in Bertilotti, T. et al. (a cura di), *Altri femminismi. Corpi Culture Lavoro*. Manifestolibri, Roma, 19-36.
- Borghi, L.; Mazzanti, R. (2007): «Mappe della perdita in Anne Michaels e Dionne Brand», in Borghi, L.; Treder, U. (a cura di), *Il globale e l'intimo. Luoghi del non ritorno*. Morlacchi, Perugia, 31-46.
- Brand, D. (1990): *No Language is Neutral*. McClelland & Stewart, Toronto.
- (1994): *Bread Out of Stone: Recollections on Sex, Recognitions, Race, Dreaming, and Politics*. Coach House Press, Toronto.
- (1996a): *In Another Place, Not Here*. Knopf Canada, Toronto.
- (1996b): *Listening for Something. Adrienne Rich and Dionne Brand in Conversation* [Video]. National Film Board of Canada, Montréal.
- (1999): *At the Full and Change of the Moon*. Vintage, Toronto.
- (2001): *A Map to the Door of No Return: Notes to Belonging*. Doubleday, Toronto.
- Chow, R. (1993): *Writing Diaspora. Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*. Indiana University Press, Bloomington.
- Cliff, M. (1980): *Claiming an Identity They Thought Me to Despise*. Persephone Press, Watertown.
- Cvetkovich, A. (2003): *Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*. Duke University Press, Durham N.C./London.
- Doan, L. (ed) (1994): *The Lesbian Postmodern*. Columbia University Press.
- Duggan, L. (1992): «Making it Perfectly Queer», *Socialist Review*, n°22-1, 11-31.
- Edelman, L. (2004): *No Future. Queer Theory and the Death Drive*. Duke University Press, Durham.
- Garber, L. (2001): *Identity Poetics. Race, Class, and the Lesbian-Feminist Roots of Queer Theory*. Columbia, New York.
- Gopinath, G. (2010): «Archive, Affect, and the Everyday: Queer Diasporic Re-Visions», in Staiger J.; Cvetkovich A.; Reynolds A. (eds), *Political Emotions*. Routledge, New York, 165-192.
- Marcus, S. (2011): «Tonight No Poetry Will Serve. Poems 2007-2010 by Adrienne Rich» (Review), *San Francisco Chronicle*, January 23.
- Moraga, C. (1983): *Loving in the War Years*. South End Press, Boston.
- Phelan, S. (1989): *Identity Politics: Lesbian Feminism and the Limits of Community*. Temple University Press, Philadelphia.
- (1994): *Getting Specific. Postmodern Lesbian Politics*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Pustianaz, M. (2009): «Dall'archivio letterario all'archivio transdisciplinare. Oggetti impropri, pedagogie urgenti», in Iacoli, G. (a cura di), *La pratica e la grammatica*. Unicopli, Milano, 37-61.
- Rich, A. (1980): «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», *Signs*, n°5-4, 631-660.
- (1983): *Sources*. Heyeck Press, Woodside.
- (1986): *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose 1979-1985*. Norton, New York.
- (1995): *Dark Fields of the Republic. Poems 1991-95*. Norton, New York.

- (1996): «Introduction», in Rich, A. (ed), *The Best American Poetry 1996*. Scribner, New York, 15-26.
- (2001): *Fox. Poems 1998-2000*. Norton, New York.
- (2009) «Candidates for my Love: Three Gay and Lesbian Poets» [2006], in *A Human Eye. Essays on Art and Society, 1997-2008*. Norton: New York, 100-122.
- Sanders, L.C. (2008): «Dionne Brand», in Davies, C.B. (ed), *Encyclopedia of the African Diaspora: Origins, Experiences and Culture*. Volume 1, ABC-CLIO, Santa Barbara, 223-224.
- (2009): «Introduction», in Brand, D., *Fierce Departures. The Poetry of Dionne Brand*. Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, 9-16.
- Sedgwick, E.K. (1990): *Epistemology of the Closet*. University of California Press, Los Angeles.
- Stein, A. (1992): «Sisters and Queers: the Decentering of Lesbian Feminism», *Socialist Review*, n°22-1, 33-55.
- (ed) (1993): *Sisters, Sexperts, Queers. Beyond the Lesbian Nation*. Penguin, New York.
- Walters, S.D. (1996): «From Here to Queer: Radical Feminism, Postmodernism, and the Lesbian Menace (Or, Why Can't a Woman Be More Like a Fag?)», *Signs*, n°21-4, 830-869.
- Zita, J. (1994): «Gay and Lesbian Studies: Yet Another Unhappy Marriage?», in Garber, L. (ed), *Tilting the Tower: Lesbians Teaching Queer Subjects*. Routledge, New York, 258-276.





# Tempi strambi. Il tramonto del femminismo e l'alba *queer*

Valeria Gennero  
Università degli Studi di Bergamo  
[valeria.gennero@unibg.it](mailto:valeria.gennero@unibg.it)

## 1. Introduzione

I fili che si intrecciano nella trama di quelli che oggi chiamiamo *queer studies* non hanno origine nell'accademia, naturalmente, bensì negli spazi creati dai movimenti degli anni Sessanta e Settanta, che hanno spezzato una tradizione basata sulla negazione di sé e incoraggiato all'auto-definizione, e spinto a reclamare un ruolo attivo, imparare la solidarietà e affermare la possibilità di un futuro diverso (Adrienne Rich).

Tradurre in italiano *queer* non è semplice, e infatti non lo facciamo. Per la traduzione ci sono però diverse soluzioni diversamente soddisfacenti: la più accurata è probabilmente «strambo», aggettivo che copre sia l'area semantica originale del tedesco *quer* – storto, obliquo, di traverso – sia l'evoluzione del termine nella lingua inglese, dove ha assunto nel corso dei secoli il significato di «strano», «insolito», «bizzarro». Ancora meno semplice, pur scegliendo di limitare l'attenzione all'ambito degli studi letterari, è stabilire a che cosa si riferisca l'espressione «teoria *queers*».<sup>43</sup> Poiché mi occupo di teoria e di letteratura angloamericana, ho iniziato citando Adrienne Rich, la poeta statunitense che da ormai cinquant'anni si muove da protagonista in entrambi gli ambiti. I *queer studies* di cui parla Rich in *A Human Eye* (A. Rich, 2009) sono in parte sovrapponibili ai *gender studies*, ma in più sottolineano l'importanza della sessualità, categoria troppo a lungo svalutata o addirittura omessa «anche» in ambito femminista. Questo spostamento di accento dal sesso alla sessualità ha causato alla fine degli anni Novanta una contrapposizione tra la «teoria *queers*» e il femminismo

<sup>43</sup> L'opportunità di tradurre *queer* è discussa estesamente nei saggi inclusi in *Queer in Italia. Differenza in movimento* (M. Pustianaz, 2011). I punti di vista sulla questione sono molteplici: c'è chi suggerisce di trattarlo come un prestito, chi vorrebbe naturalizzarlo, chi preferirebbe lasciarselo alle spalle. Molti studiosi suggeriscono di scrivere *queer* in tondo (in queste pagine io conserverò invece il corsivo).

(lesbico e non) che si è articolata lungo linee argomentative analoghe a quelle che, nel decennio precedente, avevano separato il femminismo della differenza di matrice francese dagli studi di genere di area anglosassone. Queste divisioni si dispongono spesso lungo la faglia generazionale, tanto più che – come osserva Linda Garber – nel mondo accademico statunitense per separare le generazioni è sufficiente una decina d'anni: così mentre gli anni Settanta avevano visto la diffusione dei *women's studies*, negli anni Ottanta è toccato ai *gender studies* e nel decennio di fine secolo hanno trionfato i modelli di soggettività elastici, malleabili e cangianti del *queer* (L. Garber, 2001). In queste pagine evidenzierò alcuni dei punti di contatto tra queste tre fasi della critica letteraria americana allo scopo di riflettere sulla relazione tra il successo della «teoria *queer*» e la crisi degli studi femministi.

## 2. A ciascuno il suo (*queer*)<sup>44</sup>

Nella lettura che ne offre Adrienne Rich i *queer studies* sono eredi di una tradizione di pensiero che attraversa vita e opere di numerosi intellettuali americani, a partire da un poeta come Walt Whitman, che nel 1855 aveva pubblicato la prima edizione della raccolta di poesie più celebre dell'Ottocento americano: *Leaves of Grass* (*Foglie d'erba*). Nei versi di Whitman il desiderio sessuale diventava strumento di una trasformazione profonda delle relazioni umane e contribuiva all'elaborazione di un nuovo modello di democrazia. Quello a cui si opponevano pionieri *queer* come Whitman, e poi Robert Duncan, Audre Lorde o Judy Grahn – ci ricorda Rich – è lo stesso sistema di valori, patriarcale e razzista, contro cui ha preso la parola il femminismo. La poetica *queer* si configura così, attraverso generazioni di poeti e di attivisti, come un «viaggio per recuperare la pienezza dei sensi, riscoprire il terreno comune che il capitalismo come sistema di relazioni ha alienato e dichiarato obsoleto» (A. Rich, 2009: 114). È nella lotta per la libertà e per la giustizia, nella creazione di uno stile «capace di abbracciare le esperienze più amare, la rabbia profetica e un'implacabile conoscenza dell'amore» (*ibidem*: 106) che Rich individua una genealogia *queer* in cui la politica dell'identità lascia il posto a una *poetica*

<sup>44</sup> Cfr. anche il contributo di Anne E. Berger, nel primo volume a cura di Angela Calvo, Graziella Fornengo, Rachele Raus e Flavia Zucco.

dell'identità. In questa prospettiva quindi il termine può essere considerato sostanzialmente sinonimo di lesbico, lesbo-femminista, gay e omosessuale.

«Se a questo punto vi state chiedendo, lettrici e lettori, che differenza ci sia tra studi lesbici e gay, studi sul genere e *queer theory*, posso solo rispondere che non lo so» (T. de Lauretis, 1999: 104). A scriverlo è Teresa de Lauretis, che aggiunge: «Tutte queste espressioni vengono usate sia nelle università sia nell'editoria con referenti labili e imprecisi, per lo più a fini propagandistici, per attirare studenti o incrementare le vendite dei libri» (*ibidem*: 104). L'affermazione fa riflettere, dato che de Lauretis è proprio la studiosa che ha coniato l'espressione *queer theory*: era il 1990 e l'occasione fu un convegno da lei organizzato all'Università della California di Santa Cruz. *Queer* era da più di un secolo un aggettivo usato in senso spregiativo per indicare una persona omosessuale, e il movimento di liberazione gay e lesbica ne aveva proposto di recente un recupero in senso positivo. Nelle intenzioni di de Lauretis il fatto di parlare di «teoria *queer*» al posto di sessualità lesbica e gay aveva lo scopo di

aprire una vertenza e mettere in discussione, per prima cosa, l'idea che l'omosessualità maschile e quella femminile fossero, indipendentemente dal genere, una medesima forma di sessualità [...], e di conseguenza affrontare con coraggio il problema della disparità tra donne lesbiche e uomini gay (*ibidem*:104-105).

La cancellazione del trattino omologante tra lesbico e gay diventava così un modo per rimettere in primo piano appartenenze, ormai evanescenti, di classe e di razza, socio-geografiche e religiose. Oltre che, naturalmente, di genere.

Che cosa è successo invece a questa cruciale «disparità» di genere? Disparità, sottolineo, e non differenza: non è la differenza a rappresentare un problema e non è l'omologazione l'alternativa. La differenza è un valore e una ricchezza. La disparità tra uomini e donne è invece il problema che rimane tale anche quando dal mondo dell'eterosessualità obbligatoria si passa a quello omosessuale. La mia ipotesi è che proprio la disuguaglianza che attraversa la differenza lesbica e la separa da quella gay, la disparità che de Lauretis voleva sottolineare introducendo l'uso del termine *queer*, sia scivolata in secondo piano in molti degli sviluppi successivi della *queer theory*. La fenomenale rapidità con cui l'etichetta *queer* ha conquistato il mondo accademico – imponendosi in breve come fiorente segmento editoriale – ha sorpreso anche Judith Butler, la filosofa che maggiormente ha legato la sua

figura alla sua diffusione. In un'intervista Butler ha raccontato di aver partecipato, pochi mesi dopo la pubblicazione di *Gender Trouble* (1990), a un convegno di Studi Lesbici e Gay; qui aveva incontrato un giovane studioso che le aveva comunicato di avere intrapreso un lavoro sulla «teoria *queer*». Incuriosita, aveva domandato «E che cos'è la *queer theory*?» ricevendone in cambio uno sguardo sconcertato:

mi guardò come se fossi pazza, perché chiaramente lui riteneva che io fossi coinvolta in questa cosa chiamata «teoria *queer*». Ma tutto ciò che sapevo era che Teresa de Lauretis aveva pubblicato un numero speciale della rivista *Differences* intitolato *Queer Theory* (P. Osborne, 1996: 110).

C'è da chiedersi se definire *queer* sia, oltre che possibile, utile. Sembra che pochi ne sentano la necessità. Come si fa però a riconoscere un testo *queer*, o un autore *queer*? Quali sono le scelte metodologiche che contraddistinguono una studiosa *queer* e la rendono diversa da chi *queer* non è (o pensa di non essere)? Sembrerebbero domande inevitabili per chi si occupa professionalmente di letteratura, eppure la «resistenza alla teoria» di cui parlava Paul de Man sembra essersi rimodulata in questo caso in una «resistenza alla metodologia», intesa come insofferenza nei confronti di procedure o premesse esplicitabili e ripetibili. Negli studi letterari il problema emerge già alla fine degli anni Novanta, quando Marilee Lindemann scrive:

A un certo punto, tuttavia, e sospetto che la critica letteraria lo abbia raggiunto, il rifiuto di dire che cos'è che rende *queer* un'analisi *queer* [...] si rivelerà non solo generoso e pragmatico ma anche evasivo e rischioso. Alla lunga questo rifiuto diventerà un ostacolo e un limite per il nostro lavoro (M. Lindemann, 2000: 763).

Certo ogni definizione implica una limitazione: permette sì di riconoscere, ma postula una stabilità che sembra in contrasto con un progetto che abbraccia le potenzialità politiche dell'impermanenza (M. Pustianaz, 2011: 149). Questa assenza di definizioni condivise crea talvolta effetti disorientanti e scivola nel paradosso di una presenza tanto dilatata da confinare con l'irrilevanza: «il termine *queer* è stato vittima della sua popolarità: inteso come neologismo per indicare la trasgressione di ogni norma (come in *queerizzare* la storia o *queerizzare* il sonetto) ha subito una tale proliferazione da diventare inutile», scrive Sharon Marcus, che aggiunge:

se tutti sono *queer*, allora nessuno lo è — e mentre questo è esattamente quanto sostengono i teorici *queer*, il fatto di attenuare la valenza negativa del termine universalizzandone il significato lo priva anche di forza esplicativa (S. Marcus, 2005: 196).

Quali sono dunque i vantaggi, e quali i rischi, della nuova denominazione?

### 3. Piegarlo il genere? *Gender bending*: il culto del corpo *queer*

Parlare di *teoria queer* permette di accogliere molte delle premesse filosofiche del femminismo trascurando quella dimensione collettiva e condivisa che ne caratterizzava le pratiche politiche. Quando al movimento delle donne — considerato arcaico e inadeguato in quanto basato su una nozione troppo stabile di identità — subentra un movimento *queer* caratterizzato da differenze molteplici e incomparabili, a venire cancellato è il contributo del pensiero femminile e femminista alla ridefinizione di una nozione di soggettività capace di accogliere il contributo della differenza. Non solo: nella scia delle trasformazioni che a partire dagli anni Settanta hanno portato nella comunità gay alla diffusione di un modello di mascolinità che rovesciava lo stereotipo dell'omosessuale effeminato nel suo opposto ipersessualizzato, muscoloso e virile — come bene illustra Sheila Jeffreys (2003) nella sua analisi della relazione tra femminismo lesbico e movimento gay — si è diffusa anche tra le donne una visione idealizzata della mascolinità più convenzionale, associata a quello che Jeffreys chiama «il culto della transessualità», a cui hanno aderito lesbiche mosse dal desiderio «di conseguire potere e privilegi maschili assumendo un'identità da *butch*, indossando un dildo sotto i pantaloni (*packing*) e partecipando a concorsi di *drag king* per decidere chi riusciva meglio a sembrare un uomo» (S. Jeffreys, 2003: 1). Judith Butler aveva individuato nel *drag*, nelle performance *en travesti* delle *drag queen* e dei *drag king*, una messa in scena capace di mostrare il dispositivo del *gender* in funzione, rivelando un meccanismo in cui citazioni e ripetizioni si inseguono in una circolarità che esclude la presenza di un originale a cui fare riferimento. L'artificiosa mascolinità esibita dai *drag kings*, invece di segnalare il tentativo di emulazione di un modello evocato con nostalgia, viene così interpretata come la parodia che smaschera l'inevitabile precarietà di ogni categoria identitaria. Vestirsi da uomo in scena o nella vita, cercare di «passare» da maschio, è visto da Butler come

pratica *gender bending*, politicamente produttiva in quanto, piegando il genere, «delinea i momenti in cui il binarismo viene contestato e sfidato, in cui la coerenza delle categorie viene messa in discussione e in cui la stessa vita sociale del genere si rivela malleabile e trasformabile» (J. Butler, 2004: 216). Ma è davvero così sovversivo mettere in scena proprio quei codici di maschilità e femminilità che il femminismo ha cercato di decostruire a partire (almeno) dagli Sessanta del Novecento?

La centralità assegnata al maschile è presente nelle opere e nella vita di una teorica *queer* statunitense, Judith Halberstam, che oggi si fa chiamare Jack e sostiene che «la maschilità diventa leggibile come tale proprio nei casi in cui essa abbandona il corpo dei maschi di classe media» (J. Halberstam 2010: 27), un'ipotesi che tralascia il modo in cui la stessa maschilità, prima di abbandonare i corpi dei maschi – di classe media, proletari o aristocratici a seconda dei casi – sia stata letta, studiata e discussa nel corso di due decenni di critica femminista. Nei saggi raccolti in *Maschilità senza uomini*, un'antologia dei suoi scritti appena pubblicata in Italia, questi tipi di maschilità sono considerati «assai più ricchi di informazioni sulle relazioni di genere e dotati di un maggiore potenziale di trasformazione sociale» (*ibidem*: 27) e vengono analizzati con quella che Halberstam definisce «una metodologia *queer*». Ancora una volta l'aggettivo *queer* serve a indicare un modo di procedere che nella scarsa coerenza delle sue pratiche di lettura trova una conferma del proprio carattere sovversivo. L'incoerenza metodologica viene riconosciuta dalla stessa Halberstam, che però la considera una forma di dissenso rispetto ai metodi disciplinari tradizionali e sembra rintracciare proprio in questa eccentricità il suo aspetto *queerizzante* (*ibidem*: 36). Dove ci conducono dunque questi strumenti di lettura flessibili ed eclettici? A Halberstam servono per eseguire una ricognizione accurata di una serie di maschilità femminili che vanno dal realismo *butch*, al *drag king*, *drag king femme* e *drag king frocio*. Il fascino che il rigore tassonomico esercita sulla studiosa si infrange però spesso sulla difficoltà nel distinguere la parodia dall'ossequio al modello parodiato, e fatica a distinguere falsità e finzione, come nel caso in cui ci ricorda che: «essendo fondata sulla nozione di autenticità – di ciò che è 'reale' – la categoria del realismo *butch* si colloca sul confine, spesso vago, tra transgender e *butch*.» (*ibidem*: 101).

Come distinguere tra omaggio e oltraggio, o tra parodia e pastiche? Quanto efficace può essere la parodia come strumento politico? Quelle

verso cui gravita Halberstam sono questioni complesse e ampiamente dibattute nella teoria postmodernista, femminista e non, anche se di questi contributi Halberstam non sembra tenere conto.<sup>45</sup> Vorrei però osservare come, per il momento, a essere oggetto di una ricostruzione in termini parodistici e parossistici sia il femminismo degli anni Sessanta e Settanta. Nel suo volume Halberstam racconta come un locale, durante un concorso di *drag king*, abbia persino

organizzato una falsa protesta di femministe interpretate da drag queen che hanno interrotto lo show brandendo cartelli del tipo: «sorellanza tra donne, non tra uomini» [*Sisterhood, not Misterhood*], «Viva le puttane, abbasso le butch» [*Bitch, Not Butch*], «Femme contro il privilegio del maschio butch» (*ibidem*: 83).

La rappresentazione delle femministe come arpie inferocite e intolleranti ha una storia lunga quanto il femminismo medesimo: colpisce il fatto che a proporla siano delle studioso che per molti aspetti di quella tradizione sono eredi. Il pregiudizio lesbofobico delle femministe anni Settanta è solo uno degli addebiti mossi a una generazione di donne accusata di non aver saputo unire l'analisi del *gender* a quella delle costruzioni di classe, razza, sessualità, etnia, religione, età, e di non aver cercato di stabilire alleanze con i movimenti contro la guerra e per la giustizia sociale. Nelle pagine di *In a Queer Time and Space* (2005), Halberstam descrive una temporalità *queer* basata sul rifiuto del conformismo di coloro che si assoggettano al modello, ormai non solo eterosessuale, di chi desidera una relazione stabile e forse addirittura dei figli, e descrive una sottocultura *queer* caratterizzata invece da attività come:

frequentare discoteche nel fine settimana, fare parte di piccoli gruppi musicali, partecipare a feste in *drag* e a gare di poesia orale [*slam poetry*] o assistere a performance di qualche tipo in spazi affollati e poco ventilati (J. Halberstam, 2005: 174).

Si tratta di uno stile di vita che assicura un'energia invidiabile:

I *queer* urbani, privi degli impegni e della frenesia intrinseci alla vita familiare e alla riproduzione, possono frequentare regolarmente locali notturni e partecipare alle culture del sesso [*participate in sex cultures*] fino ai quaranta o cinquant'anni (*ibidem*: 174).

<sup>45</sup> Sull'argomento rimando all'ormai classico: *The Politics of Postmodernism* (L. Hutcheon, 1989), e al recente: *Postmodern Feminist Writers*. (W.S. Kottiswari, 2008).



Indubbiamente un bel progresso rispetto a un passato caratterizzato, nella ricostruzione di Halberstam, da «una comunità bianca lesbica che univa elementi di negatività nei confronti del sesso, separatismo di genere, femminismo culturale e *womanism*» (*ibidem*. 180),<sup>46</sup> una ricostruzione in cui, ancora una volta, il femminismo pre-*queer* viene ridotto a uno stereotipo arcigno e antiquato, segnato da un'identitarismo escludente e letale.

#### 4. LGBTQ-D

Che cosa è successo alle donne nel mondo «queerizzato»? Esistono ancora oppure sono state reincorporate in quell'universale neutro che il femminismo aveva denunciato e decostruito? Come studiosa di letteratura anglo-americana posso offrire un esempio che riguarda il mio ambito lavorativo. Al convegno mondiale dell'*International American Studies Association* di Pechino, nel 2009, un solo workshop su cinquanta parlava di donne, mentre su duecentocinquanta interventi complessivi solo diciotto includevano riferimenti a donne, femminismo o *gender*.<sup>47</sup> Le percentuali sono tornate al di sotto della fatidica soglia dell'otto per cento che Joanna Russ aveva individuato, in un famoso saggio, come criterio costante nello spazio concesso al contributo femminile nelle storie letterarie pre-femministe più diffuse nel mondo anglosassone.

Adottare una prospettiva disciplinare offre alcuni vantaggi – dal punto di vista delle esemplificazioni – e ovvi imbarazzi, e naturalmente la questione però rimane aperta: possibile che il tramonto del femminismo sia la premessa dell'alba *queer* e abbia come conseguenza la riduzione delle donne a una minoranza discriminata tra tante, una lettera da aggiungere fino a trasformare LGBTQ in LGBTQ-D?<sup>48</sup> E se così fosse, quali potranno essere i vantaggi politici di questa riconfigurazione? La mia ipotesi è che

<sup>46</sup> *Womanism* è un termine riferito alla cultura femminile afroamericana cfr.: A. Walker(1983).

<sup>47</sup> Il programma dei lavori è disponibile all'indirizzo web: <http://www.iasaweb.org>. Al convegno precedente della IASA, tenuto a Lisbona nel 2007, era andata anche peggio, con 5 riferimenti su 150 interventi.

<sup>48</sup> L'acronimo LGBTQ indica Lesbiche Gay Bisessuali Transessuali Queer. Sono però possibili anche versioni più complesse, Riki Wilchins ad esempio parla di LGBTIQSSAY (R. Wilchins, 2004: 138).

esistono almeno due significati complementari di *queer*. In molti casi *queer theory* è semplicemente un sinonimo, aggiornato nei modi e nei contenuti, di «teoria femminista»; si tratta di una teoria femminista che si è però lasciata alle spalle quei limiti prospettici che avevano fatto sì che alcune sue esponenti potessero essere tacciate di razzismo, omofobia, etnocentrismo, e simpatie liberiste. Un'altra versione del *queer* ha invece costruito un modello di femminismo fittizio e monolitico cui si contrappone esortando a una proliferazione di generi e di attraversamenti tra maschile e femminile, e in cui lo spazio corporeo sostituisce lo spazio sociale in un'«esteriorizzazione della soggettività» di cui condotte *transgender* come quella di Jack/Judith Halberstam sono esempio. In questo senso, come osserva Francisco Ortega, l'enfasi sulle pratiche mediche o estetiche di trasformazione del corpo si rivela manifestazione esemplare di una cultura somatica, in cui: «la stessa soggettività e interiorità del soggetto è collocata nel corpo [...] L'introspezione è sostituita dal piacere e i sentimenti dalle sensazioni» (F. Ortega, 2009: 216-217), mentre quelle che erano categorie politiche si trasformano in categorie psicologiche. Ortega analizza le pratiche contemporanee di costruzione di bioidentità a partire dalla lezione foucaultiana, che descriveva un tardo capitalismo

in cui la politica del corpo non richiede più l'eliminazione del sesso o la sua limitazione al solo ruolo riproduttivo, ma passa piuttosto per la sua canalizzazione multiforme nei circuiti controllati dall'economia: una desublimazione arcirepressiva (M. Foucault, 1988: 102).

In questo senso si potrebbe considerare la proliferazione di sessualità eretiche ed eterogenee di questi ultimi decenni come una «soluzione biografica a contraddizioni sistemiche» (U. Beck, 2000): un esempio della tendenza all'individualizzazione nella società globalizzata, in cui proprio nel momento in cui sprofonda nell'insignificanza, e gli spazi della socialità si restringono, l'individuo «viene elevato sul trono apparente di artefice del mondo» (*ibidem*:198).

Sono osservazioni legate da una consonanza profonda con le pagine in cui Adrienne Rich afferma che la cultura dominante – omosessuale e non – in questo inizio del XXI secolo, è caratterizzata dal fatto di «promuovere l'atomizzazione e l'autoriflessività come modi di essere» (A. Rich, 2009: 114); Rich nota come questo porti a incoraggiare «il tipico contesto americano superficiale degli stili di vita [*the surface American scene of lifestyles*]»

un mondo in cui si accumulano «distrazioni senza passione, scelte fatiche prive di una volontà interiore profonda». E non è un caso se a caratterizzarle troviamo: «il sesso senza sensualità, l'ironia come distanza emotiva», e infine, ma non in ordine di importanza, «il denaro come vocabolario per ogni cosa» (*ibidem*: 114).

## Bibliografia

- Beck, U. (2000): *La società del rischio: verso una seconda modernità*. Carocci, Roma.
- Butler, J. (1990): *Gender Trouble*. Routledge, New York.
- (2004): *Undoing Gender*. Routledge, New York.
- De Lauretis T. (1999): *Soggetti eccentrici*. Feltrinelli, Milano.
- Garber, L. (2001): *Identity Poetics: Race, Class, and the Lesbian-feminist Roots of Queer Theory*. Columbia University Press, New York.
- Foucault, M. (1991): *La volontà di sapere*. Feltrinelli, Milano.
- Halberstam, J. (2005): *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York University Press, New York.
- (2010): *Maschilità senza uomini. Scritti scelti*. Edizioni ETS, Pisa.
- Hutcheon, L. (1989): *The Politics of Postmodernism*. Routledge, New York.
- Jeffreys, S. (2003): *Unpacking Queer Politics: A Lesbian Feminist Perspective*. Polity Press, Cambridge.
- Kottiswari, W.S. (2008): *Postmodern Feminist Writers*. Sarup & Sons, New Delhi.
- Laurie, N.; Bondi, L. (2005): *Working the Spaces of Neoliberalism: Activism, Professionalisation, and Incorporation*. Blackwell, Malden, Mass.
- Lindemann, M. (2000): «Who's Afraid of the Big Bad Witch? Queer Studies in American Literature», *American Literary History*, n°12-4, 757-770.
- Marcus, S. (2005): «Queer Theory for Everyone: A Review Essay», *Signs*, n°31-1, 191-218.
- Ortega, F. (2009): *Il corpo incerto. Bio-imaging, body art e costruzione della soggettività*. Antigone, Torino.
- Osborne, P. (1996): *A Critical Sense: Interviews with Intellectuals*. Routledge, London.
- Pustianaz, M. (a cura di) (2011): *Queer in Italia. Differenza in movimento*. Edizioni ETS, Pisa.
- Rich, A. (2009): *A Human Eye: Essays on Art in Society, 1997-2008*. W.W. Norton & Co., New York.
- Russ, J. (1983): *How to Suppress Women's Writing*. University of Texas Press, Austin.
- Walker, A. (1983): *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*. Harcourt Brace Jovanovich, San Diego.
- Wilchins, R.A. (2004): *Queer Theory, Gender Theory: An Instant Primer*. Alyson Books, Los Angeles.

Tales of contested nationhood(s):  
The postcolonial, the feminist and the queer  
in the (un)making of Brazilian identity

Caio Simões de Araújo  
Central European University, Budapest  
*araujo\_caio@student.ceu.hu*

Maria Letícia Dias Ferreira  
Federal University of Bahia, Brazil  
*leticia\_dferreira@hotmail.com*

Natália Silveira de Carvalho  
Federal University of Bahia, Brazil  
*nsilveira.carvalho@gmail.com*

## 1. Introduction

In her seminal essay, Gayatri Spivak (1988) asks whether or not the subaltern can speak. Almost two decades later, together with Judith Butler, she also asked who sings the nation-state (J. Butler, G.C. Spivak, 2007). Both questions are symptomatic of the shifting and unstable nature of our era. In fact, in recent years, a theoretical shift towards an interdisciplinary and political project is critical of the current shape of contemporary global gender politics, particularly in an era defined by its *post*-condition, where the major marks of identification of modernity and coloniality are under stress, from both academy and political struggle from below. If the modern and colonial paradigm of Nation has failed in the West and in the Third World alike (A. Mufti, E. Shohat, 1997), the dehyphenization of the Nation-state (J. Butler, G.C. Spivak, 2007) is an ongoing process subjected to contestation and negotiation. It is, therefore, critical to our times to challenge and re-think the connections between gender, race, sexuality and their performance both in the Nation and in the State. In this paper, we critically analyse the historical and discursive emergence of foundational narratives of the Nation in Brazil, highlighting its colonial roots and

evaluating the role played by images and discourses about women in the making of the imaginative space of the Nation. Further on, we will look to the mythological tale of Catarina Paraguaçu in order to present subaltern counter-narratives grounded on the interplay between Feminism, Queer Theory and Postcolonialism.

## 2. Re-Thinking the Nation and the State

The State and the Nation both constitute and legitimize each other. In fact, feminist scholarship, has been keen to highlight that the crystalline discourse of the Nation implies a whole underworld of gender politics, which is, by definition the arena where both men and women are shaped as «nationals», and where hegemonic masculinity and femininity emerge as highly politicized cultural constructs in the reinforcement and reproduction of the uneven gender order in the national sphere. In this sense, it is central to notice two main silences in the hegemonic narratives of nation-building and state construction: first, the incredible occlusion of male dominance and state-sponsored violence against women in those processes; second, the lack of awareness of the intimate connection between narratives of nationhood and imageries of manhood. From these political ties between gender role and nationhood we may derive two main standpoints. Firstly, we may assume that the gendered division of labour and power within the social and political structures of the Nation-state (D. Haraway, 2004) is tightly attached to the gender division of nationhood itself (J. Nagel, 2005). Secondly, the dominance of hegemonic models of masculinity/manhood and nationhood produce and are sustained by a complex process of political, social and cultural control over women's bodies and sexualities (J. Nagel, 2005: 405).

In the periphery of the world-system, both nation and state building cannot be set apart from the wider political process of colonial expansion and politics of liberation. What is very often forgotten about the nature of the colonial encounter is that Europe provided not only epistemological, political and social schemes, but also «general symbols of superiority and inferiority» (R. Connel, 2005: 75) upon which to build colonial, racial, sexual, and gender difference. What Connel (2005) and other critics are trying to demonstrate is that global capitalism, both in its colonial and

postcolonial moments, not only produces the uneven distribution of wealth and power in a world scale but also works actively in the political making of uneven relations on the ground of the fixation and attribution of value to gender, race and sexuality.

Moreover, from the mid 80s onwards, a critical scholarship, feminist or not, has been arguing that both States and Nations are gendered institutions. When we turn to the recent contribution of postcolonial and queer studies, however, we are led to recognize that patriarchy, as a global process, does not exist as an autonomous field of power, but is actually attached to wider capitalist and colonial transformations. In fact, the «situated knowledge» (D. Haraway, 1988) arising from the intersection of feminism, queer studies and postcolonialism, tries precisely to mobilize this ambivalent space of «home», this familiar and agonistic moment of representation and identification that is both the outcome of domination and the window to liberation (A. Mufti, E. Shohat, 1997).

In Latin America as elsewhere in the postcolonial world, the study of «nationhood» poses us some problems particular to the continent, such as the ideology of *mestisaje/mestiçagem*. As it is now obvious, the emergence of hybrids, racially mixed Nation-States in postcolonial Latin America does not mean the blurring of racial difference, as it is often implied in the idea of «racial democracy». On the contrary, Mignolo (2005) argues that the focus on miscegenation poses a new level of racial politics, where the *mestiço* is taken as a new race against which to produce difference and subalternity, as the case of «remaining» black and indigenous peoples throughout the continent shows. This deep articulation between colonialism and miscegenation raises the question of the politics of sex and erotization as technologies of Empire. As Verena Stolke suggests:

In colonial society, the sexualized body became fundamental in the structuration of the socio-cultural and ethical fabric gendered by the Portuguese and Spanish conquest and subsequent colonization of the New World (V. Stolke, 2006: 16).

Moreover, if we assume, with Young (1995), that colonialism is itself a «desiring machine», we should analyze the processes and power relations underlying the very constitution of desire and of the sexual object. The history of *mestiçagem* as an attribute of the Latin American Nation is, thus, the result of an interplay between gender, race and sexuality in the forging and narration of the national space and its imageries of belonging.

Interestingly enough, Anthias and Yuval-Davis (1992) show how women have been placed in the Nation and the State not only regarding their position as biological producers but, more precisely, by their role in reproducing the ethnical and racial boundaries upon which the nation is forged. This account reveals that in the political and sexual regime of colonial miscegenation, the colonized woman is the subject of the male colonizer's desire, and hybridity emerges in the centre of a racial, patriarchal and heteronormative system.

### 3. Gendering Brazilian Nationhood

In Latin America the ideology of *mestiçagem* remained unchallenged till the emergence of the «new social movements» that, from the late 70s onwards, started challenging such narratives (M. Gutmann, M. Vigoya, 2005). In the particular case of Brazil, although we have witnessed since early 90s a highly politicized debate about the fragility of national «racial democracy» and its role in occluding racism in the country, the entanglements between a historical porno-politics of miscegenation and structures of gender domination have not been fully addressed in public debate and have not been object of much attention in academy.

In this paper, rather than covering the literature on *mestiçagem* in Brazil, we aim to critically address one masterpiece that has shaped debates, defined agendas and still today echoes on public discussions on the limits of democratization and identity in Brazil – *The Masters and the Slaves*, by the anthropologist Gilberto Freyre. Published in 1933, the book was a turning point in the study of Brazilian national formation. Freyre (1974) defined Portuguese colonialism in terms of sexual intercourse with native women rather than of political domination, by emphasizing the specificity of the Portuguese colonizer as devoid of racism and holder of a special capacity to adapt to the tropics. What is quite remarkable in this text is the ideological distortion of the gendered violence of Portuguese sexualized colonialism. Although Freyre recognizes that, under the economy of patriarchal family, women were often victims of «dominance or male abuse» (G. Freyre, 1974: 60), he is keen to reinforce stereotypes of colonized women's sexuality, such as a considered natural disposition of indigenous or black women for offering their bodies to the desires of white men. Moreover, in Freyre's

narrative, gendered violence is naturalized in national history and social-psychology, and thus placed in the heart of Brazilian cultural formation.

Thus, as a foundational mythology of Brazil, the work of Gilberto Freyre and the (sexual) role attributed to women in the birth of Brazilian identity is built around representations of women's bodies and sexualities, and specifically the indigenous and black female body as the fundamental element of the Brazilian «civilizational», colonial and patriarchal, system – the body as object of religious and linguistic conversion, as element of production, as object of male and heterosexual desire. More than being uncritical before this situation, Freyre, by interpreting colonial encounter in terms of male colonizer-female colonized sexual intercourse, is defining femininity as a natural condition of colonial subalternity and, therefore, naturalizing women's oppression in the colonizing process. Moreover, Freyre's focus on white masculinity as the active element of cultural change shows that patriarchy is not only a system in which man dominates women, but also in which «some» (white) men dominate «other» (black, indigenous, queer) men (M. Kimmel, 2005).

This discourse of miscegenation and hybridity was not only conniving with white and male elites, which it did not challenge, but was also reworked and re-conducted as an export product. The worldwide spread of such «theory of Brazil» may be seen as a discursive device to demarcate the country's own place in a world of self-defined homogeneous Nation-states which internal legitimacy was beginning to be increasingly challenged. What both feminist, queer and black movements in Brazil have shown through their political struggle in recent decades, is that those familiar national narratives that claim universality among «Brazilian citizens» are based on masculine and colonial memories of racism, machismo and heteronormativity. Moreover, freyrian notions of consensual sex or colonial sexual synergy still haunt Brazilian society, in issues such as international prostitution and export of pornography attached to an idea of regionalization of sex and *hypersexualization* of the Nation, according to which women are seen as bodies that completely integrate «local» elements such as sexual subordination and kindness.



#### 4. The Desire of Paraguaçu

Catarina Paraguaçu was an indigenous woman settled in the midst of the identitarian formation of the Brazilian patriarchal family – she was object of domestication by colonialism and patriarchy, since she was trafficked to Europe and baptized so she could constitute a Christian family with Portuguese Diogo Álvares. She was first depicted in an 18<sup>th</sup> century poem written by Friar Santa Rita Durão. The poem – entitled *Caramuru* – is divided between a rhetoric of Christian Humanism and intellectual rationalism. In the narrative, Diogo Alvarez is represented as a cultural hero, in a mixture of civilizing agent and Jesuit missionari (M.B. Ribeiro, 2007: 12). Meaningfully enough, Santa Rita Durão is a participant of the Romantic Movement in Brazilian literature, which is characterized by the focus on an emerging national identity and romanticization of the Indigenous as a symbol of nationalist affiliation.

In the celebration of 500 years of the «discovery» of Brazil, the film *Caramuru, the Invention of Brazil*, produced on purpose for the occasion, re-works the legend. The poem's narrative is focused on the «discovery» of Bahia by the Portuguese castaway Diogo Álvares, named as *Caramuru*, who came to marry the Indian *Paraguaçu*, in a symbolism of the birth of the Brazilian family. The film,<sup>49</sup> on the other hand, mixes elements of traditional historiography with contemporary interventions that re-signify and update the history of the couple Diogo and Paraguaçu with elements of parody and satire. We will here focus on two processes critical to a proper understanding of Paraguaçu and her gendered and colonized space within the Nation: the marriage and the body.

The marriage between Paraguaçu and Diogo Alvares is one of the mythologies that constitute Brazilian national identity. The marriage between white colonizer and indigenous woman carries the founding myth of the first family and the subordination of the colony to the metropolis, of woman to man, of nature to culture. These dichotomies represent, on variable ways, a hierarchical and sexualised relation. Here, the link between femininity and nature enforces colonial and patriarchal domination, and

<sup>49</sup> The film was first rereleased in 2001, produced by Globo Filmes, directed by Guel Arraes with screenplay by Jorge Furtado.

highlights the boundaries of what is to be counted as culture and civilization.

In the poem, Santa Rita Durão mobilizes the relation between nature and the beauty of Paraguaçu as the most common analogy to portray the indigenous body and character. Such analogy, derivative of the binary structure that sexualizes hierarchy, is insidiously portrayed in both the poem and the film in question. The nature-culture fracture serves to represent the land as much as the woman in a position of conquest and submission before the male and colonizer. Here, the linkage between masculinity, male power/desire and the colonizing process reveals to which extent hierarchical structures and sexualized representations are naturalized in the legend of Paraguaçu. The analysis of the narrative showed us that male conquest of land and domination of women are entangled processes. In both the poem and the film, the female is described as both the bearer of the native man and receptive of the white colonizer. Santa Rita Durão, meaningfully enough, describes Paraguaçu as a landscape still «untouched».

Sleeping is Paraguaçu, beautiful  
Where a clear stream runs, under the shadow;  
As languid as her, there is the white rose,  
And in the plants, calmly, the vigor dies;  
But seeking the delightful freshness  
Flowing of a grain of passion fruit,  
She was reclining, beautiful, in a trunk  
Which, hiding her up, reveals her face (J.S.R. Durão, 1871: 111).<sup>50</sup>

The relationship between nature and beauty around the figure of Paraguaçu is revealed by the analogies employed in the narration. The beauty of Paraguaçu is figuratively describe through elements of the tropics, sealing the relationship between women, native beauty and tropical nature. Needless to say, attempts to naturalize the indigenous and female body in the colonizing process are evident in many fields, from the literary canon to historiography. In this paper, our focus on the poem and the film seeks to reassert the need to understand the cultural and social processes that led to their symbolic construction and established the boundaries of their hegemonic reason. In the film, for instance, even in the face of satire and

<sup>50</sup> Our translation. The full text original version is available at URL: <http://www.archive.org/details/caramurpoemaepi01durgoog>

criticism, there is still a persistent strengthening of the association between the dichotomies nature-culture and women-colonizer.

Paraguaçu is also described with attributes of European heroines, which emphasizes her difference in relation to other Indians that, according to the legend and the poem, also wanted to be chosen by Diogo Álvares. The legend also refers to the figure of Moema, another Indigenous woman who drowned to death while trying to swim to the ship where Diogo and Paraguaçu were leaving for France, and who even begged for her loved one to cast the ray that would kill her. The description of Moema and Paraguaçu, the two Indians who aimed to get married with Diogo, reiterates the myth of indigenous women's fascination for the white men, while their divergent fate symbolizes the path reserved to the converted colonized woman that becomes the wife and the native woman whose destiny is cruel enough as to drown on the waters running after her loved colonizer. Here the marriage is the performative moment, in Butler's terms (1990), of transition between two of many reifying dichotomies of colonization: the world of nature and the realm of culture.

Thus, marriage as a ritualization of colonial power in the moment of conversion is constitutive of this articulation between the imagery of the indigenous woman as a Christian heroin, trafficked to Europe, renamed, reshaped by Christian faith and by interracial monogamous marriage – the same woman who would be later taken as the basis for the myth of three founder races of the Brazilian Nation: indigenous, European and black. Not only her resemblance to any muse of European epics, but also her completely acceptance of the colonial rule and conversion to the Christian faith makes of Paraguaçu the Indian to be portrayed as an allied of the colonizing process as she is integrated in the poetic narrative by Caramuru. Both the travel of Paraguaçu to France, where she is baptized as Catherine of Brazil, and her marriage with Diogo are described in the poem as the fulfilment of her desire, as if the Christian faith was a «truth» to which the colonizers would be automatically converted to.

In the film, on the other hand, Paraguaçu is portrayed as a sexualized woman, as long she does not understand the notion of sin and exhibits her nearly naked body, waiting for the arrival of the foreigners. In a scene in which French voyagers are heading to the beach, the Indian women are eager to show what they call «tupinambá hospitality» – consensual sexual

practices. All these ideas of sexual liberation, of promiscuity in the tropics and lack of sin recall the idea consensual sexual intercourse under colonization, thus legitimating myths of miscegenation and racial democracy. It is worth noting that the movie is already framed by Freyre's narrative of Brazil, and tries to depict gender and racial relations through the lenses of a racially harmonic Nation, obliterating elements such as the massive rape of black and indigenous woman.

In both poem and film, the body of Paraguaçu is identified with the border space of its representation. In the poem, Paraguaçu is the Indian with European traces and shows all the features of the European «good woman» – white, smooth, subordinated. In the film of the 20<sup>th</sup> century, she is a *mestiça* and presents a racialized sexuality. Sensual and modest, sign of goodness and sin, the colonized that materialized her alliance with the colonizer, the savage that waited to be discovered by civilization, the pagan that believed in God and wanted to be converted.

Paraguaçu is, thus, presented as the embodiment of nature and from the standpoint of a binary opposition that separates nature and culture and implies the subordination of the former. The Indigenous woman is, therefore, naturalized, in her body, her sex and her race. Unveiling this colonial fixation is to analyze the cultural and social processes that determined her symbolic construction as a subject of discourse and established the boundaries of the hegemonic narrative and of the intelligible sign. In the colonizing process, settling a body as other was critical to the hegemonic comprehension of the meaning of identity.

## 5. Conclusion

In this paper, we tried to re-signify Paraguaçu one more time, by unveiling the power relations underlying the narratives of Brazil of which she is an ingredient. This perspective is crucial in the attempt to rethink the colonization of knowledge that still leads us, from a Brazilian positioning, to search for the centre. In a relation of imposition and incorporation, in the physical and symbolic violence to which we are not only subjected but also a part in our position of narrate, retell, reproduce and re-signify the fact that we talk about a «discovered» and «civilized» Nation that feeds its fictions from the contested relations established in its path from

colonization to independence. To talk about Catarina Paraguaçu from another standpoint, to narrate her other-wise, is an attempt to explore subaltern histories and memories, bringing out other identitarian affiliations that were silenced in the making of Brazil, both historically and in the present.

After walking that path, we cannot help noting that colonialism is far from been a historical past, but instead is a constitutive heritage that still hunts our thoughts, discourses and even our feminist practices (L. Suárez Navaz, 2008). Therefore, we should also recognize that, when re-telling the story and the history of Paraguaçu as a subaltern, colonized woman, we are also inflicting another layer of signification to her representation as such. As Spivak (1988) suggest, as a subaltern, she cannot speak, and speaking up for her would be again the exercise of epistemic violence. We can, instead, take her image as a contested figure that does not need to enforce but may actually disrupt the politics of textuality underlying colonial and postcolonial narratives of nationhood. By politicizing and contesting the agonistic nature of silence(d) itself, we hope to have settled the question of «who sings the nation-state» (J. Butler, G.C. Spivak, 2007) in broader and deeper disputes for the right to speak and remember the Nation.

## Bibliography

- Anthias, F.; Yuval-Davis, N. (1992): *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-racist Struggle*. Routledge, London.
- Butler, J. (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, New York.
- Butler, J.; Spivak, G.C. (2007): *Who Sings the Nation State? Language, Politics, Belonging*. Seagull Books, London.
- Connel, R.W. (2005): «Globalization, Imperialism, and Masculinities», in Kimmel, M.S.; Hearn, J.; Connel, R.W. (eds), *The Handbook of Studies on Men and Masculinities*. Sage Publications, London, 71-89.
- Durão, J.S.R. (1871): *Caramuru. Poema épico do descobrimento da Bahia*. Regia Officina Typografica, Lisboa.
- Freyre, G. (1974): *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da família patriarcal*. Livros do Brasil, Lisboa.
- Gutmann, M.; Vigoya, M.V. (2005): «Masculinities in Latin America», in Kimmel, M.S.; Hearn, J.; Connel, R.W. (eds), op.cit., 114-128.
- Haraway, D. (1991): «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective», in Haraway, D. (ed), *Symians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature*. Routledge, New York, 183-202.

- (2004): «'Género' para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra», *Cadernos Pagu*, n.º22, 201-246.
- Kimmel, M.S. (2005): «Globalization and Its Mal(e)contents: The Gendered Moral and Political Economy of Terrorism», in Kimmel, M.S.; Hearn, J.; Connel, R.W. (eds), op.cit., 414-431.
- Mignolo, W. (2005): *The Idea of Latin America*. Blackwell Publishing, Oxford.
- Mufti, A.; Shohat, E. (1997): «Introduction», in McClintock, A.; Mufti, A.; Shohat, E. (eds). *Dangerous Liaisons: Gender, Nation and Postcolonial Perspectives*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1-15.
- Nagel, J. (2005): «Nation», in Kimmel, M.S.; Hearn, J.; Connel, R. W. (eds), op.cit., 397-413.
- Suárez Navaz, L. (2008): «Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales», in Suárez Navaz, L.; Hernández, R.A. (eds), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Pláza Edición, Madrid, 24-67.
- Ribeiro, M.B. (2007): *O discurso religioso em «De Gestis Mendi de Saa», de José de Anchieta, e «Caramuru», de Santa Rita Durão e suas representações do índio brasileiro*. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo.
- Spivak, G.C. (1988): «Can the subaltern speak?», in Nelson, C.; Grossberg, L. (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Macmillan, London, 271-313.
- Stolke, V. (2006): «O enigma das intersecções: classe, 'raça', sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao século XIX», *Estudos Feministas*, n.º14-1, 15-42.
- Young, R. (1995): *Colonial Desire: Hybridity in Culture, Theory and Race*. Routledge, London.



# Incertezze coloniali in Africa: la confusione dei generi

Roberta Cafuri  
Università degli Studi di Torino  
*roberta.cafuri@unito.it*

## 1. Introduzione

Recentemente sulle pagine dei quotidiani italiani sono comparse le notizie relative a casi di stupri nei confronti di donne lesbiche in Sud Africa e alle persecuzioni degli omosessuali in alcuni paesi dell'Africa sub sahariana (D. Quirico, 2010: 17; M. Fagotto, 2010: 21). Queste forme diffuse di violenza sociale si coniugano con l'emergere di nuovi soggetti, che rivendicano il diritto a ridefinire la propria identità sessuale. Tali realtà violente hanno spinto gli antropologi a rivedere le strutture di pensiero, che nel passato hanno informato le etnografie occidentali e che sono state all'origine di definizioni e pratiche discriminatorie. L'intervento s'interroga su questi paradigmi, riconsiderando le relazioni coloniali, le etnografie europee e statunitensi dagli anni Venti agli anni Cinquanta, da cui emergono elementi utili per comprendere incertezze e confusioni nell'uso delle categorie relative al campo degli studi sulla sessualità e il genere in riferimento al contesto dell'Africa subsahariana. Gli omosessuali risultano invisibili sino agli anni Settanta e Ottanta del Novecento, quando gli antropologi sociali bianchi «riscoprono» le relazioni maschili e i temi relativi alla sessualità diventano prioritari nell'agenda della ricerca delle studiose africane.<sup>51</sup> Prima silenzi e censure abitano sia lo sguardo dei ricercatori occidentali, sia, nel periodo successivo all'indipendenza, le risposte o i proclami di personalità pubbliche e dei politici, come suggeriscono più recentemente le affermazioni di Robert Mugabe. Il controverso presidente dello Zimbabwe,

<sup>51</sup> Per quanto riguarda il dibattito relativo al campo della sessualità tra le studiose africane si veda l'introduzione al n. 5 della rivista «Feminist Africa» (A. Mama, C. Pereira, T. Manhu, 2005) in cui venivano presentati i primi risultati del progetto *Mapping Sexualities Research Project* realizzato da Amina Mana direttrice dell'African Gender Institute dell'Università di Cape Town (Sud Africa) in collaborazione con Tadyiwaa Manuh, direttrice dell'Institute of African Studies di Legon (Ghana).



come già in precedenza, ha infatti richiamato l'argomento dell'estraneità dell'omosessualità alle società e culture del continente, sulla base dell'idea che sarebbe stata importata dagli stranieri durante il colonialismo (G. Santevecchi, 2008: 18). Il rifiuto dell'omosessualità, presentato come un modo per liberarsi dall'eredità coloniale, condanna contemporaneamente all'emarginazione gli omosessuali.

## 2. Omosessualità come decadenza e contagio

Nonostante la concezione di un'eterosessualità primitiva e naturale sia stata a lungo tempo egemonica, un piccolo numero di antropologi e ricercatori sul campo descrissero forme di omosessualità in ambienti tradizionali africani già nel tardo XIX secolo (R.C. Bleys, 1995: 219, citato in M. Epprecht, 2006: 191). Marc Epprecht ha dimostrato la tendenza tuttavia degli studiosi del periodo coloniale a censurare, minimizzare o esotizzare le pratiche omosessuali, in conformità con le ideologie coloniali e i principali dibattiti sul genere e la sessualità in Europa e negli Stati Uniti.<sup>52</sup> Dalle generalizzazioni dei viaggiatori del XVIII e XIX secolo sino ai moderni studi sulla sessualità, gli africani sono stati chiamati a rappresentare un modello di iper-virilità, tanto più che i primi racconti dei viaggiatori europei sul genere e la sessualità in Africa avevano messo in rilievo la sottomissione delle donne africane e la loro facile disponibilità sessuale, o come fosse «normale» la pratica della poligamia.

Alla base di questa rappresentazione c'era la convinzione che l'omosessualità fosse un difetto di natura, pericolosamente contagioso in determinate situazioni e sintomo in modo particolare dei momenti di decadenza di una civiltà. Le ultime fasi dell'antica Roma, degli imperi arabi e turchi sarebbero state la causa della diffusione dell'omosessualità e

<sup>52</sup> Immagini ben diverse si erano diffuse nell'Europa del XVIII secolo, grazie ai resoconti dei viaggiatori. Sir. Richard Burton (1885) notò per esempio che in un documento portoghese del 1558 si descriveva l'omosessualità come dannazione innaturale tra i Kongo. Andrew Battell, che visse tra gli Imbangala nel 1590, riportava: «vivono come bestie, tengono uomini travestiti da donna tra le loro mogli». Jean Baptiste Labat descrisse la presenza in Angola di una casta di stregoni travestiti, il cui leader era «un uomo sfacciato, impudente, osceno, senza onore che veste abitualmente da donna e gli fa onore essere chiamato Nonna».

dell'effemminazione degli uomini, sconfitti e umiliati da società più virili (A.P. Lyons, H.D. Lyons, 2006: 162). Il pregiudizio allora vigente che i neri africani fossero per la maggior parte non civilizzati e vivessero allo stato naturale portò alla conclusione che non potessero essere decadenti, o assumere comportamenti e tratti sociali propri delle società civilizzate come quelli omosessuali.

L'idea che nelle culture africane non esistessero rapporti omosessuali si diffuse in coincidenza con l'espansione europea nei territori più interni dell'Africa. I missionari cristiani imposero di eliminare quelle che consideravano pratiche immorali delle società africane come poligamia e infibulazione, dando poca attenzione ad altri tipi di comportamenti. Nello stesso periodo tuttavia varie commissioni d'inchiesta cercarono di provare l'esistenza di «crimini innaturali», basandosi sulle testimonianze indirette degli anziani dei villaggi, i quali sostenevano – per difendersi – l'inesistenza di pratiche omosessuali. La presenza di parole arabe o persiane usate per descrivere le relazioni omosessuali e diffuse nelle regioni islamiche dell'Africa suggerì l'origine esogena dell'omosessualità, che venne poi generalizzata a tutto il continente africano. Il più importante promotore di questa teoria era Sir Richard Burton, il quale aveva una limitata esperienza nel territorio africano e un forte disprezzo per i neri.<sup>53</sup>

Nel suo saggio sulla traduzione delle *Mille e una notte*, Burton (1885) sostenne l'esistenza di una parte del continente africano da lui nominata «zona Sotadica», in cui l'omosessualità, pur non essendo largamente praticata o celebrata, era tollerata. Al di fuori di questa zona invece l'omosessualità era rara e disapprovata. Agli occhi degli europei l'Africa apparve perciò esposta a un alto rischio di contagio di immoralità. Oggi sembra assurdo che questa teoria fosse approvata in Europa, ma coloni e missionari erano così legittimati a intervenire per «proteggere» gli abitanti dal contagio della zona Sotadica (M. Epprecht 2006: 191).

<sup>53</sup> Geografo, viaggiò da solo e sotto travestimento alla Mecca, tradusse *Le mille e una notte*, *Il giardino profumato* e il *Kama Sutra*, viaggiò alla scoperta dei grandi laghi africani e della sorgente del Nilo, e servì come console britannico a Trieste e Damasco. Fu nominato cavaliere della corona inglese nel 1886.

### 3. Incertezze coloniali

La dialettica e la tensione tra tradizione e modernità, che aveva segnato i processi di ibridazione culturale connessi al dominio coloniale, introdusse tuttavia nel giro di poco tempo nuove complicazioni per gli antropologi. Nuove forme di sessualità tra individui dello stesso sesso incominciarono a essere discusse ai margini dei dibattiti pubblici, già nei primi anni del Novecento. Si trattava di relazioni sessuali tra uomini associate al fenomeno dell'industrializzazione e alle migrazioni su larga scala di lavoratori, al servizio militare e all'omosessualità nelle prigioni o nelle organizzazioni criminali. Era diffusa, ad esempio, da parte dei lavoratori la pratica di prendere con sé altri uomini più giovani o ragazzi come servi e «mogli» per la durata dei loro contratti d'impiego. Come spiegarono Moodie e Harries (T.D. Moodie 1988; P. Harries, 1990), in Sud Africa queste unioni temporanee tra uomini spesso erano utili per rinforzare matrimoni tradizionali con le donne rimaste nelle aree rurali: i ragazzi-moglie permettevano agli uomini di evitare dispendiosi e potenzialmente malsani rapporti con la prostituzione femminile nelle città. Organizzazioni omosessuali e rapporti nelle prigioni inoltre venivano di solito costruiti come espedienti a breve termine, o erano asserzioni simboliche di potere maschile e identità in ambienti che minavano il senso di dignità.

Il governo del Sud Africa, in ogni caso, rimase vigile riguardo all'omosessualità all'interno di gruppi organizzati, considerata un elemento d'elevato disturbo dal punto di vista politico. Per contenere il danno nel campo delle pubbliche relazioni, ad esempio, si spostò l'attenzione sulle campagne contro la prostituzione femminile. Gli antropologi sostennero in maniera tacita quegli sforzi. Per smorzare ad esempio la paura pubblica che la pratica di queste unioni tra uomini stava diffondendo tra gli operai africani, il governo del Sud Africa tra gli anni '20 e '30 del Novecento insistette ingannevolmente sul fatto che questi episodi erano tipici solo delle popolazioni Shangaan e VaThonga, confinate in Mozambico, come testimoniavano le etnografie allora note (A.P. Lyons, H.D. Lyons, 2006).

#### 4. Silenzi postcoloniali

L'omofobia fu in particolar modo intensa negli anni '50 e '60 del Novecento nel contesto della Guerra Fredda. Pubblicare ricerche che mostrassero particolare interesse per la sessualità tra individui dello stesso sesso, o che non ponessero l'argomento in cattiva luce, era una mossa rischiosa per la carriera degli specialisti, specialmente negli Stati Uniti. Gli stessi antropologi occidentali e le loro pratiche di ricerca erano permeati di atteggiamenti omofobici, costitutivi, ad esempio, dei modelli culturali di rispettabilità e mascolinità che interpretavano. Dal momento che come noto, per ricevere confidenze dagli abitanti locali, gli antropologi dovevano fare un lungo lavoro d'interazione e di avvicinamento dei singoli individui, al fine di conquistarne la fiducia, si può ipotizzare che una parte degli «informatori» nativi, lottando per apparire rispettabili secondo gli standard del sistema coloniale, e supponendo che la loro dignità e autorevolezza dipendesse dal silenzio, tacesse su segreti giudicati non rispettabili. Gli immigrati bianchi e gli ufficiali coloniali, infatti, usavano un linguaggio crudele e razzista per danneggiare l'integrità, distinguendo tra africani virili o effeminati.

In Europa e negli Stati Uniti, i tempi iniziarono a cambiare molto rapidamente negli anni Sessanta, quando iniziò la lotta per abolire la discriminazione dell'omosessualità per legge, mentre diverse ricerche in psichiatria tendevano a destigmatizzare l'argomento, come accadde per esempio negli studi e pubblicazioni dello psicologo francese Pierre Hanry (P. Hanry, 1970: 86, citato in M. Epprecht, 2006: 194). Egli svolse il primo studio dichiaratamente scientifico sulle relazioni tra persone dello stesso sesso tra i giovani della Guinea: almeno il 17% dei ragazzi che frequentava lo stesso istituto superiore sosteneva di aver partecipato a relazioni omosessuali, non per soldi o per violenza, ma per fare un'esperienza o per divertimento. John Blacking (M. Epprecht, 2006: 194) descrisse e analizzò una relazione matrimoniale fittizia tra le ragazze della tribù *Venda*, che incontrò a scuola nel 1950 in Sud Africa. Blacking eliminò tuttavia in questa sede il fatto che le relazioni includessero giochi di ruolo, o che le ragazze fossero attivamente omosessuali. Egli notò che le ragazze potevano dormire insieme e sotto le stesse lenzuola come marito e moglie. Nelle pubblicazioni successive, invece, egli evidenziò come le ragazze si divertissero al contatto fisico intimo estendendosi ai baci, petting ecc.

Il contesto iniziò a mutare rapidamente anche nell'Africa subsahariana quando il potere politico nelle mani dei bianchi cominciò a diminuire, e si diffusero nuove idee e pratiche riguardanti il campo della sessualità e delle identità sessuali. Nei primi anni Settanta iniziarono ad apparire nelle maggiori città africane reti informali d'individui che s'identificavano come parte integrante dello scenario della vita gay internazionale, o dei movimenti di liberazione dei gay, suscitando un vero e proprio movimento. Contemporaneamente studiosi e studiosi africani di scienze sociali iniziarono a porre la sessualità al centro del loro lavoro contestando le ortodossie dell'antropologia occidentale e in particolare l'etnocentrismo delle categorie interpretative legate al sesso e al genere (I. Amadiume, 1987). Entrambi questi contesti contribuirono a delegittimare la teoria relativa all'origine coloniale delle culture omosessuali africane. Un ulteriore punto di svolta nella storia degli studi sessuali africani arrivò quando i gay e le lesbiche iniziarono a parlare delle loro esperienze e prospettive esplicitamente negli spazi accademici. Sin dagli anni Settanta, per esempio, gli autoritratti del fotografo di origini nigeriane Samuel Fosso<sup>54</sup> si presentano come ironiche messe in scena, che esplorano la possibilità di moltiplicare i significati del corpo attraverso modalità tipiche del travestimento e della performance: la sua produzione può essere considerata come uno tra i primi esempi di commento ponderato sulla mascolinità, sul genere, sull'identità e sulla sessualità nell'Africa

<sup>54</sup> Samuel Fosso è nato a Kumba, in Camerun, nel 1962. Appartenente agli Igbo, ha trascorso l'infanzia in Nigeria e nel 1970, in seguito alla distruzione del villaggio in cui risiedeva durante la guerra del Biafra, si è rifugiato con il fratello maggiore a Bangui, capitale della Repubblica Centrafricana, ancora oggi a rischio continuo di colpi di stato e all'epoca governata dall'imperatore Bokassa, uno dei personaggi più violenti della scena politica del continente. A soli tredici anni, nel 1975, ha avviato un'attività di fotografo ritrattista e ben presto, a partire dal 1976, si è dedicato a realizzare, di sera, una serie di autoritratti, utilizzando la pellicola avanzata durante la giornata di lavoro. Samuel Fosso si è affermato dopo aver esposto per la prima volta le sue opere nel 1994, durante la prima edizione dei *Rencontres de la Photographie* a Bamako, in Mali. Le fotografie di Fosso sono collezionate, oltre che da numerosi privati, da musei ed istituzioni quali il Metropolitan Museum of Art di New York, il Los Angeles County Museum, il Philadelphia Museum of Art, lo Studio Museum in Harlem di New York, il Museum of Fine Arts di Houston, il Centre Georges Pompidou di Parigi, l'Istituto Nazionale per la Grafica/Calcografia di Roma.

contemporanea. Nelle sue opere fotografiche in bianco e nero, Fosso si ritrae vestito con abiti alla moda e occhiali scuri, pantaloni con bretelle, gonne floreali, guanti bianchi, in divisa da judo o da militare, con stivali con le zeppe. Queste immagini sono consapevolmente costruite sulla dicotomia tradizionale-moderno, in un lavoro ispirato al linguaggio del corpo e alla centralità dell'auto-rappresentazione, un soggetto che tematizza sul piano visivo le ambivalenze e i nomadismi identitari (R. Braidotti, 2002).

## 5. Anche gli africani son omosessuali

Wynes R. Dynes e Michèle Aina Barale negli anni '80 furono tra i primi a porre l'omosessualità e la bisessualità maschile in Africa come importante oggetto di studio, dimostrando come i processi legati alle identità e alle pratiche sessuali nelle culture africane non potessero essere ridotti alla logica eterosociale occidentale fondata sul dimorfismo sessuale e sull'opposizione omosessualità/eterosessualità (W.R. Dynes, 1983; M. Aina Barale, 1991 citati in M. Epprecht, 2006: 188).

In questo contesto la rappresentazione dei processi che attraversavano le società africane diventava progressivamente più complessa e articolata. Per un verso numerose culture del continente davano estrema importanza al matrimonio, alla riproduzione e alla castità delle ragazze nubili, ma dall'altra permettevano giochi sessuali tra adolescenti. Mentre la stabilità familiare aveva un significato fondamentale, contemporaneamente si permettevano l'adulterio e il celibato. Sulle relazioni omosessuali abbiamo imparato che spesso era attribuito un significato rituale o simbolico, per esempio, alla penetrazione anale tra uomini e all'incesto, visto a lungo come un forte tabù: coloro che lo rompevano potevano entrare in contatto con una potenza ancestrale o con altri spiriti. Il rapporto anale invece, in determinate condizioni, era praticato o simulato nei riti perché si pensava portasse un buon raccolto o una buona caccia, proteggesse dagli spiriti maligni e desse virilità nel matrimonio. Si vociferava di capi che fortificassero la loro attività contro i loro rivali, di guerrieri che si preparavano per la battaglia, di pugili che si allenavano per i loro combattimenti, di minatori che cercavano protezione dalle frane facendo ricorso a questa «medicina», il cui potere era legato in parte alla segretezza dell'atto (C. Gueboguo, 2006).

Tauxier già all'inizio del Novecento però aveva raccontato che ragazzi particolarmente belli si travestivano da donna tutti i venerdì sera, facendo il ruolo del passivo, quando agli uomini era vietato toccare le donne, le quali li soddisfacevano invece durante il resto della settimana (L. Tauxier, 1912: 569-570, citato in M. Epprecht, 2006: 189). Il silenzio era perciò già stato interrotto dalle prime scandalose allusioni, ma bisognò attendere le nuove teorie allosessuali<sup>55</sup> per smentire l'affermazione che l'omosessualità non esistesse in Africa prima dell'arrivo dei colonizzatori.

## 6. Concludendo

In conclusione, le categorie di eterosessualità, bisessualità e omosessualità sono state oggetto di revisione. Come evidenziato da quanto trattato fino a qui, per decenni alcuni antropologi hanno presentato sotto un'unica prospettiva eurocentrica le società di cui si occupavano nelle loro ricerche sul campo. La nuova consapevolezza di sé, la visibilità sociale acquisita dalle donne e la ricerca da parte delle diverse e articolate società africane di una propria identità ibrida o meticcica (A. Mama, 1996; R. Morgan, S. Wieringa, 2005), hanno obbligato i protagonisti del dibattito sociale, gli intellettuali e gli studiosi occidentali e africani ad assumere nuovi punti di vista, prestando maggior attenzione ai fenomeni di rivendicazione promossi anche dagli artisti africani contemporanei.

A questo proposito è particolarmente significativa un'opera dal carattere assai provocatorio, esposta a Londra nel 1999: rappresenta l'arcangelo Gabriele con la pelle nera e il volto bianco, che con la sua posa rimanda all'omosessualità (Gasworks, 1999). L'artista dello Zimbabwe Bulelwa Madekurozwa intende provocare un effetto sorpresa, dato dal rovesciamento dell'angelo dalla pelle bianca e con i capelli biondi in un angelo dalla pelle nera.<sup>56</sup> Il colore nero del corpo e il bianco del viso

<sup>55</sup> Come spiegano Lyons e Lyons (2006: 163), allosessuale è un termine francese inventato per tradurre l'inglese *queer*. Quest'ultimo era stato impiegato per connotare negativamente gli uomini omosessuali, ma è stato recuperato negli anni '80 per significare una nuova accezione inclusiva della diversità sessuale di persone omosessuali, lesbiche, bisessuali e transessuali.

<sup>56</sup> Bulelwa Madekurozwa è nata ad Harare in Zimbabwe nel 1972, dove ha studiato Belle Arti nei primi anni Novanta del Novecento, presso l'Università dove attualmente inse-

rappresentano rispettivamente la parte maschile e la parte femminile del soggetto, annullandone la demarcazione sessuale. Madekurozwa non pone tessuti a ricoprire le parti intime dell'arcangelo, come nelle rappresentazioni canoniche occidentali, bensì per creare gioco tra visibile e invisibile con i colori, lasciando l'osservatore libero di immaginarne o meno le caratteristiche anatomiche. La nostra mente selettiva infatti, dato che comunemente si è soliti attribuire all'angelo la condizione di neutralità in campo sessuale, potrebbe indurci a pensare che un angelo sia privo di questa caratteristica – e quindi a non vedere. La condizione liminare dell'angelo rievoca alcuni momenti del dibattito sull'intreccio complesso tra sessualità e genere; in particolare, il dubbio riguardo alla cosiddetta naturalità delle differenze, esercitato dall'antropologia culturale che studia la costruzione sociale del maschile e del femminile.<sup>57</sup>

Appare chiaro l'intento provocatorio di utilizzare l'angelo Gabriele anche come denuncia del ruolo della religione (in particolare quella cristiana – cattolica) che ha creato le condizioni per cui è nato il bisogno di rendersi invisibili in tutti quegli individui che non si uniformavano alla morale ortodossa. La pelle nera qui è assunta a rappresentazione della diversità, non solo inerente al gruppo umano di appartenenza ma anche all'orientamento sessuale.

## Bibliografia

- Aina Barale, M. (1991): «Patterns of bisexuality in sub-saharian Africa», in Tielman, R.; Carballo M.; Hendriks, A. (eds) *Bisexuality and HIV/AIDS: a global perspective*. Prometheus, Buffalo-New York, 81-90.
- Amadiume, I. (1987): *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in African Society*. Zed Books, London.

---

gna. Ha partecipato a numerose mostre in Zimbabwe, negli Stati Uniti e in Gran Bretagna, in occasione dell'Esposizione Internazionale *Gasworks*, presso l'Oval Cricket nel sud-est di Londra. Ha vinto diversi premi, compreso quello per la pittura alla prima Biennale nello Zimbabwe sulle Arti Visive eseguite da donne. Si possono vedere le immagini di alcune sue opere e raccogliere informazioni sulla sua vita nei siti: (K. Wright, 2000; J.M. Youmans, 2002).

<sup>57</sup> Si deve all'antropologa Gayle Rubin una delle prime teorizzazioni del *gender-sex system* (1975) che ha aperto il dibattito sulla categoria analitica di 'gender' nell'antropologia anglo-americana. Per una discussione dell'intera problematica di veda Busoni (2000).



- Bleys, R.C. (1995): *The Geography of Perversion: Male-male Sexual Behaviour outside the West and the Ethnographic Imagination*. New York University Press, New York.
- Braidotti, R. (2002): *Nuovi soggetti nomadi*. Sossella, Roma.
- Burton, R. (1885): *A plain and literal translation of the Arabian nights 'entertainments, now entitled: The book of the thousand nights and a nights, with introduction, explanatory notes on the manners and customs of Moslem men and a terminal essay upon the history of the nights*. Vol. 20 (terminal essay), Kamashastra society, London-Benares.
- Busoni, M. (2000): *Genere sesso cultura*. Carocci, Roma.
- Dynes, W.R. (1983): «Homosexuality in Sub-Saharan Africa: an Unnecessary Controversy», *Gay Books Bulletin*, n°9, 20-21.
- Epprecht, M. (2006): «'Bisexuality' and the Politics of Normal in African Ethnography», *Anthropologica*, n°48-2, 187- 201.
- Fagotto, M. (2010): «Malawi, gay e promessi sposi ai lavori forzati», *La Stampa*, 21 maggio, 21.
- Gueboguo, C. (2006): «L'homosexualité en Afrique: sens et variations d'hier à nos jours», *Socio-logos. Revue de l'association française de sociologie*, n°1.  
URL: <http://socio-logos.revues.org/37>
- Henry, P. (1970): *Érotisme africain: le comportement sexuel des adolescents guinéens*. Payot, Paris.
- Harries, P. (1990): «La symbolique du sexe: l'identité culturelle au début d'exploitation des mines d'or du Witwatersrand», *Cahiers d'études africains*, n°120, 451-474.
- Wright, K.(2000), «Lesbians Admonished with 'Sew Them Up': Organizing Challenges for Zimbabwean Women Come from Outside, within Gay Community», *The Washington Blade*, May 5.  
URL: <http://www.aegis.com/news/wb/2000/WB000501.html>
- Lyons, A.P.; Lyons, H.D. (2006): «The New Anthropology of Sexuality», *Anthropologica*, n°48-2, 153-157.
- Mama, A. (1996): *Women's Studies and Studies of Women in Africa during the Nineties*. CODESRIA, Dakar.
- Mama, A.; Pereira, C.; Manhu, T. (2005): «Editorial: Sexual Cultures», *Feminist Africa*, n°5, 1-8.
- Moodie T.D. (1988): «Migrancy and male sexuality on the South African gold mines», *Journal of Southern African Studies*, n°14-2, 229-245.
- Morgan, R.; Wieringa, S. (eds) (2005): *Tommy Boys, Lesbian Men and Ancestral Wives: Female Same-sex Practices in Africa*. Jacana Media, Johannesburg.
- Murray, S.; Roscoe, O.W. (eds) (2001): *Boy-wives and Female Husbands. Studies of African Homosexualities*. St Martin's Press, New York.
- Pustianaz, M. (2000): «Genere intransitivo e transitivo, ovvero gli abissi della performance», in Bellagamba A.; Di Cori P.; Pustianaz M. (a cura di) *Generi di traverso*. Mercurio, Vercelli, 103-150.
- Quirico, D. (2010): «L'Africa che odia i gay 'Uccidiamo i degenerati'. Dal Kenya al Sud Africa e al Sudan: quando l'omosessualità è un reato», *La Stampa*, 1 dicembre, 17.
- Rubin, G. (1975): «The traffic in women: notes toward a political economy of sex», in Reiter R. (ed) *Toward an anthropology of women*. Monthly Review Press, New York, 157-210.

Trad. it. (1976): «Lo scambio delle donne. Una rilettura di Marx, Engels, Lévi-Strauss e Freud», *Nuova DWF*, n°1, 23-65.

Santevecchi, G. (2008): «Guerra aperta al reato di sodomia 'È eredità dell'Impero britannico'», *Il Corriere*, 8 dicembre, 18.

Tauxier, L. (1912): *Les noirs du Sudan: pays Mossi et Gourounni*. Larose, Paris.

Youmans, J.M. (2002): «African Art: Contemporary», *An Encyclopedia of Gay, Lesbian, Bisexual, Transgender, and Queer Culture*.

URL: [http://www.glbtc.com/arts/af\\_art\\_contemporary,2.html](http://www.glbtc.com/arts/af_art_contemporary,2.html)



Subalterne e marginali.

*You cannot speak for me. I cannot speak for us*

Jamila M.H. Mascat  
Università La Sapienza, Roma  
*jamilamascat@gmail.com*

Questo intervento nasce come un esperimento: il tentativo di intrecciare le voci di due autrici contemporanee che sono entrate in contatto molto raramente, Gayatri C. Spivak (Calcutta, 1942) e bell hooks (Hopkinsville, 1952). Il dialogo potrebbe iniziare così, con le parole di bell hooks:

Essere nel margine significa appartenere, pur essendo esterni, al corpo principale. Per noi, americani neri, abitanti di una piccola città del Kentucky, i binari del treno sono stati il segno tangibile e quotidiano della nostra marginalità. [...] Vivendo in questo modo – all'estremità – abbiamo sviluppato uno sguardo particolare sul mondo. Guardando dall'esterno verso l'interno e viceversa, abbiamo concentrato la nostra attenzione tanto sul centro quanto sul margine. Li capivamo entrambi. Questo modo di osservare ci impediva di dimenticare che l'universo è una cosa sola, un corpo unico fatto di margine e centro (b. hooks, 1998: 67-68).

Alle parole di hooks, Spivak risponderrebbe probabilmente con una punta di sarcasmo: «Non mi sembra particolarmente degno di interesse il fatto che accademici di qualsiasi provenienza dichiarino di appartenere a realtà culturali marginalizzate!» (S. Milevska, 2003: 32).

Questo immaginario scambio di battute avrebbe potuto scoraggiarmi da ogni tentativo di forzare ulteriormente la comunicazione. Nella prefazione alla *Critica della ragione postcoloniale*, invece, ho trovato qualche valido motivo per non desistere. Qui Spivak riconosce a bell hooks (insieme ad altre autrici come Trinh T. Min-ha, Chandra Talpade Mohanty e Sara Suleri) il merito di aver contribuito al progresso degli studi femministi postcoloniali. Spivak afferma che la *Critica* «si trova sullo stesso scaffale dei loro libri» e ammette che «le similarità non riconosciute tra il lavoro di queste studiose e il mio sono la prova che siamo in una battaglia comune» (G.C. Spivak, 2004: 23). Proprio lo spazio di questa «battaglia comune» rappresenta l'orizzonte entro cui è possibile situare il dialogo che mi propongo di articolare nelle pagine che seguono. In primo luogo metterò rapidamente a confronto le esperienze biografico-intellettuali di hooks e Spivak. In seguito

passerò a considerare il terreno dei rispettivi approcci metodologici all'accademia, alla pedagogia e al linguaggio. Infine mi concentrerò sul concetto di «margine» proposto da hooks e sulla categoria di «subalterità» chiamata in causa e risignificata da Spivak. Si tratta di due termini che manifestano alcune assonanze a dispetto della non trascurabile eterogeneità; entrambi si collocano all'interno di schemi concettuali che mappano rapporti di dominazione di matrice neocoloniale/postcoloniale, pur rinviano a due geografie politiche distinte. In conclusione proverò a connettere lo spazio della marginalità e quello della subalterità, per valutare in che misura il recupero del margine inteso come «posizionamento resistente» possa contribuire al tentativo di ricollocare la subalterità entro il sistema delle alleanze globali. Questo esperimento non intende in alcun modo cercare di diluire o dissolvere la specificità del soggetto subalterno di genere, rispetto alla definizione originariamente formulata da Spivak in *Can the subaltern speak?* (1988), ma prova ad accogliere un'istanza avanzata in tempi più recenti dalla stessa autrice: la necessità di ripensare la subalterità a partire da una riconsiderazione dei meccanismi della divisione internazionale del lavoro (G.C. Spivak, 2000a: 326).

Spivak è sempre stata molto chiara nel metter in guardia contro l'errore di ridurre la questione postcoloniale della subalterità agli spazi metropolitani del Nord del mondo rimarcando, ad esempio, il divario esistente tra la condizione della migrazione e quella della subalterità: un divario incolumabile se si considera che lo status intrinsecamente mobile della donna migrante è del tutto antitetico all'immobilità coatta a cui è consegnata la subalterna, la quale per definizione è tagliata fuori dalle linee di mobilità sociale. Tuttavia nel corso degli ultimi anni l'autrice ha tentato di aggiustare il tiro. In un'intervista del 2000, Spivak ha affermato che alla «nuova» subalterna non è più precluso «l'accesso al centro», nella misura in cui il centro del capitalismo globale, incarnato dalle istituzioni di Bretton Woods – dall'Fmi e dalla Banca mondiale – si dimostra sempre più direttamente interessato a governare i territori della subalterità (G.C. Spivak, 2000a: 326). Altrove, ha identificato la «nuova» subalterna nella figura della «donna monolitica del terzo mondo» vittimizzata dalle crociate per lo sviluppo lanciate dalle organizzazioni internazionali in nome dell'imperialismo del *gender* (G.C. Spivak, 2000b).

Nell'evidenziare i limiti delle strategie adottate dalle *élites* postcoloniali e dalle minoranze del Primo mondo, Spivak ha richiamato l'attenzione su un compito essenziale che riguarda in prima persona i membri di tali comunità transnazionali: riuscire a scalfire il proprio privilegio, misurandosi con lo sforzo di ribaltare il presunto ruolo di vittime del sistema globale per pensarsi anche come eventuali agenti di sfruttamento. «Per il semplice fatto di essere postcoloniali o membri di una minoranza etnica – nota – non siamo 'subalterni'. Questa parola è riservata all'assoluta eterogeneità dello spazio decolonizzato» (G.C. Spivak, 2004: 320). La linea di demarcazione, secondo questo parametro, sembra essere primariamente geografica: la subalternità non può che esistere entro i confini del Sud globale. La geografia del margine rimanda invece a una cartografia multicentrica che attraversa il Nord come il Sud, l'Oriente e l'Occidente. La traccia che propongo nel corso di questo articolo suggerisce che la geografia del margine possa aiutarci a creare ponti tra le diverse esperienze della dominazione.

Un rapido sguardo ai percorsi biografici di hooks e Spivak ci permette di individuare uno spettro consistente di affinità: due donne, entrambe non bianche, entrambe insegnanti nelle aule dell'accademia del Primo mondo – Berea college (hooks) e Columbia University (Spivak) – che si interrogano consapevolmente sulle ambiguità del loro posizionamento accademico. Secondo la definizione di Spivak nessuna delle due potrebbe definirsi subalterna, mentre parafrasando hooks si può dire che tutte e due hanno seguito un itinerario che le ha condotte «dal margine al centro» (b. hooks, 1984). Il margine di hooks è quello di una giovane afroamericana nata all'inizio degli anni '50 a Hopkinsville, un villaggio rurale del Kentucky, presso una famiglia numerosa e modesta, figlia di un bidello e di una donna delle pulizie; il margine di Spivak, quello di una studentessa della classe media di Calcutta, laureata in letteratura inglese nella sua città natale e trasferitasi negli Stati Uniti nel 1961 per frequentare la prestigiosa università di Cornell. Gli accostamenti possibili sono tanti. Spivak e hooks hanno in comune gli Stati Uniti, dove entrambe vivono e insegnano, l'inglese in cui scrivono, il femminismo e l'anticapitalismo, l'interesse teorico e politico per la pedagogia, la critica del linguaggio e della rappresentazione, e infine, un elemento biografico non privo di risvolti speculativi: nella storia di ciascuna si rintraccia la presenza di una donna della famiglia, un'antenata, che ne ha

ispirato profondamente la trama della riflessione matura. Si tratta di Bhuvanewari Baduri e Baba. La prima è la sorella della nonna materna di Spivak, attiva fin da giovanissima nei movimenti di lotta per l'indipendenza dell'India e morta suicida nel 1926 a soli 17 anni. Il suicidio politico di Bhuvanewari, nonostante fosse stato commesso di proposito dalla ragazza durante il periodo mestruale, fu completamente frainteso dai membri della sua cerchia familiare e finì per essere interpretato e tramandato come il tentativo disperato di un'adolescente di buona famiglia di sottrarsi alle conseguenze di una gravidanza illecita. Così il gesto di Bhuvanewari, diventa per Spivak un esempio paradigmatico della forclusione della voce delle donne subalterne, alle quali la storia dei dominanti non concede la possibilità di essere ascoltate (G.C. Spivak, 1988). Baba, invece, è la nonna di bell hooks e una figura ricorrente nei suoi scritti. Nella casa di Baba, «abile confezionatrice di *quilts*», hooks racconta di aver imparato a guardare il mondo, a muoversi nello spazio, a riconoscere se stessa e a coltivare l'aspirazione alla bellezza anche nel bel mezzo della segregazione e della povertà (b. hooks, 1998: 47). È stata Baba a trasmettere alla nipote l'esperienza del focolare domestico come luogo di resistenza; da qui hooks ha ricavato il suo *Elogio del margine*.

Le donne nere hanno eretto case dove tutti i neri potessero lottare per essere soggetti, non oggetti, dove potessimo confermarci nella mente e nel cuore, nonostante la povertà, la fatica, le privazioni, dove potessimo restituire a noi stessi la dignità che all'esterno, nella sfera pubblica, ci veniva negata (b. hooks, 1998: 27).

Per hooks come per Spivak la pedagogia rappresenta un argomento centrale di riflessione teorica e la pratica dell'insegnamento un terreno privilegiato d'impegno. «Non sono erudita a sufficienza da essere interdisciplinare, ma sono in grado di infrangere le regole», scrive Spivak (2004: 25). In effetti la sua ricerca è costellata di infrazioni alle regole dell'accademia, non solo per il libero attraversamento dei confini disciplinari, ma anche per la denuncia costante delle responsabilità politiche imputabili a quell'apparato di conoscenze che il suo stesso lavoro intellettuale contribuisce a produrre. Consapevole del fatto che la crescita degli studi postcoloniali nell'università statunitense procede di pari passo con l'intensificazione della penetrazione politica ed economica degli Stati Uniti nel Terzo mondo, Spivak ha sottolineato in più occasioni come anche l'accumulazione di un sapere critico nei confronti degli equilibri geopolitici internazionali possa

rappresentare un sostrato culturale funzionale a promuovere gli interessi dell'imperialismo statunitense. Il suo impegno intellettuale deve perciò tradursi nello sforzo teorico – oltretutto politico – di sottrarsi alla trappola metropolitana che ambisce a fare di ogni accademico postcoloniale un «portavoce» (*spokesperson*), un informante nativo del Terzo mondo nel Primo.

Spivak ha definito la sua pratica di insegnamento – alla Columbia e nelle scuole dell'India rurale, dove da alcuni anni si dedica alla formazione dei docenti locali – come un processo di continua «ricollocazione dei desideri» (*rearranging of desires*). Insegnare consiste per Spivak nell'esercitare l'immaginazione al compito di «pensare ciò che è assente»: precisamente «il diritto di essere responsabili» nel caso delle popolazioni native (*aboriginals*) del Bengala occidentale a cui tale diritto è precluso, e la consapevolezza di non essere «così eccellenti da poter aiutare chiunque altro nel mondo, come se fosse semplice», nel caso degli studenti della Columbia (G.G. Spivak, 2007).

hooks fa eco a Spivak sul terreno dell'immaginazione: insegnare il margine significa offrire una prospettiva radicale da cui poter «immaginare alternative e nuovi mondi» (b. hooks, 1990: 150). In particolare per gli afroamericani, privati storicamente del diritto all'istruzione, l'insegnamento diventa una delle principali forme di resistenza politica. Agli studenti neri la scuola consente di sperimentare l'esercizio della libertà; agli insegnanti neri, invece, le aule dischiudono uno spazio per «trasgredire» (b. hooks, 1994). Anche per hooks la pedagogia oltrepassa i confini dell'università e fuori dal perimetro dell'accademia si traduce in una pratica politico-terapeutica di *selfrecovery* (autorecupero). Questa pratica, rivolta alle donne afroamericane, prende forma nelle strategie collettive di risanamento delle ferite che la femminilità nera ha subito nel corso dei secoli, impedendo alle donne nere di sviluppare un concetto positivo di sé (b. hooks, 1993).

Le affinità riscontrate fin qui consentono ora di tornare ad affrontare il tentativo di intrecciare lo spazio della subalternità e quello della marginalità. Ciascuno, come si diceva all'inizio, mappa una geografia politica distinta; entrambi sono attraversati da una dialettica di voci e silenzi, in cui l'atto di prendere la parola viene ad incarnare un gesto di resistenza. Da un lato le parole irriverenti pronunciate a gran voce da hooks fin da bambina nel contesto rigido e severo della sua famiglia, e poi da donna situata al margine



del sistema patriarcale e capitalista bianco, e ancora tra le fila del movimento femminista degli anni '70 che faceva fatica ad ascoltare le voci delle sorelle nere. Dall'altro lato c'è la parola negata alle donne subalterne, «le più povere donne del Sud del mondo», come le definisce Spivak, le subalterne che «non possono» parlare e finiscono per «essere parlate», ventriloquizzate dalle voci di chi ha usurpato loro la facoltà di raccontarsi: le voci sprezzanti dei colonizzatori di ieri e di oggi, le voci minacciose del patriarcato e delle *élites* locali, le voci assordanti del femminismo occidentale del Primo mondo.

Alla parola orale fa da contrappunto la parola scritta, anch'essa concepita come terreno di lotta. Spivak, da traduttrice, si misura prima con il francese di *De la grammatologie* di Derrida e poi con le sue due lingue madri, il bengali e l'inglese, dischiudendo una nuova «politica della traduzione» (G.G. Spivak, 1993) all'interno delle letterature comparate. hooks modula l'inglese attraverso tanti registri che attraversano la cultura erudita e quella popolare. Spivak sceglie una lingua complessa e sofisticata, che spazia da Hegel al decostruzionismo, da Kant al marxismo, e si esercita nella critica letteraria di M. Condè e V. Woolf, M. Devi e T. Morrison e tanti altri. hooks attinge un po' ovunque: la storia, la letteratura, il cinema, la musica, la famiglia, la tv; da Angela Davis a Tina Turner, dall'hip hop a Stuart Hall, da Spike Lee a sua madre, Rosa Bell.

La dialettica della parola e del silenzio permette di accostare la condizione delle subalterne che attraversano le pagine di Spivak all'esperienza delle donne al margine ritratte da hooks. Entrambe subiscono i tentativi di silenziamento operati dalla voce dei dominanti. Entrambe, la subalterna proprio come la donna al margine, si trovano catapultate al centro del discorso dominante e sono costrette ad ascoltarne il ritornello:

Non c'è bisogno di sentire la tua voce quando posso parlare di te meglio di quanto possa fare tu. Non c'è bisogno di sentire la tua voce. Raccontami solo del tuo dolore. Voglio sapere la tua storia, poi te la ri-racconterò in una nuova versione. [...] Sono pur sempre autore, autorità. Io sono il colonizzatore, il soggetto parlante e tu ora sei al centro del mio discorso (b. hooks, 1998: 71).

Non è privo di rilievo notare che nel corso dei suoi lavori Spivak ha fatto spesso riferimento al concetto di margine. In un articolo del 1990 dedicato al romanzo di J. Coetzee *Foe*, a sua volta ispirato al *Robinson Crusoe* di D. Defoe, l'autrice si è soffermata ad analizzare la marginalità del personaggio

di Venerdì. Nel romanzo di Coetzee Venerdì è un sudafricano nero, un tempo schiavo, a cui il padrone ha mutilato la lingua. La sua unica arma contro la prepotenza dei dominanti è quella di rimanere in silenzio e il suo silenzio rappresenta precisamente la sola voce che i dominanti non sono in grado di ascoltare. Venerdì, in realtà, «custodisce il suo margine» e rifiuta di fare la parte dell'informante nativo (G.C. Spivak, 1990: 16). Se qui il silenzio di Venerdì, custode del margine, pare richiamare da vicino il silenzio della donna subalterna, altrove Spivak non ha mancato di sottolineare la profonda differenza che rende inassimilabili la natura del margine e la condizione della subalternità: il primo, infatti, avrebbe già conquistato una sfera d'accesso che è preclusa alla seconda. Il margine, del resto, è una frontiera che può essere faticosamente attraversata, come ricorda hooks a proposito della sua infanzia:

Da bambina, il viaggio di attraversamento della città per raggiungere la casa della nonna, era una delle esperienze più eccitanti. [...] Grazie ad esso mi lascio alle spalle la nostra segregata comunità nera per entrare in un quartiere di bianchi poveri verso. Ricordo il timore, la paura di andare da Baba (a casa di nostra nonna) perché per arrivarci dovevamo superare quel terrificante biancore – quelle facce bianche che dalle verande ci guardavano dall'alto in basso con odio. Anche quando erano vuote o abbandonate, quelle verande sembravano dire «pericolo», «tornate a casa vostra», «non siete al sicuro» (b. hooks, 1998: 25).

hooks, in ogni caso, ha cura di distinguere due tipi di margine: la marginalità imposta dalle strutture oppressive della supremazia bianca (patriarcale e a volte matriarcale) e la marginalità che si rivela «spazialmente strategica per la produzione di un discorso contro-egemonico» (b. hooks, 1998: 68). L'origine della marginalità subita si rintraccia nel sistema di *apartheid* che vigeva ancora negli Stati Uniti degli anni '50 e che hooks descrive come una condizione dai connotati marcatamente coloniali:

Al di là di quei binari, c'erano strade asfaltate, negozi in cui non potevamo entrare, ristoranti in cui non potevamo mangiare, persone che non potevamo guardare dritto in faccia. Al di là di quei binari c'era un mondo in cui potevamo lavorare come domestiche, custodi, prostitute, fintanto che eravamo in grado di servire. Ci era concesso di accedere a quel mondo ma non di viverci. Ogni sera dovevamo fare ritorno al margine [...] (b. hooks, 1998: 67).

La marginalità rivendicata, invece, rinvia a quello spazio protetto dal potere dominante, che hooks identifica con la casa, il focolare domestico, costruito

faticosamente dalle donne nere per essere lo spazio di una comunità di resistenza. Per questa sua valenza sovversiva il margine può – e anzi deve – essere rivendicato.

A questo punto, tornando al nostro dialogo immaginario, Spivak non perderebbe l'occasione di rimarcare ancora una volta la misura della distanza che separa il dominio del margine dal territorio della subalternità:

Chi diavolo vuole proteggere la subalternità? Solo degli antropologi da museo estremamente reazionari. [...] Non si tratta di dare la parola alle donne subalterne. Lavorare al servizio delle subalterne significa combattere la subalternità (G.C. Spivak, 1992: 46).

hooks potrebbe rispondere così:

Non si tratta di una nozione mistica di marginalità. [...] Ci tengo quindi a sottolineare che non sto cercando di riabilitare e romanticizzare il concetto di marginalità spaziale secondo cui gli oppressi vivono «in purezza», separati dagli oppressori. Voglio affermare che questi margini sono stati luoghi di repressione, ma anche di resistenza (b. hooks, 1998: 68-70).

Ma Spivak ribatterebbe ancora:

Subalterno non è solo una parola sofisticata per dire l'oppresso, l'Altro, quello a cui viene negato ciò che gli spetta. [...] Troppe persone rivendicano la subalternità. Sono le meno interessanti e le più pericolose. Intendo dire che solo per essere parte di una minoranza discriminata all'interno dell'università non hanno bisogno di usare la parola subalterno. Si trovano entro i confini del discorso egemonico, vogliono prendervi parte e non gli è permesso. [...]Ma] non dovrebbero definirsi subalterni (G.C. Spivak, 1992: 47).

Provando a riassumere: la subalternità, situata al livello più basso della scala sociale internazionale, vive al margine, ma la marginalità non coincide con la subalternità. La subalternità è immobile, il margine si attraversa. La subalternità si combatte, il margine si rivendica. In questi termini sembra che nessuna convergenza sia possibile. Eppure marginali e subalterne condividono, da posizionamenti diversi e con effetti diseguali, il medesimo centro. Condividono il fatto di essere iscritte e sussunte entro gli ingranaggi del capitalismo globale, schiacciate nel discorso dei patriarcati sessisti e forcluse dalle parole d'ordine del femminismo transnazionale. A partire da queste premesse possono nascere alleanze strategiche? E che tipo di sorellanza si può ipotizzare di costruire tra le marginali del Nord e le subalterne del Sud del mondo? La necessità che spinge nella direzione di

cercare una risposta a questi interrogativi è stata ben argomentata da Adrienne Rich nel suo articolo sulla «politica del posizionamento» (*politics of location*): si tratta dell'urgenza di dover fronteggiare la situazione in cui «perfino i pronomi comuni, come il noi, diventano un problema politico». Per dirla ancora con le parole di Rich:

Tu non puoi parlare per me (*You cannot speak for me*). Io non posso parlare per noi (*I cannot speak for us*). Due considerazioni: 1) non esiste nessuna forma di liberazione che possa dire soltanto «io»; 2) non c'è nessun movimento collettivo che sappia parlare per ognuna di noi (A. Rich, 1984).

Soffermiamoci sul primo enunciato: «non esiste nessuna forma di liberazione che possa dire soltanto 'io'». E aggiungiamo che però, visto che di liberazione c'è bisogno, è indispensabile lavorare alla costruzione di un «noi». Spivak non ha trascurato di misurarsi con questa *impasse*. Il disegno della «planetarietà», inteso come antidoto alla globalizzazione imposta dal capitale multinazionale e all'ideologia pseudosolidaristica dello sviluppo invocato in nome del *gender*, può essere considerato una prova del suo impegno in tale direzione. In *Morte di una disciplina* la planetarietà – in significativa assonanza con l'esercizio della traduzione – viene descritta come «un'esperienza dell'impossibile», che mobilita la facoltà immaginativa al servizio di una pratica della collettività irriducibile alle logiche dell'inclusione (G.C. Spivak, 2003: 119). Detto altrimenti l'immaginazione che ambisce a fare esperienza dell'altro deve saper abbandonare «l'identità come referente» e allenarsi a compiere un movimento di alterazione e decentramento costante della propria soggettività. Il progetto della planetarietà obbliga perciò a forzare i i limiti della nostra immaginazione in modo da predisporla all'incontro con un'alterità radicale e necessaria. La responsabilità di immaginare e produrre l'esperienza collettiva della planetarietà è un compito che esige un soggetto plurale e non privato, che ha bisogno di un *noi* anziché di un *io*. Spivak chiama in causa V. Woolf e suggerisce che il monito di *Una stanza tutta per sé* non deve essere interpretato semplicemente come la rivendicazione di uno spazio femminile privilegiato e protetto, ma merita piuttosto di essere inteso come l'esortazione alla pratica di un femminismo attivo capace di restituire presenza e titolarità all'esercito delle «donne invisibili». «Ma io sono convinta, afferma Woolf, che lei [l'immaginaria sorella di Shakespeare di cui si prefigura la comparsa] verrà, se lavoreremo per lei, e che lavorare così,

*anche se in povertà e nell'oscurità, vale certamente la pena»* (G.C. Spivak, 2003: 57).

Queste parole conducono l'immaginazione verso il traguardo di una prassi capace di dischiudere per le «donne invisibili», le subalterne del pianeta, il terreno discorsivo da cui poter prendere la parola. Il progetto della planetarietà ci autorizza a riposizionare la condizione della subalternità nella geografia del margine, per intrecciarla con altre esperienze di dominazione che puntualmente si mostrano capaci di esprimere antagonismo e resistenza. D'altra parte il posizionamento molteplice e plurale dei margini impone alcune cautele, prima tra tutte la consapevolezza che non tutti i margini si equivalgono. Ci sono margini al centro e margini ai margini, rispetto ai quali ogni tentativo di livellare le differenze, come talvolta accade nelle strategie e nei percorsi elaborati dal femminismo transnazionale, risulta mistificante oltre che illegittimo. Eppure proprio questo territorio multiforme della marginalità, dove si può parlare o essere costrette al silenzio, insegnare o «imparare a imparare dal basso», desiderare, lottare e uscirne sconfitte o vittoriose, può costituire un punto di partenza per tracciare delle connessioni. Il margine ci offre più di una buona ragione per rigettare la geografia binaria del dentro/fuori, a fronte di un sistema in cui i rapporti di dominazione si irradiano e si stratificano a vari livelli di capillarità e nel quale la condizione dell'*outsider*, anche solo regolativamente risulta sempre più difficile da concepire. Affermare che non c'è nessun «fuori» ovviamente non semplifica la situazione poiché i meccanismi della dominazione restano solidi e, rispetto a questo stato di cose, il margine non può certo costituire il luogo della redenzione. Piuttosto può servire a circoscrivere lo spazio di una trincea, da cui provare a costruire orizzonti strategici e prospettare lotte condivise e comuni.

## Bibliografia

- hooks, b. (1984): *Feminist Theory: From margin to center*. South End Press, Cambridge.  
 – (1990): *Yearning, Race, Gender and Cultural Politics*. South End Press, Boston.  
 – (1993): *Sisters of the Yam: Black women and self-recovery*. South End Press, Cambridge.  
 – (1994): *Teaching to Transgress: Education as the practice of freedom*. Routledge, New York.  
 – (1998): *Elogio del margine*. Ed. it a cura di M. Nadotti, Feltrinelli, Milano.  
 Milevska, S. (2003): «Resistance that cannot be recognized as such. Interview with G. Spivak», *Journal for Politics, Gender and Culture*, vol.2, n°2, 27-45.

- Rich, A. (1984): «Notes toward a politics of location», in Diaz-Diocaretz, M.; Zavala, I. (eds), *Women, feminist identity, society in the 1980's*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam.
- Spivak, G.C. (1988): «Can the subaltern speak?», in Nelson, C.; Grossberg L. (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*. University of Illinois Press, Urbana, 271-313.
- (1990): «Theory in the margin: Coetzee's *Foe* Reading Defoe's 'Crusoe/Roxana'», *English in Africa*, vol.17, n°2, 1-23.
- (1992): «Interview with Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa» (a cura di L. de Kock), *A Review of International English Literature*, vol.23, n°3, 29-47.
- (1993): «The politics of translation», in Spivak, G.C., *Outside in the Teaching Machine*. Routledge, New York, 179-200.
- (2000a): «The new subaltern. A silent interview», in Chaturvedi, V. (ed), *Mapping subaltern studies and the postcolonial*. Verso, London, 324-40.
- (2000b): «Discussion: An afterword on the new subaltern», in Chatterjee, P.; Jeganathan, P. (eds), *Subaltern Studies XI: Community, gender and violence*. Columbia University Press, New York, 305-34.
- (2003): *Morte di una disciplina*. Meltemi, Roma.
- (2004): *Critica della ragione postcoloniale*. Meltemi, Roma.
- (2005): «Scattered speculations on the subaltern and the popular», *Postcolonial Studies*, vol.8, n°4, 475-86.
- (2007): «Risistemare i desideri, attendere l'inatteso», *Aut Aut*, n°333, 84-107.



# Réflexions critiques sur l'histoire de la danse par l'autobiographie du chorégraphe-danseur

Mattia Scarpulla

Centre Transdisciplinaire de la littérature et des arts vivants – CTEL

Université de Nice, France

*mattiascarpulla@gmail.com*

## 1. Introduction

Je m'intéresse aux représentations corporelles et dansées qui sont mises en scène sur les théâtres publics. Après dix ans d'études des *dance studies* pour construire une méthodologie de recherche, j'ai relu mes vieilles anthologies sur l'histoire de la danse. Les livres de Calendoli (G. Calendoli, 1985), de Ginot et Michel (I. Ginot, M. Michel, 1998), et de Bentivoglio (L. Bentivoglio, 1985) sont influencés par un paradigme historiciste particulier.<sup>58</sup> L'histoire de la danse est une narration des pratiques dansées nobles depuis le XIV<sup>e</sup> siècle, depuis que la danse a commencé à être traduite et répertoriée par des notations inspirées par le langage écrit. Le collage de traditions artistiques construit une continuité qui correspond généralement aux rapports de domination/subordination qui retracent l'histoire culturelle occidentale. Ce qu'on nomme histoire de la danse, qu'on fait étudier dans les universités françaises et italiennes, fonde sa théorie sur une illusion: la danse comme art est généralisée comme un langage de communication sociale, l'artiste en est le maître; mais la danse comme art est souvent une abstraction historique qui ne tient pas compte des formes de vie en dehors de la scène et des cultures matérielles.

Pour explorer les histoires de la danse, je me suis aussi passionné à la lecture des théories de Monique Wittig, Judith Butler et Gayatri C. Spivak, qui questionnent la relation entre historicisme et ethnocentrisme. Les réflexions critiques autour d'un paradigme de l'identité qu'elles soulèvent

<sup>58</sup> Si les approches disciplinaires de chaque auteur sont singulières, ces textes ont en commun d'avoir été étudiés à l'université pour donner une idée d'ensemble de ce que c'est l'histoire de la danse. Une analyse de ces anthologies par le biais des *gender studies* est l'un de mes prochains projets.



trouvent leurs racines dans l'analyse du langage, du sujet et de la traduction culturelle. Et la danse, comme toute culture, perd son universalité grâce à une analyse socio-économique. Par les biais de ces études, l'histoire de la danse étudiée à l'université et la danse contemporaine dans les scènes publiques ne sont que le développement d'une tradition pratique et théorique noble, puis haute-bourgeoise.

La déconstruction du sujet qui parle, la mise en doute du langage qui traduit une expression dansée, sont à la base de mes recherches actuelles en dialogue avec les études en danse. Cet article se construit comme un ensemble de traces critiques sur l'histoire de la danse, ses savoirs et constructions identitaires. J'analyserai des textes autobiographiques d'artistes symboliques de cette histoire. Je voudrais montrer la confusion entre: l'artiste comme praticien talentueux d'un code et d'un imaginaire, l'artiste qui pose dans la réalité en utilisant une démarche politique, et l'artiste mythique, qui crée sa narration légendaire.

## 2. Le mythe de l'artiste

Les histoires de la danse que j'ai citées sont écrites dans le paradigme du progrès culturel. Les œuvres dansées illustrent un développement des techniques, des connaissances, des savoirs. Les œuvres qui sont à rappeler dans une histoire sont les plus innovantes. La nouveauté, encore aujourd'hui paramètre des critiques et des diffuseurs pour élire les représentants de formes des arts du spectacle, est une notion clé de l'histoire du progrès: elle déploie l'idée de l'avenir, d'une pratique pour les générations futures, d'un dépassement qui élève la condition humaine.

Au sein du paradigme du progrès, la danse est souvent politisée au travers de la notion de nouveauté qui prend deux sens: la nouveauté est une résistance aux formes traditionnelles conservatrices (on voit la dialectique entre danse classique et néoclassique; danse classique et danse moderne; danse moderne et danse contemporaine etc.); l'artiste lui-même parle de son œuvre comme authentique, comme une œuvre singulière qui n'appartient qu'à lui, qui est imitable mais pas reproductible.

Un exemple peut être la figure de Maurice Béjart au sein de l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle. Dans les années 1950, quand il commence à être reconnu, sa variation thématique et technique du vocabulaire classique est originale,

nouvelle, contemporaine (Serge Lifar, l'un des chorégraphes désignés parmi les plus conservateurs, surtout parce qu'il était un possible collaborateur nazis, est l'un des premiers à utiliser le terme contemporain pour parler de sa danse, qui est aujourd'hui étudiée comme classique). L'école Mudra à Bruxelles, est dans les années 1980 une pépinière de l'originalité chorégraphique. Tout une génération de chorégraphes est formée par Béjart; et cette génération (Maguy Marin, Bernardo Montet, Anne Teresa de Keersmaecker etc.) modifie la création en danse, avec l'introduction d'écritures nouvelles; et Béjart, devient progressivement un chorégraphe classique innovateur, mais à dépasser selon un nouvel esprit contemporain (E. Vaccarino, 2000: 79-104).

L'idéologie du progrès nourrit la formation et la carrière de l'artiste. Et dans la transcription des carrières par l'histoire de la danse, on est surtout informé de la volonté de résistance à des formes de danse dépassées, qui représentent des mœurs et des modèles sociaux entendus comme périmés. Le talent authentique de l'artiste dépasse l'idée socio-économique, du fait que sa danse n'appartient qu'à lui, qu'elle reste à part, comme tout art, des traditions sociales de communication.

Dans les histoires de la danse, l'idée culturelle de l'art et de l'artiste ne sont pas soulignées dans le contenu, mais dans la forme. Des paradigmes sociaux, comme ceux du «métier», de la «professionnalisation», de l'«éducation», ne sont pas importants pour réfléchir sur l'art: on ne parle jamais du salaire d'un artiste dans son histoire; on ne parle jamais de son milieu d'origine. Tandis que l'histoire de la création chorégraphique, et de la création tout court, se développe par le paradigme de la différence. Des exemples banalisés: statut social à part du maître de ballet (jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle comme un savant, un intellectuel) ou de la danseuse (jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle comme prisme de la beauté, comme une cocotte).

L'authenticité d'une œuvre, en continuel dépassement des formes conventionnelles, crée l'idée de l'artiste mythique. L'artiste et son œuvre ne peuvent pas être réduits aux mécanismes moraux et matériels de la société. L'artiste, dans ce cas le chorégraphe, est hiérarchisé comme un être à part, différent, dont le geste est juste dans sa spontanéité. Un mythe se crée quand une mémoire, un événement, est extrapolé de son rapport avec une tradition authentifiable. L'authenticité du mythe n'est pas dans les dynamiques culturelles qui le fondent, mais dans le fait d'avoir été légitimée

dans son universalité. L'universalité de la danse, l'artiste comme mythe social, sont des idées fondées sur l'écriture d'une histoire qui réduit toute forme artistique et toute forme de vie à des paramètres identitaires. Si Béjart perd progressivement son importance innovatrice dans l'héritage culturelle de la danse occidentale, la danse des Etats-Unis (Merce Cunningham, Alwin Nikolais, Post-modern Dance, Carolyn Carlson) en prend, parce que leurs créations et performances, depuis les années 1950, sont nourries par les mêmes énergies contestatrices des cultures minoritaires, noires, gays, lesbiennes. Les identités corporelles portées par la danse nord-américaine modifient l'idée de l'homme et de la femme dans les représentations corporelles (I. Ginot, M. Michel, 1998). Mais une réduction historique semble oublier de se questionner pourquoi les mouvements des Etats-Unis d'après-guerre, d'un Etat dominant, se sont répandues en Europe; et peut-être, elle ne se demande pas, si dans la durée, jusqu'à maintenant, à part d'un mythe contestataire de ses origines, les chorégraphes des Etats-Unis ont maintenus leur côté «rebelle» (je fais référence surtout aux grands noms de Trisha Brown et Lucinda Childs, qui répètent désormais leur forme de création d'une danse à l'autre, souvent en collaboration avec des compagnies de danse classique; leur travail est devenu finalement leur antithèse, une forme classique, un héritage qui sera contesté bientôt).<sup>59</sup>

Gayatri Spivak se demande (G.C. Spivak, 2009): qui parle dans un texte? Qui est-ce le sujet du discours? Je traduis dans mon contexte d'analyse: qui parle dans une histoire de la danse au nom de l'artiste? Pour l'instant, les histoires de la danse sont une image de la classe dominante. La figure de l'artiste est leur invention. D'une part, le processus de professionnalisation du danseur au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, déplace la pratique et le développement de l'art des amateurs aux professionnels – l'amateur était l'intellectuel de classe élevée que sa culture poussait à se nourrir de formes d'art. Au cours du XX<sup>e</sup> siècle, les personnes qui établissent les spectacles de danse se distancient de la création publique, mais elles possèdent toujours les domaines de production culturelle.

<sup>59</sup> Je ne mets pas en doute l'importance artistique et formative de personnalités comme Cunningham. Dans cet exemple, je soulève la présence prioritaire des Etats-Unis dans une construction de la danse du XX<sup>e</sup> siècle. Voir la place des Etats-Unis et de leur influence dans les anthologies de Bentivoglio et de Ginot-Michel.

Aujourd'hui, le public est souvent composé par des professionnels de la danse. La danse et ses pratiques sont encore un milieu fermé, régit par une histoire qui dit ce qu'est la danse. Les spectacles de danse classique continuent à être les seuls à réunir des publics différents. Pourquoi? Parce qu'inconsciemment, l'histoire de la danse nous raconte la danse comme danse classique, et les nouvelles formes, de la danse moderne à la danse contemporaine, ne sont que des extrapolations résistantes de la danse classique. Ces formes de résistance attirent un vaste public lorsqu'elles sont programmées dans les mêmes lieux que la danse classique.

La figuration de l'artiste, personnage principal d'une histoire de la danse de la classe savante, est strictement liée à la notion de classique. Tout ce que nous nommons art, toute danse qui a le privilège d'être rappelée dans une histoire, possède surtout les caractéristiques de cette histoire et de ses instituteurs. La danse, pour être histoire, doit être classifiée comme classique, et donc comme un élément important pour la communauté. Et le danseur-chorégraphe s'élève par ce mythe du créateur authentique et universel de l'histoire de l'art classique et de ses résistances.

### 3. Le Mythe Isadora Duncan

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, Isadora Duncan porte une modification importante dans la danse artistique. Quelques lieux communs: la femme danse pieds nus, elle ne danse plus sur les pointes comme la ballerine; la danse n'est pas une image codifiée d'avance, elle est un mouvement intérieur qui explore le corps et le déplace dans l'espace; le corps doit être en lien avec la nature et la société la plus variée; la femme s'émancipe de l'homme.

Les études d'Ann Daly relativisent la portée révolutionnaire de Duncan (A. Daly, 2003). Elle cerne son parcours au sein des classes riches des Etats-Unis et d'Europe. A l'université, j'ai étudié Duncan comme une femme résistante et dénonciatrice des subordinations sociales (L. Bentivoglio, 1985: 23-31). Isadora Duncan a été une pionnière d'une nouvelle manière de danser sur la scène publique, elle est représentative d'une manière de choisir sa vocation au-delà de schémas fixés d'avance, mais Daly met en clair que Duncan prône une femme libre dans un système colonialiste, une femme blanche, de culture classique.

Patrizia Veroli souligne que le mythe Duncan se construit autour de la consécration culturelle (P. Veroli, 2010). Veroli se base sur une analyse des portraits photographiques et sur son autobiographie. Isadora Duncan a écrit l'autobiographie *Ma vie* (I. Duncan, 2009) en partie en collaboration avec l'écrivaine Mercedes de Acosta. La construction de la reconnaissance sociale d'une artiste se place dans un circuit social limité; même les écoles fondées par les sœurs Duncan s'inscrivent dans un milieu élevé. L'image de la danseuse Duncan est inspirée du mythe de l'antiquité et surtout sur la Grèce antique. Mais la «spontanéité féminine» de Duncan introduit une femme demie-nue, forme érotique androcentrique. Dans son autobiographie, son rôle héroïque dans la conquête du milieu culturel efface l'importance de sa sœur et de son frère dans leur apport à la création de l'image de la danseuse. Le mythe Duncan est collectif, il reprend des caractéristiques essentielles développées avec d'autres personnes. La consécration culturelle d'un groupe passe par un chef, selon les paramètres culturels du pouvoir. Et le mythe émancipateur féministe s'effondre dans l'image d'une Duncan qui est femme selon le regard des hommes, femme habillée par le désir d'évasion exotique et le désir masculin.

*Ma vie* évolue selon l'«illusion biographique» que Sylvia Faure a identifié dans les écritures du soi:

nous la retrouvons sous la forme d'un style littéraire, lui-même largement éprouvé (récit commun), se fondant sur une théorie psychologique (implicite dans le récit littéraire) du développement de la personnalité (univoque, cohérente ou en voie de le devenir) (S. Faure, 2003: 218).

Faure, dans cet article<sup>60</sup> dédié aux autobiographies d'artistes danseurs-chorégraphes, cite l'idée de «pacte autobiographique» que Philippe Lejeune (1985) a développé: l'artiste narre son histoire à travers le récit commun qu'il possède avec son public potentiel. Ce récit se construit selon les normes de la narration littéraire, par l'idée d'une histoire chronologique avec une dynamique causale entre les différents événements choisis dans la vie de l'artiste, et par le portrait cohérent et univoque de chaque personnage.

Des catégories culturelles profondes établissent la forme et la fiction du roman. L'article de Sylvia Faure met l'accent sur l'impossibilité pour les

<sup>60</sup> Je remercie Marina Nordera pour m'avoir fait connaître cette publication.

artistes-chorégraphes d'échapper au mythe de la personnalité et de la reconnaissance après avoir accepté le pacte avec un certain récit commun.

*Ma vie* de Duncan se fonde sur un récit commun traitant d'un personnage qui débute dans une société hostile, et dans une classe dégradée, et s'élève socialement en sauvant aussi sa famille: l'autobiographie se construit sur des thématiques banales de l'artiste face à la société.

Ce que je trouve intéressant, en suivant l'analyse des catégories de sexe (M. Wittig, 2007), c'est la contradiction de fond dans le personnage narrateur: cette femme est Femme, elle danse comme une femme, elle veut émanciper la femme tout en conservant les rôles de mère, d'amante et de mariée, qui la légitiment tout en la maintenant subordonnée aux hommes qu'elle rencontre comme amants ou amis. Isadora Duncan est un symbole d'un féminisme qui filtre par le pouvoir de l'Homme pour défendre son être au monde. Surtout qu'au fil des années, en suivant le mythe de l'élévation sociale, elle semble se conformer toujours plus aux rythmes et aux cultures des classes riches. Et tout en sachant que ses origines pauvres sont tout à fait relatives, mythiques et narratives.

Je conclurai en citant Judith Butler:

Nous avons affaire à une sorte de féminisme blanc qui ne veut surtout pas entendre parler de différence, qui veut pouvoir avancer ses affirmations et parler au nom de la «raison», au nom de tous, mais sans jamais prêter l'oreille à qui que ce soit, sans apprendre ce qu'écouter peut vouloir dire (J. Butler, 2005: 144).

Le personnage biographique de Duncan semble défendre une image féminine selon une catégorie sexuelle normalisée par ses rôles sociaux, au nom de la raison dominante. Sa démarche émancipatrice est influencée par une idée de l'artiste en contestation, qui légitime des différences et de nouveautés, mais sans que ses singularités dansantes dépassent le milieu bourgeois occidental qui lui donne droit d'existence. Les images de la femme de la Duncan ne sortent pas d'un cadre de la femme blanche qui semble s'exprimer grâce à une culture élitaire, entre autre andro-centrique.

#### 4. Et alors, parlons-nous de danse?

Je peux me demander si, en analysant le mythe Duncan, j'ai parlé de danse. La réponse est négative. Parler de danse, selon une démarche artistique ou sociale, introduit un discours sur le corps en mouvement, d'une prise de

conscience de sa propre physiologie, du développement d'une certaine présence et d'une certaine action.

J'ai parlé ci-dessus de la narration symbolique d'une personnalité qui a fait de la danse son métier et sa vie. Je n'ai pas parlé de sa démarche artistique. J'ai surtout abordé sa démarche politique. La danse est réduite à l'histoire de l'artiste, et à l'image du corps, à l'enveloppe extérieure de notre chair, habillée des catégories sociales et sexuelles.

La convocation du mythe Duncan est un exemple de l'absence dans l'histoire de la danse d'un rapport entre l'écriture qui définit et narre, et son objet principal, les pratiques corporelles. La construction d'une histoire avec des personnages et des groupes humains, dans une lutte de création et de résistance, est un formatage par la langue écrite et une lecture de notre vie, qui n'a rien à voir avec ce qui se passe dans notre corps.

La citation de l'univers autobiographique de Duncan attire l'attention sur la narration d'une identité, qui résume la démarche politique dans la vie d'une artiste femme. L'histoire de la danse ne parle pas des pratiques corporelles, mais des identités et des démarches politiques des chorégraphes. La danse est vue de l'extérieur, comme objet social, à définir et à caser dans un monde de conventions et de rôles.

### 5. Les *Cahiers* de Nijinski comme performativité résistante?

J'introduis maintenant une autre autobiographie, écrite par un homme, qui me semble traduire dans une autre manière les tensions entre l'artiste-chorégraphe, l'histoire de la danse, et la narration d'une identité. Vaslav Nijinski est l'un des grands danseurs-chorégraphes de la danse occidentale du début du XX<sup>e</sup> siècle. Il rédige trois cahiers au début de 1919, avant d'être interné dans un hôpital psychiatrique (V. Nijinski, 2000). On est en face d'un journal intime, écrit pour être publié (c'est ce que Nijinski dit dans les cahiers), mais sans la conformation à un récit commun littéraire.

Jour après jour, Nijinski confie au papier des descriptions d'hallucinations, la dynamique de sa vocation à modifier le monde au travers de la danse, les dialogues avec sa femme et avec le médecin de famille, le Docteur Fränkel. Il critique l'attrance des hommes pour les hommes, il critique les danseuses qui vivent d'une «manière décadente» – dans le deuxième cahier, Nijinski parle de la danseuse Kira, pour laquelle a

pitié, parce qu'elle se masturbe, parce qu'elle se vend aux hommes, donc parce qu'elle est victime de son statut de danseuse, qui la rend dégénérée. Il décrit sa femme aussi comme subordonnée à son projet de femme, qui est celui de prendre soin de son mari. Les femmes sont inévitablement des subordonnées. Il pense la politique contemporaine européenne, il écrit ce qu'il dirait à des politiciens. Les monologues à Clemenceau, à Wilson et à Lloyd George se répètent d'un cahier à l'autre. Le paradigme principal de comparaison est Dieu et le Christ. Dans les trente dernières pages du premier cahier, le docteur Fränkel, la bitte, les politiciens, et lui-même, sont comparé à Dieu, comme entité salvatrice. Dans le deuxième cahier, Diaghilev devient le nouveau paradigme de l'enseignement du Seigneur sur Terre. Nijinski a besoin d'une référence identitaire masculine pour construire son projet de père et de mari.

Ensuite, dans la répétition de descriptions et d'évocations de mêmes événements, il se contredit, il demande pardon, il essaie d'accepter toutes les singularités humaines, en soulignant toujours la différence par rapport à un *status quo* culturel qui inconsciemment pèse comme croyance sur la vie de Nijinski. Parce qu'il ne réussit pas à s'habiller du rôle de père, de mari, de salvateur de Kira. Mais par ces cahiers, on ne peut pas comprendre ses agissements concrets dans la vie. Les cahiers restent des jugements sur lui et sur les autres.

Dans ce projet d'un artiste de laisser une trace de lui et de son rapport au monde, j'étais attiré par la fragmentation et la répétition des événements. Le rapport de causalité et la hiérarchie des thématiques ne sont pas clairs. La narration est ambiguë. Les personnages principaux, sa femme, sa fille et son médecin, sont surtout nommés par leur rôle social. Dieu et Christ sont aussi une obsession sociale. Nijinski parle d'eux et écrit aussi en s'adressant à eux en essayant surtout de décrire son rapport avec leur être par son rôle symbolique dans une situation sociale.

Je trouve important que le sujet qui parle se transforme, il n'est pas identifiable par une forme de discours. Nijinski change d'avis sur un sujet, il se réfère à des interlocuteurs, ou mieux, il s'habille lui-même des images identitaires des êtres chers de son quotidien. Il essaie de montrer les pensées autrui. Il semble mettre en acte une «performativité» des identités (J. Butler, 2009). Chaque événement est décrit selon le point de vue de chaque personnage (par exemple, le premier cahier raconte la situation



familiale après que Nijinski a eu une crise, et il s'est aussi échappé de la maison; il essaie de transcrire les avis de sa femme et du docteur). Le bouillonnement mental quelquefois dévie sa logique, entremêle des sensations et des narrations par analogie. Il se décrit lui-même par les images de lui que les autres ont, il se voit aussi par le regard du public après une représentation, il se décrit alors comme homme public et un virtuose du mouvement, mais aussi comme une créature de Dieu, pour donner du plaisir aux spectateurs. Son premier sujet semble être la manière que les autres ont de le voir, et la manière qu'il doit avoir lui de comprendre les autres.

Nijinski se questionne sur le fait de définir toute forme de vie, et son langage alors éclate, le sujet se multiplie, les formes d'écriture aussi, en passant de la réflexion à la narration, à la poésie. Nijinski relate son inquiétude à comprendre définitivement l'identité de l'autre, et surtout l'impossibilité de se conformer à l'idée dominante du mythe de l'artiste. Au début du livre, cette idée passe à travers le personnage de Dieu, qui a inspiré Nijinski dans sa vocation de danseur. Dieu est aussi une présence phallocratique, qui subordonne Nijinski à son devoir d'homme qui semble l'étouffer.

L'éclatement de la forme et du regard de celui qui parle introduit une volonté déconstructiviste, selon Spivak et Wittig, qui déplace et transforme son sujet dans les différents contextes, pour ne pas être identifiable.

## 6. Conclusion

On pourrait se demander ce qu'est la danse dans l'histoire de la danse. Dans un discours historiographique, la danse filtre par un choix de l'historien de mouvements artistiques et des spectacles qui résument le rapport entre l'art du corps en mouvement et le contexte social qui l'a créé et qu'il veut représenter. Ce travail d'essentialisation d'un héritage porte aussi une idée de l'artiste. Ce mythe de l'artiste, sa valeur culturelle et sociale, apparaît employé par les artistes mêmes, qui sont reconnus comme fondateur. Dans ce contexte théorique et culturel, la danse est une vocation de la créativité. Des personnes développent cet art, et consciemment ou inconsciemment, par le langage écrit, se revêtent de l'image de l'artiste créateur. Mais souvent, je crois que les pratiques corporelles ne sont pas présentes dans l'histoire de

la danse. L'écriture des mots ne trouve pas une manière adéquate pour rendre évident ce qui se passe dans le corps en mouvement.

Citer les écritures autobiographiques d'Isadora Duncan et Vaslav Nijinski a pour objectif de déconstruire une image symbolique diffuse dans le milieu professionnel du théâtre public. Le Mythe de l'artiste-chorégraphe, sa démarche politique, authentique et universelle, nous renvoie à une construction culturelle élitare, qui continue à dominer la société occidentale.

Ces textes sont deux manières extrêmes d'incorporer le mythe de l'artiste: Duncan essaie de conformer sa vie à l'image qu'on a d'elle; Nijinski ne réussit pas à trouver un compromis avec le mythe de l'artiste (et peut-être son texte pourrait intéresser des mouvements féministes pour la performativité du sujet du discours, et par réitération violente et ambiguë de stéréotypes homophobes et misogynes).

En conclusion, comment trouve-t-on une écriture qui accompagne et dialogue avec le corps et sa danse au de-là des catégories sociales et sexuelles? Il faudrait sortir d'une construction historique classique. Il faudrait se rappeler que les études en danse sont interdisciplinaires, en lien avec les *cultural studies*, les *gender studies*, les disciplines anthropologiques, la biologie et l'anatomie, les matières sportives. Dans la forme même de l'écriture qui parle de danse, on ne peut donc pas oublier les images, les audiovisuels, les dessins, les symboles de la notation, toute forme d'emprunte du geste sur un papier (M. Franko, 2005: 5-29). Et surtout, lorsqu'on s'intéresse à l'écriture de la danse, il faut être conscient que la volonté de traduire le corps et son mouvement par la parole s'appuie sur l'idée que le langage est dominant. Alors que les formes de sens du corps peuvent apporter à une performativité nouvelle aux théories du discours (G.C. Spivak, 2011).

L'écriture de la danse est peut-être vécue par le chercheur dans son corps, pour ressentir, jouer ses dynamiques, ses inventions et ses constructions de sens, pour ensuite revenir à la recherche d'une écriture appropriée, qui envisage une critique des catégories sociales dominantes qui revêtent nos corps.

## Bibliographie

- Bentivoglio, L. (1985): *La danza contemporanea*. Longanesi, Milano.
- Butler, J. (2005): *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens*. Éditions Amsterdam, Paris.
- (2009): *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du «sexe»*. Éditions Amsterdam, Paris.
- Calendoli, G. (1985): *Storia universale della danza*, Mondadori, Milano.
- Daly, A. (1995): *Done into Dance. Isadora Duncan in America*. Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis.
- (2003): «Isadora Duncan et les politiques de la danse moderne», in Rousier, C. (ed.), *Etre ensemble. Figures de la communauté en danse depuis le XX siècle*. Centre national de la danse, Pantin, 89-101.
- Duncan, I. (2008): *Ma vie*. Gallimard, Paris.
- (2009): *Isadora Duncan, une sculpture vivante*. Publication collectif du catalogue d'exposition, Musées de Paris, Paris.
- Faure, S. (2003): «Le pouvoir de se raconter: autobiographies d'artistes de la danse», *Sociologie et sociétés*, vol.35, n°2, 213-231.  
URL: <http://id.erudit.org/iderudit/008532ar>
- Franco, S.; Nordera, M. (a cura di) (2005): *I discorsi della danza. Parole chiave per una metodologia della ricerca*. UTET, Torino.
- Franko, M. (1998): «Danza e politica: stati di eccezione», in Franco, S.; Nordera, M. (a cura di) (2005), op.cit., 5-29.
- Ginot, I.; Michel, M. (1998): *La danse au XX<sup>e</sup> siècle*. Larousse, Paris-Montréal.
- Lejeune, P. (1985): *Le Pacte Autobiographique*. Ed. du Seuil, Paris.
- Nijinski, V. (2000): *Cabiers*. Actes Sud, Arles.
- Spivak, G.C. (2009): *Les subalternes peuvent-elles parler?* Éditions Amsterdam, Paris.
- (2011): *Nationalisme et imagination*. Payot&Rivages, Paris.
- Vaccarino, E. (1991): *Altre scene, altre danze*. Einaudi, Torino.
- (2000): *Maurice Béjart*. Costa&Nolan, Milano.
- Veroli, P. (2011): «Isadora Duncan. Una vita performativa in immagini e parole», in Franco, S. (a cura di), *Immaginari corporei e rappresentazioni di genere tra danza, scrittura e società*. Nuove frontiere per la storia di genere. Atti del V Congresso della Società Italiana delle Storie 2010.
- Wittig, M. (2007): *La pensée straight*. Éditions Amsterdam, Paris.



## **Terza Sessione**

Tavola rotonda



## Tavola Rotonda<sup>61</sup>

*Presiede:* Luisa Passerini (Università degli Studi di Torino).

*Intervengono:* Anne E. Berger (Université de Paris 8, France), Lidia Curti (Università degli Studi di Napoli), Enrique Díaz Álvarez (Universidad de Barcelona, Spain), Fedora Giordano (Università degli Studi di Torino), Eleonore Kofman (Middlesex University of London, Great Britain), Martine Lumbreras (Université de Metz, France), Anna Paola Mossetto (Università degli Studi di Torino), Sandra Ponzanesi (Utrecht University, The Netherlands), Nirmal Puwar (London University, Great Britain), Rachele Raus (Università degli Studi di Torino), Paola Villa (Università degli Studi di Trento), Flavia Zucco (CNR/Roma).

*Dibattito:* Franca Balsamo (Università degli Studi di Torino), Franca Bimbi (Università degli Studi di Padova), Tiziana Caponio (Università degli Studi di Torino), Lidia Curti (Università degli Studi di Napoli), Fedora Giordano (Università degli Studi di Torino), Leslie Hernández Nova (Università degli Studi di Torino), Sandra Ponzanesi (Utrecht University, The Netherlands), Luisa Ricaldone (Università degli Studi di Torino), Flavia Zucco (CNR/Roma).

*Luisa Passerini (Università di Torino)*

Welcome all to this final round table. I will propose to you an itinerary through the various sessions, and I will ask the spoke-persons for each parallel session to present their results according to the given order. This order corresponds to both the original aims of this conference and the results of our collective work.

<sup>61</sup> La Tavola Rotonda è stata rielaborata per facilitarne la lettura. Per ragioni tecniche, non è stato possibile restituire l'interezza dei contenuti dell'evento. Si precisa inoltre che i vari interventi sono stati trascritti nelle lingue effettivamente utilizzate dagli/dalle oratori/trici. Si ringrazia l'Agenzia Formativa *TuttoEuropa*, e in particolare Ginevra Sorvillo, per il lavoro di trascrizione, e Maria Bianca Petitti per la supervisione ai lavori. Gli interventi sono stati, per ultimo, rivisti in accordo con gli/le *speaker* interessati/e.

The itinerary is composed of four steps, each of which includes two sessions, except for the first step, which will include three sessions. Each participant in this round table will present the main points that have emerged, so that we can discuss them in the debate.

Each of the four steps will be organized along the connections and contrasts between the themes and approaches, trying to establish interfaces between discourses and bodies, one of the leading lines of the conference, and at the same time putting in contact speakers of different sessions, a contact that has been only partially possible during the conference.

## 1. First step

*Luisa Passerini (Università di Torino)*

The first step weaves together aspects concerning the mobility of diasporic subjects, i.e. embodied subjects and their subjectivity. In other terms, we shall start from the crucial topic of migration and migrants, treated in Session 4: *Migration and Care Work* (Eleonore Kofman). Then we will go to Session 3: *Gender and Culture in European Cities* (Enrique Díaz Álvarez), and finally to Session 7: *Migrant Writings. The North American Case* (Fedora Giordano). All three sessions have to do with the movements of women's bodies across the world and consider the spaces through which the diasporic subjects move. The reason why this term is preferable to «migrants» is that the latter expression, apparently easier and more common, brings together too many different subjects and hides their plurality.

### 1.1 Migration and Care Work

*Eleonore Kofman (Middlesex University of London, Great Britain)*

In our session what we talked about was the fact that care work has become a dominant theme of European and International work on gendered migrations, it has become, as I call it, emblematic. So it has increasingly dominated always and increasingly literature on care work migration.

We have all heard during the session that we have to think about care work in a much more complex way.

We have to think about care work in terms of the different sites and institutions that are involved in it, beyond simply the classic case of households, of the care worker or domestic worker in a household.

A number of papers looked at the difference sites, what I call the four points of the care diamond: household, market, community, NGO's and the state. And in some of the papers we looked very interestingly at the different sources of provision of care workers in the households for example, commercial agencies providing care workers in the households, or you can also have nonprofit community organizations as in the case of Italy.

We also looked beyond the numbers at integration of the care worker into society which is much more complex.

The second point we also looked at was the way in which care work is structured and the fact that different groups of women and men, although we talked less about men, even though it's an area where there's a lot more work that has been done; but we focused more on women and we looked at the time stratification that occurred here, so that we could include earlier migrants. In the case of the Netherlands, we have the example of these Surinamese women who had come already in the 1970's when there was a shortage of care work prompt for elderly, and it was constructed the ideal care workers and they stayed in what has become a large minority niche labor market.

The care workers could range from those who had been coming from several decades before to more recent migrants. What we looked at was not just the fact that these migrants were sort of lead to certain sectors but also the way their image as care worker was not only constructed by the national society but also by themselves, because as they became associated with care work, this became a sector where they could get work very easily. Hence it leads us to the idea of a Surinamese woman who is good as a care worker for looking after the elderly.

And we have the same discourse in Italy; women are good for looking after elderly or children. Thus we wanted to emphasize the complexity of the way in which a national society cares for each and the way the migrant is forced to adopt that image, there is a complexity in living in the probation



of this image. We also talked about the way in which there is a limited offer of employment sectors so again so in Italy and elsewhere. We have increasingly migrants exclusively associated with domestic and care work but they also do accept this. So we talked about some who want to leave the sector, they might want to go to other sectors but their image is again exclusively as domestic care worker. We talked about the reason for the difficulties in leaving a sector in Italy, where we have the example of students who might come here and wanting to stay, but the only way for becoming regular is by going into the care worker sector. Secondly is, of course, that we have the tendency in work to look at the sector but not at what happens to the trajectory of the migrant. We see the care work and not what comes after. A very interesting presentation which led to a number of cases, and this was the association of comparisons of what has been called the «care drain» with the «brain drain», a comparison I shall not make, a dominant work on domestic labor and the transfer of labor from global south and global north, but there are many problems in its perspective, in terms of the conceptualization of care drain it was pointed out that there is a lot of interest in what are women's characteristics, and the kind of skills they have. And what happens when men as opposed to women leave a society? So, what happens to the women and the gendered issue in the society? What may or not may change in a society as a result of their departure? We have to look to the sending and receiving country in a specific context, as there isn't one situation. We need to look at the different countries of the global south and the different countries of the global north and not see it as a single global south or a single global north.

The last point I want to take up is also getting back to the global changes in care, in terms of migration, care labor and domestic labor which are conceptualized occurring through labor migration. However, family migration is the dominant kind of migration and in which much care work also occurs.

Migrants also care for themselves and for their own families, as opposed to the idea that migrants are here to care for those in a national society. So we have many more components, the articulations of care within a society and in result to global gendered migrations.

Which brings us to a paradigm, a philosophical paradigm, which has been used in studies of care labor and which doesn't look at the migrant as

giving and receiving care, it's not only about carrying a household but also itself, carrying family.

## 1.2 Gender and culture in European Cities

*Enrique Díaz Álvarez (University of Barcelona, Spain)*

At the end of the workshop, in response to the recommendations of Luisa Passerini, Leslie Hernández Nova and I decided to reflect with you some ideas some concepts and question that have traveled during the workshop. It is evident that more than fixed or static concepts or categories, this workshop has tried to incorporate new research directions about the dimension of gender, culture and city in the study of contemporary migration and its social and political consequences. In the sense, we believe that the city and the urban live has a central role in the social, political and emotional background in international migration. Cities are at the centre of cultural relations. We have to remember that, since 2007 most northern part of the global population is living in the cities, actually, Europe's percentage is even greater since its around 75% population inhabitant cities or metropolitan areas.

It's important to analyze the process of «urbanization» in the world from a transdisciplinary new perspective; it's a key word in the workshop. Sociology, history, anthropology, philosophy, gender and cultural studies and literature should not ignore that no other space than cities experiment with the same intensity the mixtures and contradictions among strangers, among subjects with such different desires, needs and preferences.

As social scientists, we have to reflect on the city in order to understand what Europe is today and considering the multiple Diasporas across the European spaces. The city is to be considered as a mirror or a laboratory in order to understand the phenomenon of cultural hybridization and relationship between people from different ethnic group, generations and belongings. City, as Zygmunt Bauman has mentioned, is a laboratory where the art of living with difference is practiced and developed. The city is a complex entity where it is possible to experiment the materialization and eminence of global conflicts, of global issues, of global challenge as segregation, gender discrimination, the tension between different traditions and cultural imaginaries. In other words, cities are the spaces where it is

possible the growth of prejudices that threaten the democratic coexistence and increase the vulnerability of the no natives.

Another key word is that every European city is «multicultural». The diversity (be it religious, ethnic, gender-based, etc.) is a social fact that conditions our model of society today, the image that appears is given by migrants, by minorities, by the «Other». Every city is the product of multiple mobilities. A space characterized by plurality and heterogeneity. Even though they try to integrate them, these minority groups are invariable. Although host societies assume themselves as a monolythical, monocultural or a finished «identity», even if they try to present the immigrant totally «integrated», this minority subject or group is as well, invariably, an active agent that provides and carries new knowledge, new practice, new habits that transform and reconfigure the host society.

All identities are constructed in relation with others. Every culture and identity is the consequence of different migration experience and itineraries. If life and urban culture are points of reference for the consolidation of democratic life it is because those allows us to understand that being part of an ethnic religious, political gendered identity, is not antagonistic to the construction of collisions, sympathies and alliances. That's why we have to promote policies that recognize the voice of minorities which rights are constantly oppressed. Minorities whose rights, discourses and symbolic framing are systematically oppressed or outshined by the hegemonic or dominant culture -in the case of Europe the supremacy of the white, male and Christian culture and his values-. The need of this empowerment is one of the most important challenges that are facing our democracies today. A constitutive part of the intercultural perspective must

lie precisely in pointing out how it is that fear and prejudice towards the «other», multiplied by the financial crisis and ignorance and misinformation that has come together with intensive migrations, have provoked a significant and counterproductive decline in public and participatory life within cities. Opposed to what the multicultural cities would require, strangers have less and less opportunities to find each other, to dialogue and interact. It's unacceptable to continue projecting ideas that are so far from helping the possibilities of a social interaction, referred to isolation, miscommunication and segregation. This marginalization in public communicating spaces requires thinking on the encounter, interpretation

and alliances between diverse groups that are more and more interconnected and close. The constant arriving of migrants in Europe's continent and the presence of minorities from centuries settled in these territories sets new challenges to the education system. And forces us to implement an intercultural approach in the classrooms, to familiarize young and multicultural students to listen and imagine other cultures, other answers to similar problems.

Part of the work presented in the congress shows a critique to the idea of Europe as a fortress; as part of a hopeful future read. In the image of Europe reinvented by the migrants, we find a metaphor taken by the current discussions on the construction of the European feeling. Through the autobiographical journey of migrants, Europe flows, disperses and reinvents. Maybe because we share the circumstance of being Mexicans, but this metaphor of the autobiographical journey, that emerged recurrently in the workshop, reminded us a sentence of Octavio Paz. In this sentence, he describes that what happen in a real travel is that they reveal a city, a country or a continent that is the same for all travelers, and however, is different for everyone. We believe that this can transfer to the question of how the European identity is built and redefined, because there are countless forms to be and to feel European.

### 1.3 Migrants Writings. The North American case

*Fedora Giordano (Università di Torino)*

The workshop on migrant writings in North America included papers on a wide geographical space. We have to think first of all about borders: the United States and its conflicted borders, Canada to the North, the border to the South with the Caribbean and Mexico and then of course that of the oceans, which gives the idea of the modern mass migrations from all over the world (although for over thirty years people mostly have been flying to North America). I chose North America instead of the United States because I thought this would be a better position to start a discussion on migration and migrant writings confronting parallel issues for instance between Canada and the U.S.

Originally I was interested in discussing recent emigration to North America. We have been accustomed to the polarity exile/belonging of the

many writers who have given voice to their experience of coming to the United States – in Italy the Italian Americans are the most familiar. But in the past 30 years this has somewhat changed, and the issue of migration has been articulated in many new migrant writings addressing exile, expatriation, diaspora, nationalism, citizenship and cosmopolitanism.

In the panel we discussed the literature of Arab American, Arab Canadian, Indian American, Spanish American, Chicano, Cuban American women. For many women writers, questions of Americanization are central to their discourse. For many the language issue is a central one. Women from Asia, or originally from Arabic and French speaking countries, from Spanish speaking countries like Mexico and Cuba oppose the hegemonic status of English, the language of the now un-famous «melting pot» and of globalization.

I just want to give you an idea of the single papers and then come to the conclusions to which we have arrived. Marina Camboni,<sup>62</sup> our keynote speaker, foregrounded the language issue in poetry by focusing her attention on a number of U.S. women poets who, through their experience of exile, migration, travel and expatriation, have become speakers of two or more different languages, all coexisting in their writing. Addressing Ethnic (this definition is really restrictive, I am using it just to give an idea) and Anglo American women writers, she considers them postnational subjects who express their multiple identities also through their hybrid English. The idea of a language crossing borders and hybridizing with other languages is indeed very much alive, both for Anglo American poets who are expatriates and live across borders and in new migrant writers, like for instance South Korean writer Theresa Hak Kyung Cha, whose poetry mixes visual images, French, English and Korean, generating new kinds of hybridization.

The Cuban Americans are probably less known among this new generation of women writers, Ciani showed them as engaged in stressing their Cubanità on one hand and also claiming their Americanization. The most famous example is that of Chicana writers who – since Gloria Anzaldúa theorized a new *frontera* where cultures and languages interact – act in a very aggressive way towards English creating all sorts of different

<sup>62</sup> Cfr. il suo intervento nel terzo volume della presente opera, a cura di Tiziana Caponio, Fedora Giordano, Beatrice Manetti e Luisa Ricaldone.

hybridizations and multicultural experiences in writing, creating transnational texts. This has been central to the discussion of at least two papers. Three papers discussed the position of women from the East: Indian, Arab American and Arab Canadian writers. The issues foregrounded in the workshop are that the hybridization of language is no longer just a necessity but a tendency to opening culture and identity, towards the creation of a new cosmopolitan identity against monolingual communication, in English or in French, and prospecting a multilingual cosmopolitanism. These writers don't only juxtapose different languages but really come to the creation of a new language. So, probably, one of the most relevant results of the workshop is the issue that new migrant discourse is not concerned with linguistic play (which in American literature has been familiar since Ezra Pound started mixing languages and translating texts in *The Cantos*) but takes language as an instrument of political action. In this way migrant writings open towards a cosmopolitan space: women are not only crossing borders but working towards an identity which is really cosmopolitan.

#### 1.4 Comments and Questions

*Not specified*

It's a question I raised in the session on *Migration and Care Work*. All we can think of are the changes in European societies and I think this could be a point for future research because we have shared on the economic side of the situation of migrant carrying but things are going to change, the model will change so we need to ask more question on this.

*Flavia Zucco (CNR/Roma, Italia)*

Io penso che questi soggetti si muovano in un luogo storico. C'è una grande novità nella nostra epoca, quella delle nuove tecnologie e allora credo che tutto, sia le scritture, sia l'insegnamento nelle società ed ecc. sia estremamente influenzato anche dall'accesso alle tecnologie e all'uso di queste tecnologie. Mi sembra invece che questo elemento sia assente dalle analisi prodotte in questo convegno.

*Fedora Giordano (Università di Torino)*

Certamente non potevo trattare in pochi minuti tante cose. In realtà la presenza delle nuove tecnologie e di Internet è vitale per buona parte della letteratura delle nuove migrazioni, proprio perché è molto diversa la migrazione dell'epoca del dopo internet rispetto a quella del prima.<sup>63</sup> Poi c'è il viaggio in aereo, che cambia la possibilità di viaggiare. Inoltre ormai quasi nessuno emigra per sempre; in realtà lo stato attuale delle *New Nomads* – come diceva Eva Hoffman in una bellissima conferenza - «nuove nomadi» o nuovi nomadi, è molteplice, perché tutti si muovono costantemente dalla patria, la terra di origine alla terra di elezione. Pensiamo, ad esempio, alla Colf pakistana che vive a Roma e mantiene il figlio all'università a Mumbai che andrà a lavorare a Dubai come ingegnere. E certamente internet è fondamentale perché da una parte crea l'idea di legami che si mantengono. Perciò non c'è quasi più in molti casi lo strappo drammaticissimo dell'immigrazione, ma c'è invece questo continuo contatto.

E poi c'è la molteplicità di spazi in cui tutti noi ci inseriamo; la fissità delle radici è ormai quasi un mito, non si vive più tutti sempre in un unico luogo, come ci ricorda James Clifford nel suo libro *Routes* (Strade) – titolo che suona molto meglio in inglese in quanto rende l'ambiguità *roots/routes*.

Per tornare al World Wide Web – alla cui sigla s'ispira il nostro Convegno – l'uso di Skype consente di mantenere i legami con i figli lasciati all'estero, con la famiglia d'origine. Ovviamente a livello di scrittura parliamo – se si vuole – di una elite, penso alle scrittrici americane e ai famosi *Writing Workshop* in cui tante si sono formate, uno spazio dove tante culture si incontrano.

*Leslie Hernández Nova (Università di Torino)*

Volevo rispondere a questa derivazione del nesso tra diversi livelli di spazi e tempi, proprio perché si tratta di una delle differenze sostanziali tra le vecchie e le nuove migrazioni, nel senso proprio del modo di gestire gli spazi, la manifestazione degli eventi, l'organizzazione del mondo, oppure lo stato d'animo, attraverso un'autobiografia. Oggi, grazie alle nuove

<sup>63</sup> Cfr. Nel saggio di Camboni la discussione di *E-mails from Sheherazad di Mohja Kahf*, nel terzo volume della presente opera, a cura di Tiziana Caponio, Fedora Giordano, Beatrice Manetti e Luisa Ricaldone.

tecnologie di comunicazione, si possono trasmettere emozioni immediatamente, si possono gestire famiglie ed educare figli da lontano, si possono seguire i compiti dei propri figli quotidianamente. I nuovi mezzi di comunicazione hanno cambiato i nostri spazi.

*Tiziana Caponio (Università di Torino)*

Another issue on the American literature on migration (that we have discussed with Eleonore) is mothering. Mothering can be seen in our society, in the west where we live, as the woman who is supposed to take care and act as a natural mother, while in the country of origin there can be another kind of enlarged family, with sisters and grandmothers that support the mother.

Actually policies nowadays allow family reunion in the receiving countries only for the members of the nuclear family, i.e. the husband and the children, thus pursuing a concept of mothering that is contradictory with respect to the idea of mothering in the areas of origin, where the nuclear family is part of a broader network of kinship relations that are involved in the act of caring.

*Fedora Giordano (Università di Torino)*

When we concluded our panel yesterday we were actually very enthusiastic about it and thinking exactly of this, how the workshop had not come to conclusions but had really created new ideas and new links. I really think that cosmopolitanism is one of the directions that we ought to go, we have to go over the exile and diaspora issues in a new way. New women writers point out new directions with multilingual texts and multicultural texts. Last night, as I was watching the video documentaries by Paola Zaccaria and by Franca Balsamo, I was thinking about common themes. One documentary was about Mexican American borders and the Chicana artists and their heritage,<sup>64</sup> and the other one was about the terrible Gaza area where people live in unbearable conditions.<sup>65</sup> One common theme was walls: the wall which divides Mexico from the United States and the wall in Gaza. These walls are all decorated (surprisingly so for my little knowledge of Arabic

<sup>64</sup> *Altar. Cruzando fronteras, Building Bridges*, directed by P. Zaccaria and D. Basilio, Università di Bari, Regione Puglia, 2010.

<sup>65</sup> *Il matrimonio di Z.*, directed by F. Balsamo and S. Assandri, Università di Torino, 2011.



culture tells me that images are forbidden). Creativity is something that has the power to pull down walls or somehow erase them and I think this is also something we should consider.

## 2. Second Step

*Luisa Passerini (Università di Torino)*

We shall now move to the second step of our itinerary. The last intervention has provided a bridge from step 1 to step 2, and has prepared the change of subject, by introducing the theme of the physicality of embodied subjects and the expression of their subjectivity. Thus, we will be able to consider the tension between bodies and discourses, and to take into account the mobility of ideas and of cultural processes, the dynamics of inclusion/exclusion and the questions of postcoloniality and globality. Therefore I shall give the word to the speakers for Session 6: *From margins to centre. Feminism, Queer Theory and Postcolonial Critique* (Nirmal Puwar) and for Session 9: *Migration Writings. The Italian case* (Sandra Ponzanesi and Lidia Curti).

### 2.1 Feminism, Queer Theory and Postcolonial Critique

*Nirmal Puwar (London University, Great Britain)*

I'll not try so summarize the rich debates, but there is a theme I just want to place in the room, that I observed from many different papers and this is a question of what we all seem to be doing. As feminists we are engaged in certain forms of carrying, we are all engaged in carrying concepts, stories, methods of gendered lives and histories and this for both women and men. So during this process of carrying, obviously there is a question of ethics, it's always with us this question of ethics, Jamila<sup>66</sup> mentioned it in one of the panels and talked about the fine line between ethics and erotic, and we

<sup>66</sup> Il riferimento è all'intervento di Jamila Mascot, presente in questo stesso volume.

all know that Patai<sup>67</sup> many years ago asked a question on ethics and came out with a very impressive answer that there is no such thing as ethical feminism. Well, we don't have to be paralyzed by this statement, but, instead, we can problematize this, acknowledging the difficulties, the impossibilities of ethical forms of engagement. At the same time we can try to develop capacities that invite us to rethink and always rework what kind of carrying we are engaged in.

The film by Paola Zaccaria from Bari on Gloria Anzaldúa,<sup>68</sup> we watched together last night, shows how this particular feminist was engaged in collective community scholarship. It actually shows how she moved from the margins to the centre both in terms of the University, but also in a quite complicated way in her personal life. Even though I'm sure she wouldn't like to re-call it in this way, at the very start of her writing career, she was not invited to university and it was a women's centre, which invited her.

How do we carry all these traditions and the past, in a world we make together? This conference is very important for thinking together and working together, keeping in mind also the issue raised by in terms of how to hold on to where we were before we came to the academy, as one of the conversations that we generate elsewhere, and how to be careful not to make this elsewhere into an anthropological platform.

Now to do that work which Gloria has done including its dramatic side needs a very careful explication. Although she connected to those communities we know it's a work which is not something stable, it's moving. We also know that in comparison with what she has done, her work was more deeply understood after her life. Especially in the academy they didn't know she was powerful, that she was so well recognized, until after her death. So although her work is very important for the kind of carrying we are doing, we have the privilege of moving between different

<sup>67</sup> Daphne Patai, *U.S. academics and third world women: Is ethical research possible?* in Sherna Berger Gluck e Daphne Patai (a cura di), *Women's words: The feminist practice of oral history*, Routledge, New York, pp. 137-153.

<sup>68</sup> Il riferimento è al film documentario *ALTAR. Cruzando fronteras, Building Bridges* di Paola Zaccaria e Daniele Basilio, proiettato l'11 febbraio 2011 c/o l'Unione Culturale F. Antonicelli di Torino. Il documentario, prodotto con il contributo della Regione Puglia e dell'Università degli Studi di Bari, offre un ritratto per immagini di Gloria Anzaldúa (1942-2004), poeta e pensatrice chicana.

spaces and different worlds. Taking this into account, maybe we should stop using the word «migran» because they or we are not an homogenous group, we have multiple histories, but this doesn't mean we have to stop speaking of migration, of the act of migration and the different ways migration has resisted. We should perhaps also stop or be careful not to be always discovering the migrant in the old-fashioned way of discovering.

## 2.2 Migration Writings. The Italian case

*Sandra Ponzanesi (Utrecht University, The Netherlands)*

We all had this discussion on how to call the migrant writings in the proper term. At the same time we went beyond labels because we engaged with the texts. There was this careful ethical relationship between the scholar and the writings. The danger of using the text of writers as object of analysis. So the question on ethic that has risen was very important and emphasized by Lidia Curti in her talk.<sup>69</sup> In the first part we had a more general framework on what is for us Italian postcolonial literature, placed not so much within the nation state, but much more within an European background framework. In order to rethink the past, all the nation's history, in a much wider perspective. Going from reality to writings recuperating both histories and imaginations. All these papers delve also in the many issues on how to engage in the reality of Italian citizenship identity and belonging, creating new metaphors. So the language and the literature become very much more. I want to emphasize three things that were brought up: one is need to rethink European space and to move away from the notion of *terra ferma* which is a territoriality based on solid space and create a figuration with the ocean, the sea, which will become important.

The question on translations is very important, not only because we have to slow down or try to think of the subject that the works tried to give us but because it creates new spaces and new imaginations.

<sup>69</sup> Cfr. il suo intervento nel terzo volume della presente opera, a cura di Tiziana Caponio, Fedora Giordano, Beatrice Manetti e Luisa Ricaldone.

*Lidia Curti (Università di Napoli)*

Non ho molto da aggiungere, perché mi pare che Sandra [Ponzanesi] abbia parlato anche a nome mio. Forse potrei dire che tra i temi emersi, è stato sottolineato in vari modi il rapporto tra il luogo di provenienza e il luogo di arrivo in questi scritti, luoghi che vengono giustapposti; la proposta interessante che ci rimanda a questi scritti è che per noi non sono solo aperture su mondi diversi, ma rappresentano anche lo sguardo di questi mondi su di noi. In questa giustapposizione, fra quello che si sono lasciate alle spalle le nostre autrici e quello che hanno invece trovato, emerge lo sguardo su di noi, uno sguardo se volete partecipe, ma anche critico, naturalmente. In alcuni interventi è stato sottolineato il rapporto tra «io» e «tu», «noi» e «voi», molto fortemente, e quindi, naturalmente, non solo noi leggiamo di nuove soggettività, ma leggiamo anche e mettiamo in questione le nostre soggettività leggendo. Non siamo lettrici o critiche asettiche, non è questo il nostro ruolo, noi siamo venute qui ancora con vecchi strumenti di fronte a questi nuovi testi, di fronte, tra l'altro, a questa nuova lingua italiana. Bisogna soffermarsi sulla presenza e i fantasmi di altri luoghi, ma anche sulla presenza di altre lingue nella nostra lingua e quindi su questo inviolabile canone italiano che viene in qualche modo assediato. Non si sa quando queste mura si sgretoleranno e lasceranno entrare queste nuove lingue. Il rapporto con noi si è visto anche in alcuni interventi, nel ricordo delle emigrazioni delle donne, degli scritti delle migrazioni femminili italiane all'estero. C'è una specie di specchio di cui spesso ci si dimentica. Sandra Ponzanesi ha già detto di questa nuova geografia del mare, dell'importanza del mare, di questo rapporto, tra quello che ci si lascia alle spalle e quello che si trova, spesso attraversando il mare in modo cruento.

Il rapporto con l'altro seminario, è stata la discussione sul significato e il peso della rappresentazione. Cioè, nel momento in cui noi usiamo la parola «migrante», potremmo dire «diasporico» o nuovi testi italiani o semplicemente la letteratura italiana, anche se su questo si potrebbe discutere a lungo. Certamente noi stiamo anche discutendo del peso della rappresentazione che spesso queste autrici sentono su loro stesse. C'è sempre il dover per forza parlare come *migrants*, cioè di essere fermate, cristallizzate solo in un aspetto della loro molteplice soggettività. Infatti, tutte le nostre soggettività sono molteplici, forse non precarie come queste che stiamo esaminando e che sono certamente attraversate da più aspetti.

Quindi, questo peso della rappresentazione in un certo senso ci fa esitare di fronte alle questioni di definizione che sarebbe meglio evitare ma che non sono sempre facili da evitare.

### 2.3 Comments and Questions

*Luisa Ricaldone (Università di Torino)*

Vorrei aggiungere due parole, nel senso che Sandra [Ponzanesi] e Lidia [Curti], per ragioni di tempo, hanno riassunto molto all'osso tutta la complessità e la varietà, insomma, delle idee che sono emerse. Vorrei porre l'accento, brevemente, su due aspetti, eventualmente in previsioni di future ricerche. Da un lato il bisogno, che mi pare sia emerso, di costruzione, potremmo dire, di una nuova mappa non soltanto italiana ma europea dell'affettività. Ieri si è usata una formula interessante, una nuova geografia dell'affettività nella quale rientrano tutta una serie di aspetti che anche Lidia [Curti] ha messo in evidenza, come ad esempio, quello del lutto ma anche quello delle varie relazioni tra le persone. Un altro punto sollevato ieri è stato quello del passaggio dalla narrazione orale alla narrazione scritta, come per esempio, il rapporto tra letteratura e cinema nella tematica postcoloniale e la ricerca di una nuova formulazione di cittadinanza intesa anche come cittadinanza interiore. Alcuni punti che sono stati buttati lì alla rinfusa, sarebbero, a parer mio, da riprendere nei lavori futuri.

Un'ultima breve cosa di cui vorrei parlare è che oggi manca Daniela Finocchi, che ieri ha fatto un intervento sul blog del Concorso Letterario Nazionale *Lingua Madre*. Vorrei almeno ricordare che il nostro gruppo di lavoro, come momento finale conclusivo, aveva rivolto anche uno sguardo sulle relazioni e le interazioni che avvengono all'interno di questo blog, creato per donne straniere che scrivono in italiano. Un luogo d'incontro pratico ma con riscontri e valenze simboliche.

*Sandra Ponzanesi (Utrecht University, The Netherlands)*

In the postcolonial framework there is always an engagement with the person, the public, but also with the nation, as well as with the local and global. Literature is actually a form of continuous intervention. Migrant writing disturbs and if you want to make a conflict you really need to give criteria, what to write, when and how, because – as Stuart Hall said – we are

all postcolonial, but we are all not postcolonial in the same way. This goes also for migrant writings: who is the migrant? In how many generations will he stop being a migrant? First, second, third generation? Will there be an end to migrant condition? This applies to the postcolonial also: for how long will it be postcolonial? Is there an end to the postcolonial stages? As long as there is power and relationships, and this is the general framework used for defying the story beyond the biographical, there will always be this kind of tensions between public and private.

The only thing we can do is open these spaces, don't let these migrant writers drop into a ghetto. This literature means a lot to us, it's theory put into practice and I believe this is what Lidia Curti wanted to express. Writing gives you the opportunity to rethink theory, gender, language. They can teach a lot and it's our task not to slow them down. Stop provinciality to trespass space and segregation.

*Lidia Curti (Università di Napoli)*

Se posso dare una risposta sul pubblico e il privato, perché questa era una domanda specifica a cui Sandra [Ponzanesi] ha dato rilievo, una cosa che è emersa dai vari interventi è l'importanza di certi aspetti del cinema italiano su questo argomento. Si tratta della questione del corpo femminile. In questi romanzi, per esempio, ma anche nella visualità di ogni tipo, il corpo nero femminile (non si parla solo del corpo delle migranti in quanto molte scrittrici sono nate in Italia ma con alle spalle la migrazione) è veramente il filo che collega il privato al politico, non perché lo travalichi ma perché nel corpo femminile ci sono tutti i dettagli dell'intimità e del privato oltre che della violenza. Naturalmente, non possiamo ignorare il fatto che in tutti questi romanzi venga fuori la violenza che viene esercitata nel nostro paese, come in altri, ma in modo importante contro queste identità. Liliana [Ellena] ha toccato la questione dell'identità e del *being black* (essere nero).<sup>70</sup> Cosa significa in Italia essere nero? E questo lega il discorso politico al privato continuamente. E vorrei anche parlare del discorso fatto sul postcolonialismo italiano che è venuto fuori non solo nei film che Sandra [Ponzanesi] ci ha mostrato, ma anche in tutti i nostri discorsi. E questo è il contro discorso che ne deriva: una visione diversa del colonialismo italiano.

<sup>70</sup> Cfr. l'intervento di Liliana Ellena in questo volume.

Sulla testualità, invece, Silvana Carotenuto ha sottolineato l'elemento della parola, della letteratura e dell'importanza della parola. Io direi che in tutti gli interventi di ieri c'è stata la preminenza data alla letteratura e alla parola, a quell'antica tecnologia della stampa, come diceva prima Flavia Zucco, ma ovviamente ci sono anche tutte le altre tecnologie (rapporto fra vecchio e nuovo) come internet, skype, cellulare e così via.

Non a caso, ho lavorato sulla presenza a Napoli di immigrate presso gli uffici postali e quelli telefonici pubblici. Quei luoghi di assembramento e riunione, nell'ufficio postale e telefonico, non esistono più perché sono stati sostituiti dalle nuove tecnologie. Vorrei enfatizzare, accanto a quello che ha detto Silvana Carotenuto che la testualità è importante anche in tutti gli altri aspetti artistici, non solo nei media tradizionali, ad esempio il cinema, ma anche nei nuovi media. Non si tratta di un'unica testualità ma di vari tipi di testualità.

*Luisa Ricaldone (Università di Torino)*

Due parole sui percorsi di ricerca futuri. Prima è stato citato il tema della letteratura per l'infanzia e ieri sono emersi da questo tema diversi aspetti molto importanti: come mutano gli stereotipi relativamente al corpo, come viene visto il corpo dello straniero o della straniera in questo caso, quale impatto ha il tipo di coloro sulla giovane lettrice. Ecco, credo che questi aspetti ci porterebbero verso nuovi punti di vista di un certo rilievo nell'ambito delle nostre ricerche.

### 3. Third step

*Luisa Passerini (Università di Torino)*

Now we come to the third Step, in which the mobility of the subjects encounters the other and sometimes is subjected to the other. I mean with this both the «Other» with a capital «O» and the «other» with a small «o». I understand the first – remembering Marx – as the impersonal force of capital, which is apparently a subject of decisions and actions, but in reality it is not a living subject, it just impersonates the violence of the economy and of some forms of globalization. And I understand the second – the other human beings – as the possible perpetrators of violence against

women. But in both cases, I also think of women's agency, as the capacity of women to resist and to act back. Thus I introduce two other sessions: Session 1: *The gender and class impact of the current global crisis* (Paola Villa) and Session 5: *Violence and women's agency* (Franca Balsamo).

### 3.1 The gender and class impact of the current global crisis

*Paola Villa (Università di Trento)*

When I was trying to organize my ideas about this first session, I noticed that the translation of the title of the session in Italian, English and French was a little bit different: in Italian is *Gli effetti della crisi mondiale sulle donne*, in English *Gender and class impact of the current global crisis* and in French *le Bilan de l'impact de la crise économique mondiale selon une perspective de genre*. The people that have organized this conference expected to have many papers on this topic. I think it is a really important topic and it could be analyzed with many different approaches. However, the number of papers that arrived was limited. As the theme proposed, the impact of the recession on women is large and important, what I will do now is to say something on the main issues that according to me are common across the papers presented and then concentrate on questions for future researches.

The economic recession of 2008-2009 started earlier and ended a bit earlier in the US than in Europe. We know almost nothing about the recession in developing countries and its impact on women, but it will be certainly very large and significant (it's a major issue that of course wasn't investigated yet but it should be analyzed). Well, looking at the papers and the presentations we have, if I were to summarize I would concentrate on few key words and expressions. The first expression of course is «economic crisis». The second expression is «families and households». The third expression is «inequalities in the labor market and in famiglie». One important issue which was somehow common to all the papers and the different approaches used was the representation of the family in policy makers which in some papers was explicit or implicit. It was very clear on the Japanese paper<sup>71</sup> that the representation of the family in Japan is still

<sup>71</sup> Cfr. il contributo di Ida Kumiko nel primo volume della presente opera, a cura di Angela Calvo, Graziella Fornengo, Rachele Raus e Flavia Zucco.



centered on the idea of the male breadwinner. Also, in the paper on Belgium and Ireland,<sup>72</sup> the policy makers perspective' perspective tends to represent the economy across the idea of a family represented by the male breadwinner or the one-and-half male breadwinner. At the same time, some of the papers pointed out that we observe a variety of families. One of the key variable, that explains existing differences in terms of the economic wellbeing of the people living in the family, is related to the position of the women in family (due to changes the labor market).

When we compare and consider the economical recession today compared to the recessions in the past, something that should be kept in mind by policy makers are, first of all, the changing features of the families and the changing position of the women within the family.

Almost everywhere, in all industrialized countries, two earners are required to have decent economic conditions. The economic crisis is an occasion to see more clearly the way in which the family, and the role of the women within the family are represented in the mind of policy makers. It seems to emerge clearly that the economic role played by women is not considered that central and crucial. It's as if the changing nature of families and the changing position of the women within the family were not considered at all. This has many implications when one considers the policies that have been implemented during the recession, to face the fall in demand, and after the recession, to tackle fiscal consolidation. In my presentation, I said something very briefly on the costs of the recession and the cuts in the public budgets that a large number of countries had to take and the negative implications on families and women.

There are several interesting and important questions that certainly deserve efforts and investigations, particular for the young people, which have energy and ideas. One big question that has not been investigated yet, because it was too early even though it's time to start, is the economic impact of the crisis on the wellbeing of households and families and in particular on the inequalities on the use of time within the households between men and women. In general, the recession has implied a decline, a

<sup>72</sup> Cfr. il contributo di Jonathan Culleton and Miek Dilworth nel primo volume della presente opera, a cura di Angela Calvo, Graziella Fornengo, Rachele Raus e Flavia Zucco.

cut in many cases, on the household income sometimes because there is a reduction, due to the falling growth, which bring to a falling income. In some cases a loss of employment or a reduced amount of time devoted to the wage market. So, first important issue is the analysis of the economical impact of the crisis considering both the direction of the crisis and the impact of budget cuts that have been implemented in many states including Italy.

The second important issue is the experience of unemployment, and how this experience is perceived by men and women within in the family nowadays compared to the past. Women have been changing their role by both increasing their educational attainment level and their expectations about life. The experience of unemployment during this recession has been very large and has affected the lives of a large number of people, men and women. It would be very interesting to analyze how the changes occurred in educational choices, changes in gender roles within the family and in the society during the last decades have changed the attitude of women towards the labor market and economic independence. How the experience of women and men with respect to unemployment has changed over time, and differences within the household. For example, as we all know, men have lost jobs more than women have; but how far this loss in the time devoted to the wage market by men has contributed to rebalance the inequality within the household for non wage work?

The third question, and last, is concerned with differences between women. It would be very important in future research to analyze the differences within and across women. This implies looking at women and the position they have in households, families and in the labor market, looking at the strategies they put on to cope with the recession and to deal with the recession. Consider the position of women: there are migrant women, successful women, like some working in the financial sector who were forced to go back and become housewife. What kind of arrangements and solutions are there for these women that were forced to change?

3.2 Violence and Women's agency<sup>73</sup>

*Franca Balsamo (Università di Torino)*

Le cose da dire sarebbero tantissime e mi limiterò quindi solo a poche osservazioni. Mi sembra di vedere nella ricchezza dei *paper* che sono stati presentati molti elementi positivi e nuovi ma anche alcuni punti critici. Rispetto ai primi, mi sembra che una delle linee presenti nella nostra sessione sia stata la trans-migrazione nel *Wide World* con incontri, incroci, richiami e transizioni tra spazi geofisici e culturali molto vari e diversi. Nella loro molteplicità, proposte che venivano da tanti spazi culturali e geografici distanti, da contenuti e aree tematiche molto varie, potevano risultare sconnesse tra loro, in un insieme un po' caotico. Al contrario, proprio in questi accostamenti tra campi semantici, sociali e culturali a volte molto distanti, a me è sembrato che si delineasse come un linea comune, costruita in un intreccio tra richiami e qualche eco anche sorprendente tra le numerose ricerche. Per esempio l'esperienza delle donne palestinesi rinchiusi nei territori occupati – la *foemina sacra*, «nuda vita» di cui ci ha parlato Ronit Lentin,<sup>74</sup> – ha una forte eco nello spazio recluso vissuto dalle donne ospitate nei Centri di accoglienza per richiedenti asilo raccontate da Barbara Pinelli nel suo *paper Soggettività, assoggettamento e violenza nelle migrazioni forzate delle donne verso l'Italia*.<sup>75</sup> E, in entrambi i casi, assoggettamento e strategie di risocializzazione forzata non impediscono lo svilupparsi di «esistenze» come «resistenze» attive.

Un altro esempio di connessione particolarmente interessante è quello tra la figura della Mami Wata – che ci è stata proposta dalla ricerca in Togo e nel Benin da Alessandra Brivio,<sup>76</sup> un riferimento femminile complesso con il suo rapporto forte con il potere, ma anche con l'ambiguità femminile, – e il nuovo soggetto di genere-decostruito nell'ambito della discussione postmoderna, la cui rilevanza nell'ambito degli studi sulla violenza ci è stata

<sup>73</sup> Per motivi tecnici non è stato possibile recuperare l'intervento di Ronit Lentin (Trinity College Dublin) inerente a tale sessione. L'intervento di Franca Balsamo ha cercato di riassumerne i contenuti.

<sup>74</sup> Cfr. Il suo contributo nel secondo volume della presente opera, a cura di Franca Balsamo.

<sup>75</sup> *Idem*.

<sup>76</sup> *Idem*.

indicata da Giovanna Carnino.<sup>77</sup> Erano sorprendenti questi richiami tra antichi miti femminili rivisitati e ricostruiti nelle strategie di potere attuali delle donne in Africa e le teorie femministe postmoderne che circolano nel mondo femminista del nord del mondo (euro-americano). Quasi che un vento culturale non dissimile attraversasse e trasformasse produzioni teoriche e azioni delle donne lontane nel tempo e nello spazio, tempo e spazio ora immensamente ridotti dalla rapida circolazione nel mondo globalizzato. Oppure è lo sguardo affine delle nuove ricercatrici post-femministe a leggere e interpretare diverse azioni delle donne e le loro narrazioni in modo simile?

Molti sono stati gli stimoli nella sessione sulla violenza e l'*agency* delle donne. Ho trovato straordinaria la presenza delle giovani accanto alle meno giovani, tra cui mi metto anche io. I contributi delle giovani ricercatrici sono stati di alta qualità, ma soprattutto ho trovato di grande interesse la «trasmigrazione» tra le generazioni: vecchie e giovani ricercatrici si sono scambiate narrazioni, si sono ascoltate comprese e anche criticate, sicuramente incontrate. E tutto questo è davvero straordinario, quando si sente dire spesso che nel movimento delle donne c'è un problema di trasmissione tra le generazioni. Dunque, almeno in questo convegno, ho visto non una separazione, una chiusura, uno scarto, ma al contrario un incontro, una trasmigrazione di analisi, riflessioni, narrazioni e il tutto in una comunicazione paritaria, una discussione tra donne di varie generazioni e provenienti da paesi diversi che si sono ritrovate davvero in una sorta di tavola rotonda allargata, senza maestre, senza allieve, ma professioniste curiose e insieme spesso anche impegnate nella trasformazione delle relazioni di genere nel nuovo mondo.

E ciò che soprattutto si articolava nella trasmigrazione di concetti ed esperienze da un campo generazionale e spaziale all'altro, era la necessità di costruire un linguaggio condiviso – anche per quanto si riferisce alla violenza di genere – linguaggio che ancora non c'è, ancora tutto da discutere, da trovare attraverso la varietà di modulazioni e declinazioni spaziali e culturali. Questo orientamento ha attraversato tutti i contributi, alcuni in maniera più focalizzata, come quelli di Franca Bimbi, Giulia

<sup>77</sup> *Idem.*

D'Odorico e Francesca Vianello<sup>78</sup> che in vario modo hanno affrontato il tema delle nuove definizioni della violenza sulle donne in contesti migratori, evidenziando la necessità di costruire un vocabolario transculturale, preconditione per evitare il formarsi anche nel campo dell'analisi e dello studio della violenza di genere inconsapevoli forme di nuove discriminazione tra native e migranti/immigrate. Certo, come ci ha fatto notare Ronit Lentin, in questo percorso sarebbe molto importante che anche tra le ricercatrici e tra il pubblico ci fossero le rappresentanti dei nuovi discorsi, delle lingue e delle esperienze migranti: Ronit Lentin ha osservato che un forte limite è stato il non aver avuto, almeno nella nostra sessione di convegno, la presenza di «donne velate» o ricercatrici appartenenti a minoranze «etniche». Questo divario è tuttora presente: nonostante il nostro impegno a lavorare insieme a donne appartenenti al mondo migrante, le seconde generazioni, almeno qui in Italia, non sono ancora arrivate, se non raramente, nei luoghi della ricerca – e per come stanno andando le cose, non ci arriveranno sicuramente molto presto.

Nel pubblico, oltre alle donne immigrate di prima o seconda generazione mancavano, anche altri soggetti e altre voci che avrebbero potuto arricchire la discussione: non molto presenti e soprattutto senza molto spazio nella discussione le donne attive sul territorio in tutta quell'area associativa femminile /femminista di chi sul tema della violenza lavora sul campo, nel contrasto e nella prevenzione, nella proposta di leggi, nella loro applicazione, nella formazione agli operatori, nel progettare percorsi di aiuto e sostegno, nel tenere aperti i centri di ascolto e di accoglienza o nella gestione delle case di fuga. Mi pare che ancora molto si debba fare nel promuovere l'incontro della ricerca delle donne a livello accademico su questi temi con la parola e la conoscenza di chi lavora sul campo con le donne.

Dunque, in questo percorso di costruzione di nuovi linguaggi condivisi tra soggetti sempre diversi, anche nel campo della violenza di genere, il percorso è ancora lungo e questo convegno ha rappresentato, però, un passo importante.

<sup>78</sup> *Idem.*

Infine, vorrei ricordare, tra i molti, l'intervento di Elisabetta Donini,<sup>79</sup> che attraverso la riproposizione di Judith Butler di *Vite precarie* e di *Critica della violenza etica*, ci ha rilanciato la riflessione su quel riconoscimento della nostra comune «vulnerabilità» che potrebbe condurci sul percorso di una possibile condivisione e di uscita dalla violenza: solo l'etica femminista della responsabilità e della cura si può opporre alla sopraffazione. Un percorso niente affatto facile.

### 3.3 Comments and Questions

*Franca Bimbi (Università di Padova)*

Il dibattito mi è sembrato interessante soprattutto per le discrasie evidenti tra accordi e disaccordi di fondo, di cui ci rendiamo parzialmente conto, a causa del fatto che li riferiamo in gran parte (per quel che riguarda chi, da nativa, fa ricerca sulle migrazioni e le diaspore femminili) ai «nostri» diversi modi di mettersi in rapporto con le donne *on the move*. In realtà la loro presenza ed il loro muoversi, come il nomadismo delle giovani italiane che hanno partecipato a questo Convegno, rimette da tempo in discussione – rispetto a «noi» – ogni ipotesi di identità ascritta o auto-assegnata e costringe tutte a rimettere in gioco le appartenenze (in cui pure siamo istituite con memorie e corpi). Soprattutto in questi giorni, particolarmente da questa sessione, emergono diversi tipi di pluralismo culturale, articolati attraverso le domande: come parlare con l'altra? Come significare la violenza invisibile a chi ci pare la subisca? È possibile un discorso comune nei linguaggi diversi, quando le visioni sembrano opposte proprio sul terreno delle pratiche della vita intima?

Queste domande possiamo rivolgerle a noi stesse, italiane native, in un Paese come l'Italia in cui media e discorsi pubblici dibattono su il sì ed il no dell'unità della nazione, mettendo in scena la debolezza di un discorso comune riconoscibile. Pare ovvio schierarsi per l'unità, ma, proprio ragionando sulla violenza di genere, non possiamo dimenticare la rappresentazione del legittimo stupro di guerra che si trova nell'Inno nazionale: la Vittoria che porge al vincitore la chioma, come schiava, è la

<sup>79</sup> *Idem.*

figura contro la quale abbiamo discusso anche qui, nella riflessione su *agency* e pace.

Come leggo gli accordi ed i disaccordi, venendo al nostro dibattito? Quasi tutte abbiamo presentato ricerche che riguardano «altre» in vario modo designate, ma la discussione ha fatto emergere, piuttosto, temi interni alla costruzione delle raffigurazioni di noi stesse, rispetto alla violenza di cui facciamo esperienza, che sappiamo misurare ma non designare.

L'accordo si trova più facilmente ai due estremi: il riconoscimento delle fenomenologie della violenza e l'interpretazione delle «buone pratiche» di *agency* contro le guerre.

In particolare chi legge le violenze di genere dall'interno di contesti a cui in qualche modo appartiene, o in cui i ponti tra sensibilità, storie e linguaggi differenti sono già almeno in parte costruiti – e dunque una storia comune in qualche modo ha preso forma –, è nella condizione di appoggiarsi meno a indicatori sociali o a definizioni pre-confezionate: legge la violenza a partire da esperienze già interpretate con altre/i, ed essa emerge perché è auto-evidente in quanto parzialmente comune.

In parte anche questa è un'illusione, perché tra chi racconta la sua storia per noi e chi parla, scrive, analizza il racconto altrui restano distanze insondabili. Persino sulle espressioni più immediate per definire le violenze non c'è una consonanza «naturale». Oggi, tra gli indicatori di violenza definiti dalle istituzioni internazionali, troviamo che la «violenza intima» tende a sostituire le espressioni «violenza domestica» e «violenza familiare», oramai in via di sparizione anche dal linguaggio femminista. Eppure, a rifletterci, «vita intima» può avere significati molto diversi, non fosse altro per problemi di culture linguistiche. Ma anche termini come «domestico» o «familiare» non sono affatto oggettivi, perché, in contesti diversi, richiamano organizzazioni di vita e costrutti simbolici anche molto distanti tra loro. Se ci limitiamo alle native italiane potremmo pensare che non sia così, ma dalla ricerca ISTAT del 2006, sulla violenza contro le donne, emerge qualcosa di molto diverso. Nel caso della violenza domestica il 48,6% delle intervistate la considera qualcosa di sbagliato ma non un reato e nel 25,3% dei casi solo qualcosa che è accaduto (stiamo parlando dell'ultimo episodio grave subito da chi risponde). Questo risultato mette in crisi le certezze di primo livello: quelle che accomunano le fenomenologie rilevate dal Centro anti-violenza più vicino a casa nostra con le violenze

sulle donne che avvengono nei Paesi più lontani. I «fatti violenti» sono rilevati, nominati, classificati, con le stesse parole in tutti o quasi i Paesi, ma, in Italia, le divergenze sui significati dividono quasi a metà la popolazione femminile. Possiamo immaginare che ciò accada anche altrove e sarebbe difficile semplificare tali differenze in base a gradi di presa di coscienza. Intanto i dati ci fanno sapere che il riconoscimento di una comune sofferenza e l'aderire al modo di nominarla può non coincidere nel riconoscere anche una dimensione di ingiustizia di genere, che per molte di noi immagino sarebbe evidente. Molti dubbi emergono anche sui modi di nominare: «violenza intima» è forse un costrutto pensato in contesti socio-culturali in cui «domestico» e «familiare» non sono considerati etichette «adeguate» per tener conto delle trasformazioni di significato relative alla vita familiare in alcune aree del mondo. Chi nomina esercita un potere, tanto più forte se viene dato per scontato sulla base di una conoscenza scientifica legittimata, da un *mainstreaming* internazionale. Sono le culture politiche Nord-Occidentali a definire, talvolta anche con la forza, l'universalismo dei diritti, dando nome e contenuto ai diritti umani di genere, a ciò che è violento e a ciò che non lo è, distinguendo ciò che deve esser punito (un certo modo di coprire il corpo) da ciò che può esser considerato un modello universalizzabile di stile del corpo e della persona (certi modi di scoprirsi).

Tuttavia la parola «violenza» – ma anche «genere», come abbiamo visto – mette maggiormente alla prova le nostre divergenze in altre direzioni: nel decidere cosa espone alla violenza, cosa la rende tollerabile e se e come possiamo reagire a quelli che ci appaiono come eccessi di sopportazione e persino di legittimazione della violenza che le vittime patiscono. Ascoltando queste giornate mi pare che emerga un accordo di fondo sul rapporto tra liberismo, colonialismo e violenza strutturale (le diseguaglianze e i loro modi di riproduzione) e sistemica (il funzionamento delle istituzioni che replica e legittima la violenza strutturale). Al contrario, c'è una discussione accesa sulla riproduzione delle disposizioni alle specifiche violenze, sia perpetrate che non messe in discussione. La discussione riguarda i modi e le possibilità di riconoscimento della violenza simbolica, ovvero delle pratiche che incorporano significati condivisi di dominio tra donne ed uomini (anche se tutte siamo convinte che le donne cercano molti modi per produrre o utilizzare gli interstizi tra dominio e libertà). Nell'Europa delle



migrazioni globalizzate prevale la convinzione che il passaggio dal patire al riconoscere una violazione di sé sia più difficile le donne *on the move*, non solo per vulnerabilità oggettive, ma anche per i modelli culturali delle relazioni di genere di cui sono partecipi. L'idea che il patriarcato esista solo «altrove» è ben radicata nell'Europa della modernità e ci fa discutere di matrimoni combinati e delitti d'onore come se fossero un continuo, oppure ci impedisce di discuterne anche se lo abbiamo fatto dall'inizio del femminismo. Mi pare che le nostre discussioni abbiamo posto, anche senza affrontarlo, il tema del «terzo occhio», ovvero della impossibilità di mettere a tema la violenza se non attraverso uno specchio, o un terzo occhio, che ce la rimanda come tale. Quella che non vediamo, infatti, o che facciamo maggior fatica ad individuare, è la violenza simbolica che sta nelle nostre relazioni di patriarcato fraterno-moderno o di post-patriarcato. Troppo prese dal lavoro di omogeneizzazione delle tipologie di vittimizzazione, o troppo convinte della emergenza di patriarcati tradizionali nell'Europa dei diritti, continuiamo a non spiegarci quel quasi 50% di donne «moderne» che, pur riconoscendo di soffrire, ritiene la violenza che subisce puramente un qualcosa che accade. Ritorniamo sugli «omicidi d'onore», oramai un fantasma che si aggira in Europa. La discussione accesa su alcuni fatti di sangue avvenuti in contesti di corallità familiare, li fa sembrare disomogenei con il numero crescente degli omicidi in famiglia commessi da non-migranti. Forse la disomogeneità culturale più forte sta nel fatto che «famiglia» implica, nel nostro caso, pratiche di relazione eccezionalmente individualizzate, che privano chi agisce in maniera violenta contro una partner della giustificazione culturale della dignità e della reputazione ferita. Forse proprio questo mostrerebbe il «terzo occhio», applicato ad uno sguardo su di «noi»: un malinteso senso di dignità e reputazione ferita, da parte degli uomini, potrebbe esser pertinente ai due tipi di patriarcato, familiare e post-familiare. La mancanza di uno sguardo alle culture della violenza simbolica diffuse, ma tacitate, nei tessuti delle cosiddette modernità ha due effetti combinati. Per un verso, le egemonie discorsive dell'universalismo dei diritti restano al riparo da una discussione aperta sulla fragilità delle libertà femminili incorporate nel dominio patriarcale non più tradizionale. Per altro verso, il timore (anche non infondato) di un uso neo-colonialista delle pratiche di conoscenza critica nei confronti di ciò che, a

ragione o a torto, consideriamo la violenza denegata da altre donne, censura una discussione che non sia maternalista e protettiva nei loro confronti.

Elisabetta Donini,<sup>80</sup> infine, col suo riferimento a Judith Butler mi permette di sottolineare un punto singolarmente chiaro che emerge da questi lavori. Per vincere la violenza occorre farsi carico, allo stesso tempo, del fatto che essa resta un rischio ineliminabile dell'essere in relazione e che, per sconfiggerla nelle relazioni intime, occorre mettere in atto pratiche politiche, molto ampie, di anti-violenza etica: ovvero sostituire al terrorismo della verità, la pacatezza del lavoro di svelamento delle forme meglio nascoste del dominio. È quello su cui ci siamo esercitate.

#### 4. Fourth step

*Luisa Passerini (Università di Torino)*

Finally we find the knowing subject: women as knowing subjects, a point that concerns also ourselves a researchers as well as the mobility of knowledge or we could say: mobile subjectivity and the expression of moving subjects. I include in this final step Session 2: *Women scientists tracing the future* (Martine Lumbreras and Flavia Zucco) and Session 8: *Gender Studies migration in the Francophone area* (Anne Emmanuelle Berger, P. Mossetto and R. Raus).

##### 4.1 Women scientists tracing the future

*Martine Lumbreras (Université de Metz, France)*

La désaffection des jeunes, garçons et filles, envers les sciences, touche depuis environ 1995 tous les pays développés. Elle est caractérisée non seulement par la baisse du nombre d'étudiants dans les filières supérieures scientifiques mais aussi par l'absence totale de parité: les filles sont écartées de ces filières. Ses conséquences risquent d'être lourdes puisque les économies modernes «consomment» un nombre croissant de scientifiques.

Même si elle est difficilement quantifiable avec précision, la désaffection des jeunes pour les études supérieures scientifiques, hors formations dans le

<sup>80</sup> *Idem.*

domaine de la santé, est manifeste. Ainsi le nombre d'étudiants dans les facultés des sciences a-t-il connu en dix ans une baisse de 10 % alors que, dans le même temps, le nombre total des étudiants était en légère croissance.

Ceci peut s'expliquer d'abord par une image de la science et des scientifiques peu flatteuse, voire assez dégradée: l'image de la science est passée du statut de principal vecteur du progrès à celui de cause de risques sanitaires, de destruction massive et de dégradation de l'environnement. Ensuite l'enseignement scolaire donne de la science une image peu enthousiasmante, avec des programmes inadaptés demandant beaucoup de travail et une démarche pédagogique plus orientée vers la sélection que vers la formation à la pratique scientifique. Enfin les perspectives professionnelles apparaissent comme peu attractives au regard d'études longues et difficiles.

En ce qui concerne plus spécifiquement les filles, leur nombre décroît considérablement à l'entrée dans l'enseignement supérieur. Si la proportion des femmes dépasse 50% dans les universités depuis 1980, et a atteint environ 58% en 2006, les femmes ne représentent qu'à peine plus d'un quart des étudiants dans les sciences fondamentales et les sciences de l'ingénieur. Il a été constaté que les différences filles-garçons sont véhiculées par des stéréotypes, diffusés dès la petite enfance, notamment l'inadaptation des filles aux sciences. Des études montrent<sup>81</sup> qu'il existe plus de différences des cerveaux à l'intérieur d'un même sexe qu'entre sexes. Et donc les différences constatées sur les cerveaux sur les aptitudes ou l'inclination vers les sciences moins prononcées des filles par rapport aux garçons peut s'expliquer par les habitudes «acquises», dues aux stéréotypes imposés et non par des écarts «innés».

Ces différences semblent donc largement d'ordre culturel : préjugés au sein des familles et dans la société, d'où il découle une certaine autocensure des filles, même douées !

Il est à espérer que ces écarts s'atténueront progressivement si l'enseignement scolaire développe dès le plus jeune âge des actions d'information et de personnalisation des choix, en donnant aux filles des exemples vécus et valorisants de réussite professionnelle scientifique. La

<sup>81</sup> Cfr. Catherine Vidal, Institut Pasteur.

prise en compte professionnelle des difficultés d'articulation entre vie familiale et professionnelle paraît, elle aussi, essentielle.

*Flavia Zucco (CNR/Roma, Italia)*

Io vorrei aggiungere qualcosa sugli stereotipi positivi nella scienza su cui noi, come altri a livello europeo, stiamo cercando di lavorare. Ci siamo confrontati sugli stereotipi presenti nei ragazzi/e che scelgono le discipline tecnologiche, e abbiamo deciso di rovesciarli. Riteniamo, infatti, che la scienza contemporanea presenti delle necessità che non sono più quelle esclusivamente tradizionali, incentrate sull'eccellenza scientifica. La scienza contemporanea è una scienza che ha invaso la società, non solo trasformando le nostre vite ma anche i nostri network sociali ed economici. Questa scienza interagisce con gli individui, con la società, in modo forte e istituzionale. Oggi, quello che si chiede alla scienza è di produrre innovazione per rilanciare i nostri mercati. C'è una connessione intima, quindi, tra scienza ed economia. Proprio in questo senso, la figura dello scienziato, della scienziata, o di chi fa ricerca più in generale, è una figura che deve saper fare il suo mestiere, in senso molto più ampio che in passato. Oltre che competente della materia, deve essere anche una figura flessibile: deve sapere tenere insieme dei grandi gruppi, deve sapere tirare fuori dalle persone le loro migliori qualità; deve sapere indirizzare i giovani, lasciando però loro un'ampia libertà di movimento, e deve sapere anche rilanciare in qualche modo l'aspetto della creatività, sottraendolo ai vincoli della produzione. In questo contesto, quello delle scienze contemporanee, sembra che siano proprio le donne a presentare capacità *multi-tasking*, fatto per nulla sorprendente, data la loro storia. Tali qualità sono loro, tra l'altro, riconosciute, non solo da varie indagini sul campo, ma anche da soggetti autorevoli come premi Nobel ed organismi istituzionali. Infine, le donne scienziate possono anche essere importanti per un ciclo virtuoso dei rapporti tra scienza e società. Per questo noi pensiamo che il lavoro futuro si possa incentrare proprio nell'individuare e specificare meglio queste caratteristiche positive, e quindi proporre finalmente la rimozione dei vecchi stereotipi che hanno penalizzato le donne nella scienza.

## 4.2 Gender Studies migration in the Francophone area

*Anne Emmanuelle Berger (Université de Paris 8, France)*

Notre session s'intitulait *La transmission des Gender studies dans l'espace francophone*. C'était une petite session, extrêmement hétérogène, qui reflétait bien l'hétérogénéité de la scène francophone en matière d'études de genre aujourd'hui.

D'un côté, cette scène est occupée aujourd'hui par les différentes formes de réception de la théorie américaine. Par «théorie américaine» j'entends la *gender theory* et la *queer theory*, avec leurs effets culturels et politiques, tels que le surgissement de nouveaux types sexuels et de nouvelles revendications des minorités sexuelles liées à ce surgissement, la «transsexualisation» par «queerisation» de la scène érotique, ou encore la très forte thématization de quelque chose qui, à vrai dire, a toujours eu cours dans les études féministes, mais qui se thématise autrement aujourd'hui sous le nom d'«intersectionnalité». Il faut quand même rappeler que la théorie américaine a été façonnée en grande partie par la dite «pensée française», *French theory*, dont on pourrait aussi mentionner les origines essentiellement philosophiques et littéraires. Rachele Raus<sup>82</sup> a évoqué la question des disciplines et du rôle des approches disciplinaires dans le domaine des études de genre; ces inflexions sont évidemment importantes. Donc, à l'heure actuelle, en France et dans l'espace francophone, on a bien à faire avec la forme et les effets de la réception de la théorie américaine, elle-même informée par la pensée française. C'est comme si une certaine histoire intellectuelle européenne nous revenait déguisée, *in drag*.

Mais d'un autre côté et inversement, ce qui m'a frappée dans notre petite séance d'hier, c'est qu'une partie de la scène francophone ne semble pas être touchée du tout par l'histoire des échanges franco-américains, avec ses effets culturels et politiques, que je viens d'évoquer. Certaines interventions n'ont pas fait la moindre référence au «genre» et n'ont donc pas eu recours aux idiomes dominants du champ de la théorie féministe aujourd'hui. Il y a un débat en France autour de la question de savoir s'il faut parler de «sexe(s)» ou de «genre(s)», de rapports sociaux de sexes ou de

<sup>82</sup> Cfr. il contributo di Rachele Raus nel primo volume della presente opera, a cura di Angela Calvo, Graziella Fornengo, Rachele Raus e Flavia Zucco.

rapports de genre. De manière générale, la sociologie française continue, me semble-t-il, à donner la préférence à la notion de rapport sociaux de sexes.

Néanmoins on peut tirer deux fils communs des interventions qui ont eu lieu au cours de cette session. Le premier fil concerne la production de ce que j'appellerai une «translangue», ou disons, de translangues (au pluriel) politiques et théoriques. Ces translangues sont généralement composées de français et d'anglais. Ainsi, l'une de nos collègues<sup>83</sup> a travaillé sur l'apparition, dans la langue internationale des institutions internationales, en l'occurrence l'ONU, de l'idiome «frangiai» violence domestique, qui est une traduction de *domestic violence* (en «pur» français, on parlait autrefois de violences conjugales). Pour ma part j'ai travaillé sur un autre idiome translangue, mais en sens inverse (du français vers l'anglais), en l'occurrence, sur le couple *butch/femme*, qui n'est pas seulement un couple érotique et genré mais également un couple mixte ou trouble, linguistiquement parlant. «Femme» est un mot français d'origine; peut-être cet idiome translangue est-il en rapport avec l'importance de l'axe intellectuel et culturel franco-américain dans le développement de la théorie féministe et de la *gender theory*; il est en tout cas en rapport avec une certaine perception de la «féminité» de la France ou de la culture française par les Etats-Unis, dont Tocqueville rendait déjà compte au XIX<sup>e</sup> siècle dans *La Démocratie en Amérique*. De manière générale, au sujet de la production de cette translangue, je me disais que notre intérêt actuel pour les figures du *trans*, du *passing*, ou du *crossing* entre les identités, entre les genres, entre les sexualités, mais aussi entre les langues et les cultures, est un des effets de notre condition mondialisée; c'est un effet de la nature et de la vitesse des transferts culturels aujourd'hui.

Le deuxième fil commun que l'on peut tirer, ou que j'ai tiré pour ma part, de la session à laquelle j'ai participé, c'est celui qui concerne les effets du marché dans les questions qui nous agitent. Dans mon intervention, j'ai évoqué la complicité objective, explicite ou non, assumée ou non, de nouvelles formes de sexualité ou de postures sexuelles avec l'économie de marché; j'ai travaillé en particulier (et en m'amusant) sur le rapport qu'entretient la «culture *queer*» avec ce que j'ai appelé la «culture cuir» (*leather*

<sup>83</sup> Si tratta di Silvia Nugara, per il contributo della quale rinviamo al primo volume della presente opera, a cura di Angela Calvo, Graziella Fornengo, Rachele Raus e Flavia Zucco.

*culture*) et, de manière générale, avec ce «fétichisme de la marchandise» qui caractérise la scène urbaine *gay* occidentale. Hier, j'ai assisté à l'une des sessions consacrée à la question *queer*, et quelqu'un a longuement commenté une photo de Beatriz Preziado. Or, celle-ci ne serait pas ce qu'elle est, ou ne ferait pas ce qu'elle fait, sans le concours, d'une part, de l'industrie pharmaceutique, même s'il s'agit d'en faire un usage subversif, de l'autre, d'un certain marché de l'image. Cette question du rôle du marché dans la production de nouvelles questions, de nouvelles identités et de nouvelles formes de politique, n'a pas été abordée directement. Mais elle a traversé de manière oblique les ateliers qui se sont déroulés, et elle a affleuré dans le nôtre aussi. Ainsi, j'ajouterai à ce qui a été dit aujourd'hui concernant la prostitution, qui pose bien sûr de manière à la fois répétitive et renouvelée la question de l'inscription de la sexualité dans le registre marchand, la question du traitement et du rendement «économiques» de la diversité, que celle-ci soit sexuelle ou raciale, ou de l'instrumentalisation de celles-ci à des fins marchandes. Cette question n'a pas été posée directement dans l'intervention de notre collègue nigérienne Aïssata Soumana Kindo,<sup>84</sup> mais puisqu'elle a travaillé sur une femme écrivain francophone d'origine camerounaise qui s'appelle Calixte Beyala, il faudrait quand même signaler que celle-ci est un pur produit de la politique éditoriale de la France, comme politique marchande. Elle est l'un des effets de cette instrumentalisation marchande de la diversité à laquelle je viens de faire allusion. Les traits et les thèmes de son écriture – mélange de folklore africain exotisant et de provocation sexuelle «à la française» – sont faits pour plaire au public français. Ce que je veux dire par là, c'est que le capitalisme marchand est, certes, un facteur de progrès, mais que, si l'intensité des échanges marchands favorise l'échange des idées (vieille idée des Lumières), c'est néanmoins un progrès façonné et limité par la logique marchande.

*Anna Paola Mossetto (Università di Torino)*

J'ai remarqué que dans l'espace francophone, qui est un espace en révolution perpétuelle, comme pour tous les espaces sur la planète en ce

<sup>84</sup> Cfr. il suo contributo nel primo volume della presente opera, a cura di Angela Calvo, Graziella Fornengo, Rachele Raus e Flavia Zucco.

moment, nous avons abordé deux modèles de migration. La migration des marques de soi dans l'exposé de la collègue Anne Emmanuelle Berger, qui nous a renvoyés à l'analyse de la «différance» (selon Derrida), notion incontournable dans les études postcoloniales et postmodernes, c'est-à-dire à ce glissement perpétuel entre le signifiant et le signifié, ici perçu dans la crise de l'identité et la théorie *queer*. Il s'agit d'une prise de conscience surtout de cette opposition à la vision holistique de l'identité.

On a traité ensuite le sujet de la condition de la femme africaine vue à travers le témoignage littéraire de Calixthe Beyala et Lalita Tademy, deux célèbres romancières noires, respectivement d'Afrique – mais émigrée en France – et des Etats-Unis d'Amérique. Bien qu'engagées et envoutantes, leurs œuvres n'abordent pas la question de l'émancipation comme le font les écrivaines africaines résidant en Afrique et débattant de façon plus nuancée de la situation de la femme dans le contexte traditionnel africain. Je vous en donne un exemple: l'écrivaine sénégalaise Ken Bugul, que vous connaissez certainement, a écrit un texte où elle expose avec une verve polémique très forte la positivité de la condition de la femme africaine, c'est un roman autobiographique. Après un parcours de migration en Europe elle revient dans son pays au Sénégal et devient la 27<sup>e</sup> épouse d'un personnage public. Elle retrouve donc ses racines, tout ce que la femme désire et la mise en valeur de sa féminité, comme le respect, la sécurité, etc. C'est un débat qui reste ouvert mais qui nous interpelle sur les univers féminins. Les débats et les combats féministes ne sont pas partout pareils et justement dans ce colloque on nous a fait remarquer que les contacts du réseau internet, le *nazionalismo in teleselezione*, peut amener à reproduire et à défendre maintes idées stéréotypées.

En conclusion, la leçon que l'on peut tirer de la littérature est un apport qui vaut pour toute recherche dans les disciplines contemporaines : il ne faut pas s'appropriier des valeurs d'autrui mais plutôt mettre en commun les différentes spécificités dans la transparence des relations.

*Rachele Raus (Università di Torino)*

Je voudrais ajouter quelques mots pour mettre en relation notre atelier avec l'autre, des sciences, parce que je pense que surtout dans ces deux sessions, il est paru essentiel de revenir sur la question centrale de l'interdisciplinarité. Cela, en effet, est également fondamental pour les littéraires et les linguistes



qui la plupart du temps travaillent tout seuls, alors qu'en fait, il faudrait plutôt s'ouvrir aux autres.

Puis, pour ce qui est des stéréotypes – à part le manque de stéréotypes positifs – hier on a eu une communication qui nous révèle justement, comme on le disait également pour les sciences, la présence de stéréotypes négatifs concernant les femmes, notamment dans la presse nationale. Ce qui est particulier, c'est que ces stéréotypes seraient en quelque sorte instrumentalisés par le discours international, notamment pour faire des femmes des boucs émissaires utiles à justifier l'adoption de l'approche marchande. Nous retrouvons là, ce qu'Anne E. Berger disait à propos de la présence d'une perspective marchande, à laquelle les femmes non plus ne peuvent se soustraire. À cet égard, je pense qu'il n'y a pas qu'un stéréotype national – il y en a plusieurs, bien évidemment, – mais que quand un stéréotype est retravaillé du point de vue international/transnational, il devient quelque chose de différent. Cela mérite une attention tout à fait particulière, parce qu'on dépasse en quelque sorte la représentation traditionnelle, si l'on peut dire, pour passer à quelque chose de décalé, à une rhétorique qui est autre, qui se nourrit de grands idéaux transnationaux, mais qui finalement renvoie toujours à l'éthique marchande.

Pour finir, je voudrais souligner un autre aspect qui m'a semblé intéressant, c'est-à-dire la relation entre l'individu et la «communauté transnationale». D'un côté, en effet, on est en présence d'un discours, d'une rhétorique mondialisée, moi je dirais plutôt «occidentale», de l'autre il y a des individus et des communautés nationales. À ce propos, il faut considérer le rôle des traducteurs, comme l'a précisé Silvia Nugara,<sup>85</sup> quand elle parle des traducteurs en tant que «passeurs» qui ne sont pas passifs, comme on l'a souvent pensé, mais qui peuvent «acclimater» le discours. Il faudrait poser également la question de la relation entre le discours international et le discours national, en considérant les traducteurs comme des passeurs qui interviennent en quelque sorte en amont de ce processus ultérieur de transcodage. Je pense que toutes ces pistes ultérieures restent encore à analyser.

<sup>85</sup> Cfr. Il suo contributo nel primo volume della presente opera, a cura di Angela Calvo, Graziella Fornengo, Rachele Raus e Flavia Zucco.

## Conclusions

*Luisa Passerini (Università di Torino)*

Before saying a few words of conclusion, I would like to thank all the speakers, the organizing committee at the University of Turin and the CNR (National Council of Research) in Rome, the audience, the translator and last but not in any way least, the secretarial staff of CIRSDe, which has been very generous and efficient in the preparation of this conference.

I conclude this conference at the same time as I conclude my presidency of CIRSDe, with which I will continue to collaborate, but I wish best luck to the new president Carmen Belloni, who opened this conference, and to the director Rachele Raus, who first imagined this conference.

I would like now to say a few final words on the title of the conference, *World Wide Women*, reconsidering it after these days of working together.

The globe has been unified to an extent to which it never was before, for good and for bad, and women have taken a crucial part in this process. It was a unification reached at the cost of blood and tears (words that are a reminiscence of the ones that Rosa Luxemburg used to indicate the action of imperialism) of innumerable beings, at the cost of the loss not only of human beings but also many living species. It is time to transform this forced unification into a better and desirable one. In this world, women could be united as never before in this unified world, but only if they maintain and develop a sense of «plurality», a respect of all «differences» – not only gender ones – and a recognition of «otherness».

I believe that this conference has contributed to the understanding of all this, with no claim to the primacy of knowledge, rather with an awareness of the marginality and minority nature of a community of scholars. I am convinced that the awareness of our limits must accompany the consciousness of trying to do our intellectual work in the best possible way and taking into full account the many forms of activity of women. In recent days women on the other side of the Mediterranean have shown how they can have at the same time a subversive and a constructive role – as they have done in the streets and squares of Cairo, wearing the veil or no veil at all. It is with this inspiration that we can part after this conference, in which we have experienced the excitement for our exchanges and for the possible prospects of collaborative research.



Publicato a Torino, marzo 2012.