



## **TRA INDIA E OCCIDENTE: UNA PANORAMICA SU ‘CULTURA’, ‘FEMMINISMO’ E POLITICHE DI ‘GENERE’\***

**Lisa Caputo**

La presente sezione è finalizzata a raggruppare e a ripubblicare alcune penetranti analisi inerenti una serie di tematiche socio-filosofiche foriere di importanti conseguenze pratiche e politiche.

Sebbene i presenti articoli siano già molto conosciuti, la loro unificazione in un quadro unico può tornare utile. Tali lavori possono considerarsi come tessere di un mosaico. Ognuno di essi, infatti, analizza un ‘tema caldo’ della società contemporanea (indiana) secondo uno specifico punto di vista. Tutti e cinque insieme, poi, si completano l’un l’altro e creano una panoramica estremamente interessante.

Le questioni vivacemente dibattute negli articoli qui raccolti sono prevalentemente tre, e precisamente ‘femminismo/i’, ‘genere/i’, ‘cultura/e’ e le politiche a esse relazionate. Il focus, comunque, così come il bagaglio intellettuale utilizzato non sono limitati all’India. Per questa ragione, l’utilità di tali articoli è duplice. Da una parte, infatti, essi permettono di apprezzare un punto di vista ‘interno’ alle dinamiche socio-politiche indiane. Dall’altra, si pongono come utili strumenti dialogici nel dibattito internazionale, in cui tali tematiche vengono discusse in termini più generali. In quest’ultimo ambito, essi permettono di problematizzare una serie di visioni bidimensionalizzanti su donne e cultura nel ‘Terzo Mondo’.

Prima di iniziare, comunque, è importante precisare alcuni elementi. I termini utilizzati così come la ‘posizionalità’ delle autrici necessitano, infatti, di essere chiariti. In entrambi i casi, è assolutamente necessario prendere le distanze dalla tentazione di essenzializzare concetti e definizioni.

Vi sono alcuni punti di contatto fra queste autrici. Tutte hanno un forte legame con l’India, per ragioni di nascita e/o di studio, ma hanno vissuto e insegnato all’estero per una (gran) parte delle loro

---

\* La traduzione in italiano delle citazioni è dell’autrice dell’articolo.



vite. Tutte quante rientrano nel generale ambito del 'postcolonialismo', alcune perché sono in effetti nate in un'ex colonia, tutte perché si confrontano con questo specifico approccio critico. Tutte quante possono essere definite 'femministe', anche se ognuna di loro analizza e interpreta un aspetto particolare delle molte facce di ciò che possiamo definire 'femminismo'.

In questo caso, dunque, il posizionamento postcoloniale e il punto di vista diasporico aggiungono qualcosa alle prospettive di queste studiosse. La loro specifica 'posizionalità', infatti, produce visioni meno etnocentriche di quelle talora presenti in alcune femministe 'occidentali'.

A proposito dei termini utilizzati, la cosa migliore è avvertire che essi non devono essere considerati come etichette pronte per l'uso.

La specifica versione di 'femminismo/i' qui presentata è piuttosto complessa. Essa ha origine nel cosiddetto Terzo Mondo ed è capace di apportare critiche circostanziate ai generali discorsi femministi. In questo modo, essa mette in luce molti aspetti delle politiche femministe normalmente ritenuti positivi dall'Accademia occidentale, ma che possono invece provocare ricadute negative in contesti differenti.

Un discorso simile può essere fatto riguardo al termine 'genere/i'. Esso non viene utilizzato come semplice sinonimo di 'donne'. Il suo significato, qui, è più ampio, più simile a quello di 'sessualità'. In questo modo, l'idea di 'genere' diventa un potente strumento analitico e assume un nuovo significato politico, capace di aprire la strada a forme di riconoscimento più inclusive e di fornire maggiori spazi di autonomia.

Infine, la 'cultura' discussa da queste autrici può essere considerata secondo due diversi punti di vista. Nel dibattito 'esterno' tra Oriente e Occidente, tale riflessione è un utile strumento dialogico per tracciare una visione più ampia, maggiormente flessibile e più realistica di cosa le culture siano. Nel dialogo 'interno' indiano, una visione politica più sfumata e prudente della cultura è necessaria per capire e combattere il nazionalismo indù<sup>1</sup>.

Un altro punto in comune è la continua problematizzazione e messa in discussione degli strumenti intellettuali utilizzati. Un'atten-

---

<sup>1</sup> Ossia il nuovo, violento nazionalismo che immagina un'India indù ripulita da tutti gli elementi 'esterni'. Questa è una delle preoccupazioni principali per tutte queste autrici.



zione particolare è rivolta alla definizione e rappresentazione dei soggetti e degli oggetti di studio.

Le autrici, dunque, non sono solo interessate a fornire spiegazioni dei termini, ma anche ad investigare le politiche connesse a una certa visione di tali questioni. In altre parole, tutte e cinque condividono un profondo interesse per le conseguenze pratiche delle differenti posizioni ideologiche implicate.

I testi di Rajeswari Sunder Rajan e di Nivedita Menon sono due panoramiche sul generale pensiero femminista (prevalentemente, ma non esclusivamente indiano).

Nel suo “Is the Hindu Goddess a Feminist?”<sup>2</sup>, Rajeswari Sunder Rajan analizza i pro e i contro del “significato sociopolitico della ripresa ‘femminista della dea’”. Le aspettative femministe nei confronti della ‘dea indù’ sono facili da comprendere. Infatti, come spiega l’autrice: “quando l’oggetto del culto e della venerazione di una comunità è femminile, è logico aspettarsi che le donne in generale traggano benefici dal condividere tale status elevato”. Tuttavia, Sunder Rajan evidenzia le ambiguità di una semplice equazione tra l’importanza religiosa della Dea (o delle dee) e il potere nonché la capacità di azione femminili. L’autrice afferma che: “la divisione tra dee e donne come esseri sociali può essere mantenuta dalla patriarcia senza alcun senso di contraddizione”. In effetti, anche i movimenti della destra indù hanno recuperato la figura della Dea come un modello per le loro donne. Per questo motivo, la studiosa afferma che un recupero acritico è quanto meno ambiguo e può anche essere pericoloso. Nel suo articolo, Sunder Rajan analizza i molteplici modi di interpretare una (stessa) tradizione. Ogni interpretazione, infatti, può avere conseguenze notevoli sulla politica indiana. Il suo focus è sulle appropriazioni politiche che vanno dalla destra alla sinistra. L’autrice enumera i diversi esempi comportamentali che la tradizione indù fornisce alle donne indiane. Alcuni di essi – come la *pativrata* o moglie devota, basato sulle figure di Sita e Savitri – sono largamente accettati ed estremamente raccomandabili. Altri esistono solo come eccezioni o come spiegazioni per comportamenti femminili devianti – come le *virangana* o regine armate, nonché la Dea nel-

---

<sup>2</sup> R. Sunder Rajan, “Is the Hindu Goddess a Feminist?”, in origine pubblicato in *Economical and Political Weekly*, October 31 (1998). Per consultare il numero corrente di EPW, si veda il sito <http://epw.in/epw/user/userindexHome.jsp>.



le sue incarnazioni di potenza e autonomia. Attraverso un approccio critico, Sunder Rajan traccia uno schema delle differenti posizioni ideologiche implicate e delle loro conseguenze sulle politiche femministe.

Nella sua “Introduzione” alla monografia *Recovering Subversion*, Nivedita Menon evidenzia i problemi che sorgono dallo scontro fra un diritto unico e il bisogno di un concetto più sfumato di diritti individuali. In termini molto generali, l’analisi dell’autrice porta a un qualcosa che potremmo definire ‘le complessità della soggettivazione’. Menon afferma che nella sua monografia “il focus [...] è manifestamente sul diritto e sullo stato nelle loro connessioni con le pratiche del femminismo”. Analizzando tale interconnessione, la studiosa si confronta con una questione duplice. Da una parte, infatti, c’è il costituzionalismo e il suo bisogno di cancellare le differenze fra i suoi soggetti per poter garantire loro uguaglianza e giustizia. Dall’altra, ci sono le differenze e le loro richieste di riconoscimento. Menon dice che esiste un “‘paradosso del costituzionalismo’, cioè la tensione in cui il bisogno di asserire varie e diverse visioni morali si scontra con il movimento universalizzante della costituzionalità e il linguaggio dei diritti universali”. Da tale opposizione sorge un dilemma per le politiche radicali (femministe) in India. Queste ultime, infatti, devono confrontarsi con la forza omogeneizzante del costituzionalismo, che assicura i diritti individuali “attraverso un processo di rafforzamento delle norme universali che marginalizza, rende obsolete e delegittima visioni del mondo e sistemi di valori confliggenti”. In breve, questo si può leggere come un conflitto fra femminismo – in quanto specifico e legato al contesto – ed etica dei diritti umani – in quanto generale e immaginata in termini universali. Un aspetto peculiare del ‘femminismo del Terzo Mondo’ è la profonda attenzione per le molte differenze esistenti fra i suoi presunti soggetti. In India, per esempio, è impossibile “ricorrere alle ‘donne’ come categoria non mediata da altre identità quali religione e casta”. Da questo punto di vista, il soggetto stesso delle politiche femministe non è chiaramente definito. Assumendo tutto ciò come un punto di forza anziché di debolezza, Menon dice che “la creazione delle ‘donne’ come soggetto dovrebbe essere inteso come l’obiettivo delle politiche femministe, non come il suo punto d’inizio”. Tale creazione può essere fatta solo mettendo in discussione altri temi importanti, quali il concetto di cittadinanza, l’idea di rappresentazione,



e il soggetto delle politiche radicali in generale. Inoltre, l'idea di sostenere la 'donna' come soggetto delle politiche femministe è diventato sempre più difficile "nonostante (o forse a causa de) l'esplosione del 'genere' come categoria di analisi nei discorsi ufficiali di stato e delle ONG". Nel suo ragionamento, la studiosa si confronta con una percezione del 'genere' capace di destrutturare idee vecchie e radicate, come la naturalezza del 'corpo' e della netta dicotomia fra i sessi.

Nel suo "Undoing the 'Package Picture' of Cultures"<sup>3</sup>, Uma Narayan analizza, brevemente ma in modo incisivo, il tema della cultura, riassumendo alcuni punti da lei già espressi nella monografia *Dislocating Cultures*<sup>4</sup>. L'autrice mostra come un'idea chiusa e ristretta di cosa siano le culture possa rappresentare un serio ostacolo per il lavoro femminista. È appunto a partire da una visione di questo tipo che nasce l'idea di una differenza essenziale ed eterna fra cultura 'occidentale' e 'orientale'. Come Narayan mostra chiaramente nella sua monografia, ciò comporta conseguenze nefaste per le femministe del Terzo Mondo, spesso accusate di essere 'occidentalizzate'. Tale accusa si basa su una visione statica di cosa sono le culture. Inoltre, l'idea di 'occidentalizzazione' implica un 'etichettamento selettivo' di cosa possa essere definito 'orientale' e di cosa debba essere etichettato come 'occidentale' nei contesti postcoloniali – complessi e ibridi per definizione. La filosofa sottolinea quanto difficile sia il compito di definire le singole culture, date le notevoli variazioni esistenti all'interno di ogni cultura e le molte similitudini fra culture distanti/differenti. Narayan dice: "L'immagine 'a pacchetto' delle culture vede in modo erroneo la centralità di valori o pratiche specifici di ogni cultura particolare come un dato di fatto e perciò eclissa i processi storici e politici attraverso cui dei valori o delle pratiche specifiche sono giunte a essere considerate componenti centrali di una particolare cultura. Ciò oscura anche il modo in cui gli stessi progetti di conservazione culturale cambino nel tempo." Allo stesso tempo, la filosofa afferma che: "abbandonare la visione 'a pacchetto' dei contesti culturali come omogenei ci aiuta a vedere che spesso esistono differenze nette riguardo ai valori fra coloro de-

<sup>3</sup> U. Narayan, "Undoing the 'Package Picture' of Cultures", in origine pubblicato in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 25 (2000), 4, pp. 1083-1086.

<sup>4</sup> U. Narayan, *Dislocating Cultures. Identity, Traditions, and Third World Feminism*, New York and London, Routledge, 1997.



scritti come membri della stessa cultura, mentre fra coloro descritti come ‘membri di culture differenti’ ci sono spesso forti affinità”. Rendendo meno netti i confini fra culture, il dialogo fra femministe posizionate in contesti culturali differenti può diventare più duttile e fruttuoso.

Nel suo “When the (Hindu) Nation Exiles Its Queers”<sup>5</sup>, Paola Bacchetta descrive come i movimenti della destra indù trattino la ‘queerness’ (ambiguità)<sup>6</sup> sia in teoria sia nella pratica. L’autrice analizza il significato politico della ambiguità (sessuale) in generale, così come la costruzione di una ‘via sessuale’ accettabile da parte degli ideologi nazionalisti indù. La studiosa considera “esclusivamente il discorso (configurato da ideologi uomini per ascoltatori uomini) e la pratica (di attori maschili) degli uomini nazionalisti indù”. In effetti, la ambiguità (sessuale) spesso gioca un ruolo importante in politica. Può essere usata come accusa degradante contro i nemici, e in tal senso è un potente strumento ideologico<sup>7</sup>. Per questa ragione, alcuni studiosi accusano gli ideologi della destra indù di essere ambigui. Recentemente, però, ‘queer’ e ‘queerness’ sono diventati parte dell’autodefinizione dei gruppi LGBTI<sup>8</sup>. Partendo da quest’ultima idea

<sup>5</sup> P. Bacchetta, “When the (Hindu) Nation Exiles Its Queers”, in origine pubblicato in *Social Text* 61, 17 (Winter, 1999), 4 pp. 141-166.

<sup>6</sup> Traduco con ‘ambiguità’ e con ‘ambiguità sessuale’ il termine *queerness*, su cui cfr. *infra* nota 8.

<sup>7</sup> Le accuse di *queerness* in politica sono in India questione abbastanza complessa. Qui possiamo ricordare solo brevemente Gandhi, che si presentava come un asceta, sottolineando gli elementi femminili della sua personalità. Nonostante questa valutazione positiva della ‘castità/indeterminatezza sessuale’ in India, legata alla tradizione, le accuse di ‘ambiguità’ sono abbastanza comuni. Gayatri Reddy mostra come la ‘accusa di *queerness*’ sia stata utilizzata anche da attori insospettabili. Durante le campagne per le elezioni politiche regionali degli anni 2000, infatti, molti *hijra* (‘eunuchi’) hanno presentato la loro candidatura. Nei loro discorsi, i nazionalisti indù generalmente accusavano i propri oppositori di essere degli eunuchi. Nelle loro repliche, gli *hijra* hanno impostato una dicotomia tra eunuchi *veri* e *falsi*. Questa opposizione si basava su una lettura tradizionale legata agli *hijra* i quali, subendo la castrazione, ottengono onore e diventano più simili e più vicini alle divinità. Qui non possiamo trattare estesamente dei significati e delle implicazioni di questa rearticolazione dell’accusa di *queerness* da parte degli *hijra*. Per un’interessantissima e profonda analisi della presenza degli *hijra* in politica, si veda “Men’ Who Would Be Kings: Celibacy, Emasculation, and the Re-Production of Hijras in Contemporary Indian Politics”, *Social Research*, 70 (1), pp. 163-200.

<sup>8</sup> Come dichiara la stessa Bacchetta: “[il termine] *queer* ha seguito una traiettoria complicata; esso circola in modo multidirezionale nel discorso su genere e sessualità. Sebbene *queer* sia stato dapprima imposto come un insulto ai dissidenti di genere e sessuali all’interno del discorso normalizzatore, i soggetti che si autoidentificano come ‘queer’ hanno adottato e riconfigurato il termine come un utile sito collettivo di resistenza (all’interno del quale coesistono molte posizionalità in opposizione) nei confronti di quegli stessi discorsi normalizzatori”. L’appropriazione LGBTI del termine *queer* è iniziata nei circoli LGBTI radicali in Oc-





di ambiguità, Bacchetta replica che “il nazionalismo indù non è espressione di sessualità o mentalità ambigue, quanto piuttosto di sessualità e mentalità ambiguo-fobiche”. Tuttavia, questa ossessione nei confronti della 'queerness' viene mostrata attraverso atteggiamenti diversi e talora contrastanti. Da essa possono originarsi sia fobie che forme di inclusione. Come ‘fobia’, tale preoccupazione per la 'queerness' viene espressa dalla destra indù in due modi. Esiste, infatti, una ambiguo-fobia xenofobica (*xenophobic queerphobia*) e una xenofobia ambiguo-fobica (*queerphobic xenophobia*). La prima è “una particolare forma di ambiguo-fobia che giustifica se stessa costruendo l’Indiano che si autodefinisce ‘queer’ come originatosi all’esterno della nazione stessa”. Il secondo è “un particolare tipo di xenofobia in cui l’ambiguità viene assegnata (spesso metaforicamente) a tutti coloro che vengono designati come Altri della nazione, senza legami con la loro identità sessuale”. In entrambi i casi, l’ambiguità è una ragione per la marginalizzazione e il degradamento. Tali visioni escludenti e violente portano alla cancellazione metaforica e/o reale di parti del corpo sociale indiano. Da una parte, infatti, c’è l’esclusione dei soggetti *queer* dalla politica indiana e la loro colpevolezza stabilita per legge<sup>9</sup>. Dall’altra, ci sono le reali mutilazioni del corpo fisico musulmano come metafora della pulizia del corpo sociale della nazione. Comunque, mentre le attitudini fobiche nei confronti dell’ambiguità sono chiare almeno in linea di principio, l’inclusione non lo è. Essa lavora a due livelli, confondendo insieme elementi positivi e negativi a creare una bizzarra combinazione. Da una parte, vi è una inclusione volontaria di elementi di ambiguità nell’ambito della politica indù. Seguendo, infatti, il tradizionale apprezzamento indù per l’ambiguità sessuale caratteristica della divinità, i leader nazionalisti non vengono rappresentati come omogeneamente maschilisti, ma piuttosto come partecipanti di entrambi i

---

cidente, negli anni '60. in India, l'uso del termine è ancora più recente, ma si riferisce a fenomeni e movimenti profondamente radicati nella storia e nella società indiane. In effetti, esiste una importante tradizione (religiosa e filosofica) che descrive molte divinità come bisessuali o sessualmente ambivalenti. Questa radicale ambiguità di dei e dee, in cui gli elementi maschili e femminili si mescolano e si confondono, viene vista come un segno di completezza.

<sup>9</sup> Tuttavia, nel 2009 la Delhi High Court ha stabilito che l’omosessualità non è un reato. Attualmente, la sentenza è in appello presso la Corte Suprema. Sarà un processo lungo, con un finale incerto, ma lo scenario può essere considerato un po’ meno oppressivo che nel 1999, quando Bacchetta scrisse la versione originale del suo articolo.



generi (mascolini e femminili)<sup>10</sup>. Dall'altra, “ironicamente, alcuni atti violenti xeno-ambiguofobici perpetrati dagli attivisti nazionalisti indù hanno l'effetto di rendere simultaneamente ambigui le vittime e i carnefici stessi”<sup>11</sup>. In effetti, durante la castrazione di uomini musulmani, i nazionalisti indù inavvertitamente rendono ambigui gli uomini musulmani in questione (che si trasformano in eunuchi) e se stessi (che diventano “creatori e stupratori di eunuchi”). Pertanto, il nazionalismo indù tratta la *queerness* secondo tre meccanismi, diversi fra loro e disomogenei: la ambiguofobia xenofobica, la xenofobia ambiguofobica e, quella meno ovvia e talora sconcertante, cioè l'inclusione di elementi *queer*. Alla fine del suo articolo, Bacchetta pone la domanda fondamentale inerente la piena cittadinanza per i cittadini *queer*. L'autrice sottolinea come l'esclusione del soggetto *queer* non sia prerogativa esclusiva dello stato indiano, ma è largamente presente anche in contesti occidentali. Superare tali immotivate forme di esclusione e le altrettanto immotivate forme di inclusione coercitiva dei soggetti *queer* è il primo passo verso una politica realmente e genuinamente inclusiva.

Due sono i nuclei di interesse che stanno alla base di “Thinking Beyond Gender in India”<sup>12</sup>. Il primo è la violenza connessa all'eteronormatività<sup>13</sup>, il secondo l'autopercezione di genere. Nel suo articolo, infatti, Ruth Vanita mette in discussione l'idea della monogamia eterosessuale come la migliore via possibile. L'autrice esplora le numerose e diverse possibilità di vivere una vita soddisfacente a livello sia emotivo sia sessuale anche al di fuori dei confini della monogamia eterosessuale. La battaglia contro tale costruzione sociopolitica può utilizzare armi differenti e può giungere a realizzazioni divergenti. Matrimoni poligamici, assenza di matrimonio e di attività sessuale, relazioni emotive e sessuali differenti da quelle eterosessuali: tutte queste possibilità vengono considerate dall'autrice come vie alternative che necessitano di non essere punite. Di più, tali strade alternative dovrebbero essere riconosciute come scelte dotate di

---

<sup>10</sup> È interessante notare che, in tal modo, gli ideologi nazionalisti indù vengono rappresentati come sessualmente ambivalenti, così come accadeva per Gandhi. Ciò è paradossale, giacché i nazionalisti indù accusavano spesso Gandhi di non essere abbastanza virile nei confronti dei colonialisti britannici.

<sup>11</sup> Comunicazione privata dell'autrice.

<sup>12</sup> R. Vanita, “Thinking Beyond Gender in India”, da Vanita, Ruth, *Gandhi's Tiger and Sita's Smile: Essays on Gender, Sexuality and Culture*, New Delhi, Yoda Press, 2005, pp. 3-13.

<sup>13</sup> Uso tale termine come sinonimo dell'espressione ‘eterosessismo normativo’.





valore. L'autrice ritiene che, almeno in molte delle sue attuali realizzazioni, la violenza sia parte costituente della monogamia eterosessuale. Per tale ragione, ritiene che la critica nei confronti di tale ideologia debba essere radicale. Per quanto riguarda l'autopercezione di genere, Vanita afferma che: "molte persone non sono soddisfatte, a diversi livelli, di essere uomini o donne. [...] Le categorie 'donna' e 'uomo' sono categorie illogiche basate su certe parti del corpo, che possono o meno essere utilizzate per certi fini prestabiliti. [...] In tutte le società, persone non soddisfatte del sistema eterosessuale al punto di non voler godere della ricompensa di inserirsi in esso, hanno escogitato vie diverse per uscirne, individualmente e/o collettivamente". Per tali ragioni, la monogamia eterosessuale non è e non deve essere considerata l'unica via possibile. Vanita, però, non si limita a criticare la violenza insita nelle relazioni eterosessuali, ma anche la violenza umana sugli animali. La studiosa ritiene imprescindibile la lotta contro ogni forma di violenza strutturale. Pertanto, introduce il vegetarianismo e la lotta contro la violenza dell'uomo sugli animali come prossima frontiera del femminismo.

## **Ringraziamenti**

Ringrazio sentitamente le autrici per aver dato la possibilità di ripubblicare in questa sede i loro lavori e mi auguro che i lettori possano trarre da essi il piacere e gli insegnamenti che ne ho tratto io.

Vorrei ringraziare la University of Chicago Press per aver dato l'autorizzazione per ripubblicare l'articolo "Undoing the 'Package Picture' of Culture" di Uma Narayan.