

Workshop 2, Gruppo B
Confino/Confini
a cura di
Paola Bora e Sandra Burchi

Sentiero di lettura

Paola Bora

1)

Nel suo recente libro *Il dio ibrido. Dioniso e le <<Baccanti>> nel Novecento* (Bologna 2006) Massimo Fusillo si interroga sul ritorno di Dioniso nella cultura contemporanea: “penso che il motivo principale sia nel suo potere destabilizzante, nella sua capacità di incrinare le grandi polarità su cui si basa la lettura razionale del mondo, di *oltrepassare ogni tipo di confine, di suggerire nuove forme di relazione*. Un dio androgino, che si finge barbaro, viaggia fin nell'estremo Oriente e assume forme animali, e che accoglie nel suo culto indiscriminatamente vecchi e giovani, donne e uomini, schiavi e padroni, un dio ibrido insomma, mostra una straordinaria consonanza con alcuni nodi centrali della cultura contemporanea.....C'è,...nel politeismo, un nucleo di apertura verso l'altro, verso la pluralità e verso la diversità, che ha forse qualcosa da dirci oggi, come sostiene un grande antropologo della contemporaneità, Marc Augé: soprattutto in tempi di recrudescenza dei fanatismi delle tre religioni monoteiste e di attacco sistematico ai principi illuministi della laicità. *Apertura verso l'altro non significa mera coesistenza di identità separate* (come nell'utopia multiculturalista). Al contrario, il modello dionisiaco suona *sostanzialmente universalista*: lo stesso universalismo temperato che animava la sperimentazione teatrale degli anni Settanta (non a caso spesso attratta dalle *Baccanti*) e la scrittura di artisti postcoloniali e sincretisti come Wole Soyinka: era un teatro che scopriva le scene orientali, e che mostrava come il vero attore debba sapere entrare in culture diverse dalla propria, e assumere ruoli mentali lontanissimi dagli abiti della sua quotidianità, proprio perché al di là della (affascinante) diversità delle culture, ci sono strutture mentali comuni su cui si può sempre lavorare” (pp.10 e 13).

2)

L'antropologo James Clifford apre il suo libro *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX* (Torino1999) con una citazione dal racconto autobiografico di Amitav Ghosh, *The Imam and the Indian* (1986), che narra l'incontro tra un etnografo impegnato in un lavoro sul campo e alcuni sconcertanti abitanti di un villaggio egiziano. Se l'antropologo si aspettava di incontrare, in quella terra di antichissimo insediamento, un popolo stanziale e tranquillo, non avrebbe potuto commettere errore più grande: “*Gli uomini del villaggio avevano tutti l'affaccendata irrequietezza dei passeggeri in transito, in attesa tra un aereo e l'altro*: molti avevano lavorato e viaggiato negli sceiccati del Golfo Persico,...qualcuno era stato nello Yemen come soldato, qualcun altro in Arabia Saudita come pellegrino e c'era anche chi aveva visitato l'Europa, alcuni di loro avevano *passaporti così gonfi che si aprivano come organetti neri di*

inchiostro..” Il villaggio rurale prende sempre più le sembianze della grande sala di attesa di un aeroporto ove il lavoro sul campo non è vincolato a un soggiorno intensivo ma a una serie di incontri di viaggio che si aprono su complesse storie cosmopolite presenti e passate. Tutti sono in movimento e lo sono sempre stati per secoli: *abitare-nel-viaggio*, è la figurazione che propone Clifford. *Strade* parte da questa visione dell’habitat degli esseri umani in termini di spostamento non meno che di soggiorno. Quali nuove domande possiamo porre e porci di fronte a questo andare e venire, o meglio, quali sensi possibili possiamo oggi leggere in questo attraversare e muoversi da un luogo all’altro, nelle vecchie e nuove mappe e storie di donne e uomini in transito, diversamente liberi o coatti? Le pratiche di spostamento e di attraversamento sembrano essere *costitutive* dei significati culturali e non un loro semplice allargamento contingente o accessorio. La diversità umana ci appare articolata nello spostamento, in esperienze culturali intrecciate, nelle strutture e nelle possibilità di un mondo in cui la rete dei collegamenti è sempre più fitta, ma dove non c’è omogeneità. Una molteplicità di termini pluridisciplinari si sovrappongono nel tentativo di connotare le zone di contatto e “sconfinamento” fra nazioni, culture e regioni: *frontiera, creolizzazione, diaspora*. A quest’ultimo è dedicata un’importante rivista americana, *Diaspora*, nel cui editoriale, al primo numero, si legge che **“Le diaspore sono le comunità emblematiche del momento transnazionale”** e la parola, che indicava la dispersione ebraica, greca e armena, si è caricata di un ventaglio semantico più ampio che comprende oggi i migranti, gli esiliati, i rifugiati politici, i lavoratori stranieri, mappe e storie adiacenti, significati discrepanti e condivisi che si chiariscono se focalizziamo lo sguardo alle *frontiere della diaspora*, vale a dire alle manifestazioni di identità che vengono oggi sostituite dalle rivendicazioni della diaspora. Scrive ancora Clifford che “le diaspore sono colte e definite contro: 1) le norme degli Stati nazionali; 2) le rivendicazioni indigene e soprattutto autoctone, avanzate da popoli “tribali” (Clifford, 1999, p306-7). Le forme culturali della diaspora “sono dispiegate in reti transnazionali fatte di molteplici vincoli di attaccamento e codificano in sé pratiche di accomodamento con i paesi ospitanti e le loro norme, oltre che di resistenza ad essi.” (Clifford, 1999, p.308) I discorsi della diaspora sono costitutivamente in tensione con le ideologie assimilazionistiche dello Stato nazionale, ma anche con le rivendicazioni indigene, nel loro aspetto di discorso autoctono, di formazione nativista di identità legata al territorio. La diaspora è un discorso deterritorializzato e deterritorializzante per eccellenza, e come tale può costruire alleanze e reti con le formulazioni “storiche” e non “naturalistiche” delle lotte indigene. Uno dei significati più forti del linguaggio della diaspora sembra risiedere proprio nel suo valore transnazionale: “l’associazione con un’altra nazione, con un’altra regione, con un altro continente o con una forza storica mondiale (come l’Islam) conferisce un peso aggiuntivo alle rivendicazioni contro un’oppressiva egemonia nazionale” (Clifford, 1999, p.313). Le culture diasporiche mediano in una tensione vissuta le esperienze del *vivere qui* e del *ricordare/desiderare un altro luogo*: in quella maniera *contrappuntistica* di cui parlava Said alludendo alla ricchezza della visione dell’esiliato che, consapevole di molteplici posizionamenti, sa “vedere il mondo intero come un paese straniero”. Ma nell’esperienza della diaspora il vissuto esistenziale individuale dell’esilio è temperato dalle reti di comunità

e dalle pratiche collettive. Il linguaggio della diaspora sembra offrire infine un'alternativa al discorso della 'minoranza'. *"Le connessioni transnazionali rompono la relazione binaria delle comunità di 'minoranza' con le società di 'maggioranza': un rapporto di dipendenza capace di strutturare progetti sia di assimilazione sia di resistenza. E fornisce un più forte contenuto spaziale/storico ad altri precedenti concetti di mediazione come la nozione di 'doppia coscienza' di W.E.B.DuBois."* (Clifford, 1999, p.314)

3)

L'economista Saskia Sassen introduce il concetto di *città globali*. Le città globali sono New York, Londra, Parigi, Bombay, ma anche San Paolo e Hong Kong, siti strategici dell'economia globale, luoghi materiali in cui confluiscono mercati finanziari, potenti strumenti di controllo e di connessione di punti remoti di produzione, consumo e finanza. "Le città globali sono i centri di servizio e finanziamento dell'interscambio e degli investimenti internazionali, le sedi dei quartieri generali delle imprese." (Sassen 2002 p.21). Ma un'analisi concreta dei processi messi in atto nella città globale mostra la presenza *necessaria* di una *molteplicità di culture ed economie del lavoro* in cui l'economia globale dell'informazione è contestualizzata: recuperando il vasto insieme di mansioni e di culture del lavoro appartenenti all'economia globale si può reimmaginare la possibilità di una nuova politica portata avanti da attori tradizionalmente svantaggiati, che operano in questa *nuova geografia economica transnazionale*. "La città è emersa come il luogo di affermazione di nuovi diritti: da parte del capitale globale, che utilizza la città come "materia prima per l'organizzazione", ma anche da parte di settori svantaggiati della popolazione urbana, che nelle grandi città sono spesso una presenza tanto internazionalizzata quanto il capitale" (Sassen 2002 p.18). La città globale è un luogo strategico per attori sociali privi di potere, giacché li mette in condizione di affermare la propria presenza, di porsi come soggetti, negoziando sia pure indirettamente spazi e relazioni, sia nella città che nella cultura di provenienza. Gli immigrati, le donne migranti, minoranze oppresse si affermano come soggetti rilevanti, il che difficilmente potrebbe accadere in contesti suburbani o in piccole città. Le nuove città si sono affermate come il luogo strategico non solo per il capitale globale, ma anche per la transnazionalizzazione del lavoro e per la formazione di identità transnazionali. *"Le odierne città globali sono in parte gli spazi del postcolonialismo e in effetti presentano i presupposti per la formazione di un discorso postcoloniale* (Sassen 2002,p.29). Esse si presentano come campo di sperimentazione di operazioni politiche di tipo nuovo, dalla nascita di economie informali nella fascia del consumo per iniziativa soprattutto di gruppi di donne, alla possibilità di rivendicazione di diritti legata alla "frammentazione della sovranità", il processo che vede trasferire a "istituzioni sovranazionali, non governative o private" le funzioni di regolamentazione che un tempo venivano esercitate dallo Stato nazione. Il lavoro di molte ONG femministe e associazioni di donne in quanto soggetti di diritto internazionale ha sviluppato una politica transnazionale , costruendo reti, rivendicando diritti, ottenendo credito, costituendo un modello per la società civile internazionale.

Riferimenti bibliografici:

- Clifford, James, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1999
Fusillo, Massimo, *Il dio ibrido. Dioniso e le <<Baccanti>> nel Novecento*, Il Mulino, Bologna 2006
Ghosh, Amitav, *The Imam and the Indian*, 1986, in "Granta" 20, pp.135-46
Gilroy, Paul, *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Meltemi, Roma 2003
Sassen, Saskia, *Globalizzati e scontenti*, Il Saggiatore, Milano 2002

Attraversando i confini in cerca di corpi e sguardi

Sandra Burchi

"Il razzismo parte dal colore della pelle.

Ed è dunque sulla pelle che gioca la mia scrittura.

Su ciò che accade quando un uomo e una donna sono nudi
di fronte all'altra e il potere si mescola al desiderio"

Dany Laferrière

Scrivo bell hooks che "la sessualità ha sempre fornito metafore di genere alla colonizzazione". In *Elogio del margine*, il capitolo "*Fighe bollenti in vendita: rappresentazioni della sessualità femminile nera e mercato culturale*", mostra come la cultura pop contemporanea e l'immaginario ad essa connessa è ancora parte dell'apparato razzista del secolo scorso. Citando Sander Gilman, *Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in The Nineteenth-Century Art, Medicine and Literature*, ci invita a considerare come la presenza dei neri sulla società nordamericana delle origini abbia consentito ai bianchi di sessualizzare il loro mondo proiettando sul corpo dei neri una narrativa della sessualizzazione dissociata dalla bianchezza. Il corpo nero come nuda immagine dell'Alterità, come simbolo di un erotismo più "naturale" e libero (ma a tratti anche deviante), come metafora dell'esotico a tutti gli effetti continua a girare indisturbato fra gli stereotipi.

Se bell hooks si interessa dell'erotizzazione razzista del corpo e della sessualità femminile nera, mi ha attratto un film, non bellissimo in effetti ma che insiste sulla scia di questo immaginario compiendo un rovesciamento di genere: *Verso il Sud*. Tratto dai racconti di Dany Laferrière e sceneggiato e diretto da Laurent Cantet, il film segue gli effetti di questo stereotipo all'interno di quelle relazioni che incrociano amore, sesso, denaro, classe, razza e età, mostrandoci come questo intrigo sia un potente motore per l'attraversamento dei confini. Il primo quello fra nord e sud. Compiendo il cammino inverso a quello della tratta il turismo,

sessuale e non, si muove sulla mitologia di corpi bellissimi, di luoghi naturali e selvaggi, di senso dell'avventura, di relazioni diversamente codificate. Delle realtà che vedono gli sguardi estraniati dei turisti e delle turiste non attraversano mai veramente "la linea del colore", il confine fra luogo del desiderio e vita reale, fra le spiagge-paradiso e la città miscuglio di ricchezze e bidonville.

In Verso il Sud, fantasie sessuali e incontri amorosi da un lato "ricreano" il mondo dall'altro lo cancellano. In un hotel sul mare alcune donne over 40, bianche e occidentali, trascorrono le loro vacanze in cerca di rilassamento e godendosi i piaceri di una natura esotica e incontaminata. Fra questi piaceri la compagnia dei giovani haitiani, capaci di restituire sguardi e giochi amorosi a chi fugge da città dove le "logiche" del desiderio escludono le donne che abbiano superato l'età della bellezza.

Ellen, la più "cinica" delle turiste, capace di accettare le regole che la legano al suo preferito, Legba ("un fiore di purezza nato nel cumulo di schifezze di Port au Prince"), cita una frase di Françoise Segan "quando sarò vecchia pagherò i giovani per amarmi" aggiungendo però che non si sarebbe immaginata

che quel momento sarebbe arrivato tanto in fretta. Quello che abbrevia i tempi, che scorcia l'attesa e rende tutto più "facile", è la possibilità di sconfinare in un mondo altro. "I neri a casa non mi interessano" dice Sue, parlando della sua vita a Montreal "ma qui è un'altra cosa". "Qui li vediamo praticamente nudi" le risponde Ellen che contempla la bellezza di Legba anche da lontano, quando se ne va con le altre, o ritraendolo in foto quando è nudo sul suo letto. "Già qui forse sono più naturali" aggiunge Brenda che arriva sull'isola lasciandosi alle spalle un matrimonio fallito e portando con sé un'utopia d'amore sincera ma inadeguata.

La linea gerarchica e neo-coloniale che struttura i rapporti fra le emancipate donne bianche e i giovanissimi neri è chiara e definita, eppure i vari elementi in gioco la rendono più indefinita e difficilmente collocabile.

Il film dà parola alle protagoniste riservando lo spazio di un lungo momento di solitudine con la macchina da presa. Seguendo lo stile del racconto di Laferrière che è costruito sui monologhi dei personaggi, le tre raccontano le rispettive frustrazioni in patria e le speranze con cui trascorrono il loro tempo ai carabi. Sono queste "confessioni" che riequilibrano il potere dei soldi e del passaporto americano (offerto ripetutamente a Legba, che lo rifiuta) ma che forse introducono, loro malgrado, uno sguardo misogino. La frustrazione sessuale di queste donne adulte è spinta agli estremi livelli, Brenda dice di aver avuto il suo primo orgasmo a 45 anni, urlando (!), in una precedente vacanza, sopra il corpo di Legba quindicenne, Ellen è feroce nei confronti delle giovani donne cui insegna all'università ("branco di troiette a cui insegnare come tenere le gambe chiuse abbastanza a lungo da accalappiare un marito"), Sue, la "cicciona", sembra l'unica capace di godersi la sua storia con un pescatore, Neptune, per quello che è ("con lui tutto è semplice...") grata di evitare così le incomprensioni che dominano altrove la vita sentimentale.

Volendo creare una comune condizione di subalternità fra donne bianche "mature" e giovani neri poveri e senza speranze, oppressi dalla dittatura (intenzione interessante che provoca i

nessi fra sesso e potere), il film esagera forse sulla “disperazione” e l’egocentrismo di queste donne, rischiando di mettere sullo stesso piano un regime che uccideva, come quello di Baby Doc Duvalier, con la prepotenza di un sistema che vuole tutte eternamente giovani e desiderabili.

E’ un peccato perché il tema del desiderio femminile adulto verso i corpi giovani, è un tema interessante.

“Non sei mia madre!” grida Legba a Ellen che gli offre protezione quando lo sente in pericolo. E’ ancora attraverso un rifiuto che il ragazzo si riscatta, ma lasciando il sicuro albergo per tornare in città, dalla vera madre, sarà assassinato.

Il cadavere di Legba ritrovato sulla spiaggia del piacere chiude la vicenda in modo tragico ed “esemplare”: i personaggi abbandonano come per uno shock il mito dell’Altrove ma solo alle turiste è concesso di tornare a casa.

bell hooks, *Elogio del margine*, Feltrinelli, Milano 1998

Dany Laferrière, *Verso il sud*, La Tartaruga, Milano 2006