

Copyright © 2006 Meltemi editore srl, Roma

Prima edizione: 1996, Castelvechi, Roma

È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia,
anche a uso interno o didattico, non autorizzata.

Meltemi editore
via Merulana, 38 – 00185 Roma
tel. 06 4741063 – fax 06 4741407
info@meltemieditore.it
www.meltemieditore.it

Anna Camaiti Hostert

PASSING

**Dissolvere le identità,
superare le differenze**



MELTEMI

Indice

p. 7 **Introduzione**

Parte prima

Oscuramento delle matrici identitarie

17 **My point of view**

25 **The feminist trail**

45 **Killing rage**

58 **Outlandishness**

71 **Irony**

Parte seconda

Passing

85 **Betraying your own origin**

107 **Rerun the memory**

127 **Trespassing the borders**

144 **Passing**

162 **Bibliografia**

I *tempi oscuri*, nel senso più ampio che io propongo qui, non sono gli stessi identici alle mostruosità di questo secolo che pure sono di una terribile novità. I *tempi oscuri*, al contrario non solo non sono nuovi nella storia, sebbene siano stati forse sconosciuti nella storia americana che altrimenti ha la sua buona quota, nel passato e nel presente, di crimini e di disastri. Anche nei tempi più oscuri abbiamo il diritto di aspettarci qualche illuminazione e tale illuminazione può derivare meno dalle teorie e dai concetti che dall'incerta, tremula e spesso debole luce che alcuni uomini e donne, nella loro vita ed opere, accenderanno quasi in ogni circostanza e diffonderanno durante il tempo regalato loro su questa terra... Occhi come i nostri così abituati all'oscurità faranno fatica a dire se la loro era la luce di una candela o quella di un sole ardente. Ma tale valutazione oggettiva mi sembra materia di secondaria importanza che può tranquillamente essere lasciata ai posteri.

Hannah Arendt, *Men in Dark Times*

Introduzione

Stagione del *disgelo* fu denominata in Unione Sovietica, paese-guida del socialismo realizzato, quella fase poststaliniana di dissenso politico-culturale che sembrava destinata ad aprire spiragli democratici in società rattrappite e imprigionate dai ghiacci, in apparenza immutabili, dell'ideologia marxista-leninista. Compresi sotto questo strato compatto e immobile individui, gruppi sociali, identità etniche e religiose non di rado in contrasto tra di loro si muovevano in ambiti e spazi limitati, mordendo il freno di restrizioni alla libertà di parola, di azione e di movimento. Purtroppo tale *coupure*, che rappresentò solo un piccolo squarcio nella ragnatela di quelle società, non solo non ebbe il potere di dissolvere l'oppressione della cortina gelata su cui ovunque quei sistemi si reggevano, ma fu un primo inequivocabile e disperato segnale che il "socialismo dal volto umano" era un'aporìa in termini. L'utopia comunista, di cui quei regimi dovevano rappresentare una fase transitoria, cominciava già allora a mandare segnali inquietanti di un male da cui non si sarebbe più riavuta. Gli eventi successivi di quei paesi e, uno dopo l'altro, di tutti i paesi socialisti nel mondo, assieme ai fenomeni di protesta dei movimenti giovanili e femminili libertari, pacifisti e antiautoritari dei paesi occidentali e industrializzati del finire degli anni Sessanta che con quella mentalità si scontrarono hanno infatti dimostrato che la sua fragilità non era dovuta tanto alle deviazioni da norme ini-

ziali “buone”, ma proprio alla sua struttura progettuale più intima. I regimi socialisti dell’Est europeo alla fine degli anni Ottanta, proprio come neve al sole, si sono in seguito autodissolti sotto il peso della loro stessa impossibilità a trasformarsi in qualcosa di diverso. La loro scomparsa ha lasciato orfane in Occidente intere generazioni di comunisti ed entro i propri confini enormi masse umane senza meta e pronte, da un lato, a lottare per ristabilire libertà individuali, sociali e identità etniche soppresses per lungo tempo, dall’altro, a riversarsi, proprio come fiumi in piena, cioè sospinti solo dalla forza di sopravvivere e dalla rabbia della lunga soggezione, fuori degli argini dei loro paesi di origine.

Vivere in un clima freddo e vicino a un grande lago come il Michigan mi consente, quando durante l’inverno questa enorme massa liquida si condensa fino a formare una spessa lastra superficiale di ghiaccio, di ascoltare il rumore sordo e la pressione che l’acqua sottostante, imprigionata sotto la spessa crosta ghiacciata, produce, per poi riassumere di nuovo in primavera la sua fluidità naturale. Ed è un rumore che desta grande impressione quello delle correnti sotterranee che si agitano in profondità in quanto l’ascolto del loro agitarsi è inversamente proporzionale all’immagine dell’immobilità della superficie ghiacciata che ne blocca la liquidità. Se ne ricava veramente la sensazione di un soffocamento della vita. Se i capi della nomenclatura comunista, specie sovietica, avessero compreso il senso di oppressione che la fermezza e la rigidità dei loro regimi producevano nella gente e il pericolo che stavano correndo continuando a praticare un totalitarismo cieco e antilibertario, probabilmente avrebbero costruito gran parte delle scuole di partito in Siberia e vicino a corsi d’acqua, invece di mandarci i dissidenti nei campi di lavoro.

Dunque proprio questo passaggio stagionale dall’inverno alla primavera, appunto la stagione del *disgelo*, che dà l’immagine del passaggio dallo stato solido a quello liquido, si adatta perfettamente all’operazione che con questo libro mi propongo:

quella cioè di riportare alla superficie di acque non territoriali e non territorializzabili, e forse proprio per questo pericolose e affascinanti, aspetti del sé individuale e sociale che sono rimasti soffocati sotto i ghiacci di visioni del mondo e forme narrative repressive, e che, adesso, proprio in concomitanza con la rivoluzione tecnologica dell'era del digitale, hanno l'opportunità di riemergere nella loro forma fluida. La metafora della liquidità rimanda inoltre all'immagine di quel contatto tra fluidi corporali accusato di essere la causa principale della trasmissione dell'Aids, e con esso a quella del corpo considerato come entità costruibile e viceversa scomparso dall'immaginario collettivo della comunicazione sociale. Il contenuto delle relazioni interpersonali si è impoverito, sterilizzato, perdendo la carica eversiva dell'immediatezza della sensualità e del desiderio estinti entro la formalità di rapporti asettici senza alcuna forma di fisicità. Ma l'Aids, colpendo almeno inizialmente solo omosessuali e drogati, ha portato anche allo scoperto soggetti che il contratto sociale e narrativo, eterosessuale e moralista, aveva sempre costretto alla clandestinità, come deviazioni dalle norme "naturali" della società. A una soggettività classica già in crisi irreversibile si aggiungevano pertanto forme inquietanti di espressività fuori dalla norma che andavano ad aggravare la condizione di instabilità di un modello di ragione che per lungo tempo aveva presentato le caratteristiche di naturalità necessaria. In precedenza, infatti, i concetti di

ordine e di armonia si presentavano come ideali conficcati nella realtà; erano concetti, ma anche più che concetti, dal momento che, nel corso di un immane travaso dal pensiero alla realtà e all'esistente, si trasmutavano nelle strutture ontologiche più dure e persistenti. Così la ragione (o per meglio dire quella ragione) si esibiva come il superordine, come l'armonia assoluta del cosmo e, al tempo stesso, come la norma di disciplinamento *naturale* della mente. L'occhio umano non si apre sulla tenebra originaria del mondo, ma sulla scena di un cosmo già rischiarato dalla luce intellettuale (Gargani 1979, p. 8).

Entro questo modello di ragione il concetto di identità (sia essa etnica, razziale, religiosa o sessuale), quello di coscienza e quello di soggetto giocano un ruolo fondamentale, i cui effetti, ampiamente discussi sotto diversi piani nel dibattito postmoderno, rimandano inevitabilmente alla costruzione più sistematica che di essi è stata fatta nella modernità, quella hegeliana. *Sputiamo su Hegel* suggeriva nel lontano 1974 un piccolo pamphlet di Carla Lonzi il cui titolo, attraverso un gesto fisico irriverente e ironico di rabbia che mi è sempre piaciuto, incoraggiava il disprezzo verso uno dei mostri sacri del sapere idealista che così tanto ha influenzato il pensiero marxiano e che, proprio per questo, specie in quegli anni, appariva ancor di più degno di meritato rispetto. Lonzi criticava i capisaldi ideologici del mondo patriarcale e borghese della filosofia del grande pensatore, che su di essi aveva costruito l'onnivora sistematicità del suo pensiero storico-dialettico e di una soggettività *flawless*. In particolare, Lonzi aveva fermato la sua attenzione sulla *Fenomenologia dello spirito* e su quel rapporto servo-padrone che di essa è la spina dorsale. Tale rapporto, attraverso la capacità di sussumere entro il principio di razionalità e quindi di realtà quello uomo-donna, impedisce a quest'ultimo la possibilità di appartenere al regno umano-sociale. Il primo, infatti, è un rapporto tra uomini su cui si basa la convivenza civile e a cui si confà la dialettica, mentre il secondo è un dato naturale stabile, fondato su un essenzialismo sessuale che prevede una struttura gerarchica di cui l'uomo occupa i gradini superiori e la donna quelli inferiori. Sul rapporto servo-padrone si fonda anche la dialettica rivoluzionaria marxiana che ha criticato e ribaltato la connotazione di classe di quell'assetto di pensiero, ma da cui viceversa ha ripreso la struttura e l'ossatura teorica, senza andare a intaccarne i "ruoli sociali" e senza un "mutamento sostanziale dei valori".

La rivoluzione comunista – scrive Lonzi – è avvenuta su basi politico-culturali maschili, *sulla repressione e la strumentalizzazione*

del femminismo e deve adesso far fronte a quella rivolta contro i valori maschili che la donna vuole portare fino in fondo, oltre la dialettica delle classi interne al sistema patriarcale.

C'era dunque di che essere arrabbiate se anche la stragrande maggioranza dei cosiddetti “compagni” rivoluzionari più estremi non si preoccupava minimamente di criticare l'autorità patriarcale su cui anzi fondava la certezza e la “naturalità” perenne del contratto sessuale! Ma perché l'irriverenza nei confronti del leviatano sistematico non rimanga un graffio epidermico e superficiale ma affondi le unghie nelle carni di questo mostro vampiro della modernità occidentale, bisogna intaccarne il DNA genetico. Ed è quello che anzitempo ha fatto Carla Lonzi quando, ad esempio, ha notato che era necessario sfuggire alla tentazione ideologica che impediva di vedere la portata dirompente ed eversiva dei movimenti *hippy* degli anni Sessanta. Proprio nel loro essere descritti dalla narrativa marxiana come “momento non dialettico” della società e nell’“abbandono della cultura della presa del potere e dei modelli politici dei gruppi a partecipazione maschile” (Lonzi 1974, p. 34), Lonzi coglieva un momento essenziale che evidenziava la ricomposizione tra pubblico e privato e indicava una relazione di mediazione da cui era esclusa la priorità della sintesi del potere. A quel concetto di “mediazione” di origine hegeliana, nonostante i tentativi di purificarlo dai desideri di conquista del potere o di femminilizzarlo, va indirizzata tuttavia una critica più profonda. Infatti, seppure si tenta di sottrarlo a quel processo circolare e totalizzante che cancella le contraddizioni tra cose e parole, tale concetto corre necessariamente il rischio di riproporre forme di dominio, in quanto rimane figlio più o meno legittimo di quell'idea di ragione che lo ha generato. Ha cioè di essa gli stessi tratti e caratteri genetici. Non può né giacere come una verità dimenticata della politica tradizionale in attesa, come la bella addormentata nel bosco, del bacio del risveglio di un modo ge-

nericamente rinnovato di fare politica, né essere modificato da forme di mediazione femminile che, seppure si basano sulla distinzione tra autorità e potere, non arrivano tuttavia a garantire dal rischio di ricadere entro la trappola di rapporti di dominio troppo rigidi e strutturati. Quello che i movimenti *hippy* e femministi radicali proponevano all'inizio era la priorità della dimensione personale, dell'espressione dei bisogni e dei desideri più intimi che prevaleva su quella pubblica della presa del Palazzo d'Inverno. La fase più "rivoluzionaria" di questi movimenti fu rappresentata non tanto dalle proposte di mediazioni alternative, quanto dalla capacità di sottrazione ai modelli della cultura e della narrativa dominanti che tendevano a imprigionarli in forme emarginate, totalmente leggibili, e perciò non pericolose, di identità stabili e facilmente circoscritte. La mossa più eversiva di quei movimenti fu pertanto il portare in superficie l'espressione personale del desiderio contrapposta all'unico punto di vista visibile delle forme di mediazione politica: la conquista del potere. Questo dibattito, che in Italia è stato portato alla ribalta principalmente dal femminismo e ha suscitato roventi polemiche, ha messo il dito nella piaga purulenta di un modo patriarcale di fare politica che separava la dimensione personale della sfera privata da quella pubblica. Il *personale è politico* recitava un famoso slogan femminista italiano degli anni Settanta. Con esso si criticava il fatto che il lato nascosto del privato venisse lasciato in ombra a vantaggio di una concezione onnivora della politica che pretendeva di rendere trasparente e totalmente pubblica la dimensione della trasformazione, senza andare a intaccare i ruoli sociali della famiglia o i temi della sessualità su cui il cambiamento doveva poggiare. Il vissuto personale prodotto di un assetto sociale e culturale che relegava le donne nel privato e le escludeva dalla dimensione pubblica divenne tema di un dibattito politico che sottolineò praticamente quanto in Italia ancora la sinistra storica e quella extraparlamentare fossero vittime di un pensiero patriarcale e

tradizionale. I movimenti giovanili e il femminismo dei paesi occidentali contribuirono a mettere in crisi la totalità dell'assetto della soggettività maschile e pertanto il modello culturale di ragione su cui era basata rivelando soggetti e rapporti sociali e narrativi nuovi. È pertanto con lo stesso sguardo dell'angelo benjaminiano della storia, rivolto cioè indietro a questi embrioni politici e culturali della mutazione che stiamo attraversando, che voglio guardare al futuro. In questo caso, dunque, lo spirito libertario, anarchico e comunitario dei movimenti *hippy* americani degli anni Sessanta, del primo affermarsi, più artistico che politico, del '68 europeo e quello di critica radicale all'assetto culturale della disparità, ovunque nel mondo, tra uomini e donne, hanno segnato un processo di trasformazione epocale della struttura dei rapporti societari e politici, ma hanno anche prefigurato un percorso visibile in alcuni aspetti della rivoluzione tecnologica che stiamo vivendo e che sempre di più modificherà la nostra vita quotidiana e i nostri rapporti di comunicazione. Hanno cambiato l'idea del senso di appartenenza e dell'espressione dei legami sociali, rivalutando un concetto di comunità priva di ogni legame stabile e di ogni territorializzazione degli altri e del sé. La collocazione è il frutto di scelte dettate dal desiderio e non da rapporti di potere basati su legami identitari stabili, siano essi di nazione, razza, religione o sesso. È da allora, infatti, che si è cominciato a parlare di momenti comunitari non strutturati e *leaderless* in cui l'autorità centrale e selettiva dell'informazione era un nemico da combattere quanto lo Stato borghese. Ed è da allora che la leggerezza di soggettività private per molto tempo della visibilità, come quelle femminili, è apparsa sulla scena della storia evidenziando la potenza di un'agilità e di una duttilità che oggi sono essenziali nei rapporti comunicativi infosferici. C'è bisogno di idee e di parole nuove per descrivere il mutamento che stiamo attraversando, dice Franco Berardi (Bifo). La disposizione pro-teiforme e duttile di quei lontani momenti comunitari sociali

e politici rappresenta un orientamento che dispone a pensare il nuovo e a fare emergere concetti adatti a quest'epoca di transizione. Il *passing* è uno di questi, che non inventa niente che non esistesse già in precedenza. Consente solo di rendere visibili stati di fluidità che prima non si potevano manifestare. Scrive Bifo:

il concetto non è democratico, non nasce da un accordo ma istituisce un percorso, orienta una deriva. I concetti funzionano o non funzionano. Se funzionano aprono una finestrella, gettano un fascio di luce su un oggetto che sta prendendo forma, che ora potete riconoscere e non avevate mai visto prima. E i concetti sono anche parole, sonorità, emozioni, paure, speranze. Pensare delle parole nuove, delle parole che mettano insieme ascendenze diverse e diverse immaginazioni è un modo per scoprire o per costruire piuttosto oggetti reali. Comunicabili, trasformabili, sociali. Tutta questa attività neologistica alla quale volentieri partecipiamo è un'attività rivolta a trovare le parole per dirlo: per dire il rivolgimento vertiginoso in cui è trascinata la nostra vita, l'ambiente, la mente, la sensibilità. Dire il rivolgimento è un modo per respirarlo, per adeguare i nostri ritornelli esistenziali, per creare armonia dove in effetti c'è il caos (Berardi 1995).

Ed è nel magma fluido di acque insicure e assolutamente sconosciute che il concetto di *passing* si muove.

Parte prima
**Oscuramento delle matrici
identitarie**

My point of view

Attraverso l'ampliamento del mio angolo visuale ed il riaggiustamento del suo fuoco alla mia profondità, la mia lente visuale (attraverso cui percepisco il nostro tempo, tutti noi, tu, me stessa) ha subito un cambiamento decisivo. È paragonabile a quel cambiamento decisivo che avvenne circa trent'anni fa quando entrai in contatto con la teoria marxista e con i comportamenti ad essa connessi; un'esperienza liberatoria ed illuminante che ha mutato il mio modo di pensare, di vedere, quello che sentivo e cosa chiedevo a me stessa. Quando cerco di capire cosa sta accadendo e che cosa è *accaduto* trovo che (tanto per ricondurre questo fenomeno al più basso denominatore comune) c'è stata un'espansione di quello che per me è il "reale". Per di più la natura, la struttura intima, il movimento di questa realtà sono inoltre cambiati e continuano a cambiare pressoché quotidianamente.

Christa Wolf, *Cassandra*

Il motivo principale che mi spinge a scrivere questo libro è che personalmente mi sono trovata nella situazione di dovermi ri-raccontare e ri-definire molte volte e pertanto sia di dover mettere in discussione certezze che mi sembravano acquisite o meglio scontate nella loro struttura narrativa e sociale, sia di doverle ricreare secondo schemi che tendevano a ripetersi. Le mie "migrazioni", che vanno dall'aver vissuto per molto tempo in Maremma, una volta terra eversiva di confino, e qualcuno dice con orgoglio anche di banditi, all'aver scelto, più recentemente, di vivere in America, dove tradizionalmente lo sradicamento costituisce un'inquietudine mitologica che genera ansia e luoghi identitari spesso contraffatti, mi hanno costretto a misurarmi con questo fenomeno. In tale processo di decostruzione e costruzione ogni volta mi sono trovata ad affrontare barriere consce e inconsce, interne ed esterne a me, scontrandomi

con un'enorme serie di contraddizioni e di incongruenze che riguardavano la mia collocazione a livello individuale e sociale. Ciò ha inizialmente contribuito a tenermi imprigionata in ruoli, stereotipi che sentivo inadeguati e che imprigionavano le diverse dimensioni dell'io. Ma mi ha anche insegnato l'importanza degli interstizi, degli spazi marginali, degli spazi tra le righe come luoghi di osservazione, di resistenza e di riscrittura della storia vissuta. Tuttavia, solo la rottura delle catene di qualsiasi appartenenza, sia stata essa religiosa, partitica, linguistica, etnica o sessuale, si è rivelata alla fine come momento liberatorio e gioioso. Ma le fasi che l'hanno preceduta e seguita sono state molto dolorose, piene di paure, di solitudine, di vuoto, di sensi di insicurezza e di colpa legati alla sensazione di tradire affetti, "cause", valori e memorie.

Spiegare che si può superare quello stato di sofferenza semplicemente riconquistando in modo permanente la multidimensionalità fluida del nostro essere, che ogni senso di appartenenza genera ansia, limita e impoverisce, è la ragion d'essere di questo lavoro. Non esistono tradimenti di sorta. Gli affetti, le memorie, i legami, il passato non sono un fardello pesante che ci fa precipitare dal dirigibile dei nostri sogni. Il che non vuol dire che non esistano più: vivono in uno stato di animazione sospesa. La loro esistenza non ha più il peso del risentimento, ma la rarefazione del colore sfumato di ciò che di essi viene a mancare.

Spiegare che esistono altri mondi e altri modi di raccontare e raccontarsi, e pertanto di vivere la realtà, e che basta solo farli funzionare sottraendoli alla narrativa dominante che tende ad assorbirli ed eclissarli costituisce lo scopo principale di questo libro.

Spiegare che il momento di gioia è quello in cui si comprende che il bisogno di non appartenenza e le fasi di disidentificazione non costituiscono un percorso obbligato verso la realizzazione di una nuova identità, ma sono contemporanee a deterritorializzazioni del proprio sé e degli altri, è entrare nel-

l'ottica del *passing*. Questo, tuttavia, non diviene una sorta di camaleontismo alla *Zelig*, ma viceversa una forma ontologica del desiderio che permette di comunicare, di narrare e di vivere storie di singolarità in sottrazione. Senza fedeltà all'origine. E non c'è neanche bisogno di diventare cyborg; anche se la provocazione "fredda" del cyborg è uno stratagemma politico-narrativo fondamentale ed estremamente sottile.

Il *passing* che fa dell'ironia un elemento strutturale essenziale esprime proprio la fluidità del giocare con un'idea regolativa e nomocentrica, libera da qualsiasi costrizione. È il rimettere in discussione le regole mentre si sta ancora giocando. È un processo risultante dall'azione umana che può fare di noi dei cyborg, attenuando i confini tra l'umano e la macchina, o può semplicemente inserire la nostra capacità di agire e raccontare entro una griglia mobile la cui struttura fondamentale è il risultato di un attraversamento continuo dei confini del definito e del definibile.

L'aver creduto, in sintonia con Hannah Arendt, che la politica potesse definire l'esistenza di esseri umani che ambiscono alla libertà e l'aver agito di conseguenza senza pentimenti di sorta mi fa ancora ritenere che la componente materiale del vivere in società sia elemento fondamentale nella ri-definizione e ri-narrazione delle storie individuali; il credere contemporaneamente che i movimenti e la pratica femministi rappresentino l'inizio di una trasformazione epocale della cultura occidentale che viene messa in discussione nei suoi assetti millenari ormai stabilizzati e fossilizzati ha inciso e incide in modo fondamentale sul mio vivere quotidiano, sui vari modi di ridescrizione e di racconto del mio essere. Tutto ciò ha dunque influenzato le fasi identitarie che ho attraversato con particolare riferimento ai desideri e ai sogni che le hanno caratterizzate, delineando anche i cambiamenti di stato e i confini del concetto di identità stessa.

Il proporre inoltre queste riflessioni in un'epoca di "transizione" come quella che stiamo vivendo, fondamentale, come

Gramsci ci ha insegnato, al fine di qualsiasi trasformazione di carattere culturale, politico e sociale più ampio, certamente le rende problematiche nella loro formulazione ponendole di fronte a interrogativi fondamentali a cui cerchiamo di dare risposta ormai da tempo. L'elemento *transizionale* acquista una rilevanza insolita in quanto la struttura e la mobilità del suo processo divengono non più oggetto strumentale per fini fuori di esso, ma forme del vivere quotidiano a esso inseparabilmente connesse. Sotto questo profilo molti sono i concetti che mutano la loro natura, divengono più leggeri o addirittura si dissolvono. L'*identità* è certamente uno di essi e le trasformazioni del suo stato divengono determinanti al fine di comprendere se non di cambiare i tempi che stiamo vivendo. È pertanto con una descrizione fatta di categorie ancora pesanti che voglio iniziare a narrarmi, per giungere poi gradatamente ad alleggerirne le caratteristiche in un processo di *disidentificazione*, cioè di *passing*, che diluisce i loro confini rigidi, non allo scopo di negare il motivo delle trasformazioni che hanno prodotto o le fasi che devono attraversare per divenire leggere, ma semplicemente perché non voglio che esse diventino un carcere che davvero mi separi per sempre dai miei sogni e da quelli di altri esseri umani.

L'essere una donna bianca, eterosessuale, di cultura occidentale, che ha fatto politica e fa tesoro della lezione femminista certamente delimita il campo in quanto ha influito e influisce molto in questo processo. Ma ogni volta in modo diverso e con diverse priorità. L'aver inoltre scelto di vivere in un paese diverso da quello di *origine* aggiunge a quanto detto quel necessario ingrediente di *spaesamento* che già ho avuto occasione di assaggiare per il fatto di essere donna. Certo il mio *punto di vista* rende conto soltanto di alcune articolazioni della subalternità e delle collocazioni che di volta in volta si assumono. Il fatto di essere un'intellettuale di razza bianca, di vivere in un relativo stato di benessere economico e in un paese occidentale, ad esempio, mi ha sottratto a un millefo-

glie di strati e di forme di colonizzazione, sia in senso stretto, sia in senso teorico più generale. Così, quello di essere una donna eterosessuale, se mi ha escluso da una narrativa dominante e da una pratica sociale esclusivamente maschili, non mi ha posto di fronte al problema della “scomparsa” entro il contratto di una sessualità binaria in cui siamo tutti forzatamente iscritti, da cui siamo descritti e da cui l’omosessualità o peggio ancora il transgenderismo sono cancellati o rimossi, come elementi radicali ed eversivi rispetto ai modelli originari. Il che non vuol dire che la mia elaborazione teorica, come mostrerò più avanti, non sia influenzata da *punti di vista* che appartengono ad altri soggetti o ad altre culture. Anzi, al contrario, questi divengono per me elementi essenziali nel delineare prospettive di *disidentificazione*. Ritengo infatti abbastanza assurdo affermare che solo chi *vive* in prima persona certe esperienze sia autorizzato a parlarne o ad assumerle nel proprio corpo teorico e pratico, come se l’esperire fosse soggetto a diritti di proprietà o di appartenenza o peggio ancora a ferree leggi di copyright e non si dovesse muovere invece in direzione di un superamento di schematismi perversi per uscire dalla palude da cui sembra essere circoscritto e descritto. Esiste infatti una discrepanza o meglio un doppio legame tra ciò che ognuno afferma di essere e la posizione che occupa. Certo il problema dell’autolegittimazione e della conquista di spazi sociali e discorsivi da parte del soggetto politico e narrativo è importante, ma non può dare luogo a una “mappa” di orticelli dislocati in spazi multipli occupati da molti “diversi” separati tra loro, perché questo fa ancora parte dell’etica dell’evento come risentimento. Questa è stata l’ottica della “marcia di un milione di uomini” organizzata nell’ottobre del ’95 da Louis Farrakhan, il quale ha fatto dell’essere nero una questione di pelle di pertinenza del genere maschile nero e non invece una categoria secondo cui l’essere di colore deve essere attribuito a tutti quei soggetti che hanno vissuto e vivono una condizione di emarginazione da par-

te della cultura e della narrativa dominanti, siano essi indiani, ebrei o altri o siano esse donne che quasi ovunque vivono in una sorta di “asimmetria” rispetto al genere maschile, più o meno accentuata a seconda della latitudine geografica. Il modo di procedere del capo della nazione dell’Islam è completamente estraneo alla mia prospettiva in quanto non è solo a livello di autoinvestimento e autonominazione del *punto di vista* che esso guadagna in capacità di rispondere ai bisogni della minoranza che rispecchia, ma a livello di articolazione e di mobilità degli stessi. Elementi provenienti da altre culture o da altri soggetti costituiscono pertanto altri luoghi di osservazione e di narrazione. Divengono altri modi di esperire senza essere risucchiati entro il trasformismo demagogico e centralizzatore di un’unica interpretazione dominante, che relativizza ogni conoscenza e fatto culturale con cui viene in contatto depotenziandoli e rendendoli arbitrari. Tali elementi possono invece abbattere la rigidità dei confini che limitano il desiderio e permettere di comunicare e vivere attraverso occhi e corpi multipli. Si possono così narrare le storie in lingue e prospettive diverse in un continuo gioco di rimandi e riferimenti a simulacri che, avendo perso ogni referente originario e ogni possibilità di istituire gerarchie narrative o sociali, non possono più reclamare pretese di “purezza”, “autenticità”, “oggettività” o tantomeno “trasparenza”.

È, a mio avviso, importante precisare che il mio interesse si rivolge più a forme subculturali che a manifestazioni di controculture in quanto queste ultime, come precisa Dick Hebdige, seguendo in questo alcuni dei suggerimenti di Roland Barthes, si contraddistinguono per “le forme politiche e ideologiche di opposizione alla cultura dominante e per la loro elaborazione di istituzioni alternative. (...) Perciò mentre l’opposizione nelle subculture è dispiegata entro forme simboliche di resistenza, la rivolta della gioventù della classe media tende, ad esempio, ad essere più articolata e quindi più facilmente leggibile” (Hebdige 1988, p. 149). L’accento di Hebdige, evidentemente più interessato al-

le forme delle subculture, è chiaramente posto sulla loro oscurità, sulle loro contraddizioni, sul loro costituire un *Underworld* e sul fatto che, a differenza delle controculture, possono sfuggire a una totale comprensione e pertanto assoggettamento da parte della cultura dominante. È in questa chiave che la distinzione gramsciana tra *dominio* ed *egemonia* ritorna di attualità. All'egemonia, infatti, appartiene la caratteristica di "equilibrio in movimento" che contiene rapporti di forza favorevoli o sfavorevoli a questa o quella tendenza. Scrive Hebdige: "Il consenso può essere frazionato, sfidato, annullato e la resistenza ai gruppi dominanti non può semplicemente essere respinta o automaticamente incorporata" (pp. 16-17). Secondo Hebdige, pertanto, le forme di egemonia rappresentate da queste subculture non sono mai direttamente dispiegate, ma oblique nello "stile". "Le obiezioni sono collocate, le contraddizioni mostrate al livello profondamente superficiale delle apparenze: il livello dei segni" (p. 18). Lo *stile* nelle subculture resiste e si sottrae al processo di normalizzazione. Ed è pertanto a esso che si rivolge l'interesse dell'autore. In questo senso, cioè verso il processo di resistenza e di sottrazione di tale cultura rispetto a quella dominante, si concentra il mio interesse.

Alcune delle teorie che direttamente o indirettamente si pongono il problema della *crisi identitaria* saranno oggetto di analisi di questo breve volume. Comincerò pertanto il mio viaggio con alcune studiose del campo femminista, in quanto questo mi ha toccato e mi tocca più da vicino, e mi avventurerò successivamente nella cultura nera, in parte di quella cosiddetta, in modo superficiale e troppo generico, post-coloniale di lingua inglese, e infine in quella indiano-americana per descrivere il background del *passing* a cui dedicherò interamente la seconda parte del libro. Il *passing*, infatti, che può essere definito come uno strumento di dissoluzione della costruzione identitaria, ne rimette in gioco la struttura ed elimina quegli elementi di "separatezza" che fanno di ciascuna esperienza culturale etnica o minoritaria un terreno di appan-

naggio o di pertinenza esclusiva dei soggetti che tendono a identificarsi con essa. *Passing* è una risposta alla teoria dell'identità nella società postmoderna, una politica del posizionamento che infrange la solidità della collocazione del soggetto. Anche di quello in crisi. L'elemento "transizionale" diviene pertanto essenziale in quanto non è un mezzo per un fine diverso, ma un fine esso stesso. Il *passing*, infatti, è un modo di concettualizzare le dinamiche psico-politiche che strutturano l'esperienza di ognuno di noi e costituisce una fase di attraversamento continuo che apre spazi all'espressione della fluidità e della pluralità del desiderio. È il ripercorrere il proprio sé minando alle radici l'autenticità dell'io. Non è passare "per" qualcun altro/a o "da" qualcun altro/a, ma entrare nel terreno estraneo e che non si conosce del sé che ognuno ha sempre interpretato come proprio. È qualcosa che non accade quasi mai a livello conscio, malgrado la nostra volontà di controllo e di pratica corretta. Si muove nell'ottica futuribile di Donna Haraway che elabora attraverso i cyborg la possibilità radicale di rimettere in gioco la stessa idea di natura, esasperando la narrativa della sopravvivenza. È infatti in se stesso momento di liberazione dall'Origine e dalla pesantezza delle catene di stereotipi e di modelli rigidi imprigionati in binarismi di ogni tipo. Ma è anche un processo che non prefigura nessun fine ultimo se non quello di continui passaggi di investimenti desideranti che sono parte intima del suo essere e divenire continuo: qui e ora il *passing* ridisegna i processi di stratificazione e i confini delle categorie e dell'universo simbolico che continuamente elaboriamo e rielaboriamo in un'ottica in cui la tecnologia gioca un ruolo determinante nel ridefinire il modo di vivere e la nostra capacità di raccontarlo. Perché qui e ora è già il nostro futuro. Naturalmente per chi, come me, è donna questo significa anche misurarsi inizialmente con il percorso femminista che ha segnato i tratti di questo viaggio.