

## Alessandra Marino

è autrice del libro *'Acts of Angry Writing. Citizenship and Orientalism in Postcolonial India'* e lavora alla London School of Economics. Si interessa del rapporto tra letteratura e politica e ha scritto articoli e saggi sulla narrativa indiana, sull'arte postcoloniale e sulle rivisitazioni di Shakespeare in chiave contemporanea.



### Fare mondo

Questo intervento è un esercizio di ascolto consapevole – accanto a – scrittrici e attiviste, donne che hanno narrato la vita di movimenti sociali, catapultandoli su scala globale. Grazie ai lavori di Arundhati Roy e attivisti/e del *Narmada Bachao Andolan*, e Mahasweta Devi e l'associazione per i tribali Kheria Sabar (*Paschim Banga Kheria Sabar Kalyan Samiti*), ho iniziato a pensare alla rabbia come spinta propulsiva di attivismo e motore della scrittura.<sup>1</sup> Leggo queste scritture come un modo di fare rete, o 'fare mondo' – come suggerisce Gayatri Spivak in *Three Women's Texts* – sia nei contesti in cui questi scritti sono stati generati, sia qui a Firenze con voi.

'Fare mondo' per Spivak, vuol dire introdurre nella 'macchina dell'insegnamento' storie alternative rispetto al canone letterario; portare alla luce racconti divergenti; e mettere in questione i 'fatti' della storia – intesa come *history* 'la storia di lui' – occidentale. Spivak invita a rileggere il colonialismo come chiave per re-interpretare il canone letterario come espressione di un'egemonia politica e culturale. Poiché i 'fatti' del colonialismo restano celati nelle narrazioni canoniche, 'fare mondo' è l'imperativo a introdurre un tipo di lettura che non feticizzi il terzo mondo ma lasci spazio all'emergere dell'agency della donna colonizzata.

Memore del monito di Spivak, propongo di leggere le opere che seguono come espressione di un realismo distopico, laddove la distopia ha a che fare con racconti del passato, piuttosto che del futuro. Le narrazioni di donne, indiane o africane americane, di casta e/o classe bassa sono distopiche perché presentano una 'storia alternativa'.<sup>2</sup> Karen Hellekson nota come la storia alternativa sia una speculazione sul legame storico tra passato, presente e futuro capace di farci ri-pensare l'agency individuale e i rapporti di potere.

Le novelle di Mahasweta Devi in *Mappe Immaginarie* (1994) presentano elementi necessari a tale speculazione attraverso l'irruzione di voci sommesse sulla scena internazionale.<sup>3</sup> La novella *Douloti* inizia nominando le comunità tribali che abitano il territorio di Palamu: *"In Palamu, le comunità dei Nagesia e dei Parhua sono le più piccole. Le comunità più grandi sono: i Bhnua, Dusad, Dhaki, Ganju, Oraon, Munda"*. Per Spivak, l'atto di nominare storie e geografie perse o dimenticate dalla mappa della nazione moderna è

un atto di decolonizzazione e la rivendicazione di un posizionamento ai margini. Queste mappe immaginarie sono l'ambientazione di 'storie immaginate' o rinarrate. Ne è un esempio la storia di Birsa Munda, l'unico leader tribale il cui ritratto è esposto nel parlamento indiano, e che viene descritto, da Devi in *Chotti Munda e il suo arvo* come un eroe anticoloniale. Nel romanzo di Devi, la storia di Birsa Munda genera una domanda importante: quando sono i tribali a 'scrivere' la cittadinanza Indiana, quali storie dell'impero e del governo postcoloniale vengono narrate? Devi non solo re-immagina cosa sarebbe successo se i 'fatti' storici fossero andati diversamente, ma mette in questione i 'fatti' stessi come tramandati dai racconti dei vincitori.

Qui, l'invito a 'fare mondo' e quello a narrare storie alternative, convergono. È in questo spirito che Spivak legge Devi, giustapponendola a riletture del canone inglese: per esempio *Eyre* di Charlotte Brontë alla luce di *Il grande mare dei Sargassi* di Jean Rhys. La storia del riscatto di Jane, dall'emancipazione dalla povertà al matrimonio con Mr Rochester, oscura l'alienazione della prima moglie, giamaicana, di Rochester: Bertha. Rhys re-immagina Bertha come Antoinette, una donna creola abusata dal marito e colonizzatore bianco.

Nel mio tentativo di 'fare mondo', rileggo Brontë e Rhys e le scrittrici indiane citate attraverso la chiave di lettura degli affetti: guardo ai modi in cui la rabbia, in particolare, smaschera le asimmetrie di potere che imbrigliano le donne in una posizione subalterna e le donne colonizzate in una subalternità doppia.

## *Rabbia*

L'iconografia della donna in preda all'ira è ben radicata nella cultura contemporanea e nella letteratura moderna, e viene regolarmente invocata in connotazione negative per descrivere attiviste e scrittrici di fama internazionale.<sup>4</sup> Nel presentare la biografia di Brontë a firma di Claire Harman, un articolo su *The Economist* del 2015 titolava: "Ritratto vivace di una scrittrice arrabbiata".<sup>5</sup> Nell'evidenziare la passione per la scrittura, la voglia di fama e la natura anti-convenzionale di Brontë, Herman evidenzia lo stretto legame che unisce l'autrice e la sua più celebre eroina, Jane Eyre. Tra gli elementi che determinano questa vicinanza, c'è la mancanza di autocontrollo. A Jane è chiaro che: "in genere si suppone che le donne siano molto calme", ma né lei né la sua autrice riescono a tacere.<sup>6</sup> Dopo aver protestato contro il silenzio imposto da Mrs Reed, Jane confessa: "sembrava che la mia lingua pronunciassero le parole senza che lo volessi, qualche cosa su cui non avevo controllo parlava in me".<sup>7</sup> Questa mancanza di controllo è espressione che sia per Jane che per Charlotte le parole sono atti ribelli, che sfidano convenzioni e tradizioni.

Janet Freeman in "Speech and Silence in *Jane Eyre*" evidenzia che Brontë sembra dipingere la propria rabbia contro le costruzioni sociali attraverso la rappresentazione di Jane come una schiava in rivolta.<sup>8</sup> In *Jane Eyre* case, stanze e luoghi chiusi sono metafore di strutture patriarcali che limitano o

negano la libertà femminile. In uno degli episodi più celebri del libro, Jane viene chiusa a chiave nella stanza rossa; allo stesso modo, il suo alter ego Bertha è epitome della donna folle rinchiusa nell'attico.

Le rappresentazioni parallele di Jane e Bertha dimostrano come follia e rabbia siano due facce della stessa medaglia e vengano entrambe declinate al femminile. Phyllis Chesler in *Donne e Follia* (1973) ci ricorda che, nel diciannovesimo secolo, esprimere *rabbia* veniva considerato uno dei sintomi della pazzia.<sup>9</sup> Non a caso, nella riscrittura di *Il grande mare dei Sargassi* (1966),<sup>10</sup> Rhys sottolinea che Mr. Rochester etichetta la rabbia di Antoinette contro gli abusi che riceve come una forma di follia morale ereditata dalla madre, che è minacciosa perché sfugge alla sua comprensione.

Questo legame tra rabbia e follia ricorre in diverse scritture postcoloniali. Il romanzo della scrittrice Marie Vieux-Chauvet (1804), intitolato *Amore, Rabbia e Follia*, racconta di un precario assetto politico e una nuova composizione di classe a seguito della rivoluzione di Haiti del 1789. Sullo sfondo della reificazione delle relazioni umane e sessuali durante la colonizzazione, la rabbia femminile appare come una forza che minaccia l'ordine politico, sociale ed epistemologico bianco, maschile e coloniale. Questi scritti propongono una riconfigurazione teoretica del ruolo dell'ira nella costruzione di uguaglianza e giustizia sociale.

### *Teoria*

Nell'epistemologia occidentale, le radici della categorizzazione della rabbia come aggressività e irrazionalità sono profonde: da Aristotele a Seneca, autori classici hanno dipinto la rabbia come un'emozione illogica, un difetto congenito e tipicamente femminile. Tuttavia, in *Just Anger*, Gwynne Kennedy delinea una diversa concezione filosofica dell'ira, citando a proprio supporto le speculazioni di Tommaso D'Aquino che tracciano il legame tra ira e giustizia.<sup>11</sup>

Come Kennedy, io reclamo una genealogia di scritture femministe, postcoloniali e antirazziste, che hanno rappresentato la rabbia come una reazione lecita all'ingiustizia. Questa genealogia include Audre Lorde, Elizabeth Spelman, Marilyn Frye, Sara Ahmed e Sue Kim, autrice di *On Anger – Sulla Rabbia* (2013). Kim, in particolare, dimostra che la femminilizzazione della rabbia in un contesto postcoloniale non può essere dissociata dalla sua configurazione come attributo dell'alterità razzializzata di soggetti colonizzati.<sup>12</sup>

Il paradigma oppresso-oppressore a cui Kim fa riferimento, laddove la rabbia appare un'arma di ribellione contro asimmetrie di potere solidificate, era stato esplorato in "Uses of Anger" – Gli usi della rabbia (1984) di Audre Lorde, dove si legge: "C'è della razionalità nella rabbia, o la rabbia ha le sue ragioni".<sup>13</sup> Per Lorde la rabbia femminista è una legittima risposta al razzismo e uno strumento utile a creare alleanze contro diverse forme di discriminazione.

Arundhati Roy, che ha dovuto ripetutamente difendersi dall'accusa di essere adirata contro la nazione,<sup>14</sup> fa eco a Lorde e invita a guardare oltre il conflitto tra ragione e passione: "Perché dovremmo

aver paura di essere arrabbiate? Per quale motivo dovremmo aver paura dei nostri sentimenti, se sono basati su fatti? L'intera contrapposizione tra ragione e passione è ridicola, perché spesso la passione è fondata sulla ragione... La rabbia si basa sulla ragione."<sup>15</sup> Roy evidenzia la faziosità della tradizione filosofica occidentale che fonda la soggettività moderna nella scissione tra ragione ed emozioni. Mentre la ragione occupa il piano privilegiato del maschile, le emozioni divengono attributi di soggetti orientalizzanti.

Invece, la scrittura di Roy inscena la rabbia come forza produttiva. Allo stesso modo, in *Killing Rage, Ending Racism* (1995), hooks vede nella manifestazione di rabbia della donna colonizzata – come nel caso di Antoinette ne *Il grande mare dei Sargassi* – un atto necessario a garantire la propria sopravvivenza. Facendo riferimento a *L'occhio più azzurro* di Toni Morrison, hooks afferma che la rabbia permette l'espressione di una soggettività che resiste ai ruoli prefissati dal colonizzatore. Nel romanzo, la bambina nera avrebbe avuto una speranza se solo avesse potuto esprimere la propria rabbia. Per hooks: “La rabbia è preferibile, c'è presenza nella rabbia. Forse è quella ‘presenza’, l'affermazione della soggettività che i colonizzatori non vogliono vedere, che emerge quando i colonizzati esprimono rabbia”.<sup>16</sup> Questa rabbia è sovversiva perché tangibile in tutte parti del racconto; mentre riverbera tra e oltre le pagine, sfugge alla razionalità bianca e androcentrica del potere coloniale.

### *Esempi dall'India*

Come in Morrison, la rabbia abita ogni pagina del saggio/novella “The Greater Common Good” contenuto in *The Cost of Living* di Arundhati Roy, che tratta della costruzione di una megadiga nella valle del Narmada, in pieno territorio tribale. Qui Roy presenta un'alternativa alle statistiche trionfanti e ai report del governo su questo progetto di ‘modernizzazione’. La rabbia contro l'espropriazione delle risorse comuni viene esplicitamente invocata in alcuni passaggi della narrazione. Nel descrivere il suo incontro con Bhajji Bhai, uno degli Adivasi che ha perso la casa quando la valle del Narmada è stata sommersa dalla diga, Roy parla della rabbia come una motivazione per iniziare una resistenza attiva:

*L'avevo visto in un vecchio documentario, filmato più di dieci anni fa. Era stanco e fragile... ma la sua storia non era invecchiata. Era ancora giovane e piena di passione. Mi spezzò il cuore, la pazienza con cui la raccontava... Bhajji Bhai Bhajji Bhai, quando ti arrabbierai? Quando la smetterai di aspettare? Quando dirai: ne ho abbastanza e afferrerai le tue armi, qualsiasi esse siano*<sup>17</sup> (A. Roy 1999, 77-79).

La solidarietà di Roy nei confronti di Bhajji Bhai deriva dalla rabbia che nasce dall'ascoltare le storie di ingiustizie e povertà dei cittadini tribali. Storie che stridono con il racconto nazionalista dell'ascesa delle classi medie e urbane.

Nel saggio “Scimitarre al Sole?” Roy ritorna sul tema dell’attivismo e riafferma che l’importanza dell’empatia provata per le persone della valle del Narmada. L’empatia, Roy scrive, conduce verso nuove passioni, porta a “una **rabbia** incandescente, a un’indignazione selvaggia” (A. Roy 2008, 7).

La rabbia è la materializzazione epidermica dell’empatia che serve per creare coalizioni di classe e caste e azioni di massa. Questa visione della rabbia come fonte di contagio e sostegno di lotte per giustizia e uguaglianza appare in uno stralcio memorabile del *Dio delle piccole cose*. I gemelli protagonisti del libro vengono investiti da una protesta di lavoratori. L’atmosfera è incandescente: “A protestare quel giorno c’erano persone appartenenti al partito, studenti e operai. Toccabili e intoccabili. Sulle loro spalle portavano una rabbia primordiale, accesa da una miccia recente” (A. Roy 1997, 69).<sup>18</sup>

Nel notare come la rabbia crei legami tra Dalit e Adivasi, tra cittadini urbani e rurali, tra scrittrici e soggetti intervistati, Roy dimostra che, nelle parole di Lorde, la rabbia “crea cambiamento, non distruzione” (Lorde 1984, 131). Lo stesso vale per il contagio tra scrittrici e lettrici: mettere la rabbia e la sua capacità di creare relazioni al centro della lettura è un modo di combattere il feticcio dell’altro e una vision unidimensionale della storia. È un modo di ‘fare mondo’.

Come Roy, la scrittrice bengalese Mahasweta Devi parla della rabbia come condizione necessaria per una produzione testuale che sia un atto di resistenza. Anche Devi sottolinea l’importanza di esperienze condivise e coalizioni per la sua formazione di autrice. Devi dichiara che il suo compito è dare voce, e quindi vita, a cambiamenti sociali e politici. Invoca poi la centralità della rabbia come forza che propelle tali cambiamenti e la scrittura stessa: “*Quarantun’anni dopo l’indipendenza, vedo I miei connazionali senza cibo, acqua e terra, piegati sotto il peso di debiti e schiavitù (bonded labour). Una rabbia, luminosa e incandescente come il sole, diretta a un sistema che non libera il mio popolo da queste costrizioni inhumane è la SOLA fonte di ispirazione della mia scrittura.*”<sup>19</sup> (M. Devi 1990, xx).<sup>20</sup>

Nella denuncia di Devi della mancanza *de facto* di diritti di cittadinanza dei tribali e nel modo in cui Roy fa risuonare le battaglie per le risorse comuni nella Valle del Narmada, la rabbia è una condizione fondamentale della scrittura politica. Le espressioni pubbliche di rabbia di Roy e Devi contro eredità coloniali e forme di postcoloniali di sfruttamento iniziano azioni collettive: ad esempio, Roy ha organizzato manifestazioni di interesse internazionale, come il celebre ‘Rally for the valley’; Devi ha passato la vita a scrivere petizioni da inviare alle autorità giudiziarie.

Scrivere con/la rabbia ha come scopo la creazione di comunità che condividono visioni simili e sono legate affettivamente (Campbell 1997, 136). Non si tratta qui di guardare solo alle intenzioni che muovono la scrittura di donne, ma alla capacità produttiva delle sue proprietà affettive, che smuovono confini e destabilizzano l’immagine dell’autore come soggetto unico, cosciente e padrone di sé, la cui mente è più importante del corpo.

Riconsiderare la rabbia come metodo e motore della scrittura vuol dire mettere in questione il modello di agency che lega l’azione politica alla razionalità individuale. La rabbia presenta il soggetto

come in rete, aperto al contagio e non solo servo della ragione, come in un modello di soggetto cartesiano.

Per Roy, Devi, Lorde, Morrison e hooks, piuttosto che un attributo femminile, la rabbia diventa una rivolta all'oppressione del potere patriarcale, bianco ed eteronormativo. Nel canone della scrittura femminile postcoloniale i racconti di donne arrabbiate come Devi e Roy, o anche donne bandite o a capo di *gangs*, come Phoolan Devi e Sampat Pal appaiono come rivolte contro la misoginia del patriarcato e gli abusi di classe/casta. Il successo internazionale di opere come *Con il Sari Rosa/Warrior in a Pink Sari*, di Roy e Devi dimostra il potere della rabbia come collante per lotte civili. In questi scritti che riflettono su ordine, potere e giustizia, invece di un'emozione femminilizzata e orientalizzata, la rabbia diventa una lente attraverso cui registrare, comprendere e analizzare lotte per i diritti di cittadinanza.

---

<sup>1</sup> Il linguaggio politico di queste ed altre scritture postcoloniali presenta un esempio di letteratura mondiale, il cui realismo è mescolato con l'introduzione di una prospettiva inaspettata, una visione della realtà che diverge dal racconto politico mainstream.

<sup>2</sup> L'ucronia secondo Andy Duncan nella *Cambridge Companion to Science Fiction* consiste nel presentare una divergenza dal racconto storico.

<sup>3</sup> M. Devi, G. Spivak, *Imaginary Maps: Three Stories*, Routledge, New York, 1995.

<sup>4</sup> Il caso delle accuse e minacce rivolte alle attiviste Alicia Garza, Patrisse Cullors ed Opal Tometi, che hanno dato vita al movimento *Black Lives Matter*, è emblematico di come le donne che interrogano i confini degli spazi a loro dedicati, vengano aggredite e stigmatizzate come *enragé*. Sul tropo della 'angry black woman', rimando al blog di Shannon Barber sul sito Black Lives Matter: [https://medium.com/@shannonbarber\\_88497/why-i-am-proud-to-be-n-angry-black-woman-8376101699dc](https://medium.com/@shannonbarber_88497/why-i-am-proud-to-be-n-angry-black-woman-8376101699dc).

<sup>5</sup> *Woman of substance. A vivid portrait of an angry writer* (29 Ottobre 2015) accessibile presso <http://www.economist.com/news/books-and-arts/21677179-vivid-portrait-angry-writer-woman-substance>.

<sup>6</sup> C. Brontë, Jane Eyre, Smith, Elder & Co. London, 1847, tr. it. di U. Dettore, *Jane Eyre*, Garzanti, Milano, 1997, XII, p.131.

<sup>7</sup> Ibid, IV, p. 35.

<sup>8</sup> J. H. Freeman, 'Speech and Silence in *Jane Eyre*', *Studies in English Literature, 1500-1900*, Vol. 24, N. 4, Nineteenth Century, Autumn 1984, p. 690.

<sup>9</sup> P. Chesler, *Women and Madness*, Avon Books, New York, 1973, p.45.

<sup>10</sup> J. Rhys, *Wide Sargasso Sea*, Norton, London, 1966, tr. it. di A. Motti, *Il grande Mare dei Sargassi*, Adelphi, Milano, 2013.

<sup>11</sup> G. Kennedy, *Just Anger: Representing Women's Anger in Early Modern England*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2000, p.11. Kennedy si rifà alla *Summa Theologiae* di D'Aquino, dove il filosofo ammette che la rabbia può essere legittimamente motivata dalla ragione e che può avere conseguenze positive se è messa al servizio della giustizia.

<sup>12</sup> S. J. Kim, *On Anger: Race, Cognition, Narrative*, University of Texas Press, Austin, 2013.

<sup>13</sup> G. A. Lorde, "The Uses of Anger: Women Responding to Racism", in *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Crossing Press, Berkeley, 1984, p. 129, trad. mia.

<sup>14</sup> Basti ricordare qui la controversia con Ramachandra Guha seguita alla pubblicazione di "The Greater Common Good" in *The Cost of Living* di cui si può leggere nell'articolo "The Arun Shourie of the Left" apparso in *The Hindu* il 26 Novembre 2000, disponibile presso: [www.thehindu.com/2000/11/26/stories/13260411.htm](http://www.thehindu.com/2000/11/26/stories/13260411.htm).

<sup>15</sup> A. Roy, *The Shape of the Beast: Conversations with Arundhati Roy*, Penguin, New Delhi, 2008, p. 70, trad. mia.

<sup>16</sup> b. hooks, *Killing Rage: Ending Racism*, Penguin, London, 1995, p.12, trad. mia.

<sup>17</sup> *I'd seen him in an old documentary film, shot more than ten years ago, in the valley. He was frailer now, his beard softened with age. But his story hadn't aged. It was still young and full of passion. It broke my heart, the patience with which he told it. . . . Bhaji Bhai, Bhaji Bhai, when will you get angry? When will you stop waiting? When will you say 'That's enough!' and reach for your weapons, whatever they may be?"*

<sup>18</sup> The heated atmosphere of protest is palpable: "The marchers on that day were party workers, students, and the laborers themselves. Touchables and Untouchables. On their shoulders they carried a keg of ancient anger, lit with a recent fuse.

<sup>19</sup> "Forty-one years after Independence I see my countrymen without food, water and land, and reeling under debts and bonded labour. An anger, luminous and burning like the sun, directed against a system that cannot free my people from these inhuman constraints is the only source of inspiration for all my writing"

<sup>20</sup> Tale dichiarazione di rabbia e di solidarietà con intoccabili e tribali, appare ancor più rivoluzionaria se si tiene in conto il contesto dell'India moderna in cui l'immagine della donna ideale, simbolo della nazione, come sottolinea Anupama Roy, è una 'priva di 'vanità e rabbia', visti come espressione di un pericoloso individualismo, e capace di dedicarsi completamente

---

alla famiglia e alla comunità (Anupama Roy 2005, 105, 10). Questo modo di legare la rispettabilità sociale all'assenza di passioni promuove la soggiogazione femminile a un modello di cittadinanza basato su un ideale di razionalità scevra di emozioni. Laddove le emozioni sono prevalentemente delle donne.