

## **Storia delle donne o storia di genere?**

di Concetta Brigadeci

[Articolo già pubblicato in: Antonino Recupero (a cura di), *Classi Generi Generazioni. Strumenti per interpretare la società e la sua storia, atti del seminario di studi, Cinisello Balsamo, Villa Ghirlanda, 5 dicembre 2002*, Comune di Cinisello Balsamo e Centro documentazione storica, Cinisello Balsamo, 2003]

### **1. Premessa**

Quando ho ricevuto l'invito a questo incontro ho accettato con disagio, come per la fatica di dover rimettere le mani in questioni che mi sembrava di avere chiuso e messo da parte. Ho colto questa occasione per riannodare fili di interessi apparentemente diversi che negli ultimi anni sono andati a dipanarsi come separatamente. Il mio interesse per la storia e per la ricerca storica nasce dalla politica, e in particolare con il femminismo, dall'urgenza di conoscere la *verità* sulle supposte origini della disuguaglianza sessuale, ancora più marcata e visibile nel sud d'Italia. Negli anni Settanta, la politica e la ricerca delle *origini* della condizione della donna meridionale hanno alimentato un senso di colpa verso il mio Sud e un desiderio di riscatto attraverso la conoscenza di una verità che mi accorgevo, con il tempo, essere sempre più incerta. La storia per me ha significato riscatto dalla povertà e dalla subordinazione totale alla legge del padre. Storia delle donne sin dall'inizio è stato "quel supplemento" di cui parla Virginia Woolf<sup>1</sup> e ripreso in un bel saggio di Joan Scott<sup>2</sup>, la possibilità, cioè, di riscrivere la storia che includa tutti i soggetti.

La passione che il dibattito sul *gender*, dopo la pubblicazione del saggio di Joan Scott<sup>3</sup>, ha scatenato nei paesi anglofoni è nata dalla collocazione politicamente situata dei *gender studies* in quegli stati: il femminismo nero, ladino, indigeno ecc. rivendicano la propria alterità, come fanno anche le altre etnie, e impongono alla riflessione teorica il nesso con le categorie di razza, razzismo, etnicità in una dimensione pluridisciplinare. Gli studi teorici e di ricerca hanno trovato alimento da un confronto politico molto vivo, tenuto acceso dall'istituzione degli *Women's Studies* che hanno permesso la continuità della trasmissione femminista tra le generazioni. Lo stesso non si può dire in Italia dove la mancata istituzione di *Women's Studies* ha prodotto una lacuna di memoria tra le generazioni, una accademizzazione degli studi sulle donne e un loro allontanamento dalle domande politiche da cui essi erano nati.<sup>4</sup> Infatti, dopo gli appassionati interventi delle storiche femministe tra gli anni Ottanta e Novanta<sup>5</sup>, il confronto teorico e politico

---

<sup>1</sup> Virginia Woolf, *Una stanza tutta per sé*, Milano, Se, 1991, pp.58-9

<sup>2</sup> Joan Scott, *La storia delle donne*, in Peter Burke (a cura di), *La storiografia contemporanea*, Roma- Bari, Laterza, 1993, p.61; sul concetto di "supplemento" si veda anche Silvia Rosa, *Un supplemento dal nome poco cospicuo. Linguaggio, genere e studi storici*, in "Storica", a. VII, 20-21, 2001, pp.59-88.

<sup>3</sup> Un resoconto del dibattito sul concetto di *gender* in Paola Di Cori (a cura di), *Introduzione*, in Ead., *Altre storie. La critica femminista alla storia*, Bologna, Clueb, 1996, pp. 9-66, a cui rimando per la bibliografia; sulla storia femminista in Italia Ead., *Culture del femminismo. Il caso delle donne*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, vol. III, Torino, Einaudi, 1997, pp.803-861.

<sup>4</sup> Tesi sostenuta da Paola Di Cori, *Atena uscita dalla testa di Giove. Insegnare "studi delle donne" e di "genere" in Italia*, in Paola Di Cori, Donatella Barazzetti, *Gli studi delle donne in Italia. Una guida critica*, Roma, Carocci, 2001, pp. 15-43.

<sup>5</sup> Ricordo tra i primi il saggio di Annarita Buttafuoco, *La storiografia femminista americana tra "Women's Culture" e "Women's Politics"*, in "Società e storia", n. 14, 1981; e dopo la pubblicazione del saggio di Joan W. Scott, *Il genere:*

si è arenato. La stessa Anna Rossi Doria è preoccupata per questa frattura creatasi tra ricerca e politica e denuncia uno scarso dibattito teorico e politico tra le storiche.<sup>6</sup> D'altronde scontiamo una crisi della politica maturata a partire dalla fine degli anni Ottanta, che riguarda tutta la società e non solo il movimento femminista.

Negli ultimi decenni del Novecento, due fenomeni hanno caratterizzato la vita pubblica: la crisi della politica, intesa come affare che riguarda gli addetti ai lavori, e, da parte del movimento femminista, la critica alla politica separata dalla sfera privata. Nello stesso tempo le questioni private, legate al corpo, alla sessualità e alla vita, sono sempre più diventate oggetto di discorso del potere politico, materia da manipolare e governare. Sia che si voglia rivedere la legge sull'aborto sia che si parli di clonazione o riproduzione artificiale, o di decidere della vita e della morte di intere popolazioni, come le ultime guerre ci dimostrano, la politica esercita il suo potere attraverso un'espropriazione violenta della sessualità e delle soggettività individuali e collettive. La biopolitica<sup>7</sup>, perché di questo si tratta, governa il privato sottraendolo alle scelte individuali e include la vita naturale nei meccanismi di potere politico. Il movimento delle donne degli anni Settanta con lo slogan "il personale è politico" voleva, in realtà, ricongiungere la sfera affettiva e sessuale del singolo a quella pubblica e riconoscere la politicità del privato, considerato il luogo dove storicamente si è consumata la divisione sessuale dei ruoli maschili e femminili. Politica per le donne significava porre lo sguardo su quel luogo, supposto naturale, e da quella posizione riconsiderare il mondo, la sfera economica e le modalità stesse di fare politica. Negli anni Ottanta c'è stata una lunga rimozione della politica. Il privato ha assorbito quasi tutti, uomini e donne. Invece nella "stanza dei bottoni" a poco a poco le conquiste, i ristretti spazi di libertà conquistati nella stagione dei movimenti sono minacciati o annullati. "Ciò che è andato storto è la politica, ossia noi in quanto esistiamo al plurale - e non ciò che possiamo fare o produrre, esistendo al singolare"<sup>8</sup>, afferma Hannah Arendt nella conclusione di una conferenza, tenutasi nel 1955 a Berkeley, presso l'Università di California. È andato in crisi l'agire insieme di uomini e donne legati al mondo comune in cui viviamo. La politica, per Arendt, non è volontà di trasformazione, mezzo per raggiungere determinati scopi, "è energia di legame, relazione tra uomini e donne, abitanti di

---

*un'utile categoria di analisi storica*, "Rivista di storia contemporanea", XVI, n. 4, 1987 (Ead., *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, in "The American Historical Review", 91, 4, 1986), ora in Paola Di Cori, *Altre Storie. La critica femminista alla storia*, cit. pp.307-47e quello di Paola Di Cori, *Dalla storia delle donne a una storia di genere*, "Rivista di storia contemporanea", cit., 1987, pp.-548-559, nell'ordine si pubblicano i saggi di Gisela Bock, *Storia, storia delle donne, storia di genere*, Firenze, Estro Strumenti, 1988; Louise A. Tilly e Jessica Bennet, *Gender, Storia delle donne e storia sociale*, in "Passato e presente", 20/21, 1989 e sullo stesso numero Eleni Varikas, *Genere, esperienza e soggettività. A proposito della controversia Tilly-Scott*, in "Passato e presente", cit. Nell'ultimo numero di "Memoria" la redazione si interroga sull'identità della storia delle donne rispetto alle tendenze decostruzioniste che la collocherebbero in una prospettiva storiografica più ampia e dialoga con Anna Bravo, Marina Cattaruzza,, Chiara Frugoni, Ottavia Niccoli, Edith Saurer, Maria Antonietta Visceglia, *Storia delle donne. Un nuovo questionario?*, in "Memoria. Rivista di storia delle donne", n. 33, 1991.

<sup>6</sup>Anna Rossi Doria, *Quale cultura per quale politica*, in "Legendaria", n. 23, 2000, pp. 10-12

<sup>7</sup> La definizione di M. Foucault ( *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1984) è stata ripresa e sviluppata da G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995; id., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996.

<sup>8</sup> Hannah Arendt, *Del deserto e delle oasi. Frammento 4*, in Idem, *Che cos'è la politica?*, Milano, Edizioni di Comunità, 1997, pp. 143-146.

un mondo che esisteva prima della loro nascita e, si spera, esisterà dopo la loro morte"<sup>9</sup>. È andato storto il senso di appartenenza ad uno spazio comune di condivisione di gesti, azioni, sentimenti. Tuttavia la singolarità dell'individuo, la sfera del privato, per Arendt, non ha a che fare con la politica, con la sfera pubblica. Quest'ultima rappresenta il regno luminoso della discorsività e della libertà, il privato invece la caverna senza tempo, muta e oscura della necessità. Ciò che è andato storto per noi non è solo la crisi del patto di convivenza nello spazio pubblico ma anche e soprattutto ciò che sta dietro ad esso e lo mantiene, lo regge. Cioè il privato, l'amore, la famiglia, luogo della sopravvivenza e dei conflitti permanenti che il femminismo aveva incominciato a pensare politicamente. È a partire da questo luogo che si dovrebbe incominciare a "pensare da sé" e ad agire attraverso modalità politiche diverse con la libertà di un rinnovato linguaggio.

Ciò significa che l'invisibilità del privato, di ciò che attiene al rapporto uomo donna, non può diventare oggetto di discorso pubblico, luogo del politico, solo attraverso una costruzione di programmi istituzionali che lo includano. Senza una ridefinizione del patto di convivenza tra uomini e donne e un tessuto di relazioni sostanziate di parole e ascolto la semplice rappresentanza femminile nelle istituzioni non può rinnovare una democrazia già vacillante. Inoltre, porre il problema della cittadinanza unicamente nei termini della rappresentanza femminile significa chiudere gli occhi davanti alle immagini apocalittiche di masse di popoli alla deriva, senza diritti e sottoposti alle violenze più inaudite, e non capire come il "terremoto" a cui stiamo assistendo fuori dal nostro territorio produca autoritarismo e patriarcato che tutti, ma soprattutto le donne dei paesi in conflitto, stanno subendo ma che anche noi in modo strisciante stiamo incominciando a subire<sup>10</sup>. Guardare il mondo vicino a noi e solo ciò che attiene alla nostra specifica condizione, senza accorgersi della sua crescente violenza, potrebbe significare chiudersi nella propria "oasi", per usare una immagine arendtiana, e fare della politica un "deserto". È uno sguardo, questo, metonimico, miope, parziale, proprio di chi ha a che fare solo con la cura, con la maternità. Come si fa ad uscire da questa miopia e guardare lontano da noi, fare tesoro dell'esperienza del passato per non ricadere nelle stesse trappole? Vorrei innanzitutto affrontare la questione della memoria e della tradizione, in secondo luogo i risvolti del dibattito sul *gender* in rapporto alle differenze di classe, di etnia ecc., consapevole che, se vogliamo evitare le conflittualità più o meno endemiche apertesesi nella nostra società globalizzata in cui la democrazia è sempre più a rischio, dobbiamo uscire dai fondamentalismi di vario tipo, e dalla difesa delle verità autentiche di cui ogni gruppo sessuale, etnico, nazionale si sente portatore.

## **2. Memoria, tradizione, nuove generazioni**

Il rapporto tra memoria e tradizione riguarda movimenti che hanno attraversato e agito grandi trasformazioni storiche e ne hanno fatto esperienza sul loro corpo, sulle modulazioni del loro pensiero. Esperienza che non sempre sono stati in grado di dire, narrare, oscurata da un silenzio che ha impedito l'elaborazione del lutto e la possibilità di una sua trasformazione in

---

<sup>9</sup> Laura Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Milano, Feltrinelli, 1995, p.11. Per un utile confronto fra Arendt e Weil si veda anche Roberto Esposito, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Roma, Donzelli, 1996. E per una riddiscussione del concetto di politica cfr. Roberto Esposito (a cura), *Oltre la politica. Antologia del pensiero "impolitico"*, Milano, Bruno Mondadori, 1996.

<sup>10</sup> Cfr. Lidia Campagnano, *Gli anni del disordine 1989-1995*, Milano, La Tartaruga, 1996, a proposito della guerra nella ex Jugoslavia.

*Bildungsroman* che permette di ripensare il loro futuro e consegnare un'eredità alle nuove generazioni<sup>11</sup>. È successo ai reduci *ammutilati* della I guerra mondiale, agli uomini e alle donne della Resistenza, stretti tra il boato assordante delle celebrazioni e l'opacità di gesti, azioni, vissuti nel privato singolare di ognuno, non visti dalla storiografia perché, appunto, non collettivi e non pubblici, quindi non degni di ricordo<sup>12</sup>. Penso al dolore della memoria dei deportati nei campi, tutti, dagli ebrei ai politici ai militari, alla loro difficoltà di verbalizzare l'esperienza di essere sopravvissuti alla *Gorgone*, e alla necessità, invece, ora, per loro, di essere per la vita e non per la morte, riattraversandola con le parole, con la loro voce. Questo atto linguistico, come suggerisce Giorgio Agamben, li fa ri-divenire uomini degni di essere tali, li riscatta dagli incubi e dai sensi di colpa.<sup>13</sup> L'ascolto dell'altro, giovani, figli, nipoti, studenti, dà un significato al loro essere sopravvissuti. Un atto linguistico che fa di un un gruppo di persone che hanno vissuto esperienze forti e di rottura una generazione. Intendo, quindi, quest'ultima non tanto come una fascia differenziata per età ma una fascia di persone che ha attraversato esperienze significative e le rappresenta linguisticamente o ne porta il peso in un silenzio rotto solo da incubi notturni. Un silenzio che, suggeriscono le storiche oraliste, va storicamente decifrato<sup>14</sup>.

La figura estrema del *muslim*, di chi nel campo era un morto-vivente, non-persona, senza voce, ridotto a *nuda vita*,<sup>15</sup> resta un monito tremendo per noi, oggi, contro ogni forma di assoggettamento biologico dei corpi o di *biopolitica* esercitata dall'Occidente nei confronti di donne, profughi, immigrati, popoli di altre culture.

La stessa definizione dei confini dell'Europa va letta come difesa identitaria maschile di un corpo metaforicamente femminile e di un sentimento amoroso che nell'immaginario occidentale costruito tra il 1100 e il 1200 si opporrebbe nettamente a quello di altre culture (ebraica, islamica)<sup>16</sup>. Perdere memoria del femminismo, significherebbe abbandonare una chiave di lettura, quella del privato, che permette di leggere le costruzioni narrative e simboliche che costituiscono i fenomeni storico-sociali. Perdere memoria, cioè, di come le modalità di vivere il privato e la relazione tra i sessi prefigurano e/o condizionano processi storici ora di liberazione ora di tipo autoritario. Quando il corpo dell'altro, differente da un sé occidentale, maschile e bianco, diventa un affare di Stato e si passa, come sostiene Foucault, alla trasformazione di uno "Stato territoriale" in "Stato di popolazione", avviene "una sorta di animalizzazione dell'uomo attuata attraverso le più sofisticate tecniche politiche"<sup>17</sup>. La creazione da parte degli Stati di argini politici e giuridici all'immigrazione di massa in Europa di popoli dell'Est o del Sud del mondo, l'estensione di comportamenti individuali e di gruppo di tipo razzista, nazionalista o secessionista, costituiscono gli effetti di una paura individuale e collettiva che si trincerava dietro la difesa di confini territoriali

---

<sup>11</sup> Una riflessione sul rapporto tra *eredità e testamento* in Hannah Arendt, *Tra passato e futuro*, Firenze, Vallecchi, 1970, pp. 7-19.

<sup>12</sup> Sui problemi storiografici relativi alla memoria della deportazione si rimanda a Anna Rossi Doria, *Storia e memoria della deportazione*, Soveria Mannelli (CZ), Rubettino, 1998.

<sup>13</sup> Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino, Boringhieri, 1998.

<sup>14</sup> Cfr. Luisa Passerini, *Memorie tra silenzio e oblio*, in Ead., *Memoria e utopia il primato dell'intersoggettività*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 25-45.

<sup>15</sup> Sull'uso di questa categoria cfr. Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Torino, Einaudi 1995.

<sup>16</sup> Luisa Passerini, *Introduzione*, in Ead. *L'Europa e l'amore. Immaginario e politica fra le due guerre*, Milano, Il Saggiatore, 1999, pp. 11-37

<sup>17</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits*, Paris, 1994, vol. III, p.719, cit. in G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 5.

anche immaginari. Si tratta, secondo Rosella Prezzo, di difendersi dalla eterogeneità, dall'impurità di un'origine difforme dal punto di vista etnico religioso sessuale<sup>18</sup>, in nome di un universalismo di diritti di stampo occidentale. La ricerca della purezza scatena istinti di appropriazione non solo del territorio e dei suoi confini ma va all'origine, al possesso delle donne. "Idealmente la nazione pura (come anche la stirpe) è maschile"<sup>19</sup>, sostiene Rada Ivekovic e la purezza etnica, la discriminazione nei confronti di popoli di un'altra nazione, razza o religione è sempre simbolicamente presentata come purezza sessuale che esclude ogni contatto con le donne, dal momento che esse rappresentano "l'altro", di cui non ci si può fidare. Questa forma di partenogenesi pura e onnipotente dello stato è all'origine della polis e del pensiero politico e attraversa le formazioni statuali fino alle trasformazioni rivoluzionarie dello Stato moderno. Ma l'esclusione/inclusione delle donne è un elemento costitutivo degli stati democratici al loro primo nascere e dello stesso concetto di cittadinanza e di politica. Le donne sono escluse come corpi riproduttivi dalla sfera politica ma incluse metaforicamente nei miti fondativi delle patrie. Il mito fondativo della città si sostituisce alla nascita reale da un corpo di madre su cui si sono scatenate le fantasie dell'immaginario politico degli stati reazionari e democratici. In questa impurità della donna sta la differenza irriducibile del femminile che viene ricondotto al privato, all'amore, considerato refrattario alla società, senza linguaggio, senza storia dunque né diritti.

A questo privato e impolitico per eccellenza, anche nell'accezione arendtiana, fa appello Luisa Passerini: se si vuole pensare l'Europa senza fondare patrie nazionalistiche bisogna far agire il privato come categoria politica<sup>20</sup>. La teoria e la storia femminista hanno ripensato questa categoria fuori dai binari dualistici che destinava solo al pubblico la sfera del politico<sup>21</sup> e, applicata ai fenomeni storici, hanno rivelato la potenza euristica del privato per capire il ruolo politico delle donne nelle fasi di grande trasformazione<sup>22</sup>. Questa consapevolezza da parte delle storiche ha reso possibile la presa di coscienza delle donne intervistate come fonti e un capovolgimento

---

<sup>18</sup> Rosella Prezzo, *L'origine eterogenea*, "Lapis", 31, 1996; Ead., *L'origine condivisa*, "aut aut", 262-263, 1994.

<sup>19</sup> Rada Ivekovic, *Nationalism and trans-national identity*, "Erewhon", 1, 1994, p. 45. Della stessa autrice si veda anche *La balcanizzazione della ragione*, Roma, manifestolibri, 1995. Sull'idea di "nazione come una grande famiglia" e di "madre patria" cfr. anche Tania Renner, *Il nazionalismo è di sesso femminile?*, "Lapis", 17, marzo 1993; Ead. *Nazionalismo e donne nelle società post-socialiste*, in Melita Richter e Maria Bacchi (a cura di), *Le guerre cominciano a primavera. Soggetti e genere nel conflitto jugoslavo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp.61-76

<sup>20</sup> Luisa Passerini, *Introduzione*, in op. cit.

<sup>21</sup> Sulla storicità della categoria pubblico/ privato cfr. Leonore Davidoff, *Al di là della dicotomia pubblico/privato: pensando ad una storia femminista per gli anni Novanta*, in "Passato e Presente", n. 27, 1991; Carole Pateman, *Il contratto sessuale*, Roma, Editori Riuniti, 1997 (tit. orig. *The Sexual Contract*, 1988)

<sup>22</sup> Per una rivisitazione della categoria del politico vorrei ricordare: le prime riflessioni di Annarita Buttafuoco, *Il sentimento della politica*, "Nuova dwf", supplemento al n. 22, 1983; nello stesso numero cfr. anche G. Bonacchi, *Tempo lungo, tempo breve, tempo senza età*; e, sul nesso tra maternità e femminismo, A. Rossi - Doria, *La maternità, un nodo politico*, in ivi. Cfr. anche "Memoria" (numero monografico sulla storia politica), 31, 1991. Per la ridefinizione di Resistenza passiva le importanti ricerche di Anna Bravo e Anna Maria Bruzzone, *In guerra senza armi. Storie di donne.1940-1945*, Roma-Bari, Laterza,1995; Anna Bravo, *I simboli del materno*, in Anna Bravo (a cura di), *Donne e uomini nelle guerre mondiali*, Roma-Bari, Laterza, 1991; Luisa Passerini, *Torino operaia e fascismo: una storia orale*, Roma, Laterza, 1984. Sull'uso politico del ruolo domestico durante la rivoluzione americana cfr. M. Betty Norton, *Liberty's Daughters: the Revolutionary Experience of American Women,1750-1850*, Boston, 1980; Linda Kerber, *Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America*, Chapel Hill, N. Y. 1980; per gli anni successivi Paula Baker, *The Domestication of Politics: women and American Political Society, 1780-1920*, "The American Historical Review", 3, 1984.

metodologico di tipo circolare tra oggetto e soggetto della ricerca.<sup>23</sup> In particolare, gli studi sulla cittadinanza femminile e sulla richiesta di voto alle donne hanno individuato all'origine della democrazia un problema che è quello della rappresentatività del corpo femminile<sup>24</sup>. Il corpo femminile fa senso, è mostruoso e così viene rappresentato<sup>25</sup>. La giustificazione ideologica della sua esclusione è data tra la fine del Settecento e l'Ottocento in Francia dalla letteratura medica che teorizza l'inferiorità biologica delle donne<sup>26</sup>. Ma le stesse donne rivoluzionarie francesi esaltano la loro maternità a sostegno dell'accesso alla cittadinanza. Allo stesso modo le richieste del femminismo pratico italiano e milanese agli inizi del Novecento, come l'Unione Femminile Nazionale, in particolare, oltre alla richiesta di diritti politici e civili, puntano l'attenzione sulla realizzazione dei diritti sociali attraverso un welfare femminile esercitato dalle stesse associazioni grazie alla creazione di strutture a salvaguardia della maternità, dei bambini e dei disoccupati: Cassa di maternità, asili, Centri di Indicazione Assistenza per immigrati e disoccupati.<sup>27</sup> C'è una tensione alla cura e all'assistenza, caratteristica del ruolo femminile "privato", usata però politicamente in uno spazio pubblico, che ritroviamo poi nei movimenti di donne del secondo dopoguerra. In questo movimento c'è, dunque, la richiesta del riconoscimento sia dell'uguaglianza sia della differenza. Quando, però, durante il fascismo, l'attività dell'Unione Femminile Nazionale sarà orientata prevalentemente sulle pratiche sociali, essa entrerà in rotta di collisione con la politica di welfare inaugurata dal regime alla fine degli anni Venti. Le istituzioni e le rappresentanti di quell'associazionismo vennero in una prima fase riassorbite all'interno della politica fascista sulla natalità, fino allo scioglimento definitivo dell'Unione nel 1939. La ricerca dell'obiettivo fondamentale per il movimento delle donne, e cioè "garantire diritti sociali" prima e al di là della conquista dei diritti politici, ha così oscurato l'analisi dei rapporti di potere e la consapevolezza dell'obiettivo del regime fascista, e cioè la sostituzione progressiva dello Stato alle iniziative delle persone e delle associazioni. È proprio tale secolare ambiguità che porta la stessa politica del movimento femminile ad oscillare in quello che Anna Rossi-Doria, riprendendo la riformulazione di

<sup>23</sup> In particolare gli studi di Luisa Passerini, *Storia e soggettività*, Firenze, la Nuova Italia, 1988; Ead. *Autobiografia di gruppo*, Firenze, Giunti, 1988; Ead. *Storia di donne femministe*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991.

<sup>24</sup> Sul problema della rappresentatività delle donne cfr. Anna Rossi-Doria, *Rappresentare un corpo. Individualità e "anima collettiva" nelle lotte per il suffragio*, in Gabriella Bonacchi, Angela Groppi (a cura di), *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Roma Bari, Laterza, 1993. Sul nesso rappresentanza/ rappresentazione si veda anche il saggio, ricco di spunti per l'approccio interdisciplinare, di Paola Di Cori, *Rappresentare il corpo e la sessualità. Un problema teorico nella storia e nella politica delle donne*, in Mariuccia Salvati e Dianella Gagliani (a cura di), *La sfera pubblica femminile. Percorsi di storia delle donne in età contemporanea*, Bologna, Clueb, 1992, pp. 25-40.

<sup>25</sup> Théroigne de Méricourt, membro della Società delle Cittadine Repubblicane Rivoluzionarie e sostenitrice dei battaglioni delle *Amazones*, è rappresentata da Epinal in atteggiamenti antropofagici in un'immagine conservata presso la Biblioteca Nazionale di Parigi, cit. in Vinzia Fiorino, *Essere cittadine francesi: una riflessione sui principi dell'89*, in G. Bonacchi e A. Groppi (a cura di), *Il dilemma della cittadinanza*, cit. pp. 68-69.

<sup>26</sup> Vinzia Fiorino, *Dai diritti civili ai diritti politici: la cittadinanza delle donne in Francia*, in "Passato e presente", n. 47, 1999, pp. 67-91

<sup>27</sup> Sul femminismo italiano tra '800 e '900, in particolare quello milanese dell'Unione Femminile Nazionale, cfr Annarita Buttafuoco, *Tra cittadinanza politica e cittadinanza sociale. Progetti ed esperienze del movimento politico delle donne nell'Italia liberale*, in G. Bonacchi e A. Groppi (a cura di), cit.; ead., *La filantropia come politica. Esperienze dell'emancipazionismo italiano nel Novecento, in Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazioni nella storia delle donne*, a cura di L. Ferrante, M. Palazzi, G. Pomata, Torino, Rosenberg & Sellier, 1988; ead. *Questioni di cittadinanza. Donne e diritti sociali nell'Italia liberale*, Siena, Protagon Editori Toscani, 1997.

Carol Pateman chiama "il dilemma di Wollstonecraft"<sup>28</sup> diventare come gli uomini, rendersi socialmente simili a loro, oppure portare nel politico il 'proprio' specifico differente patrimonio di qualità tipicamente femminili, o presunte tali (la cura degli altri, dell'ambiente, l'essere legate alla vita e non alla morte, alla pace e non alla guerra ecc.).

Tuttavia sia la tradizione del primo femminismo sia quella del neo femminismo hanno fatto e fanno fatica ad essere tramandate alle nuove generazioni. Il fascismo, dopo una fase di corteggiamento del femminismo in quanto garante dei diritti politici delle donne (nelle elezioni amministrative), ha prima ridicolizzato le femministe e proposto un modello di donna nuova, quindi, fattosi Stato, si è sostituito alle associazioni esistenti fino alla loro eliminazione alla fine degli anni Trenta nella realizzazione di alcuni diritti sociali praticati dal femminismo<sup>29</sup>. Nel secondo dopoguerra il movimento politico delle donne non ereditò l'esperienza passata né fece riferimento ad associazioni femministe ricostituitesi dopo la guerra, come l'Unione Femminile Nazionale: il Cif (Centro italiano Femminile, di orientamento cattolico) e l'Udi (Unione Donne Italiane, di orientamento laico) ricominciarono ad organizzare colonie, asili guardandosi, però bene, dall'affrontare i temi del corpo<sup>30</sup>. Questi saranno al centro della lotta femminista negli anni Settanta in netta opposizione alle scelte dell'Udi. Ma anche questa volta si ripartì da zero. Gli sudi di Franca Pieroni Bortolotti, Annarita Buttafuoco, Anna Rossi Doria hanno disseppellito carte e archivi dimenticati. Secondo quest'ultima all'origine di questa dimenticanza ci sarebbe un'incapacità delle donne a tramandare legata alla loro secolare incapacità giuridica ad ereditare, in quanto anche dal pensiero liberale non sono state considerate individue e dotate di potestà giuridica<sup>31</sup>. Il concetto di tradizione, inoltre, ha significati differenti per le ragazze e i ragazzi: il rapporto padre-figlio trasmetterebbe autonomia, quello madre-figlia "è storicamente segnato da una grande ambivalenza che rende incerte sia l'eredità che l'autonomia. Come per la madre è difficile trasmettere un'eredità che non è sicura di possedere, così per la figlia è difficile accettare un'eredità dalla madre senza sentirla minacciosa per la sua autonomia"<sup>32</sup>.

### 3. Ancora sul *gender*: storia delle donne-storia situata

Tra le teoriche di una differenza sessuale biologicamente data (essenzialismo) e le decostruzioniste o postrutturaliste come Joan Scott, che considerano il sesso una costruzione

<sup>28</sup> Cfr. C. Pateman, *The patriarchal Welfare State*, in *The disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*, Stanford University Press, Stanford, California 1989, pp. 14 e 197; Anna Rossi-Doria, *Diventare cittadine. Il voto alle donne in Italia*, Firenze, Giunti, 1996, p. 9.

<sup>29</sup> Cfr. Victoria De Grazia, *Le donne nel regime fascista*. Venezia, Marsilio, 1993; mi permetto di citare il mio *Die Unione Femminile Nazionale: zwischen Anpassung und Selbstbehauptung*, in AA. VV., *Partigiani. Vergessene Kämpfe. Gegen Faschismus und deutsche Besatzung. Der Widerstand in Italien 1943-1945*, Mainz-Kastel, 2001, pp.18-19.

<sup>30</sup> Cfr. Gisela Bock, *Povertà femminile, maternità e diritti della madre nell'ascesa dello Stato assistenziale (1890-1950)*, in G. Duby e M. Perrot, *Storia delle donne. Il Novecento*, a cura di F. Thebaud, Roma-Bari, Laterza, 1992; Dianella Gagliani, *Welfare State come Umanesimo e Antipatronage: Un'esperienza delle donne nel secondo dopoguerra*, in Dianella Gagliani e Mariucia Salvati (a cura di), *La sfera pubblica femminile. Percorsi di storia delle donne in età contemporanea*, Bologna, Clueb, 1992; Anna Rossi Doria, *Le donne sulla scena politica*, in *Storia dell'Italia Repubblicana*, I, Torino, Einaudi, 1994. Testimonianze e documenti su questi temi in A. Minella, N. Spano, F. Terranova (a cura di), *Cari bambini, vi aspettiamo con gioia...Il movimento di solidarietà popolare per la salvezza dell'infanzia negli anni del dopoguerra*, Milano, Teti editore, 1980;

<sup>31</sup> Anna Rossi Doria, *Diventare cittadine*, cit. p. 7-9

<sup>32</sup> Anna Rossi Doria, *Memoria, storia e tradizione delle donne*, in Paola Bono (a cura di), *Questioni di teoria femminista. Un dibattito internazionale, Glasgow luglio1991*, Milano, La Tartaruga, 1991, p. 160

sociale e discorsiva, prendono posizione studiose che indicano nel *gender* il rischio della scomparsa di soggetti incarnati e storici. La storia come discorso ragiona sui processi di costruzione dei soggetti storici che non sono disincarnati ma, in quanto *subiecta*, subiscono sopra e sotto la pelle gli effetti delle produzioni discorsive (giuridiche, filosofiche, letterarie ecc.) e ne esibiscono i segni *differenti*. Un corpo, quindi, esposto non solo nella sua differenza sessuale, collocata tra  *Sesso* e *genere*, direbbe Judith Butler, ma in tutte le sue *differenze* che lo distinguono nella sua singolarità, etniche, razziali, generazionali, comportamentali, e che lo hanno storicamente costituito<sup>33</sup>. Dai rischi di un ritorno o all'universalismo, nell'ancorarsi al *genere* sganciato dal corpo, o a una caduta nel biologismo determinista, per il quale la differenza sessuale sarebbe predefinita per nascita, mette in guardia Adriana Cavarero<sup>34</sup>. Perdere la corporeità come categoria di analisi in ambedue i casi azzererebbe anni di riflessione sulla differenza sessuale del femminismo ma anche sulle differenze corporee in generale. Gli stessi rischi indica Rosalba Piazza riprendendo il dibattito anglofono a proposito del rapporto tra indigene e ladine in Guatemala: esempio paradigmatico di come il genere ammutolisce le differenze in nome di una immaginaria finzione di uguaglianza tra le due etnie o di una *indighenia* fantasmatica<sup>35</sup>.

Una messa a punto del dibattito su questi temi e sull'uso del *corpo* come metodo proviene Kathleen Canning<sup>36</sup>. La studiosa rende conto delle questioni storiografiche con ampie esemplificazioni di ricerche storiche e teoriche e pone il dilemma tra genere e sesso: se i corpi discorsivi e sociali sono stati frequentemente rappresentati come astrazioni, gli studi sulle esperienze corporee o riferiti a soggetti individuali e collettivi presentano il problema inverso, di essere cioè privi di teoria, completamente concreti e nella logica binaria semplificata soggezione/resistenza<sup>37</sup>. L'uso della categoria di *embodiment*, come processo del divenire di un corpo nello spazio sociale, intersecandosi con "classe," "etnia", "razza", "genere", "generazione", "spazio", "tempo", "fisiologia" e "cultura", permetterebbe, secondo N. Katherine Hayles, di uscire da questa aporia<sup>38</sup>. Una nozione, questa, simile a quella di Elisabeth Grosz di "*counterstrategic reinscription*": il corpo non è marcato solo da forze coercitive ma è internamente vissuto, esperito, e agito dal soggetto e dalla collettività sociale e sarebbe espressione di un'organizzazione sociale.<sup>39</sup> Un corpo che porta iscritte tracce delle soggettività storiche. La rimessa in scena del corpo come categoria analitica fa uscire dall'*impasse* in cui si era arenato il dibattito sul *gender*. in area anglosassone, stretto tra l'affermazione di un *a priori* femminile che bisognava solo scoprire nella ricerca teorica e storica e la dissoluzione del soggetto in carne e ossa proposto dal decostruzionismo e riapre la strada a sviluppi di ricerca legati al razzismo, al problema delle

---

<sup>33</sup> Per il dibattito teorico in atto nel femminismo americano tra essenzialismo biologico e culturalismo si veda Judith Butler, *Corpi che contano*, Milano, Feltrinelli 1996; in Italia il nodo sesso e genere è stato ripreso da Maria Nadotti, *Sesso & Genere*, Milano, Feltrinelli, 1996.

<sup>34</sup> Adriana Cavarero-Isabella Peretti, *Conversazioni sul corpo*, in "Democrazia e diritto", *La legge e il corpo*, n.1, 1996, pp. 39-51

<sup>35</sup> Rosalba Piazza, *Inimicizia di pelle. Donne maya e ladine in Guatemala*, in *Lapis. Incubi di pace*, a cura di Paola Redaelli con Laura Kreyder, Lea Melandri, Maria Nadotti, Roma, manifestolibri, 2000, pp.175-204

<sup>36</sup> Kathleen Canning, *The body as method? Reflections on the place of the body in gender history*, in "Gender & History", vol. 11, n.3, november 1999, pp.499-513

<sup>37</sup> Ead, *ivi*, p. 502

<sup>38</sup> N. Katherine Hayles, *The materiality of informatics*, paper non pubblicato, p.10-12, cit. in K. Canning, cit. p. 505

<sup>39</sup> E. Grosz, *Inscriptions and Body-Maps: Representations and the Corporeal*, in *Feminine, Masculine and Representation*, ed. Terry Threadgold and Anne Cranny Francis (Allen & Unwin, Boston/Sidney, 1990), pp. 71-72



identità etniche, religiose, della nazione e dei nazionalismi, dell'Europa e dei suoi confini, al centro degli ultimi studi di Luisa Passerini e Rosi Braidotti.<sup>40</sup>

In Rosi Braidotti i temi dell'identità nomadica e della cittadinanza si incrociano in un orizzonte postnazionalista che fa i conti con il proprio essere bianchi e occidentali. Nella critica alle posizioni nomadiche del soggetto di Rosi Braidotti<sup>41</sup>, Seyla Benhabib<sup>42</sup> più che la metafora del nomade, la cui posizione si muove dall'interno delle mura della città e aspira a oltrepassarne i confini, usa quella dell'esule, del profugo, di chi è collocato fuori dalle mura della città ed è senza cittadinanza. Ribattendo alla Braidotti di *Soggetto Nomade*, e pur concordando su un'idea di soggetto fluido e non universale, Benhabib riflette sulle conseguenze politiche della figurazione, cara al postmodernismo, del *non-luogo*. Essa dichiara, infatti, che c'è un'enorme differenza tra non avere un passaporto e averne tanti. Solo pochi privilegiati hanno più cittadinanze. Rifugiati e immigrati sono alla mercé delle istituzioni di controllo dei confini e dei flussi migratori. Essi hanno perduto "il diritto di avere diritti", usando le parole di Hannah Arendt, cioè il diritto ad essere riconosciuti nell'umana comunità secondo una politica equa e morale. Solo dopo avere raggiunto diritti che rendono gli uomini degni di essere tali, è possibile rinegoziare la normatività della "città logocentrica" e il femminismo sarebbe uno dei mediatori nella complessa rinegoziazione della differenza sessuale e delle nuove identità collettive<sup>43</sup>. Tuttavia l'ultimo lavoro di Rosi Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi*, se riconosce a Benhabib il merito di avere dato sostanza ad un soggetto impalpabile e metafisico, ribadisce l'idea del nomadismo e di una cittadinanza europea postnazionalista flessibile e mobile. Distingue l'esule, connotato solo politicamente, dall'immigrato, segnato dall'appartenenza a una classe bassa<sup>44</sup>. Per Benhabib l'esule è anche l'immigrato che innanzitutto, però, è privo di diritti.

C'è dunque la necessità di ricollocare la differenza sessuale all'interno di un quadro storico-politico globale in mutamento e di declinarlo con altre categorie come classe, etnia, razza. I contributi francofoni e anglosassoni vanno nella direzione di capire il significato all'interno di una rete discorsiva che dà significatività a fatti che pur esistono, ma vanno interpretati all'interno di un sistema di valori, cultura, contesti che li situano ogni volta. In questa direzione si muovono i lavori degli studi postcoloniali, *subaltern studies*, sulle lotte dei popoli dominati. Collocati all'interno del movimento decostruzionista, essi non tendono a ricostruire un nuovo Soggetto speculare e opposto all'Occidente, né a porsi nella logica duale binaria dominante/dominato. Poiché non esiste più la purezza, la cultura dei popoli dominati, è inutile la ricerca di una storia incontaminata. In particolare, Bhabah<sup>45</sup> invita a riconoscere le differenze culturali per non cadere nella trappola

---

<sup>40</sup> Su questi aspetti, Luisa Passerini, *Introduzione. Dalle ironie dell'identità alle identità dell'ironia*, in Ead. (a cura di), *Identità culturale europea. Idee, sentimenti, relazioni*, Firenze, La Nuova Italia, 1998, pp.1-25, ora in Ead., *Memoria e utopia. Il primato dell'intersoggettività*, cit., pp. 97-116; Ead., *L'ultima identificazione: perché e in che senso alcuni di noi vogliono dirsi europei*, in Ead., *Memoria e utopia*, cit. pp. 117-138; Ead., *Introduzione* in Ead., *L'Europa e l'amore*, cit.. Rosi Braidotti, *Genere, identità e multiculturalismo in Europa*, in Ead., *Nuovi soggetti nomadi*, Roma, Luca Sossella editore, 2002, pp.165-200.

<sup>41</sup> Rosi Braidotti, *Soggetto nomade*, Roma, Donzelli, 1995.

<sup>42</sup> Seyla Benhabib, *Sexual Difference and Collective Identities. The New Global Constellation*, in "Signs", vol.24, n.2, 1999, pp. 335-361.

<sup>43</sup> Seyla Benhabib, *Sexual Difference and Collective Identities.*, cit. pp. 356-357.

<sup>44</sup> Rosi Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi*, cit. pp. 41-43

<sup>45</sup> Homi Bahbah, *Cultural Diversity and Cultural Differences*, in *The post-colonial studies reader*, edited by Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, London, Routledge, 1995; Homi Bahbah, *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi, 2001.

delle diversità culturali tolleranti e del multiculturalismo che accetta le culture come un dato di fatto sganciato da interpretazioni; ed a evitare di chiudersi dentro steccati identitari escludenti l'altro da me. L'io, soggetto dell'enunciazione, si costituisce nella differenza con l'altro, nella barra o Terzo Spazio della negazione che lo fa essere: soggetto discorsivo, che esiste solo nelle maglie delle relazioni che tesse e solo nella differenza. Così tutte le opposizioni binarie non hanno da essere se non come costruzioni culturali tese a giustificare processi storici e politici in atto. Lo statuto identitario che si muove o nella intolleranza del dualismo o nella tolleranza multiculturale parte da un *a priori*, da un assunto di soggetto forte preesistente. L'intervento del Terzo Spazio rende la struttura del significato e del riferimento un processo ambivalente, elimina il suo specchio di rappresentazione in cui il sapere culturale è continuamente svelato come un codice integrato, aperto. Questo discorso distrugge anche il nostro senso di identità storico-culturale, di un passato lineare, autenticamente puro, originario, unificante nazioni, popoli, appartenenze di classe e di vario tipo comprese quelle sessuali. I significati e i simboli di una cultura, invece, non sono fissi ma lo stesso segno può essere riletto e ristoricizzato nuovamente. Il riconoscimento di questo spazio rotto dell'enunciazione porterebbe, secondo Bhabah, ad una cultura *internazionale*, in cui evitare le politiche polari e far emergere gli *altri di noi stessi*.

All'interno dei *subaltern studies* Gayatri Spivak<sup>46</sup> individua nella donna povera che vive nei paesi del Sud del mondo, un subalterno estremo, non visto nelle posizioni del femminismo europeo e americano e nelle ricerche postcoloniali. Per queste ultime il sesso procreativo è una specie a parte, non costitutivo della società civile. Il concetto di "territorialità" e quello di "modalità comunitaria di gestione del potere", fondano in India i legami di parentela stabiliti dallo scambio delle donne, perché "la figura della donna, passando da un clan all'altro e da una famiglia all'altra come figlia/sorella e moglie/madre, [dà] un significato alla continuità patriarcale anche quando la donna stessa viene privata della propria identità."<sup>47</sup> Attraverso questi concetti si accettava l'idea di una comune mitica discendenza patrilineare, che permetteva il transito ad una sovranità di una certa stirpe. Su questa identità comune si fonda il concetto di appartenenza ad una nazione, giocato come resistenza all'imperialismo straniero e da collante fondamentalista. Questi legami primitivi dei villaggi, che, secondo Guha, sono alla base delle ribellioni in tutta l'India centrale e del Nord nel 1857, non sono stati sottoposti, per Spivak, ad un'analisi sessuata: la soggettività femminile scompare e su questa deprivazione bisogna indagare. Nel nuovo processo di sviluppo globale in cui ai paesi poveri non è più richiesto di esportare materie prime ma beni prodotti in loco con capitali multinazionali, il concetto di sovranità nazionale si modifica. In questa collusione tra strutture arcaiche di patriarcato e capitalismo transnazionale, Spivak sottolinea: "[...] è la donna sottoproletaria urbana a rappresentare il soggetto paradigmatico dell'attuale configurazione della divisione internazionale del lavoro".<sup>48</sup>

Tuttavia non si tratta solo di indicare l'esclusione della soggettività femminile ma di capire di quale soggettività si tratti. Come per il subalterno non c'è una soggettività autentica e pura anche per le donne la soggettività è sempre esclusa ed inclusa in un gioco di incorporamento dell'altro. Spivak fa l'esempio dell'informante nativo, l'indigeno scelto come mediatore che è

---

<sup>46</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *Subaltern studies:decostruire la storiografia*, in Ranajit Guha, Gayatri Chakravorty Spivak, *Subaltern studies.Modernità e (post)colonialismo*, a cura di Sandro Mezzadra, pp. 103-143. (1ª pubblicazione in Italia in Paola Di Cori, *Altre Storie*, cit., pp. 267-305).

<sup>47</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *Subaltern studies*, cit., p. 139.

<sup>48</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *Subaltern studies*, cit., p. 137.

sempre inaffidabile perché la sua mediazione è frutto di un'incorporazione del linguaggio dell'altro in un sistema all'interno del quale è possibile articolare il discorso sull'umano in generale<sup>49</sup>. Pensare l'umano significa sempre imporre l'europeo come norma dell'umano stesso. L'altro non è frutto di una rimozione, ma si trova collocato nel codice stesso che organizza tali rappresentazioni in cui però l'altro è escluso. Ne consegue che l'altro escluso/incluso non è mai autentico ma è frutto di una semiosi. Il problema non è tanto la conoscenza del subalterno sessuato maschio o femmina, quanto la decostruzione di tale semiosi, e questo è dovuto al "fatto che la conoscenza dell'altro soggetto è teoricamente impossibile"<sup>50</sup>. Non è possibile quindi "restituire voce all'altro", egli è forcluso al nostro sguardo e all'ascolto. La concezione di storicità che l'Occidente si è costruita insieme all'imperialismo rivela una percezione della temporalità che non permette di narrare la temporalità dell'altro e i suoi vissuti. Lo scarto temporale rende impossibile l'accesso all'altro. Quindi non è possibile costruire una teoria generale dell'alterità perché essa cancellerebbe la posizione del soggetto del discorso che è sempre empirica. Spivak, per evitare generalizzazioni, sceglie di marcare la sua appartenenza, di esporre i segni che permettono la sua localizzazione che è surdeterminata da varie appartenenze, compresa quella di classe. L'approccio autobiografico, rende conto della frammentarietà delle storie, e delle diverse voci narranti.

La conoscenza coloniale ci permette di capire i processi ormai globali che occupano tutto il mondo non più l'ex Terzo mondo perché esso ormai è vicino a noi è prossimo nelle istanze e domande di soggettivazione poste dai immigrati e profughi del nostro pianeta. L'occidente bianco maschio non può essere compreso senza l'Altro, il Sud del mondo. Per questo al titolo di questo seminario, "classe, genere, generazioni", io aggiungerei "etnie, differenze geografiche e culturali". Queste ultime attraversano le prime tre e forniscono informazioni situate sul singolo nella sua irriducibile differenza segnata dal corpo e inscritta dai timbri della voce, dai suoi accenti, dai gesti, dalle sue tradizioni e memorie individuali e collettive.

Ripensare, oggi, la categoria di *gender*, significa uscire dalle appartenenze di gruppo, di casta e ripensarsi come singolo all'interno di una struttura di cui si fa parte ma da cui ci si distanzia perché rappresenta nello stesso tempo il suo scarto, la sua differenza. Secondo lo studioso indiano Partha Chatterjee<sup>51</sup>, significa pensare la propria singolarità all'interno della molteplicità delle appartenenze, praticare la "politica della moltitudine" il che non vuol dire sentirsi nomadi, fuori, ma significa essere *dentro* e *contro*, fino a mettere in dubbio la democraticità rappresentativa della repubblica delle lettere a cui egli appartiene: "Il fatto di essere contemporaneamente all'esterno e all'interno di questo sistema, e allo stesso tempo né veramente all'esterno né veramente all'interno, conduce a negoziazioni permanenti. Per il momento, in quanto cittadino putativo della repubblica mondiale delle lettere, ho dei dubbi quanto alla validità del mio voto"<sup>52</sup>. Affermare la propria singolarità all'interno della moltitudine sarebbe una forma di democrazia assoluta. Significa, cioè, fare resistenza ad una dinamica globale che tende, invece, ad appiattire le differenze ed occidentalizzare culture e tradizioni sedimentate.

---

<sup>49</sup> Giovanni Leghissa, *Orientarsi nelle retoriche del multiculturalismo*, in "aut aut", n. 312, 2002, p. 35.

<sup>50</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *A critique of Postcolonial Reason. Toward a history of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 283, cit. in Giovanni Leghissa, *Orientarsi nelle retoriche del multiculturalismo*, cit. p. 37.

<sup>51</sup> Citato in Marcello Tari, *Gli studi subalterni (e postcoloniali) ci riguardano?*, in "DeriveApprodi", n. 23, 2003, pp. 32-36, da una biografia di Partha Chatterjee, in "l'Homme", n.156, oct/déc.2000

<sup>52</sup> Ivi, p. 35

La politica dello spiazzamento, del fare del margine il centro del suo attraversamento<sup>53</sup> comporta inventare nuove forme di soggettività, di relazioni, un continuo lavoro critico sui propri strumenti, linguaggi, sistemi di valori. Il postcolonialismo significa proprio questo: la consapevolezza che è finita l'era coloniale con i suoi paradigmi costitutivi, primo fra tutti la demarcazione territoriale delle colonie, il governo diretto dei paesi sottomessi, l'espropriazione del loro passato con il conseguente assoggettamento delle anime di cui parla Simone Weil<sup>54</sup>. Esso indica una continuità, oggi, della dinamica dell'assoggettamento su scala globale, e non più territoriale perché non riguarda più soltanto i paesi coloniali ma tutti i paesi del mondo. Ci troviamo di fronte, quindi, ad una contemporaneità di arcaismo e modernità, di tradizioni occidentali e non, ad un incrocio di lingue e religioni diverse. La morte del soggetto come soggetto unitario, che la storia del Novecento ha decretato, apre le porte però alla possibilità di pensare la propria soggettivazione e decifrare i meccanismi del suo farsi. La narrazione di sé diventa a questo punto esposizione del processo di soggettivazione, autoriflessione biografica che restituisce il singolo al mondo nella *poiesis* del linguaggio che non può non essere rivoluzionario, nel senso che innesca processi di trasformazione individuali e collettivi. "Narrare", scrive Giovanni De Luna, "equivale proprio a rivestire di carne e ossa figure che "le prove" racchiuse nei documenti hanno reso fantasmatiche e incorporee"<sup>55</sup>. Narrare, esponendosi da una posizione e da un punto di vista singolare, potrebbe forse restituire "il sogno della storia"<sup>56</sup> e, come sperava Lucien Febvre, "la vita affettiva di un tempo"<sup>57</sup>..

La singolarità di ognuno può apparire solo in un racconto e chi mantiene una lacuna nel suo passato è come se non fosse mai nato. Insegnare storia anche attraverso i racconti autobiografici dei miei studenti immigrati da altri mondi mi ha permesso di prendere coscienza del mondo comune che c'era tra noi pur nelle nostre rispettive differenze<sup>58</sup>, di immaginare "imperativi che", secondo Spivak, "strutturino tutti noi, tanto chi dà quanto chi prende, donna e uomo, come esseri umani planetari"<sup>59</sup>.

---

<sup>53</sup> Cfr. bell hooks, *Elogio del margine*, Milano, Feltrinelli, 1998

<sup>54</sup> Simone Weil, *La questione coloniale e il destino del popolo francese*, in Ead., *Sul colonialismo. Verso un incontro tra Occidente e Oriente*, a cura di Domenico Canciani, Milano, Medusa, 2003.

<sup>55</sup> Giovanni De Luna, *La passione e la ragione*, Firenze, La Nuova Italia, 2001, p.64.

<sup>56</sup> George Duby, *Il sogno della storia*, Milano, Garzanti, 1986.

<sup>57</sup> Lucien Febvre, *Come ricostruire la vita affettiva di un tempo: la sensibilità e la storia*, in *Problemi di metodo storico*, Torino, Einaudi, 1976.

<sup>58</sup> il resoconto di questa esperienza in Concetta Brigadeci, *Scritture del riscatto: scrivere di sé in una classe multietnica*, in Concetta Brigadeci et alii, *Il laboratorio di Italiano: esperienze, riflessioni, proposte*, Milano, Unicopli, 2002, pp.156-171.

<sup>59</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *Re-immaginare il pianeta*, in "aut-aut", n. 312, 2002, p. 87.