



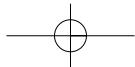
le voci nel mio palmo distese: scritture dello spodestamento e della diseredazione

Paola Zaccaria

Partendo da alcune considerazioni sull'etica della lettura e da questioni teoriche circa la didattica della letteratura, mi riallacerò, per approfondirle ulteriormente, ad alcune linee di riflessione che vanno delineandosi nei mie studi, affrontate in particolare in *La lingua che ospita* (2004), testo in cui mi sono posta in ascolto di voci di uomini e donne che si muovono tra culture e lingue diverse, ovvero mi sono occupata di scritture che, scaturendo da una condizione diasporica che coinvolge l'identità culturale, psichica, esistenziale del soggetto in scrittura, finiscono col segnare la scrittura stessa di sentori diasporici, di umori esiliaci, di ritmi battenti il passo della migrazione.

Ponendomi in una condizione di "vicinanza" alla critica femminista in dialogo con gli studi culturali e postcoloniali, quasi inevitabilmente sono richiamata da scritture di/ai confini, scritture che non temono di attraversare lingue, linguaggi e generi, e spesso mi accade di fare la spola fra temi, figure e stili della letteratura e temi, figure e stili delle arti visive¹. Interessandomi in particolare del mondo anglo-americano, in questi ultimi anni, costretta dagli avvenimenti storici che hanno contrapposto Occidente e Oriente, ho iniziato a leggere contrastivamente [che non vuol dire per opposizione, ma con l'attivazione di un metodo di confronto definito anche «lettura parattattica» (Stanford Friedman, 2001) che fa incessante spola fra il «proprio» e la differenza] testi euroamericani e testi del-

¹ Il volume da me curato, *Transcodificazioni*, si sofferma su questo aspetto nelle opere e nelle pratiche delle donne del primo Novecento che costruiscono reti di saperi e arti fra Europa e America (Meltemi 2005).





l'ambito africano – sia arabo-francofono che arabo-anglofono – e medioorientale, per cogliere risonanze, assonanze e contraddizioni al fine di trovare i varchi d'ingresso nello spazio dialogico, ovvero mostrare quel che è traducibile di narrazioni locali in narrazioni più ampie, a carattere transnazionale. Condividendo l'assunto di Mona Baker (2005), secondo cui noi costruiamo il mondo narrandolo a noi stessi e agli altri, e che come traduttori-interpreti non ci si può porre al di fuori di queste narrazioni, la mia pratica di lettura dei testi è finalizzata al conseguimento di una scrittura di pensiero critico derivante da un approccio comparatistico, traduttivo, interculturale – parattatico, appunto – che si rifà narrazione, riprende voce, nel momento della pratica didattica, al fine di mostrare che nessuna traduzione-lettura è neutra e nessun traduttore-lettore può sottrarsi alla responsabilità di fare attenzione affinché la traduzione di un testo nella propria lingua non diventi fagocitazione, cannibalismo: ospitare il testo significa attivare una modalità di ascolto-accoglienza-traduzione che non è assimilazione a sé o neutrale accettazione, ma richiede pratiche che non escludono il conflitto, la contraddizione, e tuttavia mirano ad ospitare, convivere *con, accanto* all'altro² nonostante la (anzi proprio a causa della) sua diversità, che permette all'interlocutore/traduttore di specchiarci non nella medesimezza (traduco così il termine inglese *sameness*), che in quanto scelta di centrarsi sul sé attiva la catena della mortifera ripetizione identitaria – io-me-medesimo –, ma apre la possibilità di mettere l'altro a specchio del sé (che contemporaneamente si offre all'altro come specchio, se vuole) per provare a guardare al mondo coi suoi occhi e quindi tornare a guardarla coi propri. Nel viaggio fra l'altro e me, nello spazio dell'ospitalità, avrò appreso a guardare anche con altre angolature, attivando una cultura identitaria che riconosce l'impossibilità della identificazione certa, cara invece tanto al discorso nazionalista, legato ad un immaginario dell'autenticità nazionalistica che l'ingresso dello straniero, del migrante, del clandestino, del rom mette in crisi³, quanto a quella frangia di discorso multiculturalista che sostiene tuttora una immodificabilità delle culture – per esempio quel discorso europeista che pretende che l'Europa è com-

² M'ispiro al concetto di *hospitalité* che Jacques Derrida sviluppa nel capitolo *Hospitality* del volume *Acts of Religion*, pp. 357 ss.

³ Assistiamo al paradosso degli Stati-nazione fautori della globalizzazione economica che cercano di difendersi dalle crepe aperte proprio dalla globalizzazione e, sollecitando il bisogno di appartenenza di un mondo sempre più in preda alle ossessioni sicuritarie, si affannano a restaurare il concetto di confine, criminalizzando tanto lo straniero al di là del confine che quello ormai giunto dentro i propri confini, e dunque creando barriere alla voglia di comunità di residenti e arrivanti.



posta di nazioni culturalmente omogenee (si pensi all'Europa che riserva la differenza solo ai balcanici e ai turchi).

Una riflessione sulle contraddizioni, le differenze, la non specularità introdotte dal migrante potrebbe insegnare a rifuggire dalle sicurezze che portano al dogmatismo e ad avvertire la necessità della traduzione interculturale; potrebbe perfino insegnare ad assumersi la responsabilità della «cultura di sé come cultura dell'altro», che Derrida chiama anche «grammatica del doppio genitivo» (Derrida, 1991, p. 14) e che la scrittrice di confine messico-americana Gloria Anzaldúa chiama spazio terzo, ponte, ne-pantla⁴, e la scrittrice algerina in esilio Assia Djebbar identifica nel movimento del beccheggio ed andirivieni.

I. Ospitare in classe scritture delle terre di mezzo

Prediligendo da sempre, anche in ambito di scritture strettamente occidentali, scritture sperimentali, meno diffuse perché meno commerciali, scritture che vengono dai confini, che inscenano estetiche innovative del dissenso, del discorde – scritture capaci, cioè, di sopravvivere a interruzione e fatturazione, compresa la rottura linguistica dovuta all'esilio, che può essere drammatica per gli scrittori, portarli sul baratro del silenzio –, fra le scritture che vengono dai confini delle letterature emergenti (nel senso che cominciano ad emergere oggi nella nostra cultura in quanto finalmente tradotte), prediligo i testi in cui si coagulano visioni e pensiero di straordinario interesse per leggere il mondo contemporaneo. Questo slargo di vedute, questa sottrazione al congelamento di una visione del mondo in Nord e Sud, Est e Ovest, primo e terzo mondo, spesso si mostra nei testi delle donne che con i loro scritti dichiaratamente intendono emergere dal silenzio e dalla invisibilità, dare voce al/la “subalterno/a” (Spivak, 1988) e, agendo l’agency⁵, ovvero la volontà di creare alternative

⁴ Ognuno di questi termini diventa, nell’opera di Anzaldúa, figura mobile, tanto che queste parole non sono sinonimi, ma assumono lo spessore di figurazioni in cui prende nome (*figura*) e corpo (*azione*) il cammino di un pensiero sempre in movimento, che incessantemente rivisita e rielabora le stesse figure, modificandole, trasfigurandole contemporaneamente al passaggio del tempo, che comporta modificazioni identitarie.

⁵ Lascio in inglese il termine, in quanto più pregnante di “agentività”, con cui in italiano si è tentato di tradurre il concetto. Proprio a causa della pregnanza di alcuni termini nella lingua originale, li lascerò non tradotti in questo lavoro, magari specificandone il senso quando si rende necessario, e non in corsivo ma in tondo, in quanto nei miei testi su argomenti come traduzione, intercultura, transnazionalismo, ritengo che anche la “politica tipografica” purista che adotta il virgolettato o il corsivo per parole straniere in qualche mo-



per lo stato delle donne e degli uomini non integrati nel discorso cui dovrebbero appartenere per nascita, queste opere fanno, attraverso la scrittura, azione di resistenza, rinunciano all'opposizione frontale che porta solo al binarismo, per eleggere i varchi, le frontiere, le terre di mezzo, i bordi, i ponti, l'"atlantico nero", le basi mobili, come luogo da cui scrivere, sapendo che si tratta di abitare in precarietà una base inevitabilmente temporanea⁶.

Questa condizione d'instabilità, precarietà e liminalità è al centro soprattutto dei testi di scrittori e scrittrici che vivono in esilio, o tra più culture, a causa delle contemporanee diaspose etniche, culturali e identitarie – penso alla caraibico-canadese Dionne Brand, al caraibico-francofono Eduard Glissant, ai messico-americani Gloria Anzaldúa, Sandra Cisneros, Alfred Arteaga, al palestinese-americano Edward Said, alle afro-americane Toni Morrison e Bell Hooks, all'indiano-americano Homhi Bhabha e alla bengalese residente negli Stati Uniti Gayatri Chakravorty Spivak, all'iraniana residente in America Azar Nafisi e all'autrice di *graphic novel* iraniana in esilio in Francia, Marjane Satrapi, all'algerina che ha scelto un esilio perpetuo, Assia Djebbar... e la lista potrebbe continuare.

La mia modesta proposta, in questo scritto, vuole suggerire che c'è un'azione, come dire, "politica" che noi docenti di letterature possiamo promuovere per contrastare l'adesione indiscriminata al "canone letterario", che sovente si presenta come una forma di violenza – legato com'è, il canone, alla formazione nazionale cui fa riferimento –, in quanto nei *curricula* scolastici e universitari ancora oggi vengono marginalizzate le voci "impure", che rifiutano di dichiarare l'appartenenza ad una particolare lingua e cultura, e si esprimono in un linguaggio multi-stratificato i cui termini spesso non sono rintracciabili in nessun dizionario nazionale, ridisegnando lingue e confini, identità e collettività, corpi e scritture, appartenenze nazionali e posizionamenti eletti.

I nostri programmi possono dare casa ai senza casa, alle scritture migranti, alle scritture dei/ai confini; i contenuti della nostra didattica possono non solo insegnare l'atto di ascolto dell'altro/a marginalizzato/a (etica della lettura), ma svelare che a monte della progettazione di un pro-

do stigmatizzi la distanza che l'autore prende dall'altra lingua-cultura-visione-semantizzazione. In corsivo o virgolettato andranno invece termini che intendo sottolineare, ovvero su cui richiamo in modo particolare l'attenzione del lettore.

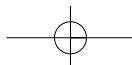
⁶ La terminologia e le figurazioni provengono da scritti teorici e letterari. In particolare: Spivak (1999); Anzaldúa (1987; 2002); Hooks (1990); Brah (1994); Rubenstein (2001); Stanford Friedman (1998); Bhabha (1994); Gilroy (1993).



gramma di letteratura ci sono scelte ideologiche: gli autori inseriti in un programma dichiarano non solo lo schieramento del docente per correnti di pensiero letterario, scuole di critica, ma svelano anche l'adeguamento al canone o il distanziarsi da esso – ovvero gli autori inclusi richiamano in primo piano gli esclusi e quindi inscenano la collocazione del docente all'interno della sua disciplina e pensiero critico: adesione ai modelli esistenti o apertura a modelli nuovi, tenuti ai margini, su cui solo ora si stanno cominciando ad accendere i riflettori. L'attuale attenzione per le scritture variamente definite "multiculturali", "ibride", "creole" ecc. ha concorso all'interesse delle casi editrici per la traduzione di questi testi, da cui discende la centralità che oggi si riconosce alla funzione della traduzione e alle pratiche traduttive. Addentrarsi nel corpo a corpo con il testo significa, per chi traduce, andare oltre il cercare/trovare la parola giusta, prendere contezza e rendere il senso del vissuto dello scrittore, delle formazioni culturali e politiche che hanno prodotto quella scrittura («La traduzione è l'atto di lettura più intimo», afferma Gayatri Spivak), e porsi come la spoletta rispetto al telaio – incessantemente la parola in traduzione s'intreccerà ai fili del tessuto teso nella cornice del telaio: la pagina, la matrice in cui si andrà a inserire un secondo testo, la traduzione, nato da quella matrice e che con quella matrice desidera non tagliare del tutto i fili. Il traduttore (si) fa spola, novella figura di migrante, fra lingua originale e lingua madre, in un andirivieni fra fedeltà all'origine (dell'altro, del testo dell'altro) e inevitabile tradimento del sé, della propria origine e dell'altro, in un gioco di rispecchiamenti che provoca opacità e chiarezza, indefinibilità e punte di alta definizione.

La mia ultradecennale vicinanza alla scrittura femminile e alle scritture creolizzate e diasporiche, nella mia pratica di lettrice, critica, traduttrice e docente mi ha portato a riflettere come oggi la traduzione sia non solo operazione fondamentale in una letteratura che sempre più si sottrae ai confini nazionali e si transnazionalizza, svolgendo dunque un ruolo delicato nelle politiche di coesistenza in un mondo sempre più globalizzato; ma la traduzione riguarda anche sia gli ambiti attinenti più strettamente il linguaggio parlato/scritto sia gli scambi fra culture, fra arti (i passaggi di codice da un arte all'altra sono endemici di un mondo sempre più a contatto).

Cosa tradurre, come tradurre, perché tradurre sono questioni centrali tanto in ambito prettamente linguistico-culturale-letterario quanto in quello politico.

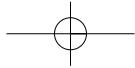




2. Le tra(n)sfigurazioni della scrittura-azione

Perché introduco gli studenti prevalentemente a scritture di donne? All'inizio della mia attività di ricercatrice e docente, questa linea nasceva dalla pulsione al contempo epocale, politica e personale di dare visibilità a chi ne aveva ricevuta meno a causa, essenzialmente, del suo genere e delle discriminazioni sessuali di epoche e culture intrise di logocentrismo maschile. Con l'ampliarsi degli interessi agli studi e alle letterature postcoloniali, culturali e visuali, mi sembrava che la marginalità culturale cui erano soggetti gli scrittori dei paesi postcoloniali⁷, nonché gli scrittori americani non appartenenti alla cartografia mainstream (contrassegnata dal colore bianco, dall'origine europea, o meglio anglosassone, e da una cultura religiosa d'ambito protestante), nonché i creoli discendenti dalla diaspora africana, e i nuovi migranti e rifugiati a causa del neo-colonialismo della globalizzazione, ebbene questa marginalità spesso era ancora più marcata nelle scrittrici, discriminate non solo dal mercato editoriale globale come tutti gli autori provenienti dalle periferie, ma già discriminate nel luogo in cui era loro accaduto di nascere (che quasi tutte rifiutano di chiamare "patria"), per il fatto stesso di nascere donna, e dunque ai margini, quando non addirittura occultata e tacitata, nella propria cultura. Questa liminalità femminile, da cui peraltro nasce straordinaria scrittura, s'illumina, diventa apoteosi della liminalità come dissidenza in scrittura di donne che vivono tra due o più culture, a causa di colonizzazioni, migrazioni o diaspose etniche non scelte, ma subite.

⁷ Il termine *postcoloniale* nasce col crollo degli imperi a seguito dei movimenti d'indipendenza dei paesi colonizzati tra gli anni Cinquanta e Sessanta. Negli studi contemporanei, il termine postcoloniale si applica a pratiche discorsive che oppongono resistenza al colonialismo e alle perduranti ideologie colonialiste che sopravvivono, seppur modificandosi, nel contesto che Spivak definisce «neocolonialista» delle odierne relazioni internazionali. La nascita di studi postcoloniali ha aperto il fronte di nuovi interrogativi: gli USA, dopo la guerra d'indipendenza dalla madrepatria, sono un paese postcoloniale? L'Australia è un paese colonizzatore, colonizzato, postcoloniale? E possiamo definire postcoloniali i paesi dell'ex Unione Sovietica? E, in questa catena di domande che riguarda tutti i continenti, oserei chiedere, rispetto alla storia delle successive occupazioni del nostro paese – dai greci agli arabi agli spagnoli, francesi e austriaci –, se l'Italia possa considerarsi un paese postcoloniale. Quanto poi a considerazioni sulla storia dell'Italia colonizzatrice, gli studi sul colonialismo cominciano a balbettare solo in questi ultimi anni (Del Boca, 2005; 2007; Labanca, 2002; 2005; Chambers, 1994; Randazzo, 2006), prevalendo una rimozione del nostro essere agenti d'occupazione e oppressione, come oggi, di fronte alle problematiche dell'immigrazione, prevale la rimozione della nostra emorragia migratoria suturata solo qualche decennio fa: tra il 1876 e il 1976, 12,6 milioni di italiani emigrarono in altri paesi europei (Mezzadra, 2001, p. 50).





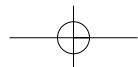
Prendevo d'altronde coscienza, man mano che allargavo il raggio nazionalistico della lettura e mi ponevo in una dimensione critica transculturale che richiede consapevolezza delle odierni spinte transnazionali, che questa condizione frontaliera andava rinnovando i modi e i linguaggi della scrittura femminile, ridisegnando i confini di canoni preesistenti, ponendosi consapevolmente al di fuori delle forme della tradizione letteraria istituzionale, infrangendo e confondendo i confini codificati fra discipline e muovendosi tra lingue e culture diverse, mai assoggettandosi integralmente a una lingua, una nazionalità, uno stile, una scuola.

Tutto ciò – la comprensione di forme spesso dal carattere incerto e liminale – necessitava una riflessione sulla produzione, la fruizione e le modalità di analisi di forme di testualità non esauribili euristicaamente attraverso categorie di genere, o attraverso la tradizionale nozione filologico-letteraria di testo.

In un'era di crisi e transizione come la nostra, la letteratura, che comincia ad avere diffusione, e dunque traduzioni, a livello planetario, è chiamata non solo a rivedere il proprio canone, ma anche la propria posizione in conseguenza del mutare di modelli, punti di vista e destinatari: quello che la politica cieca chiama scontro di civiltà può essere letto, dal punto di vista dell'etica di lettura e didattica della scrittura, come un prezioso ampliarsi dell'interazione tra le culture dove opere, testi, immagini e oggetti circolano, imparano a conoscersi, si creolizzano (Glissant, 1996) o indigenizzano (Stanford Friedman, 2005): forme del tutto estranee ad una cultura, trapiantate in un nuovo suolo, assumono nuove conformazioni, divengono “formazioni indigenizzate”, cioè nate dall'incrocio tra forme del luogo ricevente-ospitante e forme del luogo d'origine-donante. Come ho dichiarato in *La lingua che ospita*, in queste scritture c'è un di più che viene dall'intreccio di pulsione politica e sapienza poetica, che mai si dà per definitiva, che anzi indefinitamente si rielabora, trasfigurando il visibile e l'invisibile, in quella ricerca che è propria dell'arte di accostarsi all'inesprimibile che mai potrà essere saturato.

Provo ad elencare alcune delle nominazioni o figurazioni date dalle stesse scritte, da teoriche della scrittura e da me stessa all'atto dello scrivere seguendo questa pulsione: scrittura-resistenza, scrittura-azione, scrittura-varco, scrittura-corpo, scrittura-spirito, scrittura-liberazione, scrittura-andirivieni, scrittura transculturale, scritturasenzatregua, scrittura-fra-lingue, scrittura-traccia...

Siamo al cospetto di scritture che, provenendo da soggetti ad identità





e cultura multiple che hanno scelto di posizionarsi negli interstizi delle lingue e discipline e di abitare zone ai confini, travalicano, debordano e scompaginano lo spazio tradizionale assegnato alla letteratura, dichiarando la pulsione politica ed etica che muove la scrittura – scrittur(a)-azione, appunto – e nello stesso tempo attivando figure e stili che fanno la differenza estetica di questi testi, dove il plurilinguismo e la transculturazione producono delle modificazioni in ambito estetico: scrittura-tra(n)sfigurazione. Per dire di entrambe le tensioni (scrittura-azione e scrittura-metamorfosi) che s'innervano in testi siffatti potremmo usare l'espressione scrittura-transfigurazione, con la quale mi riferisco a testi in cui risuonano voci spaesate, addolorate, fratturate, in cui si avverte la rajadura (spaccatura, lacerazione), direbbe Anzaldúa, ma anche scritture che sanno sperare nella fine delle oppressioni, che sanno ideare scenari utopianistici di convivenze possibili, envisionando luoghi di convivenza generati dal «doppio spazio dei migranti» (Mezzadra, 2001, p. 70) e dalla «doppia coscienza» (*double consciousness*⁸) in quanto cittadini di frontiera.

3. Triangolazioni e transizioni mestizas

La pratica di una lettura etica che metta in relazione scritture dai/ai confini insegna l'impossibilità di sistemare in modo classificatorio, ovvero per compartimenti stagni, i confini di parole-condizione che grondano di spezzatura e agentività, lutto e ricostruzione conseguenza della fuga, o dell'esilio/migrazione/espatrio/esodo/viaggio. Quello che il lettore-docente-interprete che mette in atto un modello di lettura relazionale ha appreso si riversa, nel momento in cui passa alla didattica della lettura-scrittura, in necessità-desiderio di ricorrere, insieme agli allievi vissuti come co-lettori complici, ad ambiti disciplinari diversi – antropologia, filosofia, storia e quant'altro si renda necessario – che, messi in relazione fra loro, concorrono a uno slargamento delle vedute (piano orizzontale dell'interpretazione) oltre che alla messa a fuoco dei contenuti (piano verticale o profondità della testualità che l'interprete può "toccare" col contributo di strumenti molteplici). Inoltre, la co-lettura relazionale di scritture dai/ai confini conduce alla consapevolezza che le turbolenze relative

⁸ Espressione coniata dall'afro-americano DuBois in riferimento alla condizione dei negri d'America lacerati fra un *altrove* verso cui non è possibile far ritorno per gli ex schiavi e un *qui*, l'America, che non riesce a ritenerli suoi cittadini a pieno titolo anche dopo l'abolizione della schiavitù, anche dopo le lotte anti-segregazione e anti-discriminazione.



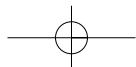
all'attraversamento dei confini investono ambiti giuridici riguardanti le grosse questioni della *cittadinanza e appartenenza*⁹.

In un lavoro dal titolo *Confine/confino* (Zaccaria, 2007), mi sono soffermata a considerare come i termini cittadinanza e appartenenza, se pensati con sullo sfondo il confine e contestualmente a parole come migrante, esiliato, rifugiato, cambiano di senso a seconda della classe, della razza e del genere del soggetto migrante o esiliato o nomade. Una delle considerazioni cui sono pervenuta è che se gli sconfinati entro i nostri confini mettono in crisi l'idea di confine, le sconfinate mettono in crisi l'idea di confine e l'architettura che struttura i confini fra generi, ma anche i confini di classe fra donna e donna (*ibid.*).

Se, come scrive Mezzadra (2001, p. 109), i flussi di corpi in movimento inaugurati dal colonialismo e postcolonialismo riguardano il senso del tempo della modernità, le opere letterarie indagano questi processi di decentramento e introducono variazioni tanto nelle narrative storiche (penso alla ricostruzione della modernità dal punto di vista degli schiavi proposta da Gilroy in *The Black Atlantic*, opera coeva di numerosi studi sulla presenza “in ombra” del “nero” nella storia dei bianchi) quanto nelle prefigurazioni di un mondo diverso da quello disegnato da chi governa accecato dal discorso economico liberistico. Queste scritture mostrano che il sogno di un mondo diverso appartiene ai movimenti dal basso, dai margini, dall'incrocio, ai senza terra, ai transfugihi.

Alle questioni di *confine/confino* e *genere* sono stata introdotta in primo luogo dalla scrittrice messico-americana Gloria Anzaldúa, autrice di un libro, *Terre di confine/La Frontera* (1987) inizialmente marginale alla letteratura mainstream statunitense, ma in pochi anni divenuto testo-cult del pensiero politico-poetico della/sulla liminalità in molti paesi del mondo. In questo momento m’interessa tradurre alcune teorie visionarie/utopianistiche di Gloria Anzaldúa, ma allo stesso tempo molto materiali, pur nel linguaggio altamente poetico, successive al suo testo-cult, ovvero le sue figurazioni posteriori alla concezione di “frontiera” come spazio dei senza parte, ambito della non appartenenza, della transizione costante, del sovranazionale, quando non addirittura del cosmico. Tutto ciò fa parte or-

⁹ Per essere sintetica, riporto le considerazioni, che condivido in pieno, di Sandro Mezzadra: «La proliferazione di spazi “diasporici”, la scomposizione dell'appartenenza che si determina all'interno delle attuali migrazioni “transnazionali”, la moltiplicazione di figure “ibride” che non si lasciano ricondurre linearmente alla dicotomia nazionali/stranieri [...] sono del resto elementi che finiscono per avere rilevanti ripercussioni sulla stessa configurazione “oggettiva” della cittadinanza, agendo da moltiplicatori sulla tendenza allo sfrangimento della sua perimetrazione nazionale» (Mezzadra, 2001, p. 15).





mai dei saperi contemporanei sulla liminalità, avendo il suo libro contribuito grandemente allo sviluppo dei Border Studies e della Border Art. La scrittrice chicana¹⁰ per tutta la sua vita (1942-2004) e per tutta la sua opera ha insegnato a situarsi criticamente e strategicamente nello spazio del *tra*: *tra* la cultura angla, quella messicana e gli spazi condivisi dalla cosiddetta “gente di colore” americana; *tra* il femminismo chicano, quello delle donne di colore e quello bianco; *tra* omosessuali ed etero; *tra* il margine e il centro, riconoscendo e contemporaneamente decostruendo identità multiple.

Questa terziarità ha un motivo nella particolare storia di Gloria Evangelina Anzaldúa: ella è nata in un’area di confine molto complessa, che non può darsi postcoloniale, perché quello che è accaduto è che questa regione è passata da un impero colonizzatore a un confinante invasore: dalla Spagna agli USA. Occorre riferirsi a questo territorio, ovvero alla colonialità della regione di frontiera del Texas, che un tempo era parte del Messico e poi fu incorporata dagli Stati Uniti nel proprio territorio (cfr. *Terre di confine*, pp. 32 ss.), per capire tutta la questione del confine, centrale nella sua produzione. Chicana, rajeta (fratturata, spaccata), Gloria Anzaldúa porta inscritto nel corpo la rajadura, la spaccatura quintuplicata di quella parte del Sud-Ovest USA un tempo Messico, poi colonia spagnola poi assoggettata all’imperium americano attraverso l’ideologia dell’espansionismo: è, contemporaneamente, india, spagnola, americana, nera, messicana. Inoltre, in quanto proveniente da una comunità chicana al limite degli Stati Uniti, è una donna sottoposta al controllo del maschilismo sia anglo sia chicano, e diviene una femminista che contesta sia il patriarcato anglo che chicano, una donna “di colore” rifiutata tanto dagli americani che dai chicanos che rimuovono ogni segno d’indigenità, «una donna di colore segregata dal suprematismo bianco e una lesbica espulsa dal binarismo di genere eterosessista» anglo e messicano (Martinot, 2006, p. 169). Gloria Evangelina ha vissuto su tutti questi confini, in una società cui apparteneva, ma che la escludeva, una società che l’avrebbe inclusa solo se lei avesse rinnegato tutti i suoi aspetti “non propri”, non appropriati, per ciascuna delle culture entro cui si muoveva. Nel 2002 ritorna ancora sulla questione, in questi termini:

Se da una parte la tua casa, la famiglia, la cultura etnica ti ritrascinano verso la tribù, verso l’indigena chicana che eri, il mondo anglo ti risucchia verso

¹⁰ “Chicanos” sono i soggetti d’origine messicana che risiedono, legalmente o clandestinamente, negli Stati Uniti.



un'identità da assimilata, omogenizzata, pennellata di bianco. Ciascuna distinta realtà e il suo sistema di convinzioni rivaleggia con gli altri sistemi per convertirti alla sua visione del mondo (Anzaldúa, 2002, p. 548).

Nonostante tutte queste pressioni, come tanti altri resistenti chicanos, questa scrittrice è riuscita a includere se stessa nel mondo attraverso l'attivismo della resistenza: la resistenza femminista al patriarcato; la resistenza della comunità chicana al dominio anglo; la resistenza antirazzista alla supremazia bianca; la resistenza a una definizione sessista del genere attraverso l'inclusione nella comunità gay/lesbica¹¹. Stiamo parlando di resistenze che hanno richiesto alleanze plurime, come è proprio della politica dei soggetti descritti come appartenenti alle "sotto-culture" che si alleano trasversalmente su singole rivendicazioni.

Vedersi, rappresentarsi su quei confini, come interna alla società protetta da confini, e tuttavia esclusa da quella stessa società come altra, significa abitare quel luogo che Anzaldúa ha nominato già in *Borderlands* «Nepantla», spazio-figurazione che ha sempre più scolpito negli scritti successivi, fino a *Now Let us Shift* (che significa: *e ora, su muoviamoci*). «Nepantla» è una parola Nahuatl (une delle lingue azteche pre-colombiane) che rappresenta, dice Gloria, spazi di «ambiguità, di mutamento... spazi liminali, interstiziali» (ivi, p. 168). «Nepantla» è spazio fra più prospettive: il termine viene infatti utilizzato per riferirsi alle transizioni fra mondi e fra differenze di classe, razza, genere.

Come al solito, non temendo di sfiorare l'ambiguità e la confusione che figurazioni liminali come le sue comportano – nepantla è un luogo dove le certezze identitarie devono essere interrogate (ivi, p. 548), dove viene richiesto di dis-identificarsi col già dato, e pertanto è condizione che può ingenerare caos, ferite –, Anzaldúa ne fa un luogo determinante per la nascita di agency e attivismo.

La nepantlera, o abitatrice di nepantla, è figura che l'autrice riprende dall'antica civiltà precolombiana ed elabora in senso contemporaneo, tanto che il termine diventa un nome-figurazione per le donne attiviste, le agenti di mutamento sociale e societario, comprese le scrittrici delle terre di confine: le nepantleras sono

le supreme attraversatrici di frontiere [che] agiscono da intermediarie fra le culture [...] e come le antiche sciamane, si muovono fra più mondi. Hanno la funzione di attivare il risveglio, ispirano e sfidano gli altri ad acquisire una

¹¹ Su questo, cfr. anche Martinot (2006, p. 170).



consapevolezza più profonda, un conocimiento più grande, servono a ricordare a ciascuna di noi la ricerca per una pienezza dell'essere (Anzaldúa, 2004, p. 20).

Nepantla è l'interstizio fra categorie date e uno stato di ribellione, che non aspira ad una riorganizzazione dei modelli di potere, è «uno spazio dove si sovrappongono percezioni e sistemi di credo differenti» (Anzaldúa, 2002, p. 541). Nepantla costituisce un ponte fra quello che le è stato imposto d'essere dalle border regions in cui si è ritrovata con la nascita e il sé che lei si costruisce, al di fuori di quel che le era stato imposto di essere. Abitare nepantla è avere prospettive non solo che debordano l'una nell'altra (inglese: *overlapping*), ma che permettono di avviarsi lungo strade di pensiero che si aprono al dialogo. Mi pare si possa desumere che abitare nepantla è un'altra tappa del cammino dei senza terra, un altro modo per raccontare lo «star di casa sul ponte».

La condizione di nepantlera narra sia di soggetti postcoloniali che di migranti, ma anche di soggetti in disaccordo col mondo. Proprio abbandando questo spazio, «lontano dal centro della cultura», si può cominciare a «vedere, attraverso il mito della cultura di appartenenza sulla inferiorità delle donne». Nella lotta per costruirsi una nuova identità, ha luogo una demitologizzazione della razza (ivi, p. 549). La resistenza e la decostruzione portano alla consapevolezza che razza, femminilità, genere e nazionalità sono categorie sociali, non «aspetti determinati della personalità o identità». La nostra guida nella coscienza nepantlera sta dicendo che, inerente a quelle categorie, è la colonialità, ottenuta tramite la creazione del binarismo inside/outside.

Per trascendere la separazione binaria dentro/fuori, bisogna cogliere l'inseparabilità di tutti i confini: «Sebbene gran parte della gente si auto-definisce a partire da quello che esclude, noi definiamo chi siamo a partire da quel che includiamo – quel che io chiamo nuovo tribalismo» (ivi, p. 3). Inclusione, per Anzaldúa, non è solidarietà, sentimento che spesso nasce dal pensiero dell'omogeneità, ma includere è resistere all'esclusione, atto che invece si compie attraverso il potere di pre-definire, ovvero d'imporre un'assimilazione nei propri termini (Martinot, 2006, p. 170). Per Anzaldúa, “nepantla” trascende il doppio legame che intrappola i chicanos, costituisce una fondazione alternativa, «rimappa il mondo», portando le sue tante dimensioni in congiunzione (e dunque producendo creolizzazione) piuttosto che in contiguità (il semplice accostamento non produce contatto, scambio, osmosi, trasfigurazioni e transculturazioni).



Dalla complessità, ambiguità, liminalità dello spazio chiamato nepantla discende l'esposizione alla vulnerabilità: il pericolo viene dall'essere percepiti come una minaccia non solo dallo spazio-discorso dominante, ma anche dalla comunità culturale cui si appartiene. E questo ci fa pensare a quei migranti odierni che non vogliono assoggettarsi, appiattirsi sul modello del paese d'approdo, ma neanche continuare a condividere *in tutto* tutti gli assunti del proprio gruppo – a rischio di essere vissuti come sleali, come traditori per aver stabilito alleanze che Anzaldúa chiama «connecting through the wounds»: relazionarsi attraverso le ferite, dopo aver identificato oppressioni comuni (Anzaldúa, 2002, p. 572).

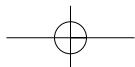
Queste alleanze nascono da un sentimento di empatia che ci rende capaci di camminare «con le scarpe dell'altro» e d'incorporarne la prospettiva differente: «diventare alleati della gente in realtà significa aiutarsi reciprocamente a guarire»¹². Da qui proviene l'esortazione: «now let us shift».

Risulta chiaro come le prospettive-soglia da cui Anzaldúa si pone per interrogare lo *status quo* le consentono di costruire nuovi spazi, aree liminali – frontiera, soglia, porta, ponte, nepantla – dove avrà luogo la trasformazione che permetterà di sostituire la politica identitaria con nuove forme di comunità in cui possono coesistere genti provenienti da varie culture, che lavoreranno per produrre trasformazioni radicali.

4. La scrittura come matria

In chiusura di questo percorso, introdurrò alcuni elementi di uno studio comparatistico che sto conducendo sulle questioni scrittura ed autoestramento-autoestrazione in Gloria Anzaldúa e Assia Djebbar, basandomi essenzialmente sui saggi *(Un)natural Bridges*, *(Un)safe Spaces* e *Now Let Us Shift* di Anzaldúa (2002) e gli scritti contenuti nel volume *Queste voci che mi assediano* (1999) di Assia Djebbar. Il procedimento comparatistico si compie attraverso un mettere paratatticamente a confronto gli esiti della condizione di espatrio geografico (che riguarda più Assia Djebbar. La condizione messico-americana, per i soggetti che discendono dai chicanos che con l'atto di assoggettamento del Nord-Ovest del Messico, nel 1848, diventarono cittadini americani, si presenta come esilio interno, mentre l'espatrio geografico vero e proprio riguarda gli odierni migranti messica-

¹² Anzaldúa (2000, p. 199). Su questo, cfr. Koshy (2006, p. 159).





ni, spesso attraversatori clandestini della frontiera) ed espatrio culturale (che riguarda entrambe le scrittrici) su due coscienze-scritture fortemente segnate di consapevolezza politica e tuttavia determinate a invisionare modalità di resistenza ed esistenza in due contesti diversi – la colonizzazione di una terra già colonizzata, l'attuale Sud-Ovest statunitense, per Anzaldúa; la postcolonialità migrante algerina, per Djebbar.

Entrambe queste donne si dichiarano straniere sia rispetto alle nazionalità acquisite con la nascita, sia rispetto al luogo in cui vivono. Entrambe espongono la propria vulnerabilità rispetto alla violenza politica che le ha messe in condizione di auto-estrarsi da culture, lingue e contesti nazionalistici conflittuali. Entrambe trovano nella lingua, nella scrittura, il territorio sovrnazionale che offre ospitalità senza richiedere il permesso di soggiorno. Entrambe pongono attenzione estrema alle differenze di ordine culturale e sessuale.

Inoltre, nei testi di queste scrittrici (come in quelli di molte altre autrici del Novecento), c'è un pensiero dell'esilio e dell'estranchezza che ne rovescia il senso comune, essenzialmente negativo, fino a divenire, proprio in quanto condizione di estraneità-estrazione, un'esperienza che muove, sommuove le spinte innovative, trasformandosi in leva di creatività, per cui la mancanza di casa fissa, di "accasamento", arriva a costituire la spinta per ripensare origine, appartenenza, cittadinanza. Anche i sentimenti soliti derivanti da una condizione di non sedentarietà quando non addirittura di fuga, diaspora e displacement – nostalgia, mancanza, desiderio del ritorno – quasi scompaiono nelle scritture di queste fini poete-pensatrici, nel mentre prende corpo una semantica intrisa di (di)segni che cantano l'intreccio, la confluenza, il "tra" (condizione della medietà, dell'interposizione pacifica) e l'"accanto" (vicinanza, convivenza, compagnia) anziché il ritorno (al medesimo) e la distanza (dal diverso). O meglio, se cantano l'«*ouash*, ossia lo *spleen*» (Djebbar, 1999, p. 124), non è quello per il proprio esilio, ma si tratta di ripresa dei toni di monodie che giungono da epoche lontane, ascoltati nella voce della madre, nella voce, ad esempio, delle donne berbere di ogni tempo che, riconosce la cantante «berbera barbara e berbera raffinata» (ivi, p. 127) Taos Amrouche, cantando cullavano antichi dolori, parlavano mille voci, curavano le sofferenze (ivi, p. 123). La ripresa del canto nella voce di Taos, nella scrittura di Assia, discende dall'andare sulle tracce delle voci delle madri, decise a rendere quelle voci, da sempre chiuse nell'harem, finalmente pubbliche. Nel caso di Djebbar, questo significa anche riandare a quella scelta di scrivere in francese, scrivere "da sinistra a destra", senza dimenticare tuttavia come



si scrive “da destra a sinistra”: aver imparato a scrivere, dice nella poesia *Rais, Bentalha... un anno dopo*,

su una tavola di noce
su una carta velina, una seta, uno straccio
[...]
Scrivo in francese
[...]
Scrivo la lingua dei morti o la mia, che importa
Scrivo una lingua offesa
assassinata
una lingua da aranceto
Scrivo in francese
lingua viva
suoni strazianti
Scrivo le vostre voci per non soffocare
le vostre voci nel palmo distese (1999, pp. 239-40).

Con nel retromente le costruzioni poetiche e le formazioni identitario-politiche anzaldúane, andiamo dunque a confrontare la scrittura della mestiza, della nepantlera, con la «scrittura-beccheggio», la «lingua dell’andirivieni» così come esposta negli scritti saggistici di Assia Djebbar, in particolare *La scrittura dell’espatrio* (scritto nel 1995), uno dei capitoli di *Queste voci che mi assediano*:

Durante questi quindici anni, mi sono definitivamente stabilita in quel Nord/Sud, ossia fra due rive del Mediterraneo, fra due territori, fra due lingue; nonché fra due memorie.

Scrivere quella della colonizzazione di ieri e nel contempo quella della post-colonizzazione, o piuttosto della decolonizzazione, proprio nella lingua del colonizzatore di ieri, sì, scrivendo da tempo e sempre più necessariamente in questo costante beccheggio, in questo andirivieni, ecco che approdo oggi (oggi, ossia da circa due anni) a questo fra due rive che a un tratto mi pone di fronte lo scoglio del non ritorno: non ritorno che vorrei credere provvisorio, momentaneo, ma dietro la minaccia del non ritorno si concretizza la presenza altamente simbolica della rottura.

[...]

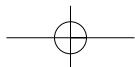
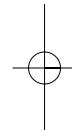
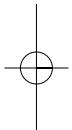
Diventerò dunque un esule? Non ancora...

Mi sono allontanata dalla terra-patria all’inizio degli anni Ottanta, sottraendomi alla vista per non perdere di vista me e i miei. Linea di fuga della prospettiva ove, io romanziere, credevo di collocarmi; “fuggitiva senza saperlo” (Djebbar, 1999, pp. 191-2).



Ritroviamo qui il “fra”, spazio eletto come auto-posizionamento tanto dalla chicana del Sud-Ovest statunitense che dall’algerina postcoloniale che si pone “fra” Nord e Sud. Ma è chiaro che la posizionalità d’interposizione comporta condizioni differenti per chi vive “fra” due rive del Mediterraneo e chi vive “fra” il Rio Bravo e il Rio Grande, che è lo stesso fiume, ma, come accade spesso nella geografia linguistica di quell’area che gli USA strapparono al Messico nel 1848, ha due nomi: quello americano, che in realtà è un ribattezzato di quello messicano, che non viene cancellato da questa sovraimpressione, data la resistenza chicana a farsi espropriare della lingua. La spaccatura che attraversa Djebel e gli algerini postcoloniali che eleggono l’ex paese colonizzatore luogo di residenza è, come dire, ancora sanguinante, più recente («Il sangue non si asciuga nella lingua», ivi, p. 33) e si ripresenta negli incubi della tortura, e tuttavia quel «fra due lingue», «fra due territori», «fra due rive», «fra due memorie», per chi legge entrambe le autrici, crea inevitabilmente un richiamo, un’assonanza: rinvia. Ed è sul comune che una lettura etica e paratattica costruisce le reti relazionali, o meglio intesse una scrittura ermeneutica volta a partire dal comune nelle differenze per mostrare la possibilità di messa in relazione. Possibilità che mi si è aperta grazie ad una frase di Djebel: «Fra due lingue, per uno scrittore... significa collocarsi nell’area nervosa, innervosita, snervata, dolorosa e misteriosa di ogni lingua: situazione spesso frequente per gli scrittori ex colonizzati, delle terre dell’Impero francese, inglese, spagnolo, olandese e portoghese di ieri» (ivi, p. 32).

Il comune viene dalla loro rispettiva storia di colonizzati o discendenti di colonizzati – l’Algeria francese e la spoliazione d’identità linguistica e dignità umana a specchio del Messico colonizzato in modo brutale dagli spagnoli e quindi assoggettato dal paese vicino, in nome dell’ideologia della frontiera. Il comune viene dalla rispettiva storia di soggetti femminili che divengono donne e scritte all’interno di società che, per quanto diverse, sono fortemente patriarcali. Il comune viene dalla loro apertura «a sperimentare il passaggio fra una lingua e l’altra» (ivi, p. 34), dal rifiuto di un monolingüismo percepito come «armatura, carapace, muro» (*ibid.*), perché se fra lingue non c’è «il flusso, la corrente, la navigazione dei corpi, delle voci, degli occhi, delle musiche, allora spunta il fallimento, che addensa, blocca, spinge alla distruzione» (*ibid.*) cui fa eco la riflessione di Anzaldúa sui blocchi e sul «vivere in uno stato di irrequietezza psichica, in una terra di confine, in quel che fa scrivere i poeti e creare gli artisti» (1987, p. 115): «I blocchi... sono correlati alla mia identità culturale. I penosi periodi di confusione di cui soffro sono sintomatici di un





processo creativo più ampio: passaggi culturali. Lo stress di vivere con un'ambiguità culturale mi spinge a scrivere e mi blocca» (ivi, p. 116).

Quanto all'ironia della sorte o apparente cedimento per cui l'ex colonizzata scrive nella lingua del colonizzatore, il francese, quell'ironia o deprivazione è riservata anche ai chicanos, che hanno però saputo resistere all'assimilazione linguistica nel privato, nel familiare, continuando a parlare messicano, e nella lingua letteraria hanno creato un mestizaje, un impollinamento dell'inglese con lo spagnolo che ben rende sia il ricordo dell'assoggettamento che la resistenza, operata proprio tramite il non incorporamento totale della lingua dell'assoggettante. La rajadura linguistica mostrata nella scrittura chicana è strumento politico; nel caso della scrittura algerina in esilio la spaccatura è meno evidente, avendo raggiunto il livello di radiazione, recisione della radice (araba), sebbene Djebbar in altri passaggi parli di sopravvivenza di ritmi e lingue arabe, berbere e puniche nel francese, a cominciare dal libico-berbero parlato dal primo scrittore algerino, Apuleio, che oltre al latino parlava un greco eloquente. E nel latino come nel greco, così come più tardi nel francese, sopravvive «una lingua della roccia e dello zoccolo, il millenario libico-berbero» che «si confronterà con tante altre, passanti o pesanti» (ivi, p. 55); si confronterà con quelle che giungono da fuori, dal Mediterraneo e dall'Oriente: il greco, «l'arabo, a partire dal secolo VII per l'Algeria, quindi il turco, oggi il francese» (*ibid.*). Oggi, dice Djebbar, c'è necessità di aprirsi ad un triangolo linguistico arabo-berbero-francese. Quest'ultima lingua, voluta per lei dal padre, che la manda a scuola francese, diviene «lingua del padre» (ivi, p. 46), colui che invece di farsi carceriere della figlia, come vuole la tradizione, si fa «intercessore» (*ibid.*). Ma se la scrittura ha i suoni e sensi del francese, la lingua materna tuttavia sopravvive: «la lingua francese, corpo e voce, mi occupa con orgoglioso presidio mentre la lingua materna, solo oralità, lacera, a brandelli, non cede e contrattacca» (*ibid.*).

Ma è la figurazione del *beccheggio* (movimento che deriva dal dizionario marinaresco e ci dice di un affondo e risalita fra onde, fra due sponde) e dell'*andirivieni* (movimento che dice di una condizione nomadica, irrequieta, fra un qui e un altrove) che affascina chi legge, lo colpisce talmente da poter essere assunta a poetica della scrittura djebariana: nel *beccheggio* vengono ripresi i sentori della posizionalità «fra», terziaria, aggiungendovi i «semi»/segni di un'impossibilità a fermarsi, a star di casa, ad adagiarsi, infine, su una sponda, perché il beccheggio è proprio del movimento in senso longitudinale – e riguarda dunque la direzione – della barca galleggiante su onde. Il «fra», nel caso del beccheggio, indica per-



tanto uno “stare in mezzo” in modo irrequieto, andando e venendo (e qui entriamo nell’area semantica dell’*andirivieni*), trasportata, senza mai concedersi tregue. Nella *Lingua nello spazio e lo spazio della lingua* Djebbar, circa lo stare fra lingue, aveva chiaramente spiegato:

Sono fra due lingue, come scrittrice, da trent’anni, in un beccheggio-linguaggio... che determina perfino le mie residenze geografiche. Un andirivieni fra Francia e Algeria e viceversa, senza sapere in definitiva dov’è l’andare, verso dove andare, verso quale lingua, verso quale sorgente, verso quali retrovie, e senza sapere neppure dove si situò il ritorno, ritorno certo impossibile e mitico dell’emigrata, ma anche ritorno verso un passato originario, verso la lingua, origine di una madre resa sorda e muta. No: un ritorno a venire, un ritorno-orizzonte che di nuovo ti espelle (1999, p. 51).

Uno stare nelle acque e terre di mezzo che richiama la condizione della nepantlera, disegnata dall’autrice chicana con un dizionario architettonico che consegna alla scrittura, alla scrittrice nepantlera, la funzione di costruttrice e attraversatrice di ponti:

Tu tendi questo puente più inclusivo verso angoli sconosciuti – non costruisci ponti verso territori sicuri e familiari, devi rischiare di fare il mondo nuovo, devi rischiare l’insicurezza del cambiamento. E nepantla è l’unico spazio in cui ha luogo il cambiamento (*now let us shift*).

La differenza fra l’immaginario psico-spaziale di Anzaldúa e quello djebariano sta nella prevalenza di figure che, sebbene aeree come per esempio il ponte, hanno a che fare con la terra, il solido – il ponte serve proprio a raggiungere «angoli sconosciuti» –, nel caso della scrittrice chicana che è stata spaccata, lacerata da un taglio che tuttavia non l’ha privata della contiguità e continuità con la sua terra: i messicani assoggettati sono rimasti nei territori che erano la loro casa; nel caso della scrittrice algerina, la ferita inflitta da poteri ottusi ha comportato un taglio territoriale: fra origine e approdo c’è di mezzo il mar Mediterraneo. A questo possiamo far risalire i nuclei semantici composti nelle opere di entrambe le scrittrici: l’«andirivieni», che potrebbe essere da una terra all’altra, da una lingua all’altra, si può accostare all’«attraversamento» anzaldúano; il beccheggio, invece, rinvia solo alla semantica marinaresca, all’elemento liquido, ai mari che separano.

Fare il mondo nuovo richiede il distacco dalle sicurezze, una partenza dal familiare che può comportare il «non ritorno» di cui parla Djebbar. E comunque le *scritture-ponte*, come le *scritture-beccheggio* insegnano che



non si può tornare sullo stesso posto immodificati; insegnano che il viaggio, il beccheggio, l'attraversamento è un andirivieni che trasforma sempre il soggetto in movimento, che tuttavia, sia nel caso di Anzaldúa che nel caso di Djebbar, rinuncia a dichiararsi esiliato: estranea sì, errante sì, fuggitiva sì (Djebbar, 1999, pp. 187, 192), ma «non ancora e nient'affatto» esule. Scrittura del/su/nell'espatrio (ivi, p. 193) significa scrivere «dopo la tragedia, la quale, sfiorata, rasentata, lascia in noi il suo cancro» (*ibid.*).

La scrittura dell'andirivieni aspira all'«inscrizione dell'invalicabile» (ivi, p. 194) e s'identifica nella scrittura dell'espatrio, di cui ripetutamente viene ribadita la differenza dalla scrittura dell'esilio: «Scrittura né della nostalgia (come quella dell'esilio), né della malinconia (come quella del viaggio romantico) bensì testarda traccia di sopravvivenza» (*ibid.*): scrivere è «cercare di fissare, sognare, conservare un *cielo di memoria*» (*ibid.*).

E in *Scrivere nella lingua dell'altro*, specifica:

scrivere diventa iscrivere, trascrivere, scrivere in profondità, ricondurre al testo, alla carta, al manoscritto, alla mano, ricondurre a un tempo canti funebri e corpi sepolti; sì, riportare l'altro (una volta nemico e inassimilabile) nella lingua [...]. Forse uno scrittore fa questo anzitutto: riporta sempre ciò che è sotterrato, ciò che è rinchiuso, l'ombra così a lungo inghiottita nelle parole della lingua. Riporta l'oscuro alla luce (pp. 48-9).

Riportare a galla quello che è sotterrato è, per Anzaldúa, il dono-dannazione del/la poeta-sciamano/a, della nepantlera. Il concetto, già espresso nel sesto capitolo di *Terre di confine*, viene ripreso nei due saggi-testamento spirituale, poetico e politico del 2002: sono i poeti e coloro che allenando la facultad divengono nepantleras, «threshold people» (gente della soglia), che facilitano il «passaggio fra mondi» (2002, p. 1), che sviluppano «prospettive from the cracks». I *cracks* sono le fessure, le incrinature, le fenditure, le crepe. Nel viaggio verso la conoscenza, “nepantla” è lo spazio cui si approda dopo essersi strappati dal confortevole stato di residente in tranquillità, dalla solidità della casa per abitare nella vulnerabilità dello strappo.

Essere scrittori è già essere destinati all'espatrio. Un espatrio scelto, dice Djebbar, rende forti: «La mia scrittura non si nutre di rottura, la colma; né di esilio, lo nega. Soprattutto, aborre desolazione e consolazione. Benché sia assente in me l'eredità del canto profondo, essa sgorga gratuita; come un inizio [...] avverto finalmente la fortuna della non eredità» (Djebbar, 1999, p. 244).

E questo male/dono della scrittura prende infiniti nomi, diventa



«scrittura da diseredata» (ivi, p. 246) che talora approda ad una sua solidificazione grazie ad uno «spazio terzo», «un varco-durata» (ivi, p. 178), ovvero una terra-tempo differenti, lontani, indifferenti allo spazio-tempo da cui si viene.

Si comprenderà a questo punto perché propongo la scrittura di Djebab e Anzaldúa come didattica per ricostruire un ragionamento femminile transnazionale, non mainstream, sull'origine e le appartenenze, che pure resistono; anzi la scrittura, spazio in cui s'incarna il lavoro della memoria, diviene mezzo per un ritorno all'origine che tuttavia viene ri-visitata più e più volte e sempre riarticolata secondo nuove angolature, perché l'origine al contempo amata e odiata è stata proprio la causa della partenza, del distacco, del confine-confino e allo stesso tempo causa di scrittura che non si stanca di raffigurare altre formazioni, altri (discordanti sia dall'origine che dall'approdo) modelli dello stare al mondo.

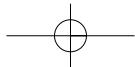
Chi è Assia Djebab? Solo «una scrittrice di lingua francese» (ivi, p. 49) speziata di berbero e arabo, come lei dice, così come Anzaldúa è solo una scrittrice di lingua inglese speziata di chicano? Come Anzaldúa ha bisogno di rinominarsi attraverso una figura dell'antica cultura nativa, la nepantlera, e rilegge il femminile alla luce dell'antica dea Coatlicue (bene e male, luce ed ombra, corpo e spirito), coniugata alla prima donna moderna e coloniale del Messico, la Malinche, la traduttrice-traditrice, per arrivare a creare la nuova figura di donna, la *new mestiza*, l'attraversatrice, la senza luogo, così Djebab ha bisogno di definirsi ritornando alla cultura araba e islamica d'origine, sottolineando che

nell'islam, la donna è ospite, ossia di passaggio; rischiando [...] il ripudio unilaterale, essa non può realmente aspirare a un luogo di permanenza.

Così, in una religione che inizia con un'emigrazione quasi sacralizzata, la donna diviene costante emigrante, senza punto d'arrivo [...].

Per parte mia, benché scriva ogni giorno in lingua francese, o proprio perché scrivo così, in realtà non sono altro che una delle donne di quella moltitudine [...] una semplice migrante. La più bella denominazione, credo, nella cultura islamica (ivi, p. 50).

Mestiza, migrante: entrambe queste scrittrici, così lontane geograficamente, oltre che per lingua e tradizione, giungono a darsi un nome e a diventare quel che quel nome significa. E questi due nomi, che nella rispettiva cultura sono attribuzione di disvalore (mestiza = bastarda, impura; migrante = la senza terra, la ripudiata, l'ospite), questi nomi che sanno di cammino, passaggi, incontri, instabilità, nella loro scrittura assurgono a fi-





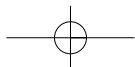
gurazioni di estrema modernità, le mettono in relazione con altri e altre viandanti, attraversanti, oltre a darsi come figure-pensiero in grado di trasfigurare le lingue-scritture-mondo.

Da tutto ciò discende il mio interesse di donna occidentale, a disagio con l'identificazione assimilativa, oltre che di traduttrice e interprete, per la scrittura di soggetti che, con la freschezza delle loro vedute eccentriche, cioè fuori tanto dalle pressioni normativizzanti della cultura araba e berbera, per esempio nel caso dell'algerina Djebbar, che dalle pressioni integracionistiche della cultura eurocentrica, mi spingono ad un confronto che diviene spinta per la messa in crisi della mia visione adagiata nella consuetudine, nella stereotipizzazione dell'altro/a. O meglio: in reazione alla decostruzione operata dalle scritte di cui mi occupo, viene attivato un meccanismo che m'induce ad una prassi decostruttiva rispetto ai modelli forniti dalla mia cultura.

La messa in opera della mia lettura/traduzione assume il peso di strategia politica che richiama, reduplica e amplifica le loro strategie estetiche erratiche ed eretiche, che arrivano a porsi come strategie politiche innovative.

Da tutto ciò discende la mia consapevolezza di quanto centrale in questo momento sia la prassi traduttiva che, nel caso del lettore italiano di testi compositi come quelli di Anzaldúa, scritti in gran parte in inglese, ma inframmezzati da espressioni o intere frasi in uno spagnolo "sporco" proprio dei chicanos (va peraltro precisato che i messico-americani hanno a loro volta idioletti differenti a seconda dell'area geografica in cui vivono), implica una grande responsabilità in quanto il lettore italiano si affida, per la comprensione-recezione dell'altro/a, al traduttore, il quale, ponendosi come mediatore linguistico-culturale, può dunque condizionare fortemente tanto i sensi dell'opera originale che la ricezione del testo tradotto.

Noi nepantleras-traduttrici europee, frequentatrici di spazi da cui riusciamo a cogliere prospettive plurime, spesso contraddittorie, dovremmo da tempo aver appreso a non pretendere di parlare per le altre. Quando lo facciamo, compiamo un atto che Anzaldúa chiama *rape of our tongue*, strappo, violenza, rapina della lingua dell'altra. Come interpreti europee, dovremmo fare attenzione a non derubare le altre/gli altri delle loro voci, delle loro costruzioni, dei loro movimenti. In quanto intellettuali pubblici, letterati e studiosi di letteratura, se vogliamo portare avanti un progetto antineocolonialista, dovremmo cominciare dallo smantellamento dei confini disciplinari dell'accademia, superare le separazioni scienze/umanità, studioso/attivista. Come nepantleras possiamo contribuire al la-





voro per l'abolizione di confine e confinamenti portando nel mondo altre visioni, leggendo e facendo leggere nuove narrazioni, creando nuove coalizioni, coniugando *conocimiento* alzandúano con scrittura dell'andirivieni djeberiana, ma anche dando vita a nuovi orizzonti di convivenza.

Riferimenti bibliografici

- Agamben G., *We Refugees*, www.egs.edu/faculty/agamben/agamben-we-refugees.html
- Anzaldúa G. E. (1987), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza Consciousness*, Spinster/Aunt Lute Press, San Francisco (trad. it. *Terre di confine/La Frontera*, Palomar, Bari 2000).
- Ead. (2000), *Interviews/Entrevistas*, edited by A. Keating, Routledge, New York.
- Ead. (2002), *(Un)natural Bridges, (Un)safe Spaces; e Now Let Us Shift*, in G. E. Anzaldúa, A. Keating (eds.), *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Transformation*, Routledge, New York, pp. 1-5, 540-78.
- Ead. (2004), *Speaking Across the Divide: An Email Interview*, in "SAIL: Studies in American Indian Literatures", XV, 3-4, pp. 7-21.
- Baker M. (2005), *Narratives in and of Translation*, in "SKASE Journal of Translation and Interpretation", I, 1, pp. 4-13.
- Benhabib S. (2006), *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina, Milano.
- Bhabha, Homi K. (1994), *The Location of Culture*, Routledge, New York.
- Brah A. (1994), *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, Routledge, London.
- Chambers I. (1994), *Migrancy, Culture, Identità*, Routledge, London (trad. it. *Passeggi migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Meltemi, Roma 2003).
- Del Boca A. (2005), *Italiani, brava gente?*, Neri Pozza Editore, Milano.
- Id. (2007), *A un passo dalla forca. Atrocità e infamie dell'occupazione italiana della Libia nelle memorie del patriota Mohamed Fekini*, Baldini Castoldi Dalai, Milano.
- Derrida J. (1991), *Oggi l'Europa*, Garzanti, Milano.
- Id. (2002), *Hospitality*, in Id., *Acts of Religion*, Routledge, London-New York, pp. 356-420.
- Djebbar A. (1999), *Ces voix qui m'assiegènt*, Albin Michel, Paris (trad. it. *Queste voci che mi assediano*, il Saggiatore, Milano 2004).
- Gilroy P. (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Verso, London (trad. it. *The Black Atlantic: l'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Meltemi, Roma 2003).
- Glissant E. (1996), *Introduction à une poétique du divers*, Gallimard, Paris (trad. it. *Poetica del diverso*, Meltemi, Roma 1998).
- Hooks B. (1990), *Homeplace: A Site of Resistance*, in Id., *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, South End Press, Boston, pp. 41-51.



- Koshy K. (2006), *Nepantlera-Activism in the Transnational Moment. In Dialogue with Gloria Anzaldúa's Theorizing of Nepantla*, in "Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge", IV, special issue, pp. 147-61.
- Labanca N. (2002), *Oltremare. Storia dell'espansione coloniale italiana*, il Mulino, Bologna.
- Id. (2005), *Una guerra per l'impero. Memorie della campagna d'Etiopia 1935-36*, il Mulino, Bologna.
- Martinot S. (2006), *Social Justice Movements as Border Thinking: An Anzaldúan Meditation*, in "Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge", IV, special issue, pp. 163-76.
- McDowell L. (1999), *Gender, Identity, and Place: Understanding Feminist Geographies*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Mezzadra S. (2001), *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre Corte, Verona.
- Randazzo A. (2006), *Il colonialismo italiano in Africa, 1870-1943*, Kaos Edizioni, Milano.
- Rubenstein R. (2001), *Home Matters: Longing and Belonging, Nostalgia and Mourning in Women's Fiction*, Palgrave, New York.
- Said E. (1993), *Culture and Imperialism*, Vintage, London (trad. it. *Cultura e imperialismo*, Gamberetti, Roma 1998).
- Salih R. (2004), *Che "genere" di confini? Mobilità, identità e strategie di cittadinanza tra il Mediterraneo e l'Europa*, www.sissco.it/ariadne/loader.php?it/www/sissco/attivita/convegni/sem-set-04/salih/
- Spivak Gayatri Ch. (1988), *Can the Subaltern Speak?*, ristampato in Ead. (1999).
- Ead. (1999), *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Cambridge (MA) (trad. it. *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma 2004).
- Ead. (2005), *What is Gender? Where is Europe? Walking with Balibar*, www.iue.it/RSCAS/Publications
- Stanford Friedman S. (1998), *Mappings: Feminism and the Cultural Geographies of Encounter*, Princeton University Press, Princeton.
- Ead. (2001), *Definitional Excursions: The Meaning of Modern/Modernity/Modernism*, in "Modernism/Modernity", 8, 3, pp. 495-513.
- Ead. (2005), *Networking Women on a Transnational Landscape: Globalism, Modernism, and Gender*, in G. Covi (ed.), *Women Modernism Race Nation*, Lango Publishing, London.
- Zaccaria P. (2004), *La lingua che ospita*, Meltemi, Roma.
- Ead. (a cura di) (2005), *Transcodificazioni*, Meltemi, Roma.
- Ead. (2007), *Confine/confino*, in L. Borghi, C. Barbarulli (a cura di), *FigurAzioni: Genere, corpi, intercultura*, CUEC, Cagliari (in corso di pubblicazione).



ABSTRACT

*The voices laying
on my palm:
writing from
displacement and
disinheritance*

Drawing on Baker's assumption that we shape our world by telling it to ourselves and our fellows, Zaccaria, teacher and scholar in Anglo-American Literature, proposes a detailed study on those writings which, coming out from diasporic conditions and marginality, affect the writers' cultural, psychic, existential identity. The author's essay is a further contribution to the intellectual pathway of a scholar who, for long, has given voice and visibility to such writings which cannot be merely dried up through categories of gender and text.

