

Femminismi / 3



Chiara Bonfiglioli

Stefania Maffeis

Mara Montanaro

Una vita in traduzione

Il femminismo transnazionale di Rada Iveković

ombre corte

This work is supported by ERC grant WO-NAM, Project Number 101088489.

Funded by the European Union. Views and opinions expressed are however those of the authors only and do not necessarily reflect those of the European Union or the European Research Council Executive Agency. Neither the European Union nor the granting authority can be held responsible for them.



Prima edizione: febbraio 2026

© ombre corte
Via Mascarella 104/A - 40126 Bologna
info@ombrecorte.org
www.ombrecorte.it

Progetto grafico e impaginazione: Angelica Ferrara
Immagine di copertina: Illustrazione di Angelica Ferrara

ISBN: 9788869483172

Indice

- 7 Prefazione
- 13 Rada Iveković: decostruire il nazionalismo da una prospettiva femminista e di genere, *Chiara Bonfiglioli*
- 26 Tradurre e tradursi nel pensiero di Rada Iveković, *Stefania Maffeis*
- 39 Rada Iveković: abitare il paradosso di essere donna e filosofa, *Mara Montanaro*
- 53 “Sono rimasta nella non magistralità, nella minoranza, nella non appartenenza come attitudine”, Intervista a Rada Iveković
- 222 Archivio fotografico
- 230 Testi inediti
 - La posizione della donna: compiti immediati e aspetti trascurati; Auto-Fondazione; Diario da Zagabria. Questa non è la mia città; Dichiarazione; Potere, guerra e genere: un approccio epistemologico



PREFAZIONE

Incontrare Rada Iveković significa trovarsi in un continuo movimento di traduzione. Non in senso prettamente linguistico, come semplice trasposizione di un medesimo significato da un significante ad un altro, ma come pratica politica, filosofica ed esistenziale di relazione, in grado di riflettere e ricucire punti di frattura, di costruire saperi comuni perché condivisi e articolati da molteplici e diversi punti di vista, capace di creare nuovi significati e linguaggi, nuovi vissuti e posizioni. La sua è una filosofia dell'interstizio: spazio di condivisione e forma di vita che oltrepassa i binarismi di genere e le opposizioni logiche, disgrega i nazionalismi e i confini territoriali riprodotti dalle guerre, dalle logiche identitarie e dalle forme di espropriazione capitaliste, a partire dalle esperienze di donne, migranti, cittadini e cittadine mancanti.

Rada Iveković ne ha creati innumerevoli di questi interstizi, facendo del "bricolage", come lei stessa dice, mediando tra le filosofie buddhiste, post-strutturaliste e femministe, tra il pensiero subalternista decoloniale indiano, quello sudamericano e quello diasporico occidentale. Iveković dipana e intreccia storie di vita e di pensiero, fa incontrare e conoscere, mette in cammino e orienta, critica e reindirizza. Così facendo traduce e si trova a sua volta, sempre e da capo, in traduzione. Non si mette mai, però, al centro delle proprie traduzioni, rimane sulla soglia. Nonostante la sua bibliografia sia vastissima, plurilingue, apprezzata e letta in molti angoli del mondo, Rada Iveković non ha creato scuole di

pensiero, né paradigmi disciplinari. Ha scelto, come lei dice, “la marginalità, la non sovranità, la non appartenenza come attitudine”.

Questo libro è un *femmage* a Rada Iveković: un omaggio femminista che non si limita a celebrare, ma riconosce, restituisce e rilancia. Abbiamo voluto, per una volta, metterla al centro, come soggetto narrante. Un soggetto che racconta la propria storia a partire da quelle che ha attraversato, che prende posizione sui problemi del presente e indica alcune possibili vie di uscita, che ricostruisce i percorsi del proprio pensiero, le pratiche politiche in cui si è trovata coinvolta e che ha a sua volta intrapreso. La nostra intenzione è stata quella di restituire la ricchezza della sua esperienza biografica e intellettuale senza fissarla in una forma conclusa. Rada stessa ci insegna che il pensiero è sempre apertura verso l'altro, e che il luogo della filosofia è la soglia – quella in cui si sosta, ci si sposta, si ascolta, si traduce e ci si lascia tradurre.

Il progetto è nato dal desiderio, comune a noi tre, di ritrovare e mettere in dialogo i fili che ciascuna di noi aveva intrecciato con Rada Iveković nel proprio percorso teorico e politico. Ognuna di noi l'ha incontrata in momenti e contesti diversi: come insegnante, come narratrice di storia orale, come filosofa, come amica e compagna di viaggi intellettuali e politici. Per ognuna di noi Rada è stata una preziosissima figura chiave. Ci ha permesso di capire e in alcuni casi di superare i confini disciplinari, politici e nazionali che ci attraversano. È stata lei a farci incontrare, intuendo la complementarità e convergenza dei nostri punti di vista. Dal nostro incontro è nata una costellazione, un quartetto intellettuale, affettivo e solidale, che ha reso possibile la riuscita di questo libro.

Abbiamo deciso di realizzare un'intervista biografico-narrativa, condotta nella sua casa di Parigi nel febbraio del 2024. Due giornate intense, trascorse tra racconti, risate, riflessioni, ricordi e silenzi condivisi, con pranzi, merende e cene collettive “autogestite”. In quelle lunghe ore siamo entrate in un dialogo intergenerazionale e trasversale, una conversazione che oscillava continuamente tra passato e presente, tra storie personali e collettive, tra riflessioni filosofiche e preoccupazioni quotidiane. Goran Fejić, compagno di Rada, ha arricchito

queste due giornate con la sua discreta partecipazione, condividendo i propri ricordi di alcuni centrali passaggi storici.

La trascrizione dell'intervista, rivista e corretta da Rada Iveković, costituisce il cuore del libro. È un racconto che attraversa diverse epoche e luoghi, dalla Jugoslavia postbellica alla formazione universitaria a Zagabria negli anni Sessanta, dall'esperienza in India a partire dagli anni Settanta fino alla vita a Parigi negli anni Novanta e ai molti altri luoghi in cui Rada Iveković ha insegnato e pensato. Iveković ripercorre la resistenza partigiana dei suoi genitori, la fondazione della Jugoslavia socialista, le speranze e le disillusioni delle generazioni successive, il confronto con la filosofia buddhista e con i movimenti femministi jugoslavi e occidentali, le guerre degli anni Novanta e i movimenti antinazionalisti delle donne, la vita parigina da esule, la sua traduzione tra il pensiero politico postmoderno e quello buddhista. Ma soprattutto, Iveković racconta la continua ricerca di un luogo da cui poter pensare, parlare ed agire senza appartenere, di una "non-sovrantà" come condizione necessaria per un'epistemologia e una politica femministe e transnazionali.

Abbiamo voluto accompagnare questa lunga conversazione con tre saggi, che offrono tre prospettive diverse e complementari sul suo pensiero. Chiara Bonfiglioli ripercorre il contributo di Iveković al femminismo transnazionale, marcando la radicale attualità del suo pensiero sull'intersezione tra nazionalismo e genere in tempi di guerre e genocidi. Mara Montanaro riflette sulla sua filosofia femminista, ricostruendo in particolar modo la critica del soggetto che Iveković ha saputo tradurre e risignificare. Stefania Maffei approfondisce la dimensione filosofico-politica della traduzione, ricostruendo alcune genealogie di questo concetto, metodo e pratica tanto centrale quanto trasversale nel pensiero di Iveković.

Accanto a questi testi, il volume include alcuni scritti inediti – per lo meno in Italia – di Iveković. Si tratta di interventi a conferenze, articoli e dichiarazioni collettive, scritti dalla fine degli anni Settanta fino ai giorni nostri. Questi inediti permettono di entrare nel laboratorio del pensiero di Rada Iveković, di capirne la pluralità e di ascoltarne l'attualità. Le fotografie che accompagnano il volume – immagini di

Rada Iveković, della sua famiglia e della nostra conversazione parigina – intendono offrire un ulteriore livello di racconto, un ulteriore sguardo su una vita in traduzione.

Lavorare insieme a questo libro è stata per noi un'esperienza unica e gioiosa di apprendimento collettivo e di condivisione. Abbiamo cercato di restare fedeli al ritmo e all'attitudine di Rada Iveković, al suo modo di pensare per deviazioni e ritorni, evitando di ridurre la sua complessità entro rigide categorie. Questo libro non vuole chiudere ma aprire: aprire all'incontro con un pensiero radicalmente indisciplinato, al tempo stesso rigoroso e sperimentale, con una vita che ha attraversato confini, con una filosofa che ha saputo trasformare l'esilio, la perdita e la differenza in occasioni di pensiero. Rada Iveković ci insegna che, anche in tempi di catastrofi e di soglie multilaterali, la costruzione di nuovi mondi comuni e di nuove forme di conoscenza possono nascere proprio là dove si rimane aperte al linguaggio, dove *partire da sé* vuol dire contemporaneamente *partire dall'altro e dall'altra*, sempre e da capo, in traduzione. La risonanza del lavoro di Rada Iveković nello spazio post-jugoslavo è particolarmente importante, come mostra un altro progetto editoriale in preparazione curato da Merima Omeragić dell'Università di Sarajevo.

Vorremmo ringraziare innanzitutto Rada Iveković per averci aperto non solo la sua casa ma anche il suo archivio vivente di ricordi, testi, fotografie e racconti, e per aver seguito la stesura di questo libro in ogni suo passo, oltre che per aver tradotto il suo pensiero in italiano per noi, con una straordinaria generosità; Rada e Goran Fejić per averci così calorosamente ospitato in quelle fredde giornate di febbraio del 2024; l'università Ca' Foscari di Venezia e lo European Research Council per aver finanziato la pubblicazione di questo libro; la casa editrice Ombre Corte e in particolar modo Anna Curcio per aver ospitato questo libro nella collana *Femminismi*.

Chiara Bonfiglioli, Stefania Maffei, Mara Montanaro
(Venezia, Berlino, Parigi, novembre 2025)





RADA IVEKOVIĆ: DECONSTRUIRE IL NAZIONALISMO DA UNA PROSPETTIVA FEMMINISTA E DI GENERE

Chiara Bonfiglioli

L'etnicizzazione dello spazio pubblico e la fine del cosmopolitismo jugoslavo

I primi scritti di Rada Iveković in traduzione italiana li ho scoperti agli inizi degli anni Duemila, poco dopo la fine delle cosiddette “guerre jugoslave” (1991-1999). *La balcanizzazione della ragione* e *Autopsia dei Balcani*¹ davano conto del processo di etnicizzazione dello spazio pubblico, e di come questo processo si basava sulla violenza contro l'alterità etnica e di genere. Entrambi i testi sono stati fondamentali per il mio percorso di ricerca in storia delle donne e di genere. Un altro libro che mi ha profondamente marcata è *From Gender to Nation*², edito da Iveković con Julie Mostov, in cui vengono messe a confronto le partizioni jugoslave e la partizione tra India e Pakistan³, e la violenza che questi processi hanno scatenato sui corpi delle donne, divenuti simbolo dell'onore e dei confini della nazione. Questi temi vengono ripresi e analizzati in profondità in *Dame Nation. Nation et différence des sexes*, e *Le sexe de la nation*⁴, in cui alla comparazione tra spazio post-jugoslavo e Asia del Sud si aggiunge quella dell'America Latina, in particolare della violenza

1 Rada Iveković, *La balcanizzazione della ragione*, Manifestolibri, Roma 1995; *Autopsia dei Balcani. Saggio di psicopolitica*, Cortina, Milano 1999.

2 Rada Iveković e Julie Mostov, *From Gender to Nation*, Longo Editore, Ravenna 2002.

3 La questione della partizione e dell'eredità dei conflitti nazionali viene analizzata anche nel volume edito da Ghislaine Glasson Deschaumes e Rada Iveković, *Divided Countries, Separated Cities. The Modern legacy of partition*, Oxford University Press, India 2003.

4 Rada Iveković, *Dame nation. Nation et différence des sexes*, Longo Editore, Ravenna 2003; *Le sexe de la nation*, Léo Scheer, Paris 2003. Alcuni articoli chiave su genere e nazionalismo sono stati raccolti nell'antologia *Captive Gender. Ethnic Stereotypes and cultural boundaries*, Women Unlimited, New Delhi 2005.

di genere che si accompagna alla guerra civile in Guatemala. Insieme al classico di Nira Yuval-Davis *Gender & Nation* (1997), i testi di Iveković sono fondamentali per capire il legame tra nazionalismo e genere nei Balcani, in Europa, e nel resto del mondo alla fine del ventesimo secolo, e all'inizio del ventunesimo.

In una delle sue lettere ad amiche antinazionaliste pubblicata nel libro *Vjetar ide na Jug i obrće se na Sjever*, Rada Iveković scriveva delle forze nazionaliste che si apprestavano a confrontarsi militarmente nei Balcani: “Sono tutti uguali, tutti ugualmente accecati, tutti raccontano la stessa storia, l'altro deve essere ucciso. Se [la transizione] potesse essere senza violenza, per me sarebbe davvero indifferente. Temo la guerra, domani. Mi disgusta questa ‘intelligenza’ barbara, primitiva, grossolana, prepotente, nazionalista e, naturalmente, maschile”⁵.

Questo passaggio esprime una profonda repulsione per la retorica nazionalista che incita all'odio e alla violenza, in un momento in cui la guerra sembrava possibile, ma non inevitabile. In questo periodo vi sono ancora molti movimenti pacifisti, incluso un movimento di madri che si oppongono all'invio dei figli al fronte nelle diverse repubbliche jugoslave. Presto questo movimento verrà cooptato dai governi nazionalisti al potere, mentre le voci di dissenso verranno brutalmente represses. Rada Iveković, classe 1945, scrive questi testi da una prospettiva femminista della seconda ondata, ma anche sulla base della sua esperienza di vita come cittadina jugoslava, figlia di partigiani comunisti: “i nostri padri fecero le guerre, le rivoluzioni, arrivarono al potere e lo mantennero per un lungo periodo, trasformarono noi, i loro figli, nella prova vivente e docile del loro risultato. Fummo la materia stessa della loro opera, modellata da loro. Decisero che ci avrebbero regalato gratis la felicità e per questo ci depoliticizzarono. Per il nostro bene”⁶.

5 Rada Iveković e Biljana Jovanović e Maruša Krese e Radmila Lazić, *Vjetar ide na jug i obrće se na sjever*, Apatridi, Rijeka 1994. Lettera del 6 giugno 1991, Parigi, p. 10-11. Qui come nel resto del capitolo traduzioni dall'inglese o serbocroato di Chiara Bonfiglioli.

6 Rada Iveković, *Riflessioni intorno alla perdita*, Convegno internazionale *Donna Politica Utopia*, 2010. https://www.globalproject.info/it/in_movimento/Donne-Politica-Utopia-una-relazione-tempestosa/4890 (24.09.2025).

Il suo percorso di studio in filosofia, dopo Belgrado e Zagabria, la porta a Nuova Delhi e Benares, durante l'apogeo del Movimento dei Paesi Non Allineati, l'alleanza che legava la Jugoslavia socialista al Sud del Mondo decolonizzato. Critica attenta della società indiana e delle sue divisioni di religione e di casta, come testimoniato dal testo sulle violenze intra-religiose scritto a Benares e incluso in appendice, Rada Iveković non pensava che questo stesso fenomeno si sarebbe manifestato in Jugoslavia:

Quando studiavo la spartizione dell'India Britannica, non mi è mai venuto in mente che il mio paese un giorno avrebbe potuto essere diviso. Avevo letto molti libri sulla spartizione dell'India e sapevo quanto fosse dolorosa. Ma mi sono interessata di nuovo quando la Jugoslavia si è divisa, e ho trovato molte somiglianze nei nazionalismi in guerra, nei disaccordi concorrenti sulle lingue condivise e i loro nomi separati, e nell'orizzonte limitante dei comunalismi e del disprezzo per gli altri⁷.

Quando le guerre jugoslave si estendono alla Croazia divenuta indipendente, e Zagabria pur risparmiata dalla distruzione fa i conti con le sirene antiaeree, scrive Rada nelle lettere alle amiche: “Durante le sirene, si parlava dei Serbi in generale, della necessità di ‘ripulire il terreno’, così come a Belgrado si parlava dei Croati in generale. E nessuna delle due parti dava più spazio a *noi*, e siamo in tanti, che non potevamo sentirci né Serbi, né Croati, né responsabili della guerra”⁸.

Questo passaggio evidenzia la pressione per l'omologazione e la demonizzazione dell'altro, eliminando ogni sfumatura o posizione intermedia. La transizione e l'inizio della guerra portano alla “caccia alle streghe” contro i membri delle minoranze nazionali, ma anche contro coloro che fanno parte di minoranze politiche e rifiutano la disumanizzazione dell'altro/a. Si veda su questo il film premiato con la Palma d'Oro a Cannes, *L'uomo che non poteva restare in silenzio* di Nebojša Slijepčević, che racconta la storia dell'ufficiale dell'esercito Tomo

7 Rada Iveković, *The gendered politics of memory*, Conferenza della Memory Studies Association, Seoul, 5 luglio 2022, p. 92.

8 *Vjetar ide na jug*, cit. Zagabria, ottobre 1991.

Buzov, di nazionalità croata, che viene ucciso per essersi opposto a un rastrellamento di giovani bosniaci musulmani sul treno Belgrado – Bar nel 1993⁹. Si vedano inoltre i racconti di vicini che hanno salvato altri vicini di altre nazionalità in Bosnia-Erzegovina, raccolti dalla nipote di Tito, Svetlana Broz¹⁰. L'iconica attrice croata Mira Furlan, attaccata da conoscenti e colleghi a Zagabria per aver continuato a recitare in un festival di teatro di Belgrado, scriveva all'epoca:

Quante meschinità bisogna commettere per rimanere “puri di fronte alla nazione?” Mi dispiace, il mio sistema di valori è diverso. Per me sono sempre esistiti e sempre esisteranno solo gli esseri umani, le persone singole, e quelle persone (Dio, quanto sono poche!) saranno sempre nella mia mente, nonostante tutti i cataclismi di questo mondo, escluse da tutte le generalizzazioni. Io, purtroppo, non potrò mai “odiare tutti i Serbi”, né in generale capire cosa significhi davvero¹¹.

L'omogeneizzazione etnica a favore dei nuovi stati nazione veniva proposta come l'unica strada in un contesto di guerra.

Eppure, come scrive Rada Iveković già da Parigi, molti cittadini della Jugoslavia non si riconoscevano necessariamente in un'appartenenza etnica esclusiva:

C'erano, prima di questa guerra, circa il 12% di “matrimoni misti” tra le nazioni ora in guerra. Ciò significa che *i misti e i non schierati* sono più numerosi degli Sloveni o degli Albanesi. La verità è che ora è diventato vergognoso dichiararsi jugoslavo. In nome della Jugoslavia, ci hanno distrutto il paese [*qui ci si riferisce all'uso protratto della denominazione Jugoslavia nella Serbia di Milošević*]. Quelli dall'altra parte [i nazionalisti croati], che pure non hanno un modo di pensare molto raffinato, vedono ogni jugoslavismo come serbo e aggressivo, si sono perse tutte le sfumature in questa omogeneizzazione. Hanno compromesso tutte le nostre nazioni e ci hanno tolto

9 <https://www.balcanicaucaso.org/aree/Croazia/Croazia-l-uomo-che-non-poteva-restare-in-silenzio-231892> (24.09.2025).

10 Svetlana Broz, *I giusti nel tempo del male. Testimonianze dal conflitto bosniaco*, Erickson, Trento 1999.

11 *Vjetar ide na jug*, cit, pp- 105-110. La lettera di Mira Furlan venne pubblicata dal settimanale di Zagabria *Danas* il 5 novembre 1991, e fu ripresa dal quotidiano di Belgrado *Politika* il 10 novembre 1991.

il nome, l'identità. Non significa, tuttavia, se siamo senza nome e senza voce, che non esistiamo¹².

Un tentativo di rimarcare l'esistenza di questa minoranza di persone che non si identificano nelle politiche nazionaliste dei nuovi stati si ritrova nella Dichiarazione del Movimento di Resistenza Civile in appendice, firmato da Rada e da alcuni dei suoi amici più prossimi. La recente mostra itinerante intitolata *Il labirinto degli anni Novanta* cerca di dare conto delle soggettività che hanno resistito al nazionalismo¹³.

L'attivismo femminile antinazionalista

L'esperienza di "claustrofobia", "soffocamento" e di "chiusura mentale" dovuta all'egemonia nazionalista è comune a molte attiviste antinazionaliste appartenenti alle Donne in Nero e ad altri gruppi nello spazio ristretto dei nuovi confini nazionali, a cui si aggiunge in seguito l'embargo occidentale verso la Serbia¹⁴. La repressione interna e la mancanza di democrazia in tempo di guerra è qualcosa che vediamo chiaramente oggi nell'Unione Europea, in un contesto in cui l'identità europea viene costruita sulla corsa al riarmo. L'idea della guerra porta all'estrema repressione politica di chiunque vi si opponga e all'omogeneizzazione in nome della purezza nazionale, etnica o razziale. Un grande merito dei testi di Iveković è quello di aver mostrato che le guerre jugoslave non erano il risultato di "antichi odi etnici", ma il risultato dell'applicazione di logiche nazionaliste europee a un territorio multietnico in cui le identità nazionali e le identità statuali non coincidevano:

12 Ibidem. Lettera del 3.6.1992, Parigi. Enfasi e note di Rada Iveković.

13 <https://www.balcanicaucaso.org/aree/Serbia/Dubravka-Stojanovic-il-labirinto-degli-anni-90-232591> (24.09.2025).

14 Chiara Bonfiglioli, *"Fili sottili ma tenaci": le reti di solidarietà delle Donne in nero tra Venezia e Novi Sad*, in *L'Italia e le guerre jugoslave. Reti solidali, società civile, istituzioni*, a cura di Eloisa Betti e Benedetto Zaccaria, Carocci, Roma 2025.

Invece dell'europeizzazione dei Balcani di allora, abbiamo vissuto la balcanizzazione, oltre della ragione, anche quella dell'Europa: la balcanizzazione dell'Europa. (...) Il ricatto per entrare in Europa era impossibile da rinsaldare ed esigeva di sottomettersi a certe regole neoliberali, anzi neoliberaliste, che ne escludevano ogni reale sovranità. Furono inventati, per i paesi balcanici d'adesione "promessa" all'Europa, situazioni di pace congelata con problemi irrisolti, di *né-guerra-né-pace*, di quasi sovranità formale, di subordinazione reale. Queste condizioni durano ancora, mentre la situazione internazionale generale peggiora per tutti. In quest'ultima – in Europa – vediamo oggi gli stessi sintomi sociali e politici, gli stessi indietreggiamenti, gli stessi processi sociali e politici retrogradi, l'apparizione e lo scatenamento degli stessi nazionalismi che conoscemmo 25 anni fa in Jugoslavia e che rimangono attivi nella regione e in tutta Europa. Oggi, ne capiamo un po' meglio i meccanismi¹⁵.

Lo stereotipo della Jugoslavia socialista come "prigione dei popoli" è stato riproposto dai media occidentali che molto spesso veicolavano le narrative delle forze nazionalistiche dei nuovi stati post-jugoslavi, e che cancellavano anch'essi la storia pluridecennale delle famiglie miste e delle città multietniche che aveva caratterizzato la Federazione jugoslava, con tutti i suoi limiti di chiusura ideologica dovuti al partito unico e alla difficoltà di democratizzarne l'assetto dopo la morte di Tito. Questa cancellazione è stata sia simbolica che fisica, e si è espletata nella violentissima "pulizia etnica" che ha investito gran parte della Bosnia-Erzegovina, la repubblica jugoslava meno omogenea dal punto di vista etnico e religioso, il cui caso più emblematico è il genocidio di oltre 8000 uomini e ragazzi bosniaci musulmani perpetrato dalle forze serbo-bosniache con l'avvallo di Belgrado sotto gli occhi dei caschi blu olandesi. Il progetto di "eticizzazione" dei territori ha fatto ampio uso della violenza sessuale e di genere come strumento di terrore nei confronti della popolazione locale. Si stima che tra le 20.000 e le 50.000 donne abbiano subito stupri di guerra durante le guerre jugoslave, principalmente in Bosnia-Erzegovina e in misura minore in Croazia e in Kosovo. Le violenze su donne di ogni etnia sono

15 Rada Iveković, *La pace fredda continua oltre la Bosnia. Sovranità statale e cittadine/i mancanti*, Paper per il Convegno "1995-2015. Vent'anni di pace fredda in Bosnia ed Erzegovina", 14 dicembre 2015, Università di Venezia Ca' Foscari.

state commesse da parte di tutte le forze in campo, ma per la maggior parte dalle forze serbo bosniache contro le donne musulmane di Bosnia. Durante il conflitto, Rada Iveković e altre femministe antinazionaliste di Zagabria come Vesna Kesić¹⁶ si sono opposte alla manipolazione delle cifre sugli stupri di guerra in servizio della propagazione dell'odio etnico, sottolineando la continuità tra violenza patriarcale in tempo di pace e violenze di guerra, e le responsabilità della Croazia nella partizione della Bosnia-Erzegovina. Per questo, sono state accusate da un articolo anonimo del settimanale "Globus" di essere "streghe" traditrici della nazione croata¹⁷.

La capacità delle attiviste femministe delle ex repubbliche di mantenere relazioni e di organizzarsi al di là dei nuovi confini nazionali – spesso via fax o tramite le prime connessioni via posta elettronica – rimane un modello di resistenza dal basso alla follia nazionalista. Durante la guerra questo attivismo si esplicita nel sostegno a masse di donne vittime di violenza, alle donne sfollate, a gruppi di uomini dissidenti che rifiutano di partire per il fronte, costruendo delle reti importantissime di mutuo aiuto e sostegno¹⁸. Oltre al processo di testimonianza sui crimini di guerra attuato dal Tribunale dell'Aia per la ex Jugoslavia, viene messo in campo anche un Tribunale delle donne, organizzato dal basso per anni, che ha il suo culmine in un evento collettivo tenutosi nel maggio 2015 a Sarajevo¹⁹. In assenza di un vero processo di giustizia di transizione condiviso dai diversi stati post-jugoslavi, il Tribunale delle donne lavora a un processo transnazionale di riconciliazione, su iniziativa delle Donne in Nero e della sua instancabile coordinatrice, l'attivista montenegrina Staša Zajović, in coordinamento con moltissime altre realtà ed ONG della regione. Il Tribunale ha denunciato non soltanto i diversi crimini di guerra, ma

16 [https://www.eurozine.com/muslim-women-croatian-women-serbian-women-albanian-women/\(24.09.2025\)](https://www.eurozine.com/muslim-women-croatian-women-serbian-women-albanian-women/(24.09.2025)).

17 Si veda l'intervista a Rada Iveković in questo volume.

18 Melita Richter e Maria Bacchi (a cura di), *Le guerre cominciano a primavera. Soggetti e genere nel conflitto jugoslavo*, Rubbettino, Soveria Mennelli (CZ) 2003.

19 *Ženski Sud: o događaju u Sarajevu i o nastavku procesa*, Žene u Crnom, Belgrado 2017.

anche i crimini “di pace”, avvenuti durante il processo di privatizzazione criminale che si è svolto simultaneamente all’inizio della guerra. Rada Iveković, che ha partecipato ai lavori del Tribunale, scrive:

Le testimonianze non trattano separatamente la violenza economica, etnica, sessuale o militarista. Affermiamo quindi che una grande quantità di questa brutalità a lungo termine, diversificata e profonda è stata trasformata in una violenza strutturale costante, così che oggi viviamo in società strutturalmente violente dove la vita di una donna vale molto poco. Esiste una continuità tra queste forme di violenza apparentemente separate, e tutte, ognuna di esse, possono essere classificate anche come politiche, ma anche come sociali, oltre a una specifica qualificazione. [...] È la questione della violenza sessuale contro le donne – accompagnata da “giustificazioni” nazionali o etniche – che serve a costruire la nazione e a forgiare il mito nazionale. Le donne vengono brutalizzate semplicemente perché sono donne e per essere un facile bersaglio per i codardi. Questi temi sono ben noti, tutt’altro che originali e non hanno bisogno di essere ripetuti a un pubblico femminile. Non si dovrebbe dimenticare che sia in guerra che in pace, le donne vengono stuprate dai membri della propria nazione, e non solo o prevalentemente dagli “altri” come i nazionalisti vorrebbero farci credere. La nazione è vista e costruita come un corpo femminile e materno vulnerabile che ha bisogno di essere protetto quando si tratta della propria nazione, e di essere “impregnato”, appropriato e distrutto quando si tratta di altre nazioni²⁰.

L’avvento dei nazionalismi, combinato alla transizione economica neoliberale, viene vissuto da molte donne nello spazio post-jugoslavo come un processo di ri-tradizionalizzazione, che depotenzia la capacità delle donne come lavoratrici e come cittadine nello spazio pubblico, anche attraverso il processo di privatizzazione e di deindustrializzazione che porta alla chiusura di molti settori industriali creati nel periodo socialista. Da una parte, le lavoratrici divengono più ricattabili a causa dell’espansione del lavoro nero ed informale in tutti gli stati post-jugoslavi, dall’altra vengono “ricacciate” nello spazio domestico e divengono più dipendenti rispetto alle reti familiari per via dei tagli allo stato sociale e ai servizi che permettevano

20 Rada Iveković, *The gendered politics of memory*, cit.

di combinare, seppure con molti limiti, lavoro produttivo e riproduttivo durante l'esistenza della Jugoslavia socialista²¹.

La violenza di genere come fondamento di altre violenze

Nelle sue analisi della violenza nazionalista, Rada Iveković cita spesso i lavori del filosofo serbo Radomir Konstantinović, autore del libro *Filosofija palanke* (*la Filosofia del Borgo*), pubblicato per la prima volta nel 1969. La *palanka* (un termine che indica una piccola città o un borgo) viene intesa non in senso geografico, ma come uno stato mentale.²² Si tratta di un non-luogo tra città e campagna dove si vive in uno stato di profonda chiusura, resistenza al cambiamento e paura di tutto ciò che è “esterno” o “altro”. Lo “spirito della palanka” diventa quindi metafora di una mentalità provinciale, conformista e antimoderna, basata sul rifiuto della modernità e del pensiero critico. Il libro, seppure con aspirazioni universali, viene visto come una critica pionieristica del nazionalismo serbo, in cui la nazione diventa una “famiglia allargata” e qualsiasi deviazione dal proprio ruolo nella società viene vista come un tradimento. La violenza diventa costitutiva quando la società si fonda sul rifiuto dell'altro/a: “La violenza, che ha portato la brutalità al suo parossismo, è l'unico modo per *creare* una realtà (*stvaranje stvarnosti*) che, in quanto esistenzialmente assente, ‘intangibile’, accetta di rispondere solo al *grande colpo* e, in generale, solo alla grandezza, in tutto: nelle parole, nel gesto, nell'atteggiamento, nella sfida. *Più piccolo è il sentimento di realtà, più grande è la necessità della violenza*”²³. Il sogno di purezza e di autofondazione

21 Chiara Bonfiglioli, *Women and Industry in the Balkans. The rise and fall of the Yugoslav textile sector*, Bloomsbury, New York 2019.

22 Questo concetto, ricorda Rada Iveković, è universale e si ritrova in altre lingue con altri nomi, come nel caso del termine *douar* in Algeria.

23 Radomir Konstantinović, *Filosofija palanke*, p. 88, citato da Rada Iveković, *Dame Nation*, cit., p. 64.

dei movimenti nazionalisti si ritrova a diversi livelli sia nei Balcani che in Europa, nella relazione con l'altro/a, il migrante, lo straniero.

Nei suoi scritti, Rada Iveković mostra la connessione fondamentale tra relazioni patriarcali e altre disuguaglianze di classe, casta, etnia, nazione. Le relazioni patriarcali, sostiene, sono costitutive di altre relazioni di potere ed ineguaglianza, dal momento che sono le più antiche, persistenti ed universali²⁴. L'ordine di genere, accettato come "naturale", diviene il paradigma per eccellenza per giustificare altre forme di ineguaglianza²⁵. In *Autopsia dei Balcani* si legge:

Il nazionalismo, e in ogni caso quello della fine della guerra fredda in Europa, è non solo il rifiuto dell'altra etnia, dell'altra nazione o dell'altro gruppo linguistico, ma anche, e fondamentalmente, l'esclusione del femminile. L'ideale nazionalista, fondamentalista e comunitario, in tutta la sua purezza, è che la propria origine non debba passare attraverso l'altro (sesso, popolo, nazione vicina, ecc.); è di nascere da sé stessi e in un totale isolamento²⁶.

Nei suoi testi Iveković cita la storica di Belgrado Dubravka Stojanović, che similmente nota:

[Patriarcato e nazionalismo] sono inseparabili. Il nazionalismo vede la nazione come una famiglia allargata, come un legame di sangue tra i suoi membri in cui devono esserci ruoli chiari. E soprattutto, deve essere chiaro chi sia il patriarca e il leader. [...] Voglio radicalizzare questo concetto e dire che il mantenimento dell'ordine patriarcale è stato uno dei forti motivi della disintegrazione della Jugoslavia, perché all'interno di creazioni nazionali chiuse questo ordine sociale è molto più facile da mantenere che in una complessa comunità multietnica e multiconfessionale²⁷.

24 Si veda Rada Iveković, *Violence and Healing: The War and the Post-War Period from the First Generation and Beyond*, in Staša Zajović (a cura di), *Women's Court – About the Process, Women in Black*, Beograd 2015, pp. 100-136. La cittadina di Foča, in Bosnia-Erzegovina, è stata teatro di violenze sessuali di massa nel corso della guerra in Bosnia.

25 Rada Iveković, *Captive Gender*, cit., p. 5. Questa idea è stata discussa da altre studiose femministe a partire dalla fine degli anni Ottanta, principalmente dalla sociologa materialista Colette Guillaumin. Vedasi il suo *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*, Ombre corte, Verona 2024 (edizione originale francese 1992) e il noto saggio di Joan Wallach Scott, *Il 'genere': un utile categoria di analisi storica*, 1986, www.iaphitalia.org/wp-content/uploads/2015/03/scoti.pdf (24.09.2025).

26 Rada Iveković, *Autopsia dei Balcani*, cit., p.32.

27 D. Stojanović nella sua intervista a Darko Vujica, *Intervju sa Dubravkom Stojanović: Ništa nije večno, pa tako ni nacije*, in "Prometej", 2022,

Un concetto importante nei lavori di Iveković è quello del *partage de la raison*:

Presto capii che le partizioni non sono solo gli squarci territoriali e la violenza che conosciamo, che coinvolgono stati, confini ridisegnati, sofferenze indicibili delle popolazioni, massacri e “pulizia etnica”, ma, più sottilmente, anche una partizione del tempo – individuale e collettivo – così come delle società, delle culture, delle menti. Presto iniziai a riferirmi al *partage de la raison*, la parola francese “partage” che si rivela utile perché significa due cose opposte contemporaneamente, come facce della stessa medaglia: dividere e condividere.²⁸

Alcuni esempi di questa partizione della ragione secondo Iveković sono la divisione tra colonizzatori e colonizzati, Oriente/Occidente, la divisione Est/Ovest della Guerra Fredda, e la divisione di genere. Anche la legge francese sulla *laïcité* del 2004 (meglio conosciuta come la legge contro il velo islamico nelle scuole) viene usata da Iveković come un esempio di *partage de la raison*. Tutte queste suddivisioni binarie sono funzionali alla riscrittura della storia e della memoria a favore della narrazione egemonica, espungendo ogni possibilità di memoria comune. Queste riflessioni di Iveković sulla storia e la memoria dopo il colonialismo richiamano la sesta tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin, secondo cui “Il dono di riattizzare nel passato la scintilla della speranza è presente solo in quello storico che è compenetrato dall’idea che neppure i morti saranno al sicuro dal nemico, se vince. E questo nemico non ha smesso di vincere”²⁹.

Queste riflessioni ed analisi sono preziose nel periodo storico attuale, in cui ci troviamo ad assistere ad un esempio paradigmatico di “partizione della ragione” per quanto riguarda i silenzi del femminismo occidentale relativamente al genocidio di Gaza (in flagrante contrapposizione alla solidarietà con l’Ucraina), che si configura simultaneamente come una forma di “violenza epistemica da colonialismo

<http://www.prometej.ba/clanak/intervju/intervju-sa-dubravkom-stojanovic-nista-nije-vecno-pa-tako-ni-nacije-5153> (24.09.2025).

28 Rada Iveković, *Captive Gender*, cit., xvii.

29 Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 2025.

di insediamento”³⁰. La violenza sessuale e violenza *tout court* contro uomini³¹, donne e bambini palestinesi, la violenza riproduttiva contro madri e donne incinte, l’assenza di prodotti sanitari, di anestetici, di latte in polvere, i bombardamenti di scuole e ospedali, l’uccisione pianificata dei giornalisti, operatori sanitari, accademici di Gaza, l’uso della fame come strumento di genocidio contro i civili, la profanazione e demolizione di case private – sono solo alcuni elementi di una violenza etno-nazionalista coloniale che viene portata avanti in completa impunità, con il sostegno dei governi occidentali, i cui interessi economici, politici e militari sono inseparabili da quelli dello Stato di Israele. Scriveva Rada Iveković più di vent’anni fa:

C’è qualcos’altro in Palestina/Israele oltre al confine? L’intera superficie di questi paesi è diventata un confine onnicomprensivo, una trappola mortale. I confini sono anche stati d’eccezione. Attraverso la loro estensione a situazioni come l’ultima menzionata, tendono a diventare eccezioni permanenti. Questo stato d’eccezione, che sta diventando la regola e sta pericolosamente invertendo lo schema del detto che l’eccezione conferma la regola – ora indica che l’eccezione dell’insostenibile si è diffusa fino a diventare la regola: mentre i confini in Europa “scompaiono”, alcuni confini molto più terribili appaiono altrove, ovunque e tendono a generalizzarsi³².

In sintesi, l’opera di Rada Iveković emerge come un faro indispensabile per illuminare le dinamiche del nazionalismo e le sue intersezioni con la violenza di genere, non solo nel contesto jugoslavo ma a livello globale. Attraverso una lente femminista postsocialista e post-coloniale e una profonda comprensione delle “partizioni della ragione”, Iveković analizza la brutalità della costruzione nazionale che si nutre dell’esclusione dell’alterità e della violenza patriarcale. Le sue

30 H. Shoman, A. Ajour, S. Ababneh, A. Jabiri, N. Pratt, J. Repo e M. Aldossari, *Feminist Silences in the Face of Israel’s Genocide Against the Palestinian People: A Call for Decolonial Praxis Against Complicity*, in “Gender Work Organ”, 32, 2025, <https://doi.org/10.1111/gwao.13258> (24.09.2025).

31 Anche nei Balcani vi erano stati casi di violenza contro gli uomini, si vedano su questo i lavori di Dubravka Žarkov e in particolare il suo libro *The Body of War: Media, Ethnicity, and Gender in the Break-up of Yugoslavia*, Duke University Press, Durham 2007.

32 <https://www.sissco.it/rada-ivekovic-608/> (24.09.2025).

riflessioni, ispirate dalle esperienze storiche dei Balcani, Asia del Sud e America Latina, risuonano con una potenza disarmante nel presente, invitandoci a riconoscere come le logiche nazionaliste e coloniali continuano a generare “stati d’eccezione permanenti” e a normalizzare una violenza strutturale che mina la vita e la dignità umana. La sua voce, insieme a quella di altre attiviste antinazionaliste, ci ricorda che, “diversamente da movimenti nazionalisti, religiosi o altri movimenti, il femminismo non ha distrutto nessun ponte”³³, ha invece costruito reti e legami oltre le frontiere, e spazi di resistenza capaci di preservare la memoria di un cosmopolitismo possibile e necessario.

33 Rada Iveković, *Feminism, nation and the state in the production of knowledge since 1989*, in Biljana Kašić, Jelena Petrović, Sandra Prlenda e Svetlana Slapšak (a cura di), *Feminist Critical Interventions. Thinking heritage, decolonising, crossings*, Red Athena University Press and Center for Women’s Studies, Zagreb 2012. Il riferimento qui è al ponte di Mostar, distrutto dalle forze armate croate nel 1995 e poi ricostruito.

TRADURRE E TRADURSI NEL PENSIERO DI RADA IVEKOVIĆ

Stefania Maffei

Ecco la traslazione, la traduzione, ecco la migrazione o la transmigrazione. Per tutto il corso della vita, siamo sorretti dagli altri. E di conseguenza abbiamo un debito nei confronti degli altri. Senza il riconoscimento di questo debito verso l'altro e gli altri, non sarà possibile costruire un mondo comune. Ed è nell'interesse di tutti costruire questo mondo.¹

Ho scoperto il pensiero di Rada Iveković leggendo *La balcanizzazione della ragione* nei primi anni 2000. Mi ero appena trasferita a Berlino, dove avevo iniziato un dottorato sul rapporto tra filosofia e politica nella RDT e nella fase di transizione dopo il 1989. *La balcanizzazione della ragione* fu per me un libro fondamentale. Mi aiutò a comprendere e mi autorizzò a scrivere una storia della filosofia che rendesse conto di come ogni teoria, anche solo implicitamente, sia sempre anche pratica politica. Anni dopo ebbi la fortuna di incontrare Rada Iveković anche di persona, a Berlino, quando accettò il mio invito a un convegno su confini e mobilità della filosofia in un mondo globalizzato. Da quell'incontro in poi mi accompagnarono e sostennero non solo gli scritti di Iveković sulla con/divisione della ragione e sulla traduzione di idee, contesti e frontiere, ma anche la sua generosità intellettuale e la sua attitudine, che lei stessa definisce di non sovranità e che ritiene essere una condizione necessaria per la costruzione di un mondo comune, equo e solidale.

L'idea, la pratica e il metodo della traduzione attraversano gran parte dell'opera e della vita di Iveković. Non a caso uno dei suoi libri più recenti, che raccoglie e sistematizza alcuni suoi testi centrali, por-

1 Rada Iveković, *Les citoyens manquants*, Al Dante, Marsiglia 2015, pp. 239-240. Qui e nel resto del capitolo le traduzioni dal francese e dall'inglese sono di Stefania Maffei.

ta il titolo *Politiques de la traduction*.² Per Iveković la traduzione non è mai una mera operazione linguistica, benché non vi sia un solo suo testo scritto in una sola lingua. Pensa e scrive riferendosi a testi in sanscrito e pāli, in serbocroato, francese, italiano e inglese, prestando sempre grande attenzione alla singolarità di ogni lingua. Ma la traduzione non è per Iveković neppure soltanto un'operazione culturale di messa in dialogo tra tradizioni filosofiche, letterarie, ecc. ben distinte e in relazione simmetrica le une alle altre. Lei stessa ha approcciato la filosofia buddhista dapprima da una prospettiva “europea”³, come studentessa di indologia a Zagabria, per poi mettersi in gioco, quindi tradursi, durante i suoi lunghi soggiorni in India, dove ha imparato a leggere la filosofia buddhista da una prospettiva più vicina alla sua origine geografica e culturale. Da docente di Filosofia Orientale ha poi scoperto le filosofie poststrutturaliste francesi e italiane, facendole dialogare con quelle buddhiste e jugoslave. Parallelamente si è ritradotta nelle filosofie femministe, decoloniali e subalterniste, che ha a loro volta ritradotto in tutte le sue altre lingue filosofiche.

Iveković insiste sul fatto che la traduzione sia, o debba essere considerata anzitutto come una pratica politica. Non solo perché mette in contatto, diffonde e trasforma politiche locali rendendole transnazionali, come lei stessa ha fatto a partire dagli anni 1970 con diversi femminismi. Ma soprattutto la traduzione è politica se intesa ed esercitata come costruzione di mondi comuni a partire dall'articolazione, dall'incontro e dal confronto con diversi “altri”: testi, opere d'arte, usanze, concetti, binarismi e frontiere, prospettive o lotte di emancipazione. Nessuno di questi “altri” esiste in sé, se non nella relazione reciproca che li lega. Una relazione che può essere paritaria, ma che molto più spesso è asimmetrica, e che va riconosciuta e pensata nell'ambito di una politica della traduzione.

2 Rada Iveković, *Politiques de la traductions. Exercices de partage*, Terra-HN éditions, Marsiglia 2019, <http://www.reseau-terra.eu/article1426.html> & <http://www.reseau-terra.eu/IMG/pdf/-8.pdf>.

3 Ispirata dal pensiero di Iveković, metto “europeo”, “altro” e altre categorie tra virgolette per sottolineare il valore simbolico e al tempo stesso politico-sociale di certe dicotomie che dividono, riducono e ordinano verticalmente la complessità del reale e della vita.

Iveković traduce in questo ampio senso linguistico, culturale e politico fin dalla nascita. Ma è solo a partire dal 1989 che comincia a trasformarla in una riflessione filosofica. Proverò in quel che segue a ripercorrere alcune genealogie di questa riflessione tanto centrale quanto trasversale.

Traduzione come partage

Nel 1986, Iveković incontra Ilma Rakusa, Maja Milčinski e Eva Meyer ad un corso di scrittura femminile a Dubrovnik. Da allora il quartetto inizia a scriversi, scambiarsi testi, tradurre e riscrivere i testi delle altre. È nell'ambito di questo esperimento letterario che Iveković pubblica, insieme a Ilma Rakusa, un primo breve testo sulla traduzione, intesa come mediazione tra almeno due mondi, due lingue e due generi, come pratica femminile di condivisione⁴. Femminile non in senso essenzialista, benché il lavoro della traduzione sia svolto per lo più da donne, ma come possibilità della differenza, della relazionalità e della non auto-fondazione.

Forse non è un caso che la traduzione sia stata più frequentemente un mestiere femminile. Lo è nel senso universalizzante del femminile, là dove “femminile” è una categoria quasi (dico bene quasi) ontologica, cioè possibilità delle differenze, possibilità tanto del maschile quanto del femminile⁵.

La traduzione emerge qui come possibilità di mostrare che non esiste un originale identico a sé stesso, da trasferire in una copia di significato uguale ma di forma diversa. Nel porre in relazione il testo e il suo contesto con un nuovo orizzonte linguistico, sociale e culturale, la traduzione genera un nuovo testo e, con esso, un nuovo originale, rendendo così superflua la distinzione gerarchica tra significato e segno,

4 Rada Iveković e Ilma Rakusa, *The Translator Being Translated. An IRRI Project*, in “Tessera. Translating Women”, 6, 1989, pp. 59–62.

5 Ivi, p. 61.

tra originale e copia. La traduzione trasforma non solo il testo e il suo contesto, ma anche l'autore o l'autrice e, infine, la traduttrice stessa. Tutti diventano "altro": entrano in una relazione reciproca, mai del tutto simmetrica, vengono spostati da un luogo a un altro, da una voce a un'altra, da un pubblico a un altro. La traduzione è dunque insieme trasposizione e trasformazione.

Un pensiero che Iveković rielabora a partire dal buddhismo è che la lingua rappresenti sempre solo una parte del tutto e sia, innanzitutto, traduzione: rapporto e apertura verso l'altro da sé. La traduzione non interviene a cose fatte, dopo che una lingua si è formata, un testo è stato scritto, un autore o un'autrice definiti, un pensiero espresso. Essa precede la lingua, perché ogni lingua è già un intreccio di altre lingue: nasce nella relazione con l'altro che cerca di articolare, con altre lingue ed espressioni, con altri registri e idiomi⁶.

La traduzione può essere considerata un fondamento eteronomo, perché relazionale, e dunque un non-fondamento, perché mai identico a sé stesso. Essa precede ogni possibile identità anche personale e soggettiva, e consente piuttosto di mettere in dialogo e mediare tra le molteplici e mutevoli identità che compongono ogni persona e ogni realtà.

Pochi mesi dopo questo primo articolo sulla traduzione crolla l'Unione Sovietica, cade il muro di Berlino e in Jugoslavia esplodono i nazionalismi che porteranno alla prima guerra dei Balcani degli anni Novanta. Iveković rimane in esilio a Parigi e, oltre ad altri scritti, pubblica *La balcanizzazione della ragione*. Nei suoi interventi sul disfacimento della Jugoslavia Iveković mette in luce la violenza costitutiva dello Stato-nazione: i nazionalismi, privi di identità propria, nascono solo dalla negazione e demonizzazione dell'altro. Distruggono città multiculturali, impongono il monolinguismo e la supremazia della lingua nazionale, instaurano un "punto zero" della storia e inventano miti di fondazione per sottrarsi alla propria contingenza. Ma, eliminando l'altro che li co-

6 Rada Iveković, *L'éloquence tempérée du Bouddha. Souverainetés et dépossession de soi*, Klincksieck, Parigi 2014, pp. 16 seg.

stituisce, i nazionalismi entrano in una logica autodistruttiva, evidente nel sacrificio imposto ai corpi, ridotti a strumenti di guerra o di riproduzione e legati indissolubilmente al collettivo nazionale. In cambio, la nazione promette salvezza dalla finitudine e dalla dipendenza dall'altro⁷.

Iveković mostra come guerre e nazionalismi radicalizzino ogni tipo di binarismo⁸. Come ogni partizione della ragione, essi sono sessuati anche quando non parlano di genere: l'“altro” della nazione, non auto-fondante, richiama l'“altro” della donna nel sistema patriarcale. Citando Irigaray, Iveković sostiene che le donne non condividono lo stesso Dio, non si lasciano accomunare da uno stesso universale, né tra loro né con gli uomini: sono costitutivamente l'altro, sia rispetto al soggetto universale maschile, sia rispetto alla nazione⁹.

In opposizione alla violenza, a guerre e nazionalismi, la traduzione si configura come politica di mediazione, di *partage* inteso come condivisione. Iveković si ispira a scrittori e scrittrici della diaspora indiana, come Rushdie, o a pensatori postcoloniali, come Gandhi e Fanon, collocati fra le lingue e all'intersezione di diverse culture e tradizioni. Essi indicano la via della pace: il lavoro difficile ma fecondo di costruzione di un “terzo comune” capace di spostare, sospendere e rendere irrilevante ogni contrapposizione binaria¹⁰.

Nei testi dei primi anni Novanta, Iveković si oppone non solo alle guerre nazionaliste nell'ex Jugoslavia, ma anche alla logica nazionalista che attraversa il progetto di fondazione europea e, in particolare, il regime migratorio dell'Unione dopo il 1989. L'Europa si configura da allora come corpo politico plurale ed equo al suo interno – si pensi a Schengen o alla cittadinanza europea – ma solo al prezzo di un'esclusione strutturale di migranti e rifugiati provenienti da paesi un tempo colonizzati e ancora segnati da rapporti neocoloniali. Questo “ester-

7 Rada Iveković, *La balcanizzazione della ragione*, manifestolibri, Roma 1995, pp. 19-24, 39-40.

8 Rada Iveković, *Une guerre de fondation en Europe?* in Groupe de Genève, *Violence et droit d'Asile en Europe* (a cura di), *Asile – Violence – Exclusion en Europe*, Université de Genève, 1994, pp. 5-10.

9 Rada Iveković, *La balcanizzazione della ragione*, cit., pp. 83-85.

10 Ivi, pp. 25-29.

no” non coincide soltanto con ciò che sta fuori dai confini territoriali: è anche l’interno, l’“altro” del soggetto europeo occidentale, continuamente prodotto, discriminato ed espulso, dentro e fuori l’Europa.

Riflettendo sull’ambivalenza dell’Unione Europea come progetto al tempo stesso comunitario ed escludente, Iveković, in dialogo con Balibar, Mezzadra, Caloz-Tschopp, e altri/e, sostiene che l’Europa debba rendersi minoritaria, “provincializzarsi” (Chakrabarti) e decolonizzarsi: interrogare e trasformare le continuità coloniali che la costituiscono dal XVI secolo e che si riproducono nell’Unione dopo il 1989. L’Europa, afferma Iveković, deve tradursi e farsi traduttrice tra diverse lingue, culture, soggetti e tradizioni, rinunciando a un progetto fondativo segnato dalla logica nazionalista ed escludente che essa stessa ha storicamente prodotto e diffuso su scala globale¹¹.

Il politico della traduzione

Negli interventi di Iveković sulla traduzione dei confini, la traduzione si configura come pratica eminentemente politica di riflessione, traslazione e sospensione di frontiere territoriali, epistemiche e sociali, nonché come pratica di accoglienza dell’“altro”. La traduzione può essere esercitata come politica d’asilo, di contenimento della violenza e di costruzione di un comune condiviso¹².

Iveković invita a riflettere sul fatto che non tutto ciò che è separato da confini territoriali o dalla ragione sia traducibile. Esistono realtà e prospettive, pratiche e concetti intraducibili, perché la lingua, sempre parziale e insufficiente, porta con sé un non detto. Riprendendo

11 Rada Iveković, *Grenzen übersetzen. Schranken des Nationalismus, Transnationalismus und Trans<i>la/</i>tionismus*, 2008, <https://transversal.at/transversal/0608/ivekovic/de> (24.09.2025).

12 Rada Iveković, *Que veut dire traduire? Les enjeux sociaux et culturels de la traduction*, in “Asylon(s)”, 7, 2009, <http://www.reseau-terra.eu/article889.html> (24.09.2025). Ripubblicato e qui cit. da Rada Iveković, *Politiques de la Traduction*, cit., pp. 173-193.

il *différend* di Lyotard, Iveković interpreta i binarismi non come simmetrici, ma come rapporti verticali di potere. Il *différend* più vicino e più arduo da tradurre è il corpo, non sempre disponibile a sé stesso e spesso vissuto come “intruso” (Nancy), come protesi¹³.

La traduzione non garantisce di per sé la non violenza, la pace o la giustizia. Come la lingua può diventare veicolo di violenza nelle retoriche nazionaliste, coloniali o totalitarie, nelle politiche di “desemanticizzazione”, volte a cancellare la plurisemanticità del reale e la pluralità delle voci, così anche la traduzione può ridurre l'altro, appiattire le differenze e cancellare i contesti, alimentando l'illusione di un dialogo paritario¹⁴. Un'illusione oggi rafforzata dalle traduzioni automatiche dell'intelligenza artificiale, che tendono a mascherare i soggetti e il lavoro stesso della traduzione.

Per questo, per Iveković, la traduzione non è tanto una pratica culturale quanto una rivoluzionaria prassi politica. Tradurre concetti provenienti da contesti segnati dalla colonizzazione richiede un'attenzione genuinamente politica: significa ascoltare e articolare i saperi e le voci subalterne del “sud globale”, ancora oggi in rapporto neocoloniale con il “nord globale”. La politica della traduzione consiste nel non proiettare paradigmi occidentali sulle lingue e sui saperi dominati, in particolare la dicotomia colonialista tra “modernità” europea e “tradizione” delle regioni colonizzate. Invece di riprodurre tali dicotomie, la traduzione rivoluzionaria riconosce la pluralità di modernità e saperi alternativi. Con Spivak, Iveković sottolinea che si tratta di imparare dall'“altro”, dal soggetto subalterno, colonizzato e sessuato, che non viene ascoltato quando articola la propria prospettiva e il proprio desiderio. Una tale traduzione diventa pratica di emancipazione e partecipazione politica radicale¹⁵.

13 Rada Iveković, *De la traduction permanente (nous sommes en traduction)*, in “Transeuropéennes”, 22, 2002, pp. 121-145. <https://translate.eipcp.net/transversal/0606/ivekovic/fr.html> (24.09.2025).

14 Rada Iveković, *Langue coloniale, langue globale, langue locale*, in “Rue Descartes”, 58, 2007, pp. 26-36.

15 Rada Iveković, *The watershed of Modernity: translation and the epistemological revolution*, in

Questa politica, osserva Iveković, è tutt'altro che semplice: implica rinunciare ai privilegi e alla sovranità dell'io "occidentale", accettare l'incompiutezza della traduzione, condividere collettivamente saperi, lingue e pratiche. Richiede inoltre immaginazione politica, una concreta utopia in cui le differenze possano essere negoziate e i desideri comuni riconosciuti e perseguiti.¹⁶

*Tradurre significa spostarsi, cedere il passo, uscire dai cliché, confondere i luoghi comuni tra Asia ed Europa, 'oriente' e 'occidente'. Ciò implica costruire uno spazio di pensiero comune, che trascenda la geopolitica e accolga i diversi registri di pensiero. Questo lavoro comporta la necessità di decolonizzare i saperi. Mira così a un livello epistemologico e allo stesso tempo a una traduzione nel regime politico*¹⁷.

Soggetti in traduzione. La non sovranità

Iveković si è tradotta, ha tradotto e tuttora traduce spesso a partire dalla e nella filosofia buddhista. La sua dedizione e vasta conoscenza delle lingue indiane antiche, la sua esperienza di vita in Jugoslavia, in Italia, in Francia, in India e in molti altri paesi, insieme alle sue molteplici relazioni affettive e intellettuali in tutto il mondo, le hanno permesso non solo di tradurre ed esplicitare la filosofia buddhista antica nel linguaggio della filosofia poststrutturalista e femminista, nel senso emancipatorio e politico che abbiamo appena descritto, ma anche di mettere in evidenza i rischi di appiattimento e di violenza simbolica prodotti dalla ragione "occidentale" nella costruzione di un "oriente" immaginario¹⁸.

"Inter-Asia Cultural Studies", 11(1), 2010, pp. 45-63.

16 Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the subaltern speak?*, in *A critique of postcolonial reason: Toward a history of the vanishing present*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999, pp. 198-311; Rada Iveković, *L'apport des études féministes et des Subaltern Studies à la recherche sur la citoyenneté et les empires*, in R. Espiet-Kilty, M. Spensky e T. Whitton (a cura di), *Citoyenneté, empires & mondialisation*. Presses Univ. B. Pascal, Clermont-Ferrand 2006, pp. 267-288.

17 Rada Iveković, *L'éloquence tempérée du Bouddha*, cit., p. 13.

18 Rada Iveković, "Orientis". *Critique de la raison post-moderne*, Noël Blandin, Parigi 1992.

Uno dei concetti centrali della filosofia buddhista che Iveković propone come concetto politico rivoluzionario è quello di *anātman*, il non sé. Per il buddhismo non esiste il concetto di fondamento primo, né di identità o di soggetto. Ogni identità è costruita, provvisoria e in divenire¹⁹. Tutto è *śūnya*, niente o nulla. Il che non significa porre il negativo come causa ontologica, cosa che reintrodurrebbe l'idea di fondamento e di principio universale, da cui si articolerebbe o a cui aspirerebbe il particolare. La negatività dei buddhisti, spiega Iveković, è un processo di svuotamento e distacco, di svincolamento dalle rappresentazioni identitarie del sé, di rifiuto dell'idea di indipendenza da altro e da altri/e. La vita senza fondamento e senza sé si regge sull'incertezza, è in continua trasformazione, si nutre di relazioni sempre precarie, perché mutevoli e mai identitarie, a differenza delle relazioni astratte che costruiscono soggetti collettivi sovrani (famiglia, patria, nazione, ecc.) attraverso l'esclusione dell'"altro".

Se non posso fondarmi né nel *brahm* (principio universale) né nell'*ātman* (il suo aspetto singolare), significa che devo vivere e costruire sull'incerto, senza garanzia né certezza etica, epistemologica, ontologica, metafisica o soteriologica. Questa vita è scomoda, diventa addirittura sofferenza se ci si attacca alle cose, agli eventi, alle attese, alle persone. La scienza della spossessione di sé cura questo stato melanconico. In queste condizioni, tradurre il politico è una sfida²⁰.

Iveković traduce in chiave politica il concetto di *anātman*, che per il buddhismo è al tempo stesso una pratica di contemplazione. Innanzitutto l'idea di *anātman* non implica rassegnazione o demoralizzazione. Piuttosto essa permette di tenersi aperti/e alle relazioni che ci costituiscono, anche a quelle di cui non siamo coscienti, perché collocate nel passato che ci ha preceduto, o in luoghi sconosciuti, o perché alienate sotto forma di rapporti di produzione di merci nell'ordine capitalistico. Inoltre, e al tempo stesso, il non sé permette di instaurare rapporti di responsabilità, solidarietà intergenerazionale (*karma*) ed empatia

19 Si veda anche Rada Iveković, *De la traduction permanente*, cit., pp. 204 seg.

20 Ivi, p. 77.

(*karunā*) con le persone, le entità, le storie e i luoghi che ci costituiscono. Lungi dall'essere una disfatta del sé, l'*anātman* fa spazio al politico della traduzione, alla creazione di un comune condiviso. Permette di trascendere le divisioni della ragione, di distaccarsi da ogni identità di genere, sociale e nazionale, ma anche dall'identità soggettiva di un sé monolitico e statico. Corrisponde all'idea e alla pratica di libertà (*svatantratā*), sia interiore che esteriore, sottolinea Iveković, sia personale che collettiva²¹.

La possibilità di pensare e agire politicamente a prescindere dall'idea di un soggetto autonomo non significa tuttavia negare la necessità di costituire e riconoscere un soggetto politico collettivo e rivoluzionario. La sovversione di regimi neoliberali, patriarcali e neocoloniali di scissione della ragione, al contrario, non può che partire proprio da quelle persone private di diritti e umanità, ridotte a oggetti di politiche ed economie territoriali, a ostaggi o vittime di guerra. Donne, transgender, migranti e rifugiati/e, soggetti subalterni, assoggettati, costretti in situazioni di povertà assoluta e carestie, sono per Iveković le persone a partire dalle quali e verso le quali si sviluppa una traduzione politica transnazionale. Innanzitutto perché si tratta di soggetti in divenire o nomadi, si potrebbe dire con Braidotti²². Costretti a migrare, a spostarsi verso altre lingue e paesi, a confrontarsi con l'altro e a essere identificati con l'"altro", migranti ed esiliati sono soggetti perennemente in traduzione, attraversati da confini territoriali, ma anche abitanti di quel terzo spazio comune tra lingue, stati nazione, culture e opposizioni binarie. Per Iveković sono "cittadini mancanti", parafrasando l'espressione "missing women" dell'economista Amartya Sen, che mostra come la disuguaglianza globale di genere porti ad una mancata rappresentazione demografica delle donne, soprattutto nelle aree colpite dall'impoverimento dovuto a politiche neoliberali e neocoloniali²³. Mancano i/le migranti e rifugiati/e la-

21 Ivi, pp. 38 seg., pp. 89-96.

22 Rosa Braidotti, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli editore, Roma 1995.

23 Amartya Sen, *Missing Women – revisited: reduction in female mortality has been counterbalanced by sex selective abortions*, in "British Medical Journal", 327/7427, 2003, pp. 1297-1299;

sciati morire nel Mediterraneo e su altri confini, così come quelli senza documenti, costretti a vivere da “clandestini” nei loro paesi d’arrivo. Ma i/le cittadini mancanti/e non sono solo vittime e oggetto di politiche migratorie repressive. Nella loro apertura verso l’“altro”, essi mostrano anche l’arbitrarietà dei confini nazionali, il paradosso della democrazia rappresentativa e del “moderno” concetto di cittadinanza. Le democrazie occidentali si presentano come strutturalmente organizzate secondo un principio di inclusione e al tempo stesso di esclusione, legittimato prevalentemente dal criterio dello *jus sanguinis*, della cittadinanza ereditata per nascita. Dopo il 1989, con l’aumento repentino dei flussi migratori e col nuovo ordine globale, questo modello di cittadinanza in/esclusivo ha prodotto una serie di discriminazioni e divisioni territoriali all’esterno e all’interno delle frontiere, privando migranti e rifugiati/e di diritti fondamentali, primo fra tutti il diritto ad essere riconosciuti/e come persone e soggetti politici. Una politica che parte da e si indirizza verso i/le cittadini/e mancanti è dunque necessariamente transnazionale e radicalmente democratica: si oppone ai regimi frontalieri, ne mostra l’arbitrarietà e la violenza strutturale, e permette di iniziare pratiche di traduzione, di costruzione di mondi comuni, di articolazione, apertura e confronto tra differenze.

Vorrei qui mettere in rilievo una forma particolarmente ricca di migrazione: la migrazione verso la metamorfosi, la migrazione in quanto metamorfosi. Si tratta della ricostruzione di sé [...], della propria ‘identità’, cioè del desiderio di rinascita, del desiderio di diventare un(a) altro/a: la volontà di trasformazione e di alterità. [...] Si tratta di una sorta di maturità politica sradicata e a-topica delle rivendicazioni cittadine, una soggettività fuori norma e fuori campo che nessuno Stato saprebbe proporre né contenere. Una cittadinanza e una responsabilità senza Stato, transumante e transumana, inclassificabile²⁴.

Rada Iveković, *Les citoyens manquants*, cit.; Rada Iveković, *Réfugié-e-s. Les jetables*, Al Dante, Marsiglia 2016.

24 Rada Iveković, *Les citoyens manquants*, cit., pp. 235-236.

Esercizi di non sovranità in tempo di pandemie, guerre e controrivoluzioni

Negli ultimi suoi scritti, Iveković prende posizione sulle molteplici crisi strutturali del nostro tempo: l'antropocene, o meglio il capitalocene, la crisi climatica, la pandemia del Covid, la controrivoluzione autoritaria in paesi sedicenti democratici come gli Stati Uniti, il moltiplicarsi di guerre, dall'Ucraina a Gaza, così come quelle quotidiane contro donne e migranti. Queste crisi hanno in comune la logica della partizione e dell'esclusione, dell'appropriazione e della proprietà privata, la preferenza del sé all'"altro" e agli altri, della propria nazione rispetto alle altre, della propria "etnia" e della propria specie rispetto a realtà non umane²⁵.

Queste crisi rimandano a quella più profonda, scrive Iveković, che è una crisi della solidarietà e della convivialità²⁶. La preferenza del sé, generata dalla paura più che dall'odio, è un atto di violenza che si ripercuote in primo luogo su donne e migranti, e in generale su tutte le persone considerate e costruite come non autonome e vulnerabili, più bisognose dell'aiuto di altri/e. Ma si tratta di una paura e di una violenza in ultima analisi autodistruttiva, un serpente che si morde la coda, secondo l'immagine di Nancy Fraser²⁷. Perché non esiste soggetto, persona o entità che non sia parziale, vulnerabile, dipendente da altro e da altri/e. Il rifiuto e la negazione dell'alterità, i sessismi, i razzismi, le guerre nazionaliste o di altro tipo non fanno che alimentare dinamiche di distruzione del pianeta e della vita e quindi anche, a lungo termine, del tanto agognato sovrano sé.

Di fronte a nuove ma sempre uguali guerre neocoloniali e nazionaliste, di fronte alla quotidiana e strutturale violenza contro donne, transgender, rifugiati/e e persone rese particolarmente vulnerabili, di fronte alla controrivoluzione globale delle destre autoritarie e alla di-

25 Rada Iveković, *Migration, New Nationalisms and Populism. An Epistemological Perspective on the Closure of Rich Countries*, Birbeck Law Press, New York 2022.

26 Rada Iveković, *Smetterla con la guerra dell'Europa ai migranti*, in "Lectora", 24, 2018, pp. 13-26.

27 Nancy Fraser, *Cannibal Capitalism: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet and What We Can Do About It*, Verso, Londra/New York 2022.

struzione della vita per opera dell'ordine capitalistico, Rada Iveković ci indica un apparentemente semplice ma rivoluzionario percorso di resistenza e di trasformazione sociale. Un percorso segnato dal successivo e radicale spossessamento del sé, dall'accettazione della propria finitudine e incompiutezza, dalla ricerca e dall'ascolto di altre voci, lingue, storie, saperi e pratiche; un percorso collettivo ma non identitario, in empatia e solidarietà con altri/e e con tutto il reale, umano e non. Condividendo i suoi scritti, la sua attitudine, le sue relazioni e i suoi saperi, Iveković ci mostra che è possibile resistere contro la devastazione del pianeta e compiere una trasformazione verso la pace e la giustizia. A condizione che ci si metta in traduzione e si creino quante più possibili relazioni di condivisione, quanti più possibili mondi comuni.

RADA IVEKOVIĆ: ABITARE IL PARADOSSO DI ESSERE DONNA E FILOSOFA

Mara Montanaro

Ho avuto la fortuna di conoscere Rada Iveković quindici anni fa mentre scrivevo la mia tesi di dottorato su Françoise Collin. Da allora non ho mai smesso di dialogare con lei. Rada mi ha insegnato ad abitare, a stare, consistere nel paradosso di essere una filosofa femminista.

Non è facile riassumere i suoi campi di ricerca, perché il pensiero di Rada Iveković, lungi dall'essere un sistema chiuso, si confronta con la vita, la politica e le diverse lingue in cui ha scritto e continua a scrivere. Dalla filosofia indiana all'antropologia, dalla linguistica alla filosofia politica, il suo lavoro affonda le sue radici nell'esperienza militante, nell'impegno politico, lasciandosi influenzare tanto dalle altre discipline quanto dagli eventi.

La divisione/condivisione della ragione (Le partage de la raison)

Ciò che attraversa il suo lavoro è un'analisi transdisciplinare e un lavoro rigoroso sulla sessuazione dei concetti. Secondo Rada Iveković, nella nazione prevale un sesso, così come un sesso prevale nella filosofia (sebbene quest'ultima sia costruita sulla negazione del sesso come problema teorico). Sono manifestazioni di ciò che lei chiama un *partage de la raison*.

Questo concetto tiene insieme due elementi opposti e incompatibili ma coesistenti, espressi nel significato della parola *partage* che significa due cose antitetiche: separazione e condivisione. Il *partage de la raison* in tutte le sue configurazioni – e in particolare nella sua forma più dura, la disuguaglianza di genere – è, secondo Iveković, una misura normativa nella società eterosessuale in cui il rapporto tra i sessi è ridotto alla sessualità nella sua forma binaria e dicotomica.

Per Iveković la differenza dei sessi è una delle forme di *partage de la raison* (o del pensiero). La subalternità delle donne all'interno della nazione e di altre gerarchie è il modello di tutte le altre disuguaglianze ed è legittimata attraverso il consenso generale patriarcale. La differenza tra i sessi è, sostiene Iveković, riprendendo la formulazione di Françoise Collin e di Jean-François Lyotard, un *différend* (un dissidio). Collin, sostiene Iveković, integra il concetto di *différend*¹ di Jean-François Lyotard colmando il punto cieco di quest'ultimo, ovvero che il conflitto/disaccordo è innanzitutto quello tra i sessi.

Chi ha letto *Le différend des sexes*², sostiene Iveković, non può più pensare al concetto lyotardiano di conflitto/disaccordo senza questo libro. Il conflitto/disaccordo tra i sessi, che funziona per analogia, rappresenta il modello di tutti gli altri conflitti e li rafforza, così come viene rafforzato da essi. È in qualche modo “primario” dal punto di vista “strutturale” o “sistemico”. Tutte le controversie o i torti che producono disuguaglianza sociale e politica sono giustificati da quello dei sessi, presentato praticamente come un “archetipo” (tranne che Françoise Collin non lo essenzializza affatto), come naturale e indiscutibile, persino invisibile poiché oggetto del più grande accordo e compromesso.

Scriva Iveković:

Il dissidio riesce a rendere sessuato il nostro universo in tutti i suoi dettagli e per questo è politico. Si assimila il conflitto tra i sessi alla differenza tra i sessi fantasmata, ma il primo è politico mentre la seconda, pur essendo considerata naturale, è costruita e fissa. Tra i due termini esiste un rapporto

1 Jean-François Lyotard, *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1985.

2 Françoise Collin, *Le différend des sexes*, Pleins feux, Parigi 1999.

mutevole, instabile, una tensione che tuttavia non è predeterminata, definitiva o ancora identificabile. È il dissidio tra i sessi ad essere filosoficamente interessante. [...] La filosofia deve essere letta a partire dal suo occultamento costitutivo della gerarchia dei sessi (piuttosto che della differenza tra i sessi). Una lettura difficile perché questa dimenticanza è stata a lungo necessaria alla costruzione stessa del sapere. [...] È la condizione stessa del suo funzionamento³.

Le nazioni vengono viste come sessualmente definite

Nel 2002 Rada Iveković pubblica, insieme a Julie Mostov, politologa e docente alla New York University, il volume *From Gender to Nation*⁴ e nel 2003 *Le sexe de la nation*⁵ e *Dame Nation. Nation et différence des sexes*⁶. Queste opere possono essere considerate una trilogia dedicata alla genealogia filosofica del rapporto tra la costruzione della nazione e la costruzione della differenza tra i sessi. Quest'ultima attraversa tutte le forme di oppressione e si ritrova in tutte le disuguaglianze e gerarchie, inscritta come un'analogia che funge da legittimazione.

Rileggendo più di vent'anni dopo (i testi che compongono *Le sexe de la nation* e *Dame Nation* sono stati scritti tra il 1998 e il 2002), è impossibile non rimanere colpiti dalla loro attualità. Come afferma Giorgio Agamben, la contemporaneità è un rapporto singolare con il proprio tempo, aderendovi e allontanandosi da esso allo stesso tempo, attraverso lo spostamento e l'anacronismo.

3 Rada Iveković, *Politiques de la traduction. Exercices de partage*, Terra-HN Éditions, Marsiglia 2019, pp. 103-106. Qui come nel resto del capitolo le traduzioni dal francese e dall'inglese sono di Mara Montanaro.

4 Rada Iveković e Julie Mostov (a cura di), *From Gender to Nation*, Longo Editore, Ravenna 2002.

5 Rada Iveković *Le sexe de la nation*, Éditions Léo Scheer, Parigi 2003.

6 Rada Iveković, *Dame Nation. Nation et différence des sexes*, Longo Editore, Ravenna 2003.

I saggi raccolti in *From Gender to Nation* esaminano il significato di nazione e genere nel contesto delle transizioni post-1989 dell'ex Unione Sovietica e della Jugoslavia, nonché nel contesto dell'India dopo la divisione del 1946-48. I testi criticano il modo in cui i racconti della nazione naturalizzano ed essenzializzano la differenza e la gerarchia tra i sessi. Iveković e Mostov sottolineano che il genere e la nazione sono costruzioni sociali e storiche che svolgono un ruolo intimo nella formazione l'una dell'altra: le nazioni sono sessuate e la topografia della nazione è mappata in termini sessuati (il suolo, i paesaggi e i confini sono femminilizzati quando le azioni che si svolgono in questi spazi sono maschili).

Le mitologie nazionaliste si basano sui ruoli tradizionali di uomini e donne e sono ricche di immagini della nazione come madre, moglie e ragazza. Questi racconti si fondano su costruzioni sociali di mascolinità e femminilità che sostengono una divisione del lavoro in cui le donne riproducono la nazione fisicamente e simbolicamente, mentre gli uomini la proteggono, la difendono e la vendicano. Le identità di genere diventano confini simbolici e spaziali della nazione. Il corpo delle donne funge da simbolo della fertilità della nazione e da ricettacolo per la sua riproduzione, nonché da indicatore territoriale.

In *Le sexe de la nation*, Rada Iveković ci mostra che “il sesso è forse solo questo: una scissione originaria del/nel pensiero stesso, una (con)divisione (*partage*) che avviene prima ancora che il pensiero (si) rifletta”⁷. La gerarchizzazione dei sessi, che significa il dominio e la sottomissione delle donne, è essenziale per la costruzione della nazione e l'affermazione della sovranità. Da questo punto di vista, serve a legittimare e giustificare tutte le altre disuguaglianze e ingiustizie sociali e politiche. Iveković analizza questi meccanismi nel contesto della costruzione della nazione che si costituisce attraverso la normatività eterosessuale, oltre che riprodurla. Il sesso, afferma, è solo una categoria normativa eterosessuale in un contesto in cui il

7 Rada Iveković, *Le sexe de la nation*, cit. p. 25.

potere pubblico è gestito da una maggioranza di uomini o di individui allineati a valori “maschili” e machisti.

Esiste una costruzione, un dominio e un’egemonia del sesso maschile considerato neutro, universale e incarnazione ideale dell’essere umano in un universo dicotomico. Come la famiglia, anche la nazione è un’autofondazione patriarcale, basata su una discendenza esclusivamente maschile. In una tale prospettiva, in cui il nazionale e il maschile sono immediatamente identificati e considerati universali, le donne si trovano in una situazione di doppio vincolo: non corrispondono al modello o all’ideale con cui identificarsi, poiché incarnano sia la differenza che ciò che è contrassegnato come diverso.

In termini politici, ciò porta a rimettere in discussione il concetto di nazionalità. Secondo Iveković, la nazionalità si basa sul principio dell’identità e dell’autofondazione: appartengono alla nazione coloro che rivendicano la stessa origine. Il termine nazione, che rimanda alla nascita, designa una comunità la cui coesione si basa su un’origine comune presunta o immaginaria. È anche importante che l’ideale della nazione sia rappresentato da una figura con tratti femminili e materni (Marianne, la Vergine, ecc.). Così, mentre le donne devono essere venerate come madri, il corpo di tutte le donne deve essere controllato.

Ciò si articola in termini di paternità dello Stato: la nazione è definita come una famiglia, la maternità e la riproduzione sono supervisionate dal padre e dalle leggi decise a livello governativo. La gerarchia naturalizzata del patriarcato è concepita innanzitutto come un ordine sociale e politico, una gerarchia verticale che determina e gestisce tutti i rapporti di dominio. Iveković parla di un consenso patriarcale globale che serve a rendere possibili e giustificare anche altre forme di assoggettamento.

Secondo Iveković, il patriarcato non riguarda solo il rapporto tra uomini e donne, ma è un ambito in cui si organizza la concordanza di diversi tipi di dominio attraverso un dispositivo di analogia simbolica che ratifica un contratto sessuale preventivo e assoggetta di fatto le donne agli uomini. Il patriarcato viene così preservato e reso indispen-

sabile, all'interno in quanto mantiene tutte le forme di dominio per analogia, e all'esterno in quanto costituisce il quadro generale (neutro e non percepito) di ogni organizzazione sociale e statale.

Essere una donna filosofa e femminista

Tra le discipline la filosofia è senza dubbio il bastione più solido perché il più simbolico del patriarcato. Iveković in *Le sexe de la philosophie. Essai sur Jean-François Lyotard et le féminin* descrive analiticamente cosa comporta essere una donna filosofa:

La filosofa, dal canto suo, è il corpo del paradosso: pratica una disciplina che, anche senza volerlo, la nega come essere pensante, con tutte le contraddizioni che ciò comporta. Così, essa si dedica a questa disciplina per lei "impossibile", tanto quanto l'affronta. Non può non metterla in discussione. Per la filosofa è vitale, sia dal punto di vista teorico che pratico, interrogare questa disciplina. Lei stessa ne è la posta in gioco, una posta in gioco che non è condivisa da chi non si trova in una posizione esistenziale simile. Ecco perché l'interesse e la posta in gioco delle donne nella filosofia sono tra i più grandi e i più inquietanti⁸.

Uno degli effetti principali, analizza Iveković, della filosofia femminista è stato quello di aver rivelato il ruolo e l'importanza della sessualizzazione del soggetto presentato storicamente sempre come maschile, ma che è sempre stata nei testi filosofici una questione femminile, una questione che riguarda le donne. Questa associazione, o meglio assegnazione del sesso, del corpo alle donne permette di mettere in discussione la posizione apparentemente neutra del soggetto pensante e filosofante.

In realtà, si tratta solo di una presunta neutralizzazione del soggetto pensante e filosofante, poiché, in realtà, esso è sempre impli-

8 Rada Iveković, *Le sexe de la philosophie. Essai sur Jean-François Lyotard et le féminin*, L'Harmattan, Parigi 1997, p. 37.

citamente definito come un soggetto maschile, liberato e affrancato, allo stesso tempo, dalla sua parzialità di essere sessuato. In questo contesto, il posto subalterno occupato dalle donne nella filosofia diventa evidente. La filosofia femminista, riflettendo sull'impatto della sessuazione del soggetto filosofico/filosofante in relazione all'elaborazione della filosofia stessa, dimostra che non si può eludere il fatto che tale sessuazione fa parte della sua situazione.

In altre parole, il soggetto filosofante è sempre sessuato, anche se trascende la sua situazione o vi si rapporta in modo critico nell'elaborazione del suo pensiero. Iveković afferma:

Una donna filosofa solleva la questione della differenza tra i sessi nella filosofia per ragioni esistenziali, di per sé eminentemente filosofiche. La mette in relazione con la propria esperienza di vita. Se il discorso non è più considerato filosofico una volta introdotto esplicitamente questo tema (tuttavia ricorrente), le donne ne vengono facilmente escluse in quanto donne, ammesse alla filosofia solo se accettano la neutralizzazione del loro sesso. Pertanto, solo un essere desessualizzato e disincarnato potrebbe fare filosofia. E se è vero che i filosofi (uomini) hanno spesso dimenticato la posta in gioco del proprio corpo, la neutralizzazione del sesso non avviene allo stesso modo per gli uomini e per le donne. Mentre quella degli uomini passa attraverso l'universalizzazione del modello maschile, quella delle donne passa attraverso la particolarizzazione del modello femminile e la sua sottomissione al maschile (universale e neutro)⁹.

Una donna filosofa pone la questione della differenza dei sessi in filosofia per delle ragioni esistenziali, ragioni eminentemente filosofiche. Secondo Iveković, una donna filosofa mette in rapporto questa differenza con la sua esperienza di vita. Ciò significa ritagliarsi un contro-spazio dal quale criticare il fatto che le donne possono essere ammesse in filosofia solamente se accettano la neutralizzazione del loro sesso. Ma la neutralizzazione del sesso non avviene nello stesso modo per gli uomini e per le donne. Mentre quella degli uomini avviene attraverso un'universalizzazione del modello maschile, quella delle donne avviene attraverso la particolarizzazione del modello femminile

9 Rada Iveković, *Le sexe de la philosophie*, cit., p. 39.

e attraverso la sottomissione al maschile: la differenza dei sessi si gioca su questa duplicità del soggetto della filosofia. Ciò rimette in causa tanto la costituzione stessa della filosofia nella forma che si è data nella tradizione filosofica quanto l'impatto effettivo della sessuazione sul soggetto filosofico.

Si potrebbe quindi affermare, seguendo Iveković, che la negazione, o addirittura la rimozione della dimensione sessuale esplicita, faccia forse parte del processo "maschile" di elaborazione della filosofia anche eurocentrica nella sua pretesa di universalità, o almeno di neutralità. Detto altrimenti, tale pretesa riesce a produrre un mito, una retorica di universalizzazione che oscura i diversi posizionamenti epistemici nelle relazioni di potere da cui il soggetto parla.

Combinando la geopolitica della conoscenza sviluppata da Enrique Dussel nella sua filosofia della liberazione e la corpo-politica della conoscenza che si ritrova in particolare negli scritti di Frantz Fanon e Gloria Anzaldúa, Ramón Grosfoguel ci pone una domanda tanto radicale quanto inevitabile:

Come verrebbe ripensato il sistema mondiale capitalista se sostituissimo il punto di vista di un uomo bianco europeo con quello di una donna indigena delle Americhe (che sia la cacicca Anacaona del XVI secolo, Rigoberta Menchú del Guatemala o Domitila della Bolivia) o con quello di uno schiavo nero delle Americhe come Frederick Douglass negli Stati Uniti?¹⁰

Ciò che mi sembra fondamentale in queste riflessioni che il pensiero di Iveković ci permette di tessere è la possibilità di un pensiero veramente critico e sovversivo che problematizza la filosofia a partire dal suo status, dalle sue determinazioni storiche e geopolitiche. In altre parole, se utilizziamo le categorie di critica e sovversione, ciò che una filosofia femminista fa alla storia della filosofia stessa è di natura critica, mentre ciò che una filosofia femminista decoloniale o meglio anticoloniale fa alla filosofia è piuttosto anche di natura sovversiva.

10 Ramón Grosfoguel, *Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capital global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale*, in "Multitudes", 3, 26, 2006, p. 6.

La tradizione filosofica eurocentrica appare patriarcale fin dalle sue origini greche:

Che questa società, economicamente fondata sulla schiavitù, fosse imperialista, razzista e sessista, tutto questo svanisce, agli occhi di una posterità estasiata, nella visione di una totalità esteticamente perfetta, avvolta negli ori di un unico e medesimo pezzo. Ma per uno sguardo femminista, questo peplum è cucito con un filo bianco: è solo un patchwork in cui si distinguono molto chiaramente i bordi sfrangiati dei primi rudimenti di un'ideologia articolata della supremazia maschile. Sono stati gli antichi greci a definire l'umanità come l'Uomo, e questa non è la minore delle loro imprese¹¹.

Ciò che questa visione dicotomica e gerarchica genera è, in realtà, la neutralità o l'indifferenza della sessuazione del soggetto maschile e, al contrario, il costante e permanente rimando delle donne al loro corpo. Come se solo le donne avessero, o piuttosto fossero, un corpo. L'impatto potenziale della sessuazione sul soggetto filosofante non è stato preso in considerazione dai filosofi. O questo soggetto trascende le sue condizioni empiriche (e dunque sessuate), oppure, come è il caso nella filosofia contemporanea, riconosce il suo carattere situato ma non arriva a esplicitare come il suo carattere sessuato (generalmente maschile) determini la sua produzione filosofica.

L'universalità è allora reintrodotta come uno spettro e come sostiene Iveković, diventa sospetta:

I filosofi ci hanno, ancora una volta, battuti nel dichiarare che risolvere la differenza dei sessi, o semplicemente parlarne, significherebbe uscire dalla filosofia. Niente li delizia tanto quanto affermare con noi che non possiamo parlare della differenza dei sessi senza turbare la filosofia, o uscire da essa [...] L'affermazione allora secondo la quale bisognerebbe uscire dalla filosofia per parlare della differenza dei sessi potrebbe rivestire tutt'altro significato: per esempio, quello di una critica (all'occorrenza femminista) della filosofia, quello di una teoria che non sarebbe ancorata in un soggetto autocentrato e dominante¹².

11 Mary O'Brien, *La dialectique de la reproduction*, Les éditions du remue-ménage, Montréal 1981, pp. 177-178.

12 Rada Ivekovic, *Le sexe de la philosophie*, cit., pp. 32-39

Un altro aspetto da analizzare riguardo alla sessuazione del soggetto è legato alla necessità politica del femminismo di affermare un soggetto collettivo, un Noi, le donne. Iveković in *Le sexe de la philosophie* ma anche in *Orients. Critique de la raison post-moderne* (mi riferisco in particolare al capitolo *La sexuation de la première personne du singulier ou le sujet de la troisième personne du singulier*) mette in evidenza come la necessità dell'affermazione di un soggetto femminile o meglio femminista, un soggetto *devenant et en devenir*, in opposizione al soggetto maschile sovrano dominante, storicamente sia avvenuto nel momento stesso in cui la filosofia postmoderna si sbarazzava del concetto di soggetto¹³.

Chi o cosa sarebbe un soggetto femminile? Il pensiero postmoderno maschile, sostiene Iveković, rinuncia a ogni progetto politico e sociale, mentre il femminismo non può fare altrettanto proprio in ragione dell'ingiustizia storica da riparare. Non può rinunciare alla costituzione di un soggetto, pur criticandolo.

In *Politiques de la traduction* mostra come

[c]onsiderare il soggetto come figura centrale di ogni azione e della vita politica, sia esso un soggetto individuale o collettivo, presuppone una storia delle idee e della filosofia specifica, locale, geograficamente circoscritta, fondata su una scelta di civiltà. Storicamente questa scelta ha origine in Europa, diventata occidente attraverso i processi (al plurale) consecutivi della mondializzazione. Questa mondializzazione è avvenuta gradualmente, nel corso dei secoli, attraverso l'universalizzazione del paradigma europeo, grazie all'egemonia europea e poi occidentale sugli altri continenti. Quando si cerca il soggetto e si privilegia la dimensione politica, ci si colloca, senza necessariamente rendersene conto, in una prospettiva che ha plasmato il mondo dal punto di vista del potere associato sia al dominio che all'egemonia¹⁴.

Iveković analizza poi come esistano filosofie, in particolare indiane, che non hanno elaborato il concetto di soggetto e che ciò non è una mancanza, un incidente o un'omissione, ma, al contrario, una scelta deliberata di un mondo diverso. Oggi, con l'ecologia e la problematica del cambio climatico, ci si presenta anche l'eventualità di

13 Rada Iveković, *Orients. Critique de la raison post-moderne*, Noël Blandin, Parigi 1992.

14 Rada Iveković, *Politiques de la traduction*, cit., p. 319.

poter pensare (dalla posizione di) altri soggetti che non siano solo gli umani, mentre con la contestazione dell'idea di un progresso lineare e della sovranità dello Stato, si ripropongono le interrogazioni politiche della pertinenza di queste ultime, come anche della nazione come soggettivazione legittima.

Iveković continua:

Si può filosofare senza il soggetto. Esistono modi di procedere attraverso la disidentificazione o la depossessione di sé. L'emancipazione, la liberazione possono essere conquistate sia attraverso l'identificazione che attraverso la disidentificazione, sia attraverso la soggettivazione e la de-soggettivazione. [...] Porre la questione del soggetto e della soggettivazione significa quindi procedere da una prospettiva che riconosce già queste questioni come legittime¹⁵.

Così, in *Le sexe de la philosophie* tenendo presente il contesto storico, geopolitico e filosofico in cui la questione del soggetto è considerata come legittima, Iveković ricostruisce come l'affermazione delle donne come soggetto politico abbia avuto luogo proprio nel momento in cui gran parte della filosofia postmoderna sviluppava una critica radicale del soggetto-sovrano, egemonico capace, attraverso la conoscenza e l'azione, di esercitare il proprio dominio sul mondo. In altre parole, come non si possa affrontare la questione del soggetto del femminismo senza affrontare prima la questione del soggetto. Da un lato, la filosofia femminista nelle sue diverse correnti/declinazioni ha denunciato il soggetto che occupa una posizione dalla quale può appropriarsi dell'essere o del mondo attraverso la conoscenza e l'azione, ovvero un soggetto maschile, sebbene supposto universale e neutro. D'altra parte, e forse allo stesso tempo, il femminismo consiste nel rivendicare per le donne la posizione di soggetto, soggetto della parola e dell'azione, soggetto della storia, soggetto del sapere, e soggetto di un altro sapere e di un'altra storia. In questa prospettiva, le donne sono, allo stesso tempo, l'altro del soggetto e un altro soggetto. Si potrebbe quindi affermare che la filoso-

15 Ivi, p. 78.

fia femminista affronti la questione del soggetto da una posizione paradossale o, nella migliore delle ipotesi, dialettica: da un lato, le donne rivendicano la posizione di soggetti a pieno titolo, dall'altro denunciano questa stessa posizione quando è logocentrica o, per usare un concetto derridiano, come fallologocentrica.

Iveković in *Le sexe de la philosophie* analizza dunque come il soggetto che parla, agisce, pensa, il soggetto filosofico e politico sia “indebolito, elaborato, cucinato, stufato, tritato e successivamente messo a punto soprattutto nella svolta del grande cambiamento linguistico (e letterario ed estetico) e come questo avvenga precisamente nel momento in cui le donne si preparano a darsene uno”¹⁶.

C'è, sostiene Iveković, un femminismo fantasmatico di filosofi come Lyotard, Deleuze e Derrida, e altri che non è la teoria femminista delle donne, che non ha a che fare con la critica, con la pratica femminista della filosofia, anche se è spesso oramai attento ad essa, che non viene dalle esperienze filosofiche vissute delle donne. È un femminismo astratto, di cui Iveković sottolinea la strumentalizzazione, nella misura in cui le donne non fanno parte delle loro genealogie, archeologie, decostruzioni e ricostruzioni. Ma ancora più profondamente con parole di una impressionante chiaroveggenza e lucidità Iveković afferma:

Certamente i filosofi della differenza hanno aperto un posto all'altro, ma questo posto rimane (rimarrà) sempre vuoto. [...] Il posto rimane vuoto non solo per le donne, ma rimane vuoto per qualsiasi figura di un altro che sia concreta. Questo perché dare spazio all'altro metterebbe in discussione i rapporti di potere¹⁷.

Ancora, che il modello dominante sia indiscutibilmente maschile, anche se considerato neutro, come l'afferma Iveković, significa che la posizione delle donne e quella degli uomini (così come il femminile e il maschile in ciascuno di essi) non è affatto uguale in termini di decostruzione e critica del soggetto.

16 Rada Iveković, *Le sexe de la philosophie*, cit., p. 31.

17 Ivi, pp. 46-47.

In questa prospettiva, l'affermazione "non c'è soggetto" della filosofia postmoderna è un'affermazione distorta o quantomeno problematica. Nel caso della donna il "non c'è soggetto" dietro il significante è un'assenza storicamente e socialmente codificata del soggetto femminile. Non si tratta della stessa modalità di assenza del soggetto. C'è una reale assenza del soggetto, e della sua differenza, che sfugge alla struttura simbolica che rende il significante un semplice posto vuoto. Se "non c'è" soggetto ma solo un posto vuoto, si chiede Iveković, come mai c'è comunque una subordinazione del (non) soggetto femminile?¹⁸

Essere una filosofa femminista significa allora esattamente autorizzarsi a parlare senza attendere una legittimazione, ancor più all'interno di una disciplina così misogina e patriarcale come la filosofia.

Proprio per questo motivo, secondo Iveković, il femminismo non può rinunciare né a un soggetto politico né a un progetto sociale e politico. Per il femminismo si tratta di una prassi trasformatrice e, in particolare per le filosofe femministe, si tratta di individuare e analizzare costantemente le difficoltà delle donne non solo nella filosofia, ma anche nella società.

18 Ivi, p. 63.



“SONO RIMASTA NELLA NON MAGISTRALITÀ, NELLA MINORANZA, NELLA NON APPARTENENZA COME ATTITUDINE”

Intervista a Rada Iveković

Infanzia e adolescenza (1945-1964)

Oggi è il 23 febbraio del 2024, siamo a Parigi. Pensavamo di cominciare direttamente dalla storia della tua infanzia, dai tuoi primi ricordi.

Sono nata immediatamente dopo la guerra, nel 1945. Avevo un fratello nato prima della guerra. Entrambi i nostri genitori sono stati partigiani, hanno combattuto contro i fascisti e i nazisti, ed erano comunisti, intellettuali, vicini ai circoli artistici. Mia madre è andata nel *maquis* con suo figlio, mio fratello, che aveva quattro anni. Io sono nata dopo, e quando avevo solo qualche mese, nel 1946, mi portarono in aereo - erano ancora pochi a quell'epoca a viaggiare in aereo. Mio fratello mi diceva che l'aereo faceva così tanto rumore che non mi sentiva urlare e ne era contento, apparentemente piangevo molto da piccola. Eravamo diretti in Belgio, perché mio padre era un delegato della Commissione che chiedeva le riparazioni dalla Germania per le distruzioni commesse durante la guerra. In quei negoziati, la Jugoslavia ha ottenuto il Ponte Nuovo (*Novi Most*) di Belgrado, e non so che altro, ma del ponte udì parlare a casa. È stato un processo che è durato a lungo, per cui io da bambina sono stata a Bruxelles. Non me ne ricordo, però lì mia mamma aveva trovato una ragazza che si chiamava Sonja ed era figlia di minatori jugoslavi. C'erano tanti stranieri che lavoravano nelle mine, anche italiani. Sonja parlava il serbocroato che poi perfezionò con noi, però con me parlava francese, la sua vera lingua.

Poi i miei genitori si spostarono a Roma, forse nel 1947. Ci trasferimmo perché mio padre era stato nominato capo della rappresentanza diplomatica jugoslava a Roma, e Sonja venne con noi. Ciò ha fatto sì che da bambina io abbia imparato un po' il francese e un po' l'italiano, oltre al serbocroato. Abbiamo vissuto a Roma fino ai miei sei anni. Mi ricordo benissimo del giardino e della casa di Roma, era un bel palazzo dei Monti Parioli, vecchio. Ricordo anche che mentre stavamo lì costruirono un altro palazzo nello stesso giardino, per gli uffici dell'ambasciata. L'architetto era Branko Bon, il cui figlio Ranko, architetto anche lui, fu mio compagno di scuola a Belgrado, e amico. Adesso ci sono quelle due costruzioni lì, e oggi appartengono alla Serbia, perché dopo la fine della Jugoslavia i nuovi stati si sono divisi le ambasciate, i mobili, le macchine, e così via [ride], come alla spartizione dell'India britannica nel 1946-48, tra India e Pakistan, dove, lo imparerò molto più tardi, spartirono pure le donne. Sui Monti Parioli a Roma ricordo vicinissimo a casa nostra anche le grotte abitate dai poveri. E ricordo un attentato terrorista successo nel nostro giardino quando qualcuno buttò una bomba oltre il muro. Nessuno rimase ferito, ma qualche tempo non mi lasciarono più scendere in giardino. Di Roma ricordo anche i *menestrelli*, persone che circolavano di porta in porta per qualche lira, esibendo il loro pappagallino che ti prediceva il futuro scegliendo un bigliettino da una scatola. È da lì che mi rimase la passione per gli uccelli, in particolare per i pappagallini. I miei dovettero comprarmi una coppia di pappagallini.

Poi, mio padre fu mandato in Germania, la capitale era Bonn allora. Ricordo molto bene i miei anni romani così come mi ricordo benissimo di Bad Godesberg, vicino a Bonn, subito dopo, me la ricordo perché lì andavo già a scuola. Era una scuola francese, fra gli jugoslavi non era molto popolare mandare i figli nelle scuole tedesche nell'immediato dopoguerra [ride]. A noi hanno sempre detto di non odiare i tedeschi, però ci hanno messo nelle scuole francesi, inglesi o americane, forse anche russe, secondo le zone di occupazione nella Germania di allora. Quindi ho imparato il francese e un po' di tedesco.

In Germania, mentre mio fratello Ivan stava in un collegio francese a Colonia, dormiva lì e si sentiva un po' messo da parte, io stavo a casa e andavo a scuola a piedi. Era un po' geloso di me che vivevo con i genitori mentre lui non stava con noi. Era più grande di me di otto anni, era nato nel 1938. Ivan subì altri periodi di separazione da noi, oltre a quella della guerra quando mia madre dovette mandarlo al riparo, perché era difficile avere con sé un bambino come partigiana. Anche mentre stavamo a Roma, era stato separato da noi.

Quando terminai la scuola elementare francese in Germania tornammo in Jugoslavia, nel 1956. Mio padre lavorava al Ministero degli Esteri, la mamma trovò un posto nella biblioteca di una scuola a Belgrado. Aveva sempre lavorato in archivi e biblioteche. Ricordo la casa dove andammo ad abitare, in un quartiere di Belgrado considerato chic, via Tolstoj a Dedinje. Non ci abbiamo vissuto per molto tempo. Mia madre la odiava perché non c'era il riscaldamento centrale e bisognava usare i camini a legna, era un orrore. Quindi siamo scappati in città dopo il primo anno di scuola elementare. Ma il primo l'ho fatto lì a Dedinje, in un freddo terribile. In quella scuola c'era un ragazzo più grande di me, del quale ci parlavano e che ci mostravano. Era il figlio più giovane di Tito, Mišo Broz. Io non l'ho mai conosciuto, ma l'ho visto da ragazzo, era come tutti gli altri.

Durante il liceo, a Belgrado, ricordo di aver partecipato più volte alle brigate di lavoro volontario (*radne akcije*) con altri giovani. Erano campi estivi di lavoro per adolescenti, misti, si dormiva insieme in tende da campeggio o in baracche di legno. Un anno abbiamo costruito le dighe dell'isola Ada ciganlija a Belgrado, che serve da parco di divertimenti alla città, un'altra volta l'autostrada a sud di Belgrado. Amavo molto queste vacanze, ci divertivamo, imparavamo molte cose, apprendevamo un po' di disciplina, la sera si cantava, si ballava o si faceva teatro, si dormiva, mangiava e si lavorava insieme. Avevamo anche attività libere, io avevo scelto un corso di fotografia, che poi mi permise per anni di sviluppare a casa le mie foto; altri facevano altri corsi, di cucina, di musica, di giardinaggio o di educa-

zione civica. Quelli che ci dirigevano erano ragazzi di qualche anno più grandi di noi, con qualche responsabilità nell'organizzazione studentesca o giovanile vicina al partito. Eravamo divisi per brigate. Le permanenze erano di un mese. Se ne potevano fare anche due di seguito. Avevamo uniformi che ci parevano simpatiche, con calzoni corti. Ero molto fiera dell'uniforme, cercavo di metterla anche dopo le vacanze. Sperimentavamo una prima e grande libertà dai genitori, dalla scuola, dalla routine, era un luogo di ribellione possibile, anche se organizzato. Non tutti i genitori permettevano ai figli e soprattutto alle figlie di andarci. Io e mio fratello ci andammo, ma la maggior parte dei compagni di scuola, no. È lì che imparai le canzoni partigiane della Seconda guerra mondiale, una memoria che si coltivava in quei campi di lavoro.

Conobbi anche degli stranieri, ovviamente di sinistra, lavoratori volontari di questi campi. Fra gli altri ci andò anche la giornalista e politica Luciana Castellina¹, che me ne parlò un giorno con emozione, anche se quando ci andò lei, nel 1947, l'atmosfera sarà stata probabilmente più austera che ai miei tempi. Questi lavori non avevano nessun senso economicamente, sarebbe costato meno mandarci operai. Erano piuttosto un esperimento educativo nello spirito dell'autogestione socialista e del progetto non allineato internazionale, con un po' di propaganda sottintesa, ma non esagerata. Per me e i miei compagni fu un'esperienza molto positiva. È rimasta fra i miei migliori ricordi di giovinezza. Negli anni Sessanta c'erano più campi in varie repubbliche, per diversi progetti di costruzione. Per noi fu come una colonia di vacanza, o come una gita con gli scout.

Verso i quattordici anni a Belgrado, mia mamma mi fece prendere lezioni d'italiano, che nel frattempo avevo dimenticato, da un signore che abitava vicino a noi, non ne ricordo il nome. Era professore d'italiano, ma non trovava lavoro perché era appena tornato

1 Si veda Luciana Castellina *La scoperta del mondo*, Nottetempo, Milano 2011.

dalla prigionia sull'Isola calva (*Goli otok*)², il luogo dove il regime imprigionava gli stalinisti, e qualche volta anche innocenti accusati di stalinismo, dopo il 1948 e la rottura con l'Unione Sovietica. Un metodo stalinista per lottare contro lo stalinismo! Quel signore, la cui moglie era stata partigiana insieme a mia madre, e che mia mamma voleva aiutare, mi fece leggere tutti i *Promessi sposi* in italiano, frase per frase. Io avevo ancora qualche nozione della lingua dalla mia infanzia a Roma, ma anche dalle canzoni italiane che sentivamo, come *Marina*, *Manuela* etc. e dai film neorealisti che si vedevano da noi. Nei primi anni della televisione alla fine degli anni Cinquanta, avevamo programmi italiani due volte alla settimana. Da bambina mi piaceva il Carosello.

Sono rimasta a Belgrado quasi fino alla fine del liceo. All'ultimo anno di liceo mio padre andò in pensione, e così tornammo a Zagabria. Mia madre lavorò per qualche anno all'Istituto del movimento operaio di Zagabria. Io completai il liceo a Zagabria. Ero molto triste e infelice. A quell'età non è facile cambiare amici, scuola, città, e anche il dialetto. E poi non mi piaceva per niente Zagabria. Non l'ho mai amata, preferivo Belgrado, dove ero cresciuta. Ci ho lasciato tanti compagni, e anche mio fratello. Adesso non ha più nessuna importanza, perché l'una e l'altra sono posti dove non andare, ecco [ride].

Quali erano le principali differenze tra Zagabria e Belgrado?

C'erano questi stereotipi: Zagabria, si diceva, era più civilizzata, più europea. C'è tutto un mito attorno a Belgrado, selvatica e primitiva, però molto vivace, con ristoranti, con musica di Rom e Sinti nei bar e nelle trattorie, e tanti teatri, e Zagabria più borghese, più viennese. Noi abbiamo vissuto un po' con quel mito, come se fosse vero. Io ci ho creduto e avevo deciso fin dall'inizio di non amare Zagabria perché mi ci hanno fatto traslocare senza chiedere il mio parere. Io sarei rimasta a Belgrado. Mio fratello, invece, che dopo il collegio a Colonia aveva finito

2 Si veda Dunja Badnjević *L'isola nuda*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

il *baccalaureat* a Parigi, rimase a Belgrado perché era grande e lavorava, ma io dovevo seguire i genitori.

Raccontaci altri ricordi d'infanzia. Prima dell'intervista ci dicevi delle vostre visite al presidente jugoslavo Josip Broz Tito nella sua residenza estiva sulle isole di Brioni. Ci andavate spesso?

Ci siamo andati più volte, soprattutto i miei genitori. Ricordo che rimasi molto impressionata dalla cucina di Tito all'aria aperta. C'era anche un bar, si diceva che Tito cucinasse bene. Ricordo che un giorno mi offrì un succo di frutta in un bicchiere a forma di stivale. Ero piccola, quello stivale mi impressionò. Lo ricordo ancora oggi come una cosa fantastica perché non ne avevo visti prima. Non ha nessun senso, ecco. Mio padre durante la guerra era stato con Tito nel quartiere generale, per cui mantennero un po' di rapporti, anche perché erano compaesani della regione di Zagorje, vicino a Zagabria. Mio padre è stato più volte di me a Brioni, io ci sono stata forse una o due volte. Ma andammo una o due volte in vacanza in albergo a Brioni senza vedere Tito, che era con sua moglie Jovanka su un altro isolotto dell'arcipelago.

Dove avevano fatto la Resistenza i tuoi genitori?

Mio padre era stato prima in Croazia e dopo in Bosnia, poi di nuovo in Croazia, si spostavano secondo le offensive tedesche. Lui aveva fatto l'offensiva di Sutjeska con Tito, e altre grandi battaglie³. Quando andammo in escursione-peregrinazione del percorso rivoluzionario con il liceo di Belgrado a Tjentište, un borgo sulla Sutjeska, dove dormimmo sotto le tende (avventura straordinaria a quattordici anni), comprai, sorpresa, le cartoline dal giornalaio con le foto dei combattenti, fra i quali riconobbi mio padre. I genitori non me ne avevano

3 Lungo il fiume Sutjeska diverse brigate di partigiani jugoslavi guidate da Tito si ritirarono nel giugno 1943 rompendo le linee di accerchiamento tedesche. La battaglia decisiva, che aprì il primo varco, avvenne il 10 giugno 1943. La battaglia divenne memorabile nella storia della resistenza jugoslava; nel 1973 ne fu tratto il film *Sutjeska* (titolo italiano *La quinta offensiva*, di Stipe Delić), con Richard Burton nel ruolo di Tito.

particolarmente parlato, o non me ne ero interessata abbastanza. Mia madre invece durante la guerra era vicina al quartiere generale croato, era stata fra i codificatori (*šifranti*) nella NOB (Narodno-oslobodilačka borba, la Lotta di liberazione nazionale), quelli che decodificavano i messaggi in alfabeto morse dei nemici. I miei non erano negli stessi posti durante la guerra. Lo si sconsigliava, e qualche volta lo si impediva, alle coppie. Soltanto alla fine della guerra si incontrarono con le loro due unità in un posto, non ricordo dove, penso in Dalmazia. Mia madre diceva che era lì che mi concepirono. Nacqui il 18 dicembre del 1945, subito dopo la fine della guerra.

Invece dicevi che tuo fratello era stato nascosto durante la Resistenza.

Mia madre lo portò in guerra, come fecero tanti altri. Si andava nei partigiani anche per proteggersi. In città non si era più sicuri, c'erano i fascisti a Zagabria e quindi mia madre dovette scappare, mentre mio padre era già nei partigiani. Lui era stato fatto prigioniero a Zagabria in quanto comunista. Il 31 marzo 1941 riuscì a scappare dal posto di polizia, dove quel giorno c'era molta gente e una grande confusione⁴. Da allora in poi visse clandestinamente, dormendo ogni notte in un appartamento diverso, fino al suo successivo arresto, il 21 gennaio 1942, quando fu preso di nuovo dagli *ustaša* e mandato nel campo fascista di Jasenovac⁵. Mia madre, essendo sua moglie e militante clandestina, era ricercata, quindi è partita con il figlio, non aveva altra soluzione. Molta gente si univa ai partigiani con i figli. Erano rifugiati, sfollati,

4 Mladen Iveković, *Nepokorena zemlja. Zapisi iz IV. i V. neprijateljske ofenzive proviv narodno-oslobodilačke vojske i partizanskih odreda Jugoslavije*, Nakladni zavod Hrvatske, Zagabria 1945, p. 121.

5 Il campo di concentramento e di sterminio di Jasenovac venne stabilito dal regime collaborazionista dello Stato Indipendente di Croazia (NDH) guidato da Ante Pavelić e rimase in funzione dall'agosto 1941 all'aprile 1945. Nel campo vennero sterminati uomini, donne e bambini di etnia serba, ebraica e Rom, e comunisti. A partire dagli anni Ottanta ci furono diversi dibattiti sul numero esatto delle vittime, stimate all'incirca a centomila. Si veda l'intervista con Ivo Goldstein, <https://www.balcanicaucasos.org/aree/Croazia/La-verita-su-Jasenovac-194127> (11.11.2025).

ma allo stesso tempo combattevano. È partita con il figlio, senza bagagli. Ad un certo punto si è resa conto che non poteva tenerlo perché era troppo difficile per lei, ma anche per lui, che era troppo piccolo. C'era da correre, c'erano i bombardamenti, i morti, qualche volta si camminava sopra i corpi dei morti. Quindi l'ha messo in salvo tramite una catena di contatti. Non sapeva esattamente dove sarebbe finito, ma erano catene considerate sicure, di aiuto. Lo ritrovò dopo, in una famiglia, in una piccola città barocca della Croazia che si chiama Varaždin. Non era una famiglia di partigiani, ma presero il bambino. Fecero come se fosse figlio loro e dissero che era il figlio naturale di uno zio. Lui dovette imparare a non dire mai il suo cognome. Almeno il nome, Ivan, se lo tenne. I nostri genitori andarono a cercarlo dopo. Mia madre era molto angosciata perché non sapeva se poteva ricostruire la catena di contatti, non era sicura di riuscire a ritrovarlo⁶.

Mio fratello ci raccontò che fin dall'inizio, dal primo contatto in queste catene, gli presero tutto, aveva un sacchetto con un po' di vestiti. Lo spogliarono completamente, e arrivò senza niente in quella famiglia. Rimase da loro qualche anno. Non solo, ma dopo, quando stavamo a Roma, ci fu un decreto dal ministero di Belgrado che proibiva ai bambini in età scolastica di frequentare scuole straniere in paesi capitalisti. Quindi i miei genitori dovettero mandarlo via, e lui tornò a Varazdin, da quella famiglia. Mio fratello è sempre stato geloso di me: io non ero ancora a scuola, dunque rimasi con i genitori. Lui aveva cominciato il liceo francese a Roma, ma lo mandarono via. Penso che rimase a Varazdin per altri tre anni. Mentre noi giravamo da un paese all'altro.

6 I figli e le figlie dei partigiani jugoslavi venivano spesso nascosti nel periodo dell'occupazione per evitare che venissero sequestrati ed usati come arma di ricatto dalle forze di occupazione nazifasciste e dai collaborazionisti. I bambini venivano affidati sotto falsa identità a famiglie che simpatizzavano con la resistenza, le quali spesso non sapevano chi fossero i veri genitori. Sull'esperienza di questi bambini nella città di Lubiana sotto occupazione fascista, si veda Milena Štrajnar, *Ilegalčki – vojna Ljubljana 1941–1945*, ZAK, Lubiana 2004.

Quando erano nati i tuoi genitori, e cosa avevano studiato?

Mio padre è nato nel 1903 nella regione vicino a Zagabria, che si chiama Zagorje, aveva studiato diritto a Zagabria⁷. Mia madre era nata nel 1906 a Spalato e aveva studiato slavistica a Zagabria⁸. Invece il padre di mio padre, mio nonno Bogdan Iveković, studiò a Vienna, perché la Croazia era parte dell'Impero Austro-ungarico fino al 1918. Mio nonno divenne poi avvocato in un piccolo paese vicino a Zagabria. I giovani di Zagorje andavano in vacanza in Dalmazia e quindi quasi tutti, non solo mio padre, sposarono donne dalmate. Mio padre, prima della Seconda guerra mondiale, lavorava come giornalista e scriveva di temi culturali. Animava le relazioni fra gli artisti, da una parte i pittori, dall'altra gli scrittori. Era stato particolarmente attivo in quello che si chiamava il "Dibattito sulla sinistra letteraria", organizzando eventi ed attività culturali sia prima che durante la guerra. Vi partecipavano in molti, sia a Zagabria che a Belgrado e altrove. A quell'epoca c'era una polemica tra gli scrittori in Jugoslavia, di cui faceva parte lo scrittore Miroslav Krleža, che divenne un amico di mio padre⁹. Krleža era un grande scrittore ma aveva una macchia, tra virgolette, sulla sua bio-

7 Mladen Iveković (1903 – 1970): nato a Zagabria, studia diritto a Zagabria e all'EHESS di Parigi. Negli anni Trenta cura la pubblicazione di numerose riviste e giornali, e fornisce assistenza ai volontari jugoslavi che combattono per la repubblica spagnola. Fu giornalista prima della Seconda guerra mondiale, e il primo redattore capo di *Vjesnik*, il quotidiano principale del Partito comunista di Zagabria, nel 1940. Per il suo attivismo comunista venne arrestato nel 1936, nel 1938 e il 31 marzo 1941, quando riuscì a fuggire dalla polizia per unirsi ai partigiani. Nel dicembre 1941 fu arrestato di nuovo e successivamente portato a Jasenovac fino al settembre 1942, quando fu rilasciato in uno scambio di prigionieri. Scrisse delle sue esperienze a Jasenovac e in guerra, e scrisse dei massacri di cui fu testimone nel suo libro: *Nepokorena zemlja*, di cui si trova qui un estratto: <http://www.yugopapir.com/2017/09/mladen-ivekovic-42-preziveo-pocetak.html> (29.04.2024). Fu membro dell'AVNOJ & ZAVNOBIH. Dopo la guerra fu ambasciatore della Jugoslavia in Italia (1947-1952) e in Germania occidentale (1952-1957). <https://www.enciklopedija.hr/clanak/ivekovic-mladen> (29.04.2024).

8 Draga Iveković, n. Mikačić (1906-1989), nata a Split. Laureata in slavistica alla facoltà di filosofia di Zagabria, è attiva nelle organizzazioni della sinistra a partire dal 1934, in particolare nella rivista "Ženski svijet" e nel Soccorso Rosso. Durante la guerra, in quanto partigiana, si occupò di attività di intelligence per la leadership del partito e della resistenza croata. Dopo la guerra lavorò come bibliotecaria all'Istituto per la storia del movimento operaio di Zagabria.

9 Miroslav Krleža (1893-1981), scrittore di romanzi, poesie e drammi teatrali, editore di diverse riviste letterarie tra cui "Plamen", "Književna republika", "Danas" e "Pečat", e dopo la guerra fondatore e direttore dell'*Enciclopedia jugoslava* con le sue varie edizioni.

grafia, perché non era riuscito a raggiungere i partigiani. Si dice che avrebbe voluto andarci ma che non avesse trovato i contatti e così alla fine non ci andò, cosa che molti poi gli rimproverarono, politicamente, ma Tito mai. Divenne anche un amico di Tito benché non avesse fatto il partigiano. Krleža era di Zagabria, mio padre e Tito erano *zagorci*, paesani dello Zagorje, questa regione vicino a Zagabria, dove si beve un vino cattivissimo, molto acido, terribile [ride]. Questa foto deve essere stata fatta a Brioni [vedasi fotografia a seguito dell'intervista]. Vedete questo libro, sulla cultura dell'antifascismo croato?¹⁰ Mio padre organizzò un congresso sulla cultura della resistenza un anno prima della fine della guerra [nel 1944], conosciuto come *Prvi kongres kulturnih radnika Hrvatske* (Il primo congresso dei lavoratori della cultura della Croazia). Ebbe luogo in un borgo della grande regione liberata, a Topusko, non lontano da Otočec in Croazia¹¹. Mio padre era noto come organizzatore culturale, per cui dopo la guerra divenne diplomatico, anche perché parlava diverse lingue.

Per quanto riguarda i nonni paterni, io ho conosciuto la nonna che fece questa tovaglia [vedasi fotografia a seguito dell'intervista]. Il nonno non l'ho conosciuto, è morto subito dopo la guerra. Vivevano in un paesino vicino a Zagabria. Il nonno faceva l'avvocato per i contadini. I nonni sono ora sepolti in quel paesino al cimitero. Loro non hanno fatto la guerra, erano troppo vecchi. Non sono stati partigiani. Anche i miei genitori erano già abbastanza vecchi per fare la guerra, avevano oltre 40 anni, ma i nonni erano genitori di partigiani, capite? Era una cosa importante. I miei nonni paterni avevano tre figli, due dei quali partigiani: mio padre e un altro fratello, professore di chimica e accademico, Hrvoje o Vojko Iveković, il papà di mia cugina Sanja Iveković, l'artista¹².

10 Drago Roksandić e Vlatka Filipčić Maligec, *Kultura hrvatskog antifašizma: prvi kongres kulturnih radnika Hrvatske* (Topusko, 25.-27. lipnja 1944.): između "mjesta pamćenja" i kritičke refleksije, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Centar za komparativnohistorijske i interkulturene studije, Zagabria 2016.

11 Mladen Iveković (a cura di), *Hrvatska lijeva inteligencija I-II*, Naprijed, Zagreb 1970. Per il congresso a Topusko, si veda il secondo volume, in particolare da pagina 255 in poi.

12 Sanja Iveković è nata nel 1949 a Zagabria. Suo padre è stato partigiano, e sua madre Nera Šafarić-Iveković, poetessa e scrittrice, è stata internata ad Auschwitz come giovane com-

Parlaci della famiglia di tua madre. Era normale per le donne studiare all'università all'epoca, nel Regno di Jugoslavia (1918-1941)?

La famiglia di mia madre era di Spalato. Mia nonna aveva avuto dodici figli di cui otto vivi dopo la guerra di liberazione! Tutti gli otto sopravvissuti, incluse le figlie, studiarono all'università. Ma era la prima generazione di ragazze a studiare, fecero il liceo con i maschi. Il nonno lavorava al comune di Spalato. Era molto conosciuto come modernista e aderente all'idea della Jugoslavia, gran promotore delle ferrovie a Spalato, sulle quali pubblicò un saggio. Era anche poeta, pubblicò una raccolta di poesie appassionate, scritte per un'altra signorina, che lo lasciò, dopodiché lui si sposò e fece dodici figli con mia nonna. Ricordo i libri della sua biblioteca, rilegati in cuoio, che avevamo ancora a casa, sui quali metteva il suo nome, firmandoli in cirillico per segnalare la sua adesione alla Jugoslavia. Nessuno scriveva o leggeva il cirillico a Spalato, però lui firmava in cirillico per dimostrare questa idea. Oltre alla Jugoslavia, c'era anche questa idea panslavista, di una comunità più ampia di paesi slavi. La sede centrale del movimento Sokol, che poi avrebbe avuto vari orientamenti politici in diversi paesi, ma che era principalmente un progetto borghese modernista, emancipatorio e soprattutto sportivo, panslavo, e resistente alla germanizzazione, si trovava in Cecoslovacchia, allora in Austria-Ungheria¹³. Mio nonno Mikačić aveva contatti con Praga, forse era la ragione per cui mandò tutti i figli a studiare, incluse le figlie, e a fare sport, a nuotare e a mettersi in costume da bagno, cosa

munista ma si è salvata, e Sanja le ha dedicato, fra altri suoi progetti, il libro *Weh dem, der sich vor Geistern fürchtet*, nel quadro della sua mostra *Works of Heart (1974-1922)*, Kunsthalle Wien, Vienna 2022-2023. Sanja è un'artista concettuale internazionalmente riconosciuta. La sua ultima opera: *On Witches*, Oaza, Zagabria 2024.

- 13 Ci sono state varie idee jugoslave, con varie fonti e progetti diversi. Qui ci si riferisce a un movimento politico e culturale, formatosi nel XIX secolo in Croazia (Impero austro-ungarico), che rivendicava la costituzione di uno stato unitario composto da tutti i popoli slavi del sud (principalmente serbi, croati e sloveni), in cui religioni (ebraica, cristiana ortodossa, cattolica, protestante, musulmana), alfabeti (cirillico e latino) e lingue (serbocroato, sloveno, macedone) fossero paritarie. Il movimento contribuì alla fondazione del Regno dei Serbi, Croati e Sloveni, dopo il disfacimento dell'Impero austro-ungarico nel 1918, già noto col nome Jugoslavia, sancito nel 1919 dagli accordi di pace di Parigi alla fine della Prima guerra mondiale. [https://www.treccani.it/enciclopedia/la-jugoslavia-e-la-sua-dissoluzione_%28Storia-della-civilt%C3%A0-europea-a-cura-di-Umberto-Eco%29/\(24.04.2024\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/la-jugoslavia-e-la-sua-dissoluzione_%28Storia-della-civilt%C3%A0-europea-a-cura-di-Umberto-Eco%29/(24.04.2024)).

che si faceva ancora poco all'epoca tra ragazze. In Serbia il movimento era socialmente più tradizionalista con valori cavallereschi e virili. Quei ragazzi *zagorci* dell'interno della Croazia, come mio padre, conobbero questo movimento soprattutto andando in spiaggia a Spalato. Mia madre e le sue sorelle facevano sport anche in pubblico, un poco svestite. Era lo spirito del modernismo e del panslavismo. A Spalato non c'era ancora la ferrovia, l'hanno costruita dopo, però lui scriveva degli articoli a suo favore ed era conosciuto per il pallino delle ferrovie.

Questi, nella foto, sono i nonni materni, che non ho conosciuto. Marietta era la nonna, Dujam Mikačić il nonno. Queste sono le tre sorelle di mia madre [si vedano le fotografie dei nonni e delle zie materne in coda all'intervista]. Mia madre è con loro, guardate quant'è bella. E dei suoi quattro fratelli, due sono stati partigiani, così come due delle sorelle, come mia madre. Uno è caduto come partigiano, mentre solo un fratello, che aveva sposato una triestina, e un altro che era stato diplomatico del Regno di Jugoslavia, non si sono uniti ai partigiani. Neppure la terza sorella, che rimase vedova di guerra con due figli. Tutti gli altri sì. L'ultima sorella, la vedova, portava il nome Bosanka (Bosniaca), voluto programmaticamente dal nonno. Un'invenzione politica, perché come nome non esisteva. Mia mamma ha avuto il suo nome, Draga (cara), in onore della regina Draga di Belgrado. Il nonno non sarebbe mai diventato un nazionalista croato se avesse vissuto fino ad oggi.

In un testo hai scritto che tua mamma lavorava alla rivista femminista “Ženski Svijet”¹⁴ (Il mondo femminile) nel periodo tra le due guerre. Ci puoi dire qualcosa su questo?

“Ženski Svijet” era un una rivista di donne, con un po' di informazioni per le casalinghe, un po' di cultura, un po' di letteratura, un po'

14 Rivista femminista pubblicata a Zagabria tra il 1939 e il 1941 e ristampata nel 1979. Vedi Slavenka Drakulić e Rada Iveković, *Il nuovo femminismo jugoslavo e i suoi sei peccati capitali*, trad. it. di Giorgia Maurovich, 1984/2021, <http://www.estrangei.org/2021/03/04/slavenka-drakulic-e-rada-ivekovic-il-nuovo-femminismo-jugoslavo-e-i-suoi-sei-peccati-capitali/> (25.04.2024).

di tutto. Era più o meno diretta, credo, dal Partito comunista, leggermente educativa, e quindi loro partecipavano a questa rivista, pubblicavano. E poi andarono a fare la guerra. Io di quella storia non ho mai saputo niente da mia madre perché lei non diceva mai niente di quello che aveva fatto. Però quando fecero una ristampa di quella rivista, noi femministe degli anni Settanta e Ottanta eravamo interessate, volevamo analizzarla e presentarla in una riunione pubblica. Mia madre disse: “ma anch’io ho partecipato a quella rivista”. Ero stupefatta perché non me ne aveva mai parlato, non si metteva mai al centro, non pretendeva di avere una storia politica. Non ha mai immaginato di fare carriera politica, come mio padre, e gli uomini in generale. Mia madre si chiamava Draga Mikačić, e quando andava a portare le calze a riparare o in farmacia e doveva lasciare il nome per poi venire a ritirare, usava sempre il suo nome di nascita, invece che Iveković.

E con tua madre avete mai parlato del tuo e del suo impegno femminista?

Il loro impegno femminista, della sua generazione, era diverso dal nostro, perché noi, da quando siamo nate, avevamo tutti i diritti: il diritto all’aborto, al divorzio, al lavoro ugualmente pagato, almeno in linea di massima, quelle prime cose che le femministe in ogni paese chiedono. Dunque, noi non dovevamo batterci per quello. Per loro era diverso. Per loro, prima di tutto c’era l’influenza del Partito comunista e del programma del Partito per il lavoro tra le donne¹⁵, come lo chiamavano allora. Erano impegnate a spiegare alle altre donne perché bisognava resistere ai tedeschi e agli italiani durante il fascismo, e soprattutto l’igiene, l’educazione, l’istruzione, insegnavano loro a leggere. Era un paese povero, prevalentemente di

¹⁵ Nel 1940, alla quinta conferenza territoriale del partito comunista jugoslavo tenutosi a Zagabria, la partigiana e teorica comunista slovena Vida Tomšič scrisse una relazione sul lavoro del partito tra le donne, che includeva nel suo futuro programma il diritto di voto, il diritto a eguale salario, i diritti riproduttivi e la fine della doppia morale. Si invitavano inoltre gli uomini a prendere sul serio la questione femminile, e si evidenziava la potenzialità rivoluzionaria delle masse femminili.

contadini, il Regno jugoslavo: erano analfabeti, soprattutto le donne. C'era molto lavoro in questo senso. Per noi era tutta un'altra cosa, abbiamo avuto i diritti senza dover batterci per essi, per noi è stato molto più facile.

Tua madre ha fatto parte del Fronte antifascista delle donne (*Antifašistička fronta žena*, AFŽ)?¹⁶

Mia madre non è mai stata quadro del partito. Però aderiva, e lavoravano insieme. Le donne del partito militavano anche all'AFŽ. Non so se ne era membro, perché forse non era una cosa con una tessera, non si aveva la tessera dell'AFŽ che io sappia, ma ci si collaborava, ci si lavorava come si poteva, e quindi in questo senso sì, era senz'altro parte di loro.

Ci dicevi che dopo la guerra tua madre ha lavorato come bibliotecaria?

Mentre mio padre era all'estero è stata con lui e con noi tutti; dunque, dal 1945 al 1956 non ha potuto lavorare. Prima della guerra lavorava nell'amministrazione, in una specie di ente di assicurazione sociale a Zagabria, credo forse sotto l'egida di un Ministero della salute. Dopo la guerra, e quando siamo tornati dall'estero, abbiamo prima vissuto a Belgrado, dove ha lavorato in una scuola come bibliotecaria, lavoro che le piacque molto. Lei aveva già imparato prima della guerra il lavoro di documentarista, sapeva fare le classificazioni di documenti e libri

16 Il fronte antifascista delle donne (*Antifašistički front Žena*, AFŽ) venne fondato nel 1942 al primo congresso nazionale delle donne a Bosanski Petrovac. Vi confluirono numerosi gruppi femministi antifascisti locali. Il fronte coordinò la lotta partigiana femminile a seguito dell'invasione tedesca della Jugoslavia. Durante la Seconda guerra mondiale circa due milioni di donne furono impegnate nel movimento. L'organizzazione fu dissolta nel 1953 e rinominata Conferenza per l'attività sociale delle donne jugoslave. Sulla storia dell'AFŽ e della partecipazione delle donne alla lotta partigiana jugoslava vi sono numerosi lavori di storiche femministe come Lydia Sklevicky, Jelena Batinić, e Barbara Jancar-Webster. Si veda la recente pubblicazione online: Tijana Okić e Andreja Dugandžić (a cura di), *The Lost Revolution: Yugoslav Women's Antifascist Front between Myth and Forgetting*, <https://viewpointmag.com/2018/10/03/the-lost-revolution/> (2018).

d'archivio, era brava. A me insegnò come fare le bibliografie, e fece la bibliografia dei miei primi testi pubblicati, compilando le schedine in una scatola, che ho ancora. Dopo quel periodo a Belgrado tornammo a Zagabria e mia madre lavorò all'Istituto per il movimento operaio, il cui direttore era Franjo Tujman, diventato dopo il primo presidente della Croazia indipendente. Poi divenne nazionalista e piuttosto di destra, ma era un generale di Tito, aveva fatto il partigiano come tutti gli altri, e negli anni Sessanta era direttore di quell'istituto. Mia madre lavorava nell'archivio e nella biblioteca.

Nella *Balkanizzazione della ragione* scrivi: "Ho sempre abitato a Zagabria, al numero cinque di Piazza delle vittime del fascismo". E poi racconti che il centro della piazza è occupato da un padiglione rotondo, il Museo della rivoluzione. "Prima che sia smantellato andrò lì a cercare foto e documenti di guerra. I miei genitori, i loro familiari, sono stati partigiani. Qualcuno ci ha lasciato la pelle. Di fronte al mio palazzo, nel luogo in cui oggi, ironicamente è situata la Casa dello studente, c'era la polizia fascista. Mia madre ci passava davanti con mio fratello bambino nel tentativo di scorgere mio padre prigioniero attraverso le finestre"¹⁷.

Le finestre del seminterrato davano sulla piazza che prima della Seconda guerra era chiamata "Piazza N." perché non aveva nome. Le celle erano proprio sotto gli uffici della polizia fascista, che stava lì da prima della guerra. Nella mia epoca era diventato un grande dormitorio per studenti. Mio padre Mladen Iveković venne arrestato più volte lì dal 1936 in poi come attivista del Partito comunista jugoslavo. Arrivando al potere della nuova Croazia indipendente, i nazionalisti ribattezzarono la piazza come Piazza dei grandi croati. Dopo molti anni, il nome tornò ad essere Piazza delle vittime del fascismo. La costruzione rotonda centrale della piazza, eretta dallo scultore Ivan Meštrović, doveva essere il suo padiglione di esposizioni, e ha vissuto molte mutazioni. Durante la Seconda guerra mondiale, gli *ustaša* del NDH vi aggiunsero un mina-

17 Rada Iveković, *La balkanizzazione della ragione*, manifestolibri, Roma 1994, p. 13.

reto e ne fecero una moschea per i musulmani croati, considerati dalle autorità fasciste locali come il “fior del popolo croato”. Dopo la guerra il minareto sparì, e il padiglione di Meštrović si trasformò nel Museo della rivoluzione, per diventare, oggi, la “Casa degli artisti visivi croati”. Dal balcone del nostro appartamento, sopra il padiglione, i genitori potevano vedere direttamente il carcere di allora, dove mio padre fu più volte arrestato. Non credo che lui però ci pensasse molto, guardando la vecchia prigionia dal quarto piano di fronte, nel decennio di vita che gli rimase dopo che ci trasferimmo a Zagabria.

Cosa sai invece del periodo in cui tuo padre fu internato a Jasenovac?

In quanto comunista illegale e clandestino, membro del partito comunista jugoslavo, e poi partigiano *prvoborac* - combattente della prima ora, dal 1941, mio padre era stato fatto prigioniero a Jasenovac due volte. Dopo la prima incarcerazione, il 23 settembre 1942, lo scambiarono con dei prigionieri *ustaša* nella regione della Slavonija¹⁸. Erano stati i partigiani a negoziare lo scambio, di modo che da lì fu direttamente nel *maquis* con loro.

Quanto è rimasto tuo papà a Jasenovac?

Non te lo so dire esattamente. Sono tutte quelle cose che ignoro. Noi non chiediamo, loro non lo raccontano, poi non sappiamo e rimaniamo a pentircene.

Parlava con voi della sua esperienza nel campo?

Sì, sì, ne parlava un po', anche perché aveva portato da Jasenovac un po' di disegni, che ora non ho con me. Mio padre era in cella con

¹⁸ Si veda Mladen Iveković, *Nepokorena zemlja*, cit., pp. 22-23. Furono scambiati dodici partigiani da Jasenovac, fra i quali M. Iveković e Andrija Hebrang. Si veda anche: *Razmena zarobljenika za vreme Drugog svetskog rata*, <https://forum.krstarica.com/threads/razmena-zarobljenika-za-vreme-drugog-svetskog-rata.912312/> (11.11.2025).

altri artisti, certi pittori ben conosciuti. Erano stati messi in una cella per dimostrare alle delegazioni straniere (tedesche, suppongo), se venivano, che era un bel campo, dove gli artisti potevano lavorare, così i compagni di mio padre potevano fare anche dei disegni. Alcuni di loro sono finiti lo stesso nei forni a Jasenovac. Come vi dicevo, mio padre è stato due volte a Jasenovac. Una volta è stato scambiato, e un'altra volta è riuscito a scappare dopo esser stato portato in infermeria, oppure è fuggito dalla polizia¹⁹. O forse ancora fu quella la volta in cui lo salvò Antun Augustinčić, scultore famoso all'epoca, anche internazionalmente. Augustinčić era anche cognato di mio padre, aveva sposato un'altra figlia Mikačić, e fece appositamente un ritratto di Ante Pavelić su richiesta del Partito comunista per farlo uscire, forse proprio dal campo di Jasenovac, cosa che poi gli fu rimproverata molte volte, e ottenne la sua liberazione. Dopodiché sia Augustinčić con figlia e moglie, che mio padre, scapparono da Zagabria per fare i partigiani, mia madre li seguì nel 1942. Non so e non ricordo più in quale ordine succedessero questi eventi. Ma fu sicuramente un caso unico, ritrovarsi due volte a Jasenovac. Sono in pochi ad essere usciti vivi da lì.

Mio padre quindi ne parlava, non tanto con noi, ma con quelli della sua generazione, anche perché era all'epoca l'esperienza più forte, più importante della loro vita. Non hanno mai smesso di parlare della guerra, ma non a noi, non ai figli. Noi ascoltavamo e sentivamo delle cose che si dicevano fra loro, e non sapevamo cosa chiedere. Qualche volta ci annoiavamo. Ai genitori non si chiedono mai le cose intelligenti che si potrebbero e dovrebbero chiedere. Purtroppo, è così.

Il campo di Jasenovac si trova non lontano dalla città di Sisak. Oggi lì c'è un bel monumento a forma di fiore gigante del mio amico e co-

19 "Non dimenticherò mai la conversazione silenziosa che ebbi con il mio buon amico e compagno *Danko Ozmo*, che fu fucilato pubblicamente il 5 settembre 1942. Era nella prigione del campo di Jasenovac, nelle cosiddette celle della morte, dove fui gettato, dopo essere stato scortato da Zagabria a Jasenovac per la seconda volta" (Iveković, *Nepokorena zemlja*, cit., pp. 22-23). Per Daniel Ozmo, si veda <https://core.ac.uk/download/288339109.pdf> (11.11.2025). Il libro *Nepokorena zemlja* sparì dalle librerie subito dopo la pubblicazione, senza essere ufficialmente censurato, non si è mai saputo perché né chi ne fu responsabile.

scrittore, l'architetto Bogdan Bogdanović, che fu per un periodo anche sindaco di Belgrado, ed ebbe anche lui una storia politica importante. Fu membro del comitato centrale del Partito comunista in Serbia. Si dimise e si oppose a Milošević, per cui fu obbligato ad andare in esilio a Vienna, dove morì nel 2010. Ma tutto questo fa già parte della fine e dell'ultima guerra jugoslava, quella della mia generazione, anche se Bogdan era del 1922 ed è stato partigiano. Abbiamo scritto un bel libro insieme, Bogdan e io, divertendoci molto. Si chiama *eeji* per dire *eseji*, saggi, nel modo inarticolato dei bambini o di vecchietti sdentati. Era lui a voler questo titolo a prima vista incomprensibile. Si tratta di uno scambio di lettere fra Bogdan e me²⁰.

C'erano altri amici che avevano fatto i partigiani e che venivano a casa vostra? Ti ricordi qualcuno in particolare tra quelli che erano più vicini?

Sì, certo. Gli amici dei miei genitori, della loro generazione, erano quasi tutti stati partigiani. Non tutti, ma tanti. Gli intellettuali, artisti e altri che fecero la resistenza da partigiani, erano tutti delle personalità forti, molto interessanti, creative e straordinarie. Molti di loro erano gente impressionante ed eccezionale, di grande valore etico e umano. Avevano delle biografie incredibili. Durante la guerra di liberazione e poi durante il conflitto con l'Unione sovietica, Tito aveva riunito tutti gli intellettuali di sinistra attorno a sé. Strinse rapporti di amicizia con molti di loro, ma col passare del tempo, qualche anno o forse un decennio dopo la grande riforma economica del 1965 (quella cosiddetta del mercato socialista), li ascoltò sempre di meno, e ne scartò anche qualcuno. Si fece allora circondare da funzionari, non era

20 Rada Iveković e Bogdan Bogdanović, *Eeji. Epistolarni eseji*, Prosveta, Beograd 1986. Bogdan Bogdanović (1922-2010): nato e cresciuto in una famiglia della vecchia borghesia di Belgrado, figlio dello scrittore Milan Bogdanović, il quale, prima della Seconda guerra mondiale, partecipa con Krleža e molti altri letterati al Dibattito sulla sinistra letteraria. Partigiano durante la seconda guerra, studia poi architettura e lavora alla facoltà di urbanistica dell'università di Belgrado. Uno dei suoi primi monumenti viene eretto nel 1951 al cimitero sefarditico di Belgrado. Tra il 1982 e il 1987 viene eletto sindaco di Belgrado. Nel 1993 emigra a Parigi, poi a Vienna.

capace di accettare le critiche anche se provenivano dall'interno del partito, smise di essere democratico e a poco a poco divenne un autocrate. La fine della rivoluzione jugoslava, che era stata una rivoluzione dall'alto, basata sulla fiducia delle popolazioni nella lotta contro l'occupazione nazifascista e nel progetto promesso di uguaglianza, fraternità, giustizia e internazionalismo, è stata non solo la più vergognosa di tutte, ma è poi anche stata completamente cancellata e dimenticata, di modo che oggi non se ne parla più perché non c'è niente da dirne, è sparita dal radar, come il Movimento dei non-allineati in quanto storia incompiuta o "storia inutile", come direbbe il mio amico e scrittore Slobodan Šnajder²¹.

Ne ricordo molti, di amici partigiani dei miei genitori. Uno che io amavo molto, un amico di mio padre, era Koča Popović²², il quale durante la guerra fu il comandante di un'unità molto importante, *Prva proleterska*, la Prima brigata proletaria. Prima di essere partigiano in Jugoslavia aveva fatto la guerra di Spagna, come tanti jugoslavi ed altri comunisti. Però nella guerra civile spagnola non fu nelle Brigate internazionali, ma proprio nelle file della resistenza spagnola stessa. Ci conoscevamo bene e veniva spesso a trovarci. Da bambina cantavo canzoncine francesi con lui, aveva studiato in parte in Francia e aveva nostalgia della lingua. Forse il migliore amico di mio padre era Josip Đerđa²³, uno degli iniziatori del Movimento dei non allineati, quan-

21 Slobodan Šnajder (*1948) è uno scrittore di Zagabria, autore di numerosi testi teatrali e romanzi.

22 Koča Popović (1908-1992): crebbe in una ricca famiglia borghese di Belgrado; dopo aver seguito la scuola militare di Sarajevo e corsi di diritto a Belgrado si trasferì a Parigi, dove studiò filosofia ed entrò in contatto con esponenti del partito comunista jugoslavo, tra cui Tito. Mentre era a Parigi, era diventato membro del gruppo Surrealista. Dopo l'insurrezione di militari nazionalisti in Spagna nel 1936 contro la repubblica, partecipò alla guerra civile nella resistenza repubblicana dello Stato spagnolo. Nel 1939 rientrò in Jugoslavia. In seguito all'invasione della Jugoslavia da parte dell'asse italo-tedesca nel 1941, Popović divenne uno dei principali dirigenti militari nella guerra di resistenza guidata da Tito. Dal 1953 al 1965 rivestì la carica di ministro degli affari esteri. https://it.wikipedia.org/wiki/Ko%C4%8Da_Popovi%C4%87 (25.04.2024). Nel 1972, quando Tito represses i cosiddetti "liberali" (alcuni intellettuali) a Belgrado, per equilibrare il fatto che a Zagabria nel 1971 aveva scartato i nazionalisti della "Primavera croata", Koča Popović si ritirò nel privato e fino alla morte di Tito (1980) non intervenne più in pubblico.

23 Josip Đerđa (1911-1990): nel 1930 fuggì dall'Italia in Jugoslavia era nato vicino a Zadar

do la Jugoslavia era isolata fra i due campi - Unione Sovietica e Stati Uniti, socialismo e capitalismo, e cercava alleati nel mondo²⁴. Il suo contributo fu molto importante. Mio fratello lavorò con lui, molti anni dopo. Poi chi c'era ancora? Krleža, quello scrittore di cui vi dissi, veniva spesso a casa. Ma ne venivano molti altri.

Studi di indologia (1964-1969) e primi incarichi universitari (1969-1970)

Andiamo oltre. Siamo a Zagabria, tu finisci il liceo e nel 1964 decidi di studiare. Cosa studi, e come arrivi a questa scelta?

Lo studio si chiamava indologia, era parte del Dipartimento di linguistica generale e studi orientali, ci si imparavano le lingue e un po' di altre materie come la letteratura e la storia dell'India. Io sono un'indologa pentita [ride]. Era uno studio principalmente linguistico. Si studiava il sanscrito - una delle lingue classiche, parente dei nostri latino, greco e slavo antico, l'hindi, che è una delle lingue indiane moderne, storia e letteratura. La filosofia c'era, ma non quando ero io all'università, perché il professore delle filosofie asiatiche, che si chiamava Čedomil Veljačić²⁵, in quel periodo era partito per una borsa di studio

(Zara), allora Italia, in una famiglia di origine albanese (Arbanasi), e divenne membro del partito comunista jugoslavo nel 1934. Fu imprigionato nel 1935 e mandato ai campi di lavoro forzati fino al 1938. Nel 1941 raggiunse l'esercito di liberazione partigiana. Dopo la guerra divenne consigliere e assistente del ministro per gli affari esteri, ambasciatore jugoslavo in Albania (1945-48), Bulgaria (1948-1950), India (1950-51), Birmania ed Egitto (1956-1963). <https://www.enciklopedija.hr/clanak/djerdja-josip> (25.04.2024).

- 24 Il Movimento dei Paesi Non Allineati venne fondato ufficialmente durante la Conferenza dei capi di stato e di governo dei paesi non allineati tenutasi a Belgrado nel 1961, ma fu preceduto da attività internazionali di avvicinamento ai paesi del terzo mondo. Il termine "Non-Allineamento" venne usato per la prima volta dall'India e dalla Jugoslavia nel 1950 alle Nazioni Unite, per esprimere il rifiuto a schierarsi nella Guerra di Corea e la guerra fredda. Seguirono la conferenza afroasiatica di Bandung del 1955 e la dichiarazione di Brioni sui principi della coesistenza pacifica firmata da Tito, Nasser e Nehru nel 1956. La politica estera Non-Allineata divenne cruciale per la Jugoslavia al fine di superare l'isolamento internazionale dovuto alla rottura con l'Unione Sovietica del 1948, e portò la leadership jugoslava a stabilire alleanze con molti paesi del Sud del mondo, in Africa, Asia ed America Latina. Si veda Jürgen Dinkel, *The Non-Aligned Movement: Genesis, Organization and Politics (1927-1992)*, Brill, Leiden/Boston 2019.
- 25 Čedomil Veljačić (Nāṇajivako) (1915-1997): Studioso classico, filosofo e più tardi buddhista. Nato in una famiglia croata, figlio di un segretario di corte. Studia filosofia a Zagabria, si laurea nel 1939 e diventa insegnante, poi direttore del ginnasio dell'isola di Vis.

in India. E dall'India andò in Sri Lanka, allora Ceylon, dove divenne un monaco buddhista. Non tornò più. Quando io andai in India per il dottorato andai a trovarlo a Ceylon. Più tardi, pubblicammo delle traduzioni e libri di filosofie indiane insieme, ma lui rimase lì.

Raccontaci qualcosa in più di Čedomil Veljačić e della sua vita.

Nel primo dopoguerra aveva studiato le filosofie asiatiche a Roma, da Giuseppe Tucci, grande archeologo e storico delle filosofie indiane all'IsMEO, Istituto di Medio ed Estremo Oriente, dove anch'io sarei andata in biblioteca per lunghi periodi. Avendo poi studiato i testi in sanscrito in Germania, "čika Čedo" (zio Čedo) come lo chiamavo da piccola, si orientò molto verso la filologia classica e le traduzioni, fortunatamente per noi. Durante la Seconda guerra mondiale, quando l'Italia di Mussolini capitolò, lo mandarono a fare le traduzioni per i profughi, ed è lì che lesse Tucci. C'erano tanti profughi jugoslavi sfollati, soprattutto dalle isole dalmate, perché i tedeschi cominciavano una grande offensiva in Dalmazia e sulle isole, dove moltissimi erano nella resistenza. Temporaneamente furono trasportati dagli inglesi in Italia a Bari, e poi furono trasferiti dagli stessi inglesi nel Sinai in Egitto a un posto che si chiamava El Shatt²⁶. Veljačić faceva da traduttore

Dal 1944 è membro della nuova rappresentanza diplomatica jugoslava in Italia (Roma) e in Germania (Bonn). A Bonn studia anche sanscrito e le filosofie indiane. Dal 1961 è insegnante di filosofia asiatica a Zagabria (dottorato nel 1962). Dal 1963 docente invitato in India. Si trasferisce in Sri Lanka, dove rimane per più di 20 anni come monaco buddhista della scuola *theravāda*. Nel 1966 viene ordinato novizio, poi nel 1968 *bhikkhu*, monaco-rinunciante. Muore dopo una lunga malattia a Talmage, in California, dove viveva con la figlia. Pubblicazioni: *Filosofija istočnih naroda*. 1. *Indijska filozofija*. 2. *Iran, Islam, Kina, Japan*, Zagabria 1958; (dottorato) *Komparativno proučavanje indijske i helenske filozofije* (Comparative study of Indian and Greek philosophy), Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1962; *Budizam*, Opus, Beograd 1977; con Rada Iveković, *Indijska i iranska etika*, Svjetlost, Sarajevo 1980; *Studies in Comparative Philosophy*. 1. *Schopenhauer, Nietzsche, Existentialism and Buddhism*, Lake House Investments, Colombo 1983; *Dhamma-padam, Put ispravnosti*, Austrija, Zagreb 1990. <https://whowaswho-indology.info/11218/veljacic-cedomil-na%E1%B9%87ajivaka/> (25.04.2024).

- 26 Il campo di El Shatt in Egitto fu creato nel 1944 dai britannici per ospitare le decine di migliaia di profughi civili che dopo la liberazione della Jugoslavia da parte di partigiani e alleati si trovavano concentrati nell'isola di Vis. Alcuni di loro furono mandati in campi profughi in Puglia (Taranto e Bari), la maggior parte di loro fu spostata a El Shatt, da cui

agli sfollati jugoslavi in Italia, prima del loro trasferimento al El Shatt, perché parlava più lingue. Poi, a guerra finita, lo misero nel servizio diplomatico e finì a Roma con noi, nell'ambasciata a Parioli, nel nostro stesso periodo, e dopo a Bonn di nuovo nel nostro stesso periodo. Mio padre diceva che non poteva fare a meno di lui, tanto lavorava bene. Al tempo stesso, scriveva libri di filosofie comparate che io leggevo da giovane. Poi è andato a fare il professore di filosofia asiatica a Zagabria e si è dimesso dal Ministero. Poco tempo dopo però partì in India per Ceylon, come dicevo, piantando la moglie, amica di mia mamma, una persona meravigliosa, e la figlia.

Čedomil Veljačić ebbe una grande influenza sul mio percorso, peraltro per noi faceva anche il Babbo Natale a Capodanno, quando si festeggiava da noi [ride]. Sua figlia era amica mia, aveva tre anni in più di me, si chiama Snježana (Biancaneve)²⁷. Era il mio ideale, avrei voluto essere come lei. Lei, dopo, studiò arabo, persiano e turco, e sposò un ingegnere turco a Istanbul con il quale si trasferirono negli Stati Uniti. Lì trovò lavoro in una università buddhista, dove insegnò storia dell'oriente. Dopo molti anni, prese con sé negli Stati Uniti suo padre anziano. In questa università buddhista lui poteva fare anche il monaco e rimanere com'era, nel suo vestito arancione. La mamma di Snježana, amica della mia, era di un'isola di fronte a Spalato, Vis, in italiano Lissa, in cui si trovava il quartier generale di Tito. Anche Čedomil Veljačić durante la guerra era a Lissa come insegnante di scuola. Da lì è stato arruolato in questo programma di traduzione per profughi. Io amavo molto sua moglie, la mamma di Snježana. Si chiamava Cili, Cecilia.

L'altra influenza per me e mio fratello era il Movimento dei paesi

tornarono in Jugoslavia nel 1945-46. Si veda a proposito il documentario del regista Ivan Ramljak (2023): *El Shatt – Nacrt za utopiju* (El Shatt - Progetto di utopia): <https://dokukino.net/film/dokukino-eter-el-shatt-nacrt-za-utopiju/>. A El Shatt ci furono anche altri sfollati della guerra e dei movimenti di liberazione, per esempio polacchi.

²⁷ Snježana Veljačić-Akpınar, prof. emerita a Dharma Realm Buddhist University a Ukiah, California. Tra le varie pubblicazioni: *Buddhist Meditation on Islamic Contemplative Paths: Less Traveled Roads and Abandoned Junctions*, Buddhist Text Translation Society, Ukiah 2015, <https://www.drpu.edu/people/snjezana-veljacic-akpinar/> (25.04.2024).

non allineati, ufficialmente fondato nel 1961 in Jugoslavia, evento pubblico che ricordo come liceale a Belgrado, dove se ne celebrava la fondazione, anche se ci si lavorava dagli anni Cinquanta. Credevamo in quei paesi, pensavamo che lì fosse il futuro del mondo e volevamo studiarli. Quindi io ho studiato indologia a Zagabria, *Indian Studies* come si dice in inglese. Ho capito solo dopo quanto orientalista fosse stato tutto questo programma di studi, e quanto fosse veramente poco illuminato da cose che abbiamo imparato dopo. Non veniva collegato lo studio di indologia direttamente alla storia del colonialismo, della quale avevamo nozioni generali. Per questo dico che sono un'indologa pentita. Mio fratello ha dovuto studiare diritto, invece di andare all'Accademia di belle arti, perché mio padre non voleva. Però è diventato un africanista autodidatta molto impegnato con molti studenti africani, asiatici o latino-americani, e con i movimenti studenteschi di sinistra²⁸. È passato dal diritto alla politica, non ha mai lavorato come giurista.

Gli studi di indologia erano l'unica cosa che si poteva studiare di extraeuropeo? Ti ricordi quando sono stati creati?

A Zagabria c'era solo quello, a parte qualche corso di lingue, non c'erano altri studi extraeuropei, anche se c'era il progetto di stabilirne

²⁸ Ivan Iveković (1938-2021): Ivan si è diplomato (*bac*) nel 1956 a Parigi perché il suo collegio francese in Germania non era abilitato all'*bac*, e laureato alla Facoltà di giurisprudenza di Belgrado. Ha conseguito il dottorato di ricerca sull'Africa alla Facoltà di scienze politiche di Zagabria. Dal 1961 al 1991 ha ricoperto una serie di incarichi nelle strutture dell'Alleanza socialista (SSRNJ) e di stato; è stato ambasciatore jugoslavo in Tanzania (1981-1984) e in Egitto (1989-1991), dopo di che abbandonò la diplomazia jugoslava con il disfacimento del paese, e rimase al Cairo. Caporedattore della rivista per le questioni sociali "Naše teme" di Zagabria nel 1980-81. Dal 1992 fino alla sua morte ha tenuto lezioni di politica comparata, ideologia e sviluppo presso l'Università americana del Cairo, dove è stato eletto professore ordinario, per poi tornare in Croazia e occuparsi di processi in Medio Oriente, Balcani e Caucaso e Asia centrale. Dal 2009 al 2014 ha pubblicato decine di articoli analitici sul portale di Zagabria H-Alter.org. Tra gli altri, è autore di *Palestinski oslobodilački pokret* (1976); *Afrika u transformaciji* (1985), *Afrika u borbi za drugu nezavisnost* (1990); *Bliski istok i Sjeverna Afrika; uvod u politiku i razvoj* (2007) e *Le Printemps égyptien*, in "Naqd", 29, 2005, pp. 121-155.

altri nel quadro dei paesi non allineati. C'era pure la lingua araba²⁹, avevo fatto un corso, ma nient'altro. C'era solo indologia. Il dipartimento è stato creato poco prima che io arrivassi, nel 1961-62³⁰. Io ho iniziato l'università nel 1964, quando già c'era questo dipartimento, e quando Veljačić vi insegnava già da due o tre anni. Però lui insegnava nominalmente al Dipartimento di filosofia e quando io ho iniziato lui era già partito in missione in India.

Cosa ti ricordi di questi anni di studio?

Era un periodo interessante. A me sono sempre piaciute le lingue e lo studio era molto linguistico. Il docente che ci insegnava il sanscrito, Radoslav Katičić, era un ottimo linguista. Facevamo comparazioni con il greco, lo slavo antico. E poi c'era un altro professore, di letteratura, a Zagabria che si chiamava Svetozar Petrović, fratello di Gajo Petrović³¹, il marxista umanista, professore di filosofia alter-

29 Nota di Rada Iveković: L'arabo, così come il turco e il persiano, lo si poteva studiare da prima della Seconda guerra mondiale anche nelle università di Sarajevo e di Belgrado, perché in Jugoslavia c'erano molte popolazioni musulmane, non solo in Bosnia, ma quasi dappertutto. Dopo la guerra, questi studi furono anche coniugati con e appoggiati da programmi non allineati. A miei tempi, si potevano studiare a Belgrado il cinese (credo) e il giapponese, forse anche altre lingue in più dell'arabo, turco e persico, e il cinese lo si studiava anche a Ljubljana. La mia amica Maja Milčinski a Ljubljana era una studiosa di cinese, al quale aveva poi aggiunto anche il giapponese, avendo passato molto tempo in Asia. Era anche filosofa e sociologa, e ha insegnato corsi su queste culture in Slovenia.

30 Čedomil Veljačić inizia a lavorare al dipartimento di filosofia di Zagabria nel 1961. Nelle note biografiche di uno dei principali professori del dipartimento di linguistica generale e studi orientali dell'università di Zagabria, Radoslav Katičić, si menziona il fatto che il dipartimento di linguistica generale e studi orientali fu fondato nel 1961.

31 Gajo Petrović (1927-1993): Professore di filosofia all'università di Zagabria, fondatore insieme a Milan Kangrga, Danko Grlić, Svetozar Stojanović e Mihajlo Marković, della rivista "Praxis", e membro della sua redazione. Noto per la sua interpretazione degli scritti giovanili di Marx, contribuì insieme al gruppo *Praxis* allo sviluppo di un marxismo umanista, non dogmatico ma radicale, in opposizione al marxismo-leninismo sovietico. Gajo si interessava anche ad altri temi, e scrisse, fra molti altri, libri su Heidegger, che insegnava. Il gruppo *Praxis* si formò attorno al 1963 a ridosso del primo incontro della scuola estiva sull'isola di Korčula. Dal 1964 venne pubblicata la rivista. Il gruppo, la rivista e la scuola estiva costituirono un punto di riferimento centrale per la teoria critica marxista di diversi paesi dell'est e dell'ovest. Fu celebre, ad esempio, la scuola estiva del 1968, intitolata "Marx e la rivoluzione", a cui parteciparono Herbert Marcuse insieme ad altri esponenti delle lotte comuniste in corso. L'edizione jugoslava della rivista fu affiancata, dal 1965 al 1973, da un'edizione in inglese, "Praxis international". Dopo che all'edizione jugoslava, nel 1975, fu

nativa e transnazionale, editore della rivista “Praxis”. Sveto Petrović si era specializzato nelle letterature indiane, soprattutto in hindi, e aveva tradotto un libro di racconti dall’hindi mentre stava in India con una prima borsa di studi negli anni Cinquanta, un libro che leggevamo. Era un gruppo piccolo, con pochi studenti molto interessati. Questo per me era abbastanza importante. Dopo avrei scoperto altre possibilità di usare questi saperi.

Come hai vissuto la rivolta studentesca del 1968?

Con molto entusiasmo, come tutti. La rivolta del 1968 è stata molto importante per la mia generazione, soprattutto a Belgrado e a Zagabria poi anche in altre città, come Novi Sad. Era un movimento di studenti universitari, non andava molto oltre questo, anche se ci sono stati tentativi di contatti con gli operai. Siamo stati molto per la strada e nelle assemblee all’università. In quel periodo ho visto che i miei genitori si chiedevano: “cosa abbiamo fatto? come è possibile?”. Si sono rimessi in questione, ed era molto salutare, penso, per loro, vedere tutto questo. A Zagabria andavamo al Centro degli studenti, che c’è ancora oggi. Era un luogo pubblico con un piccolo teatro, un palco, dove si facevano dibattiti. Mi ricordo che andai con mio padre a uno di questi dibattiti. Gli studenti avevano invitato Gajo Petrović. Il gruppo *Praxis* era importante all’epoca, era come un test per il governo, ma anche per gli studenti, sapere da che parte stavano i professori. Non ricordo bene tutte le domande che fecero a Gajo, però ricordo benissimo quello che disse in un momento. Disse: “ma io sono titoista, sono con Tito”; una cosa che nessuno si aspettava, perché loro erano considerati come dissidenti dal marxismo ufficiale, anche se la repressione a Zagabria non è stata molto dura, non come a Sarajevo, o a Belgrado,

resa impossibile la circolazione, e alcuni dei membri del gruppo furono espulsi dall’università in seguito alla repressione di Tito del movimento critico marxista, l’edizione internazionale continuò ad uscire, dal 1981 al 1994, dopodiché prese il nome di “Constellations”. Non tutti i praxisti accettarono di partecipare a “Praxis international” e di esportare la rivista, e fra questi c’era Gajo.

dove tutto il gruppo *Praxis* perse il lavoro d'insegnamento all'università e fu spostato all'Istituto di filosofia e scienze sociali. Crearono l'istituto per loro, esiste tuttora e fa delle cose interessanti, e in questo istituto a Belgrado lavorarono fino alla fine delle loro vite o fino alla pensione, pagati normalmente. Ma ad alcuni, a Belgrado, tolsero i passaporti per qualche anno. A Zagabria, no. A Sarajevo ce n'era uno che però fece un po' di prigionie per un articolo pubblicato nella rivista "Praxis", di cui era membro, nel 1972, e fece tre mesi, anche se era stato condannato a due anni fermi e quattro condizionali: il sociologo Božidar Jakšić, anche lui un amico³². Erano gli anni Settanta. La repressione del 1968 è stata ritardata, non è venuta subito, è venuta due anni dopo, soprattutto a Belgrado, dove il movimento studentesco era stato più forte. Il gruppo *Praxis* esisteva dal 1964, ma avevano antecedenti. Avevano questa rivista "Praxis" e delle scuole estive sull'isola di Korčula (Curzola). Io sono andata dopo che la scuola di Korčula fu proibita, a incontri dello stesso gruppo, all'isola di Vis e a quella di Cres, Cherso³³. Certo, il movimento studentesco del 1968, anticipato

32 Božidar Jakšić (*1937): Studio in filosofia, storia e sociologia a Belgrado e Sarajevo; in seguito alla pubblicazione di un articolo nella rivista "Praxis" perde il posto di professore associato alla facoltà di Filosofia dell'università di Sarajevo nel 1972; in seguito diventa ricercatore all'istituto di storia dei movimenti operai internazionali a Belgrado; dal 1985 membro del Centro di filosofia e teorie sociali dell'università di Belgrado, che coordina dal 1991 e di cui diventa direttore nel 1992 fino al 1995.
https://ifdt.bg.ac.rs/dt_team/bozidar-jaksic/?lang=en (17.06.2024) Nel 2024, Jakšić scrisse un testo autobiografico intimo, documentato e interessante (tuttora inedito) sulla sua storia intellettuale e la situazione politica in Jugoslavia e in particolare in Bosnia-Erzegovina a quei tempi, e sul suo processo: "Sudanija – moj doživljaj, naknadno zapisan" (Racconto del processo – la mia esperienza, scritta dopo).

33 Le proteste degli studenti jugoslavi iniziarono nella primavera del 1968 e amplificarono le rivolte già in corso in Francia, Germania, Stati Uniti, Polonia e Cecoslovacchia. In seguito alla repressione della cosiddetta "Primavera di Praga", alcuni intellettuali in Serbia e altrove, la redazione della rivista "Praxis", un gruppo di professori di Sarajevo e di studenti firmarono un appello in solidarietà con i manifestanti di Praga. Il dibattito venne presto direzionato su questioni interne alla Jugoslavia, specialmente sul problema delle diseguglianze sociali interne al socialismo. Alle manifestazioni di Belgrado a inizio giugno 1968 ci furono pesanti scontri con la polizia. Il movimento studentesco, auto-organizzatosi alla Facoltà di Filosofia di Belgrado, ricevette numerosissime dichiarazioni di solidarietà da parte di scrittori e intellettuali. Non riuscì invece il contatto col mondo operaio. Secondo studi recenti, il breve periodo di rivolte studentesche nella primavera del 1968 è da considerare nel contesto di una strutturale crisi del modello economico e politico jugoslavo, fondato da un lato sull'autogestione operaia e dall'altro sull'apertura al mercato capitali-

e più lungo in Italia, era internazionale e anche transcontinentale. Gli studenti jugoslavi chiedevano non l'abolizione del socialismo, ma la sua vera attuazione con l'autogestione, che gli studenti, essendo di sinistra, ritenevano tradito dall'imborghesimento della società.

In che rapporti eri con il gruppo *Praxis*? E cosa pensavi della loro interpretazione del marxismo?

Io facevo parte della generazione più giovane. Quando poi lavorai all'università loro erano i miei colleghi, dividevo l'ufficio all'università con Gajo Petrović. Mi pubblicavano articoli sul buddhismo, ecc. Il gruppo *Praxis* era un gruppo di critica, anche se il marxismo ortodosso a dire la verità non esisteva, salvo forse fino al 1948 nei circoli ufficiali, quando fu represso. C'erano i burocrati impiegati di Stato e di governo, che si immaginavano di essere marxisti e di praticare il marxismo ortodosso. Ma non era una cosa seria. Quelli che davvero lavoravano sul marxismo, criticandolo anche, dall'interno, erano quelli di *Praxis*. Erano molto internazionali, veniva gente da tutte le parti del mondo almeno occidentale a Korčula, alle scuole estive, che poi veniva pubblicata o tradotta nella rivista "Praxis", ma anche in altre riviste. Le ottime e varie riviste pubblicate in Jugoslavia erano una risorsa intellettuale importantissima per noi negli anni Settanta e Ottanta. Erano straordinarie! Traducevano tutto, e subito. E siccome venivano lette da poca gente, solo dagli intellettuali, il governo non faceva problemi o ne faceva pochi. Ci sono stati problemi di censura, sempre però post-pubblicazione, con i giornali degli studenti, questo sì. Si trattava di riviste di Belgrado e Zagabria molto radicali, come devono

stico. La fase di repressione del movimento studentesco e intellettuale iniziato nel 1968 culminò nel 1974/75 con la proibizione del gruppo *Praxis*, della rivista e della scuola estiva di Korčula, che si trasferì altrove. Vedasi Nicole Janigro, *Ambiguità e doppiezze. Il '68 jugoslavo: l'anno tabù*, in "Doppiozero", 7 aprile 2018, <https://www.doppiozero.com/il-68-jugoslavo-lanno-tabu> (29.04.2024); Janigro cita qui anche la testimonianza di Rada Iveković, *Sporost-oporost*, Zora, Zagreb 1988. Vedasi anche Guido Crainz, *Il sessantotto sequestrato*, Donzelli editore, Milano 2018; Philippe Bertinchamps, *1968 in Jugoslavia: Le barricate di giugno a Belgrado*, 2018, <https://www.balcanicaucaso.org/aree/Serbia/1968-in-Jugoslavia-le-barricate-di-giugno-a-Belgrado-188431> (29.04.2024).

essere i giornali dei giovani. E lì facevano censurare alcuni numeri o cambiavano tutta la redazione³⁴.

C'era una censura prima della pubblicazione?

Le riviste e i libri non venivano censurati prima di essere pubblicati. Una volta usciti, se qualcuno di questi burocrati in alto vedeva qualcosa - che poi era pazzesco, perché quelli generalmente non sapevano leggere o capire un testo filosofico - faceva in modo di fare sparire quelle riviste dai chioschi, dalle librerie, o di far ritirare alcune pagine.

Ti ricordi se nel 1968 i dibattiti erano più riferiti all'interno del sistema jugoslavo, o se erano anche internazionali?

Non ricordo bene se gli studenti avessero dibattuto su altri paesi, che però tutti citavano come esempi. Il loro problema era di sicuro principalmente la Jugoslavia e il sistema jugoslavo. Gli studenti erano più a sinistra del governo e volevano semplicemente che il governo mantenesse tutte le promesse socialiste che ci facevano.

Gli studenti denunciavano la cosiddetta "borghesia rossa", di cui tu facevi parte.

Noi eravamo la borghesia rossa, senz'altro. La borghesia rossa sarebbe una specie di falsa élite, vicina al potere e uscita dalla guerra di liberazione, e non era neanche borghesia: erano quelli dell'avanguardia dalle lotte, antifascisti e partigiani, dopo la Seconda guerra mondiale. Bisogna ricordare che i funzionari, le élite al potere, erano nei primi tempi quasi tutti partigiani e membri del partito comunista, salvo in Slovenia (*Oslobodilna fronta*, Fronte di liberazione), dove il

34 Ad es. la rivista "Student", stampata in 10.000 copie, subì diverse censure nel 1968.

Nota di Rada Iveković: I giornali degli studenti, molto più che altre riviste, venivano spesso e facilmente censurati ufficiosamente, generalmente dopo esser stati pubblicati o, più raramente, prima, senza censura ufficiale pubblicata. Le redazioni furono cambiate dalla Lega socialista, da cui dipendevano. La Lega socialista era uno spazio pubblico, creato per accogliere tutte le associazioni, di qualsiasi tipo.

fronte di resistenza durante la guerra era stato più ampio, dove c'era un po' più di democrazia fra differenti orientamenti partitici e dove anche l'autogestione funzionava meglio che altrove. In Jugoslavia in ogni caso non era una élite pecuniaria. Avevano soprattutto un capitale simbolico molto valorizzato all'epoca. Il loro capitale simbolico poteva essere di aver fatto la guerra di liberazione³⁵, di essere membri del partito, o era la conoscenza, i diplomi, o poteva essere l'onore dell'antifascismo dopo la Seconda guerra mondiale.

Prima della guerra jugoslava degli anni Novanta e della fine della guerra fredda non c'erano ricchi. Dal 1989 in poi, invece, la proprietà pubblica, noi la chiamavamo "sociale", jugoslava è stata mandata in rovina e appropriata per pochi soldi da individui predatori spregiudicati, vicini al potere politico ed economico, cioè vari direttori di fabbriche, ed enti pubblici. Questi cleptocrati si arricchirono personalmente da un giorno all'altro, e ci portarono dritto e molto rapidamente nel neoliberalismo nazionalista, senza transizione. Molti di loro erano membri del partito comunista, come anche capi delle formazioni paramilitari e delle forze nazionaliste, gente localmente corrotta. Appartenere al partito portava capitale simbolico, e questi disertori di classe e tecnocrati sono diventati gli oligarchi del tempo dei nazionalismi, aldilà di qualsiasi ideologia. Loro sì e le loro famiglie diventarono una classe inedita. Mentre quella "nuova classe"³⁶, come la chiamava Milovan Đilas, che era ai suoi tempi ancora piuttosto balbettante, non era niente in confronto, vista la corruzione e le ricchezze accumulate a tutta velocità grazie al crollo sistemico e mondiale del socialismo e all'appropriazione privata e spregiudicata dei beni comuni. Il crollo dello Stato jugoslavo e dell'economia

35 In Jugoslavia, come in Italia, la Seconda guerra mondiale si configurò come guerra civile, combinando la guerra di liberazione nazionale dall'occupazione nazista e fascista, la guerra civile tra antifascisti e forze collaborazioniste, e la guerra di classe rivoluzionaria. Il conflitto fece oltre un milione di vittime, e divenne un evento fondante per la costruzione della Repubblica Socialista Federale di Jugoslavia. Claudio Pavone, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza* 182, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

36 Milovan Đilas, *La nuova classe: Un'analisi del sistema comunista*, Il Mulino, Bologna 1957/1968.

coincise con la fine della guerra fredda e l'inizio della serie di guerre jugoslave. I crediti del Fondo Monetario arrivarono alla scadenza e lo Stato confiscò da un giorno all'altro i risparmi in banca di tutta la popolazione per ripagare il debito, ma anche per finanziare la guerra. La guerra fu l'unica transizione, e viceversa, la transizione fu guerra. Il capitalismo ci cadde sulla testa, folgorante.

Vi sentivate chiamati in causa dalle discussioni sulla “borghesia rossa”?

Gli studenti ce l'avevano più che altro con il partito e i governanti, dei quali parlavano più che di una borghesia rossa, sulla quale non ricordo dibattiti. Fui attaccata per la mia origine solo più tardi, durante la caccia alle streghe dei primi anni Novanta, quando i nazionalismi vennero al potere instaurando un capitalismo e patriarcato duro³⁷, e con essi, il *backlash* maschilista, misogino, antifemminista, guerriero e tossico in generale. Anche se ti dirò una cosa: durante il socialismo c'era una borghesia piuttosto simbolica e piuttosto modesta, voglio dire: non esistevano questi grandi salari dei funzionari statali, o privilegi con negozi speciali per loro. Per esempio, io lavoravo all'università e Goran al ministero. Il mio salario era significativamente più alto del suo, e i salari di operai qualificati nell'industria pesante potevano essere più importanti di quelli dei funzionari e anche dei direttori. Il sistema non era unificato, c'erano grandi differenze fra le diverse industrie. Quello dell'élite politica era anche una specie di status immaginario auspicato, particolarmente quando si trattava di intellettuali, molto più che di classe. Le differenze di salari erano, all'epoca, forse uno a tre o uno a cinque al massimo, ma con grandi differenze fra settori di produzione e grandi differenze geografiche fra le repubbliche – il nord-ovest più avanzato del sud-est; la sproporzione aumentò gradualmente dopo la riforma economica del 1965, e soprattutto negli

37 Ljiljana Burcar, *Restauracija kapitalizma: repatrijarhalizacija društva*, Etnografski muzej, Zagreb, 2020, trad. dallo sloveno in croato di Mirta Jurilj.

anni Settanta e Ottanta³⁸, mentre oggi con il capitalismo il rapporto è cresciuto vertiginosamente, è incomparabile.

Ci furono anche rivendicazioni tra le generazioni, come in altri paesi?

Certamente era uno scontro generazionale. Ma sai, Tito è stato molto furbo, perché prese parola in televisione, lo abbiamo visto tutti, e disse subito: “Io sono completamente d’accordo con gli studenti”. Questo calmò tutti, immediatamente. Gli studenti si aspettavano che adesso le promesse sarebbero state mantenute e Tito avrebbe fatto il necessario. E però poi sono sorti altri problemi politici qualche tempo dopo, prima che gli studenti potessero risvegliarsi per rendersi conto che erano stati ingannati. Cominciarono i regionalismi, anticipando i futuri nazionalismi. Ci fu un gruppo in Croazia, un po’ dopo il 1968, fra i governanti, che era un po’ più regionalista e che aveva quest’idea, come poi l’avrebbero avuta in tutte le repubbliche: la nostra Repubblica è sfruttata dalle altre e dal centro, da Belgrado. Questo era generale. I serbi pensavano di essere sfruttati dalla Croazia, dalla Slovenia, ecc. e viceversa. Nel 1971 dunque ci fu questo movimento, detto la “primavera croata”, che le autorità fermarono subito³⁹.

38 “*Od krize do krize: Životni standard u Jugoslaviji 1955–1965* (Dalla crisi alla crisi: lo standard di vita in Jugoslavia 1955-1965), <https://ojs.inz.si/pnz/article/view/140/174> (11.11.2025).

39 Il movimento nazionale e nazionalista di massa (Maspok) era sostenuto dalle classi medie croate, appoggiate dalla chiesa cattolica e da alcuni gruppi di destra, e dagli ustaša reimmigrati dopo la Seconda guerra mondiale. Il movimento rivendicava la superiorità economica e chiedeva l’indipendenza della Croazia dalle altre repubbliche. Nel 1971 furono apportate alcune riforme in senso confederale, che riconoscevano una parziale sovranità e in ogni caso rappresentanza paritaria delle repubbliche (prevista dall’inizio, non era una cosa nuova) in diversi organi statali (Camera dei popoli, governo federale, presidenza collegiale). Ciò nonostante, il movimento nazionalista si rafforzò. La repressione avvenne a fine anno. Tito sollevò i dirigenti croati da ogni incarico politico e ordinò una serie di arresti degli esponenti più radicali del movimento. L’anno seguente, congedava anche i “liberali” del partito in Serbia. Vittorio Filippi, *Storia: Cinquant’anni fa la “primavera croata”*, 9 Febbraio 2021, <https://www.eastjournal.net/archives/115312> (29.04.2024).

Come l'avete vissuto in famiglia? Conoscevatene qualcuno che si era schierato a favore della "primavera croata"?

All'istituto dove lavorava mia mamma a Zagabria c'era abbastanza gente che si era schierata col movimento, ma non tutti. Anche Tuđman in prima linea, che ne era allora il direttore, e sarebbe diventato il primo presidente della Croazia indipendente. Forse non subito, ma dopo e soprattutto al momento della guerra civile - che così non si chiama ufficialmente nei nostri paesi, perché fu creatrice di stati e nazioni - degli anni Novanta. Nella mia famiglia, mio zio, Hrvoje Iveković, il fratello di mio padre, era un professore di chimica all'università. Lui si era schierato intimamente più o meno con loro, benché fosse stato partigiano pure lui, ma non lo fece in pubblico. Anche alcuni colleghi e amici, in tutte le repubbliche. Non si poteva prevedere. C'era gente che si schierava da entrambe le parti. Questo avveniva nel 1971. Nel 1972, credo, perché c'era stata una repressione contro questo gruppo in Croazia, fermarono un gruppo a Belgrado di gente non proprio nazionalista ma, diciamo, democratici liberali, fra i quali alcuni intellettuali. Era una dissidenza socialista. E lì c'era tutta quella gente che poi abbiamo apprezzato molto e con cui abbiamo lavorato, come la storica Latinka Perović che è scomparsa poco tempo fa, Marko Nikezić, un diplomatico, in precedenza artista, ed altri⁴⁰. E si diceva che Tito avesse fatto questa seconda

40 Latinka Perović (1933-2022): studia lingue e letteratura serba alla Facoltà di Filosofia dell'Università di Belgrado (1952-1956). Nel 1965 consegue una seconda laurea in scienze politiche. Membro del partito comunista dal 1951, dal 1961 al 1964 fu presidentessa della Conferenza per l'attività sociale delle donne jugoslave. Più tardi, si impegnò nel gruppo delle Donne in nero di Belgrado e nei movimenti femministi. Nel 1965 fu eletta membro e nel 1968 segretaria del Comitato centrale del partito comunista al quinto e sesto congresso della Lega dei comunisti della Serbia. Nel 1971-72 fu attaccata in quanto critica delle politiche autoritarie di Tito e per aver assunto atteggiamenti "liberali" nei confronti di intellettuali dissidenti, in particolare per i suoi contatti con alcuni membri della Cooperativa degli scrittori della Serbia. Fu sottoposta, insieme al segretario del Comitato Centrale Marko Nikezić, ad un'inchiesta pubblica, durante la quale rifiutò di dichiararsi colpevole. Nell'ottobre del 1972 fu estromessa dal partito. Nel 1975 conseguì un dottorato in scienze politiche all'università di Belgrado; dopodiché venne assunta come ricercatrice presso l'Istituto di storia del movimento operaio, successivamente rinominato Istituto di storia contemporanea. Da allora e fino alla sua morte fu autrice di numerose monografie, raccolte di fonti storiche del XIX e XX secolo, in particolare sulla storia intellettuale e rivoluzionaria tra la Serbia e la Russia, così

repressione, in Serbia, per fare un po' di equilibrio tra Croazia e Serbia. La repressione contro i dissidenti, i cosiddetti liberali, a Belgrado finì per nutrire un nazionalismo crescente.

Devo aggiungere che la mia cerchia di amici e interessi non si limitava a *Praxis* e alla politica domestica jugoslava. Ero molto interessata alla politica internazionale, forse perché se ne parlava molto in famiglia e perché avevamo questa convinzione dell'internazionalismo non allineato. E poi, fra i miei amici a Zagabria e Belgrado – perché ho sempre vissuto fra quelle due città, circolando regolarmente fra le due nella mia vita privata ma anche pubblica – c'erano gli amici scrittori e scrittrici, gli artisti, gli "orientalisti" come me e, fra i filosofi, non necessariamente solo marxisti, anzi. Con gli "orientalisti" collaboravamo anche con associazioni religiose e intellettuali affiliate, nel mio caso con musulmani bosniaci e cattolici moderati a Zagabria. Discutevamo con loro in varie riunioni e pubblicavamo nelle loro riviste. Come filosofa e scrittrice collaboravo con tantissime riviste eccellenti, che si occupavano di attualità intellettuale e politica, locale e internazionale, dalla letteratura alla filosofia.

Quando eri studentessa, scrivevi già, insegnavi?

Ho scritto un po' da studentessa, ma soprattutto dopo, quando ho cominciato a lavorare, ho scritto molto. Non ci facevano insegnare quando eravamo dottorandi, ma dopo, finiti gli studi, ho fatto l'assistente volontaria per cominciare, cioè non sono stata pagata per un anno. Era come un investimento nel mio futuro, insegnavo la lingua pāli, oltre al sanscrito. Il pāli è una lingua media indiana dei primi testi buddhisti. Facevo leggere i primi discorsi del Buddha, che sono straordinari e li amo, apprezzo e utilizzo ancora oggi. Mi ero procurata in India i libri di

come redattrice di diverse riviste. Milivoj Bešlin, *Addio a Latinka Perović*, 2022, <https://www.balcanicaucaso.org/aree/Serbia/Addio-a-Latinka-Perovic-222354> (29.04.2024).

Nota di Rada Iveković: Nella storia contemporanea dei paesi jugoslavi e nelle ricerche odierne, è importantissimo l'apporto degli storici di tutte le repubbliche. Latinka Perović era in questo senso una fondatrice della nuova storia antinazionalista dopo le guerre jugoslave degli anni 1990.

tutto il canone buddhista in pāli pubblicato da Nalanda, la prima università buddhista antica in India, rinata nell'India moderna del ventesimo secolo per incoraggiare gli studi buddhisti in direzione di una modernità emancipatrice, quella della decolonizzazione di Nehru, di Ambedkar, di Gandhi. Ne facevamo qualche traduzione in classe. Considero ancora i primi discorsi filosofici del Buddha come la mia base filosofica.

Dottorato in filosofia buddhista, New Delhi (1970-72)

Quando decidi di fare un dottorato in filosofia?

Io volevo andare in India e c'erano delle borse di studio per andare nei paesi non allineati. Ce n'erano anche per altri paesi, ma quelle con i paesi non allineati erano borse di scambio. Io andai in India, degli indiani vennero in Jugoslavia. Andai in India nel 1970, a Nuova Delhi, fino alla fine del 1972. L'università è nella vecchia Delhi. Ho scritto lì il dottorato, per quasi tre anni. L'ho fatto in tutta fretta perché la borsa era per due anni. Normalmente a quell'epoca i dottorati si facevano in cinque anni. Allora non c'era ancora la Jawaharlal Nehru University (JNU) a Delhi, che poi sarebbe diventata più interessante e più politica, e recentemente oggetto di repressione da parte del governo di Modi. Ci sono anche molte altre università a Delhi, ma la Delhi University era la più vecchia.

C'è stata una selezione per questa borsa? C'erano tante persone che andavano da Zagabria o da Belgrado in India?

Bisognava preparare un dossier di candidatura, e la si otteneva o no, per andare in India era utile essere indianisti. Non eravamo in tanti. Tutte le mie amiche di Zagabria che fecero indologia con me andarono in India, con una borsa di studio, o con un lavoro, che consisteva nel fare corsi di serbocroato per gli indiani alla Delhi University. Anche amiche e amici da altre repubbliche e università, inclusi molti scrittori o insegnanti di letteratura ed artisti, si recarono in India.

E hai mai incontrato qualche indiano/a che era venuto/a a Zagabria o a Belgrado?

Sì. Anche prima del mio arrivo al Dipartimento di Zagabria come studentessa, con Veljačić, c'era lì un professore indiano dell'Università di Poona (Pune), S.S. Barlingay, primo professore invitato nel programma di questa iniziativa non allineata di scambi. Alla mia epoca, avevamo un professore di storia indiana, Aman Prakash Chand, la cui famiglia era originaria del Pakistan. La moglie, Ružica Čičak-Chand, mia collega indianista, si recò in Pakistan per conoscere il suo luogo di nascita e qualche vecchia parente. Avevamo poi un professore di hindi, Soumitra Kumar Sharma, che dev'essere ancora a Zagabria, dove fece il dottorato e dove sarebbe diventato professore alla Facoltà di economia. Andò in pensione come emerito dell'Università di Pula (Pola). Fece una carriera straordinaria in Jugoslavia e Croazia, e ci rimase. Dr. Sharma era stato inviato in Jugoslavia dal governo Indiano nel quadro della collaborazione fra i due paesi nel 1963, per specializzarsi in economia con una dissertazione dottorale intitolata *Process of Economic Growth of Yugoslavia*. Nei suoi primi anni però, a noi insegnava l'hindi. Chand e Sharma vennero da giovani in Jugoslavia e si sposarono lì. Un altro, del quale non ricordo bene il nome, venne ad insegnarci il malayalam, la lingua del Kerala. Disse che ce l'avrebbe fatta imparare in due mesi. Ma non fu il caso. Ho conosciuto altri giovani indiani della mia generazione. Ne ricordo uno, molto bello. Aveva sposato una ragazza di Zagabria della mia facoltà, che ho ritrovato quando sono andata a Delhi. Il marito la picchiava, l'ambasciata jugoslava l'ha aiutata ad andare via. È partita e si è salvata. Non la picchiava perché era indiano, ma perché era un violento. Più tardi, un nostro grande amico, Sheoraj Singh Jain, che aveva studiato il serbocroato a Delhi con sua moglie Sullekhni, venne a Zagabria, e fu insegnante di hindi, traduttore, scrittore, poeta. Erano veri eruditi tutti e due, e specialmente amanti di poesia. Erano diventati due dei nostri, inseriti completamente nella società

e fra gli intellettuali, con conoscenza massima della nostra lingua. Avevano due figlie cresciute a Zagabria, la più piccola nacque lì, la grande venne bambina, e vissero con noi lo smantellamento della Jugoslavia e la guerra. Poi ritornarono in India dove finirono le loro vite troppo presto, e credo che solo la prima delle figlie rimase in Europa. Lui, lo chiamavamo semplicemente “Jain” (Đen o Đain) anche se questo era il suo cognome, ma come cognome li chiamavamo tutti “Jainić”. Ebbero a Zagabria una vita materiale marginale, discreta e non facile, ma prolifica culturalmente e un grande ruolo, grazie alle loro traduzioni in tutte le direzioni, e le loro sorprendenti capacità linguistiche. Erano persone straordinarie.

Gli studenti che venivano in Jugoslavia dai paesi non allineati erano soprattutto uomini?

Erano più uomini, ma c’era anche qualche donna. Soprattutto dal Cile, dopo il 1973, quando vennero oppositori al regime Pinochet, sostenitori di Allende. Furono registrati come studenti, anche quelli che non lo erano nei loro paesi. Quando si trattava di persone che fuggivano dalle dittature o da diversi colpi di stato, le ragazze erano più numerose. Quando venivano studenti tramite programmi di scambio, erano più uomini. Noi invece eravamo tutte donne, quelle della mia generazione che da Zagabria andarono a Delhi. Ce ne furono altre dopo di noi. Conoscevo una ragazza di Novi Sad, Radmila Gikić, che andò in India a insegnare serbocroato per stare lì con il salario dell’università, come altre, Zdravka Matišić o Karmen Bašić, indologhe⁴¹.

41 Sui programmi di scambio universitari tra paesi non allineati vedasi Leonora Dugonjić-Rodwin e Ivica Mladenović, *Transnational Educational Strategies during the Cold War: Students from the Global South in Socialist Yugoslavia, 1961–91*, in Paul Stubbs (a cura di), *Socialist Yugoslavia and the Non-Aligned Movement: Social, Cultural, Political, and Economic Imaginaries*, McGill-Queen’s University Press, Montreal 2023, pp. 331–359.

Ci sono studi recenti sul razzismo nei confronti degli studenti dei paesi non allineati⁴². Tu hai mai notato episodi di questo tipo?

Non direttamente, ma posso immaginarli. Ai miei tempi, eravamo ancora abbastanza entusiasti e anche orgogliosi di ospitare stranieri. Nel Club degli studenti stranieri che frequentavo a Zagabria, eravamo amici di questi giovani. Nei confronti degli indiani che ho conosciuto o abbiamo ricevuto tramite gli scambi fra i governi, non eravamo razzisti, lo spero. Ci lavoravamo insieme. Ma ho sentito dire da altri che questi studenti avevano problemi, che non trovavano alloggio, soprattutto gli africani. Eppure, mentre ero studentessa, da un ragazzo africano, non ricordo di che paese, ho sentito dire che era molto felice perché gli jugoslavi non erano razzisti! Avevo sospettato subito che esagerasse un po'. "Ci amano", diceva. Però non c'è dubbio che ci sia stato del razzismo, dovuto all'ignoranza, all'imbarazzo della lingua straniera e soprattutto alla paura dello sconosciuto. In quel periodo non si vedevano molti africani, ce n'erano solo nelle grandi città universitarie. In Jugoslavia eravamo piuttosto razzisti verso i nostri rom, i nostri albanesi. C'era un razzismo locale, degli uni verso gli altri. Anche dei serbi verso i croati, dei croati verso i serbi ecc⁴³. Queste forme di razzismo sono cresciute ulteriormente dopo la spartizione della Jugoslavia, perché questi paesi, oltre ad essere paesi di emigrazione, sono ora diventati anche paesi di immigrazione. Oltre ai migranti di passaggio per la rotta balcanica, repressi dalle polizie e dai gruppi neofascisti come altrove, sono arrivati anche molti lavoratori stranieri, filippini, africani, argentini, siriani, mentre i croati emigrano altrove, più ad ovest.

E invece come veniva percepita la Jugoslavia in India?

La Jugoslavia aveva un'immagine positiva quando ero studentessa in India, come anche in altri paesi: in Indonesia, in Egitto, in Afri-

42 Peter Wright, "Are there Racists in Yugoslavia?". *Debating Racism and Anti-blackness in Socialist Yugoslavia*, in "Slavic Review", 81, 2, 2022, pp. 418-441. doi:10.1017/slr.2022.150.

43 Milica Bakić-Hayden, *Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia*, in "Slavic Review", 54, 4, 1995, pp. 917-931. <https://doi.org/10.2307/2501399>

ca. Si sapeva di Tito, della Jugoslavia, del Movimento non allineato, in ogni città c'era una via intitolata a Tito. Però l'India era ed è troppo grande per interessarsi tanto ad altri paesi. Anche se ufficialmente importante e riconosciuto, il Movimento non allineato era meno importante in India che in Jugoslavia. L'India manteneva e mantiene tuttora, anche in peggio, aspirazioni di grande potenza regionale, e pur volendo aver un posto centrale nel Movimento con l'Egitto, l'Indonesia, il Ghana e la Jugoslavia, non era del tutto a suo agio nei non allineati, anche per le sue dimensioni e perché desiderava la *leadership* del movimento, tenuta dalla Jugoslavia.

Come è stato arrivare da Zagabria a Nuova Delhi? Come è stata la tua prima impressione sull'India?

Era come atterrare lì da qualsiasi ovest. Come lo conferma benissimo il mio amico, lo storico coreano Jie-hyun Lim nel suo bel libro, ogni punto cardinale è multiplo⁴⁴. Sono arrivata in piena estate, quando faceva una temperatura folle, fino a 43-45 gradi. Scendendo dall'aereo, che si squagliò dietro di me, sentì quell'odore. L'odore di Delhi è particolare, e con quel calore perdi tutta la tua sicurezza, perdi tutto quello che pensi di aver imparato. Pensavo di essere preparata, invece non lo ero. Quando sono arrivata, girandomi per vedere l'aereo dal quale ero scesa, ho visto tutto sfuocato. Forse perché l'aria era così calda, l'immagine era come liquefatta dal calore. Scendendo da lì mi sono girata e mi sono detta: "adesso sarà la stessa cosa con quello che ho imparato. Tutto sarà sfuocato, dovrò imparare a vivere qui". Io pensavo di andare in India per tradurre dizionari e libri. Invece ho usato quello che ho imparato sull'India in tutt'altro modo, non previsto dal corso di studi. Il nostro professore a Zagabria, Radoslav Katičić⁴⁵,

44 Nota di Rada Iveković: Jie Hyun Lim, *Global Easts, Remembering, Imagining, Mobilizing*, Columbia University Press, New York 2022. Jie Hyun è autore anche di altri testi importantissimi per le mie tematiche, tra cui *Triple Victimhood: On the Mnemonic Confluence of the Holocaust, Stalinist Crime, and Colonial Genocide*, in "Journal of Genocide Research", 13 aprile 2020, <https://doi.org/10.1080/14623528.202.1750822> (14.02.2025).

45 Radoslav Katičić (1930-2019) fu professore ordinario in linguistica e indologia all'u-

che ci insegnava la linguistica sanscrita, non era mai stato in India. La sua assistente, una donna giovane, nemmeno. Si imparava da libri inglesi e tedeschi, che erano buoni, ma di un'altra epoca, per niente adattati ai tempi attuali. Ci avevano educati a diventare mediatori fra le culture, quella indiana e quella jugoslava. Ma né l'una né l'altra sono ben definite. Quindi, arrivando lì, non sai bene cosa devi fare. Vivere lì ti fa affrontare altri problemi di sopravvivenza climatica e mentale, altre domande, a cui non avevi neanche pensato. E quindi ti trovi in questo universo, che bisogna attraversare, bisogna starci un po' di tempo per capirlo, ed è difficile. L'India è un paese molto arduo per gli stranieri, è meglio andarci da giovani per la prima volta, molti non riescono ad affrontare il paese se non l'hanno fatto in gioventù. Soprattutto il problema sociale di non capire dove ti trovi nella loro società, nel loro spazio, qual è il tuo posto. Questo, da straniero, non lo capisci, sei molto limitato come posizione. Devi imparare i codici sociali, e questo prende tanto tempo.

Hai dovuto imparare anche la differenza tra le caste?

Quello lo impari quando vivi lì, ma è difficile capirlo a fondo perché a tante situazioni non hai mai accesso, e anche perché non tutti seguono le regole tradizionali integralmente. Il sistema è fatto di eccezioni, spesso sono eccezioni locali. In ogni caso, parliamo della società hindu, che è egemonica, non di altre parti della società, i musulmani, ed altri. Prima di tutto, mi sembra che gli occidentali siano ossessionati dalla questione delle caste, viene sempre a galla a proposito dell'India come qualcosa di sensazionale, eccezionale. Invece, le caste sono una normalità indiana, sono la società egemonica stessa sul modello hindu, e dimentichiamo sempre che con le caste interviene sempre la classe, che non è identica alla casta, ma che in parte, ai due estremi della gerarchia (in alto e in basso), spesso coincide. Invece noi che guardiamo alle

niversità di Zagabria dal 1972 al 1977, dopodiché occupò la cattedra di filologia slava all'università di Vienna fino al suo pensionamento, nel 1998.

caste da stranieri, non ci interroghiamo sulle nostre divisioni di classe, salvo in qualche ricerca marxista. Oggi, anche il liberalismo globalizzato è diventato mainstream. Così come molti di noi fanno fatica ad analizzare criticamente le classi anche se le pensiamo o le viviamo, così anche molti indiani, ma non tutti, fanno fatica ad analizzare le caste (la loro normalità) in un modo critico, pur essendone coscienti. Io vivevo a Delhi, che è una grande città, moderna, dove non si seguono più solo i costumi tradizionali, ma anche comportamenti nuovi e aperti. Certi comportamenti tradizionali legati alla propria casta non sono sempre esclusivi né discriminatori, vanno a far parte della cultura, vengono tollerati e possono anche essere inclusivi. Una grande città è più mista. Fra intellettuali e universitari in genere non contano tanto le caste o contano meno, ci sono matrimoni misti di intellettuali, anche se si sa sempre di che casta è qualcuno, e come comportarsi. Gli unici che non sanno come comportarsi sono gli stranieri, e quindi molto spesso fai delle gaffe in società. Nelle grandi città e al nostro livello, questi problemi non si sentono troppo, e ci scherziamo con gli indiani stessi.

E te lo hanno fatto capire?

No. In genere sono gentili con gli amici, come ovunque, ma noi possiamo sembrare ad alcuni di loro arroganti anche senza volerlo, per il trauma storico del colonialismo. Questo succede in tutti i paesi, non è così esotico come lo pensano gli europei. La discriminazione delle caste, però, è veramente molto dura, profonda e strutturale, anche se ci sono cambi ed evoluzioni. I rapporti di casta/classe si vedono al meglio nei costumi alimentari - con chi puoi o non puoi condividere un pasto, che cosa non puoi mangiare, e in quelli matrimoniali - chi puoi sposare. Ma anche in questi campi ci sono eccezioni. Per esempio, la nostra padrona di casa, rigida in senso ritualistico, ci invitava a pranzo delle volte, e ci servivano anche le sue figlie, ma non mangiavano con noi, ci facevano mangiare chiacchierando con noi e guardandoci. Ci servivano nei piatti dedicati agli impuri come

noi e le caste inferiori, puliti, certo, ma dai quali loro non avrebbero mai mangiato.

Eppure, c'era allo stesso tempo una certa ammirazione e curiosità per gli stranieri e gli occidentali. Per loro era difficile capire cosa facessero le dottorande straniere sole a Delhi, lontane dalle famiglie, c'era la domanda sottintesa: "hanno relazioni con uomini, o no?", cosa assolutamente proibita per loro, ma che immaginavano. Vedendo la nostra libertà, perché noi andavamo e venivamo, non avevamo il controllo dei genitori, una volta finalmente ci chiesero: "what do you do about sex?". Per loro era impossibile avere relazioni amorose prima del matrimonio, ed erano un po' invidiose, senza ammetterlo. Quando io ero ancora studentessa, si riteneva che i *dalit* (intoccabili) non potessero mai passare la linea abissale fra le *varṇa* superiori, ritenute nate due volte, una volta dalla madre, un'altra volta dal rito di passaggio patriarcale, funzionale alla riproduzione dell'ordine sociale hindu, meritocratico, maschile e di casta. Questo è cambiato negli ultimi quattro o cinque decenni con lo sviluppo dei movimenti *dalit*, che si battono apertamente per l'emancipazione di casta e di classe. Già al momento della liberazione, un grande leader indiano, il giurista Bhimrao Ramji Ambedkar, lui stesso *dalit*, fu autore della Costituzione indiana adottata nel 1949 ed effettiva nel 1950. Fu lui a incoraggiare molti *dalit*, allora chiamati *harijān*, nome dato loro da Mahatma Gandhi, a convertirsi al buddhismo, il quale nominalmente non riconosceva caste.

La maggior parte della gente istruita che vive nelle grandi città è molto più globalizzata di noi, perché parlano inglese. Ricordo che una volta avevo invitato il mio professore con degli altri amici a casa mia, dove stavo con altri jugoslavi. L'avevo già frequentato per tanto tempo all'università, dove avevamo delle volte mangiato insieme. Mi sembrava che fosse completamente aperto e per così dire normale [ride] cioè non dipendente dal menù di casta. Non so come avessi potuto immaginarlo perché era un brahmino, e lo sapevo. Quando feci quella piccola festa a casa mia con un po' di amici, avevamo preparato delle

piccole tartine con ripieni vari, tra le quali paté di fegato [ride]. Una cosa impossibile per la maggior parte degli indiani e soprattutto brahmini o le tre *varṇa* superiori! Fortunatamente gli avevo detto cosa c'era dentro. Non l'ha mangiato, ma non deve essere stato molto piacevole per lui mangiare cose vicine a quelle altre con il fegato. È stato davvero molto coraggioso, e non se l'è presa.

Dove abitavi a Delhi?

Abitavo in pieno centro a Nuova Delhi, vicino a Connaught Place, quella grande piazza rotonda costruita dagli inglesi. Vivevo da una famiglia *bania* (della *varṇa* chiamata *vaiśya*, la terza *varṇa* dei nati due volte, cioè “superiori”). È una casta di commercianti un po' tradizionalista ritualmente e che si vuole pura, ma anche moderna. È una casta aperta al business⁴⁶. Di fronte a dove abitavamo noi ragazze jugoslave e accanto a loro, possedevano una grande casa di uffici che affittavano all'amministrazione. Noi eravamo dietro questa casa che dava sulla Tolstoy Marg, la via Tolstoj - come quando da piccola abitavo nella Tolstojeva, a Belgrado. Dietro, c'erano queste due o tre case piccole al piano terra. La nostra era molto semplice come abitazione, non moderna, ma con acqua corrente e doccia.

In che lingua parlavi?

All'università di Delhi tutti parlano e studiano in inglese, anche se fra di loro parlano molto l'hindi, o altre lingue indiane; quindi, ho scritto la tesi in inglese. L'inglese l'avevo imparato a Zagabria. Ci sono

⁴⁶ Casta tradizionalmente mercantile originaria degli stati indiani Uttar Pradesh, Maharashtra, Gujarat e Rajasthan. Nota di Rada Iveković: Gli occidentali generalmente chiamano casta (nome portoghese, dal latino, delle divisioni sociali in India viste dagli europei) sia le quattro *varṇa* (colori), divisione teorica e un po' astratta vedica anziana che ignora i dalit (intoccabili), perché al tempo dei Veda non se ne trovava traccia, che le innumerevoli *jāti* (ogni *varṇa*, secondo le regioni, contiene tantissimi *jāti*). I gruppi detti *jāti* sono una divisione identitaria hindu più moderna, e *jāti* vuol dire sia nascita, che religione, che nazionalità, insieme o separatamente. I *bania* sono un *jāti* di commercianti e banchieri della *varṇa* chiamata *vaiśya*, la *varṇa* “di tutti”, della gente comune, cioè il popolo lavoratore.

delle università, o anche dei corsi nelle università di lingua inglese, dove si insegna in hindi o in altre lingue, dipende dello Stato. L'India è una federazione, anche se lo si dimentica. Generalmente, le grandi università centrali, in tutti gli stati, insegnano prevalentemente o esclusivamente in inglese, ma le università degli stati locali insegnano spesso in lingue indiane. Io avevo studiato in parallelo indologia e inglese, lingue e letterature, in Jugoslavia. Però per strada, quando vai a fare compere, quando parli con la gente non scolarizzata devi parlare un minimo di hindi, a Delhi. Io conoscevo un po' di hindi elementare, che ho potuto utilizzare, e potevo leggerlo un po'.

Avevo fatto corsi di hindi a Zagabria all'università, poi a Delhi, e anche corsi per corrispondenza organizzati negli anni Settanta dal governo indiano centrale, principalmente per i loro funzionari degli stati regionali. Era ancora un periodo, dopo l'indipendenza, in cui speravano di far passare l'hindi come lingua indiana universale, il che poi si è dimostrato impossibile per la resistenza linguistica al sud, dove non si parlano lingue indoeuropee come hindi, bengali e urdu, ma lingue dravidiche di un'altra origine. Per il diploma del corso per corrispondenza, avevo passato un esame all'ambasciata indiana di Roma. Il corso era ottimo, ricevevo regolarmente per posta gli esercizi, dovevo rispondere per iscritto, poi ricevevo le correzioni. Ma non ho usato le mie modeste conoscenze linguistiche di hindi per la tesi, salvo per i testi buddhistici in lingua pāli sui quali avevo lavorato. Il pāli è una lingua che anche gli indiani devono imparare se ne hanno bisogno nello studio, è una lingua indiana di media antichità, dal terzo secolo prima dell'era comune in poi, un vernacolare classico, cioè uno dei vari *prakrit* derivati dal sanscrito.

Hai trovato facilmente amici indiani all'università?

Certo. La maggior parte delle mie amiche indiane erano donne, ragazze della mia età, per la maggior parte non sposate, qualcuna già sposata. Per quelle nubili, si pensava allora che fossero troppo vecchie

per sposarsi, allora continuavano gli studi. Se si sposavano giovani, come voleva la tradizione, dovevano ottenere il permesso dei suoceri per continuare a studiare. Era una generazione un po' sacrificata. Non potevano sposarsi come si faceva una volta, e come si fa tuttora, in un matrimonio combinato, perché non c'erano uomini liberi della loro età sul mercato, erano già promessi a qualcuna, oppure già sposati. Un po' ne soffrivano, perché era anche un problema sociale. Sole, in quanto donne, non potevano andare dappertutto, o non venivano invitate; quindi, erano in gruppo con noi straniere. Siccome gli jugoslavi arrivavano a Delhi gli uni dopo gli altri, avevamo ereditato queste amiche indiane da gruppi precedenti. Molti degli indiani che avevamo conosciuto, anche ragazzi, studiavano lingue occidentali, fra le quali anche il serbocroato, con l'idea di partire prima o poi in occidente. Loro in ogni caso conoscevano già l'inglese, ma pensavano che l'inglese non fosse sufficiente, o che sarebbe stato più facile andare in un paese con pochi indiani, o pochi stranieri. Quindi alla facoltà di lettere e arte a Delhi c'era l'ungherese, il tedesco, il polacco, il serbocroato, e non so quale altra lingua, ma molte lingue insignificanti per l'India, a parte l'inglese. Si studiava anche il francese, naturalmente, ma per via di un equivoco. A miei tempi, quelli che lo studiavano, lo facevano per il titolo di *romance languages*. L'aggettivo *romance* indicava a loro, soprattutto ai maschi che si trattava di amore. Pensavano che le francesi fossero donne libertine, e che studiare il francese avrebbe aperto loro la porta di uscita dalla generalizzata miseria sessuale dei giovani indiani verso il permissivismo sessuale. E dal dipartimento di serbocroato, che io non ho frequentato, ma dove alcune delle mie amiche jugoslave hanno insegnato, è venuto poi a Zagabria un ragazzo di cognome Jain, ma anche di religione Jain, del quale vi ho parlato. Lui e sua moglie Sullekhni parlavano perfettamente il serbocroato, al punto da poterlo anche scrivere, e traducevano molto. Erano un po' poeti e scrittori. Jain è diventato mio collega al dipartimento di indologia, mentre io insegnavo in filosofia, ma anche in indologia: le filosofie d'Asia erano obbligatorie nel primo anno per gli studenti di ambo i dipartimenti. Mi ricordo di

un'occasione, in cui avevo invitato Jain a bere un caffè all'inizio della sua permanenza di qualche decennio in Jugoslavia. E lui mi era sembrato un po' sbalordito. "Possono vederci", mi disse. Io risposi: "non sei in India. Se ci vedono non succede niente. Andiamo solo al caffè, sono cose che si fanno fra amici". Ha capito subito, ma in India sarebbe stato impensabile andare da solo con una donna che non era sua moglie o parente a prendere il caffè. Soprattutto invitato da lei [ride]!

A Delhi lavori alla tesi di dottorato in filosofia buddhista. Quando hai iniziato a interessarti di filosofia buddhista?

Mi interessavano da prima dell'università le filosofie indiane antiche e asiatiche in generale, e ce ne sono diverse⁴⁷. L'influenza mi venne dalla frequentazione della famiglia Veljačić nella mia infanzia, e dai libri di Čedomil Veljačić che si trovavano nella biblioteca dei miei genitori perché l'autore ce li regalava. Più avanti acquistai i suoi libri successivi, decisivi per me. Di tutte quelle scuole antiche il buddhismo era il più interessante per me, soprattutto il primo buddhismo antico, sul quale avevo scritto la mia tesi di laurea a Zagabria. Andai in India per continuare a studiare il buddhismo antico, il quale è una filosofia, e non una religione. In ogni caso, c'è un grande malinteso tra indiani ed occidentali a proposito del concetto di religione, che gli occidentali intendono come monoteistico, mentre in India il monoteismo non c'è, salvo il cristianesimo, periferico e importato. Il mio professore in India era il dottor Ram Chandra Pandeya, quello della mia *bourde* con le *tartelettes* al fegato. Adesso vi faccio vedere un suo libro, che poi avevo tradotto⁴⁸. È morto da molto tempo. Era un filosofo del linguaggio interessantissimo, ha fatto un lavoro molto importante sulle due forme parallele della filosofia del linguag-

47 Ad es. l'induismo, il brahmanesimo, il jainismo. Rada Iveković, *L'éloquence tempérée du Bouddha*, Edition Klincksieck, Parigi 2014, pp. 33-52.

48 Ram Chandra Pandeya, filosofo del linguaggio, era direttore del dipartimento di Studi buddhistici dell'Università di Delhi. Il libro tradotto da R. Iveković, è Ram Chandra Pandeya, *Indijska filozofija jezika* (Filosofia del linguaggio indiana), Mala edicija ideja, Belgrado 1975.

gio, buddhista e brahmanica. Sono scuole distinte: il brahmanesimo, con l'induismo più moderno, viene considerato ortodosso, mentre il buddhismo, con parecchie altre scuole, è sempre stato dissidente rispetto al mainstream egemonico. Mi interessava soprattutto la filosofia del linguaggio buddhista verso la quale mi aveva indirizzata il mio altro professore, Veljacić. Lui era diventato davvero buddhista, e questa cosa mi affascinava. Nel primo buddhismo poi c'è una cosa che trovavo abbastanza irresistibile: i primi scritti del Buddha⁴⁹, che mi interessano ancora oggi, come anche il filosofo Nāgārjuna⁵⁰ più tardi, del quale forse parleremo.

I testi che studiavo erano orali all'epoca della loro creazione, erano testi tramandati, che si imparavano a memoria, poi si ripetevano, e ogni generazione ci aggiungeva qualcosa. Moltissimi erano dialoghi, come le *Upaniṣad* brahmaniche o i dialoghi di Platone. I primi testi attribuiti al Buddha stesso erano davvero profondamente filosofici. Non era altro che filosofia, ottima filosofia solida, con una tela di fondo che mi sembrava abbastanza credibile: l'essere umano soffre, e cerca di evitare la sofferenza. Cercando di evitarla, si pone nei guai, e, attaccandosi alle persone e le cose, ai beni, si pone anche in pericolo accumulando *karma* negativo che lo rimanda alle rinascite, che sarebbero da evitare. Questa è la dinamica del mondo. Si tratta di uscirne. La sofferenza è anche l'essere allontanati da quello o quelli che amiamo o essere congiunti con quelli che non amiamo. C'è un po' di psicologia e tanta investigazione etica, forse qualche cosa che andrebbe in parte in direzione della psicoanalisi, soprattutto per quanto concerne la lingua. E c'è abbastanza linguistica, perché l'idea del Buddha, e anche, dopo, di altri, è che la lingua non può mai dire tutto. La lingua non lo può dire, perché fa parte del tutto. E facendo parte del tutto è limitata, non è una sapienza da fuori, si tratta di sapienza immanente, se ti si aprono gli occhi. I buddhisti

49 *Dhammapada. La via del Buddha*, traduzione di Genevienne Pecunia, Feltrinelli, Milano 2006

50 Nāgārjuna (c. 150 – c. 250 dell'era comune), filosofo della scuola chiamata *madhyamaka* (insegnamento della via del mezzo) del Mahāyāna.

conoscono vari esercizi di apertura degli occhi, per arrivare a questa coscienza che normalmente non abbiamo⁵¹.

Nel buddhismo, non abbiamo spontaneamente la coscienza della limitazione della nostra lingua e dunque della conoscenza, perché c'è un velo tra noi e la nostra origine, la nascita. In psicanalisi si direbbe che non conosciamo la scena originaria, cioè non abbiamo assistito alla congiunzione di mamma e papà, quindi non sappiamo. L'essere umano nasce con e da questa ignoranza che però può a poco a poco recuperare, ma mai assolutamente. Lo può solo relativamente, perché la lingua non può accedere al tutto, il tutto è sempre incrinato, *le tout est fêlé*. È inevitabilmente spaccato. Gli esercizi

51 Nota di Rada Iveković: Se leggiamo *L'ermeneutica del soggetto* di Foucault, vediamo che anche i greci, come quelli che chiamiamo indiani (anche se nell'antichità non c'era nessuna India), praticavano vari esercizi di concentrazione, contemplazione - alcuni dicono meditazione, per educare ed addestrare la loro mente (*mens* in latino, *manas* in sanscrito) secondo alcune premesse etiche dei rapporti con gli altri e il mondo. Nella tradizione indiana, questi esercizi sembrano essere molto più precisi, approfonditi, istituzionalizzati e classificati, secondo lo scopo delle varie scuole. Ne esistono sia nel brahmanismo che nel buddhismo, ma in quest'ultimo sono sviluppati virtuosamente, tecnicamente, eticamente e, si potrebbe dire, anche esteticamente. Foucault riscontra nei greci una pratica, una tecnica esitante di tentativi ed errori, e svela una *tekhnê* intenta al *gnôthi seauton*, conosci te stesso, *souci de soi*, che doveva preparare alla vecchiaia e che normalmente non si aspettava nei pitagorici, socratici, stoici, cinici antichi e nell'ellenismo del periodo romano della Grecia antica. Leggendo *L'ermeneutica del soggetto* si capisce, ma bisogna dedurlo, perché Foucault non si occupa di filosofie indiane, che gli obiettivi di questi esercizi di greci e degli indiani antichi non avevano lo stesso scopo. Foucault è alla ricerca dell'origine del concetto occidentale di soggetto, quello che ha orientato tutta la civiltà occidentale e che, anzi, rappresenta una scelta di civilizzazione. Invece, i comparabili esercizi indiani, molto più precisamente descritti dai buddhisti che dagli stoici, vanno in tutt'altra direzione: non emerge un concetto di soggetto. I buddhisti conoscono il soggetto in quanto assente, moralmente superfluo o dannoso e trascurabile, e lo esprimono *en creux*, come in un negativo della fotografia argentea, dicendo cosa non è e sviluppando tutti i concetti adiacenti, lasciandolo senza termine, affinché non diventi un concetto. È una scelta di civilizzazione anche questa, che poi è stata interpretata dai filosofi occidentali come una mancanza, un'incapacità e un difetto, e ha fatto sì che le filosofie indiane dell'antichità non siano state riconosciute come filosofie in occidente, per ignoranza. Non è loro mai stata riconosciuta la dimensione politica, perché il *terminus comparationis* è rimasto occidentale. Ma, negli stoici rimane questa possibile prossimità con le filosofie indiane per via del *gnôthi seauton*, che da una parte prepara il concetto egemonico del soggetto, e d'altra parte lo vuole addomesticare, rendere più morbido. Mi sembra che Foucault lasci nell'ombra questa contraddizione. Da lì, le culture occidentali biforcano, come sappiamo. Costruire una lingua, delle parole e concetti, significa costruire e scegliere un mondo, una politica, dare direzione alla storia. Si potrebbe andare in direzioni svariate, ma se ne sceglie una, a partire da concetti precisi, forti e centrali.

di contemplazione servono a ottenere questa conoscenza. Questo mi sembrava molto ragionevole e interessante e si ripeteva nei testi antichi sui quali avevo fatto la prima tesina e poi dopo il dottorato.

Poi, qualche secolo dopo, nel secondo secolo dell'era comune, c'è stato Nāgārjuna, un filosofo molto fedele al primo buddhismo, che si interrogò sul sapere, su questioni epistemologiche intorno al linguaggio. E poi c'erano quelle nozioni indiane generali, non solo buddhiste: il *kar-ma*, che puoi accumulare o no, che puoi anche provare a non accumulare; il karma negativo e il karma positivo, che si tramanda tra le rinascite. Questo si vede molto bene in tutti questi esercizi di meditazione: "que peux-tu saisir avec ton esprit au niveau où tu es?" Cosa puoi cogliere con la mente al tuo livello? Si può andare avanti, si può progredire, e c'è tutto uno schema sistematizzato e istituzionalizzato per fare questi esercizi, descritti con molta precisione. Il mio maestro Veljačić ci aveva spiegato bene queste cose intorno alla pratica della contemplazione, e pensavo di averle capite, anche se non ho mai praticato. Non sono buddhista in questo senso. C'è un libro di Veljačić su questo tema, *l'Ethos del sapere*, molto importante⁵². Nella mia tesi di dottorato mi sono occupata del tema dell'*ātman* (*āttā* in pāli), il sé, nel primo buddhismo⁵³.

Il mio professore Ram Chandra Pandeya lavorava al buon dipartimento di filosofia buddhista all'università di Delhi. La suddivisione in discipline non è la stessa in tutti i paesi né in tutte le lingue, i vocabolari e l'organizzazione dei saperi variano abbastanza. In India, quando dicono filosofia occidentale, dato che viene studiata in lingua inglese, pensano alla filosofia analitica. Quasi tutti i dipartimenti di filosofia in India fanno esclusivamente filosofia analitica occidentale. Come in Inghilterra e in America, anche in India la filosofia sociale e politica non si insegna nei dipartimenti di filosofia, ma nei dipartimenti di lettere, o di scienze umane e della cultura, nelle cultural studies. Questa divisione fu importata con il colonialismo e la successiva creazione di universi-

52 Čedomil Veljačić, *Ethos spoznaje u evropskoj i indijskoj filosofiji*, Bigz, Belgrado 1982.

53 Rada Iveković, *Rana buddhistička misao*, Biblioteka Logos, Veselin Masleša, Sarajevo 1977.

tà, e di un sistema educativo di tipo occidentale. Ci sono in particolare due scuole antiche di filosofia indiana, fra le tante, *nyāya* e *vaiśeṣika*, che sono anche imparentate fra loro, e hanno molto in comune con la filosofia analitica anglosassone. Chi studia filosofia analitica in India di solito conosce bene le scuole *nyāya* e *vaiśeṣika*. Poi ogni scuola o sotto scuola di filosofia indiana, e ce ne sono tante altre, ha il suo *yoga*, la sua pratica. È importante avere uno *yoga*, che viene prima di ogni teoria.

E qual'è la posizione della filosofia in India, rispetto alle altre discipline umanistiche?

La costruzione delle università moderne in India è una cosa paradossale, perché sono state inaugurate dagli inglesi e quindi hanno le discipline che esistono in Inghilterra. L'insegnamento tradizionale è quello dell'antico sistema detto *guru-śiṣya-paramparā*⁵⁴, basato sulla trasmissione dal maestro allo studente, di generazione in generazione, secondo il quale si vive con il maestro a casa sua e si impara dal vivere insieme, non solo quello che lui insegna, ma anche le questioni sociali, familiari, i costumi, la morale, ecc. Queste tradizioni esistono ancora, ma sempre meno. Lo sfondo e l'intenzione delle università e dei saperi tradizionali non sono gli stessi. Le forme di trasmissione del sapere tradizionale sono fortemente condizionate dalla gerarchia sociale e orientate a mantenerla. Tutto dipende da chi è il tuo maestro, dalla tua e dalla sua casta, da chi ti può o non ti può riconoscere.

Tu scrivi, ad esempio in *L'éloquence tempérée du bouddha*, che bisognerebbe studiare e leggere la filosofia buddhista come una filosofia politica antinazionalista, antisovranista. Lo facevi anche allora, o è una cosa che hai imparato a fare dopo?

Dico che la si *potrebbe* leggere così, sì. All'epoca, quando io studiavo, non c'era all'orizzonte questo problema del nazionalismo

54 Nota di Rada Iveković: *guru*, maestro; *śiṣya*, allievo; *paramparā*, trasmissione (trasmissione dal maestro all'allievo, visto anche come la stirpe intellettuale o artistica del maestro).

che abbiamo conosciuto in Europa dopo la fine della guerra fredda. E poi, non dimenticare che anche i buddhisti si sono mostrati capaci, come tutti, di feroci nazionalismi e peggio, recentemente in Sri Lanka. Proprio nel 1971, quando sono stata lì per la prima volta, c'era stata una ribellione del Janatha Vimukthi Peramuna (JVP, People's Liberation Front) comunista, seguita dalla repressione e da un coprifuoco, che mi complicò gli spostamenti nel paese. Nel 1994, c'è stato molto peggio, con la grande ribellione dei tamil del LTT (Liberation Tigers of Tamil Eelam), i Tamil Tigers, per le ragioni di discriminazione strutturale da lungo tempo da parte del governo e dei singalesi nazionalisti. La guerra civile dello Stato con loro durò dal 1983 fino a dopo il 1994, quando ci fu la grande repressione e un massacro colossale della popolazione civile tamil⁵⁵.

Che la filosofia buddhista fosse, in linea di massima e come possibilità intellettuale, anche politica più che etica lo pensavo allora, anche se il mio maestro Veljačić diceva che è un'etica, l'etica dei saperi, e di come acquisire i saperi. E io direi che c'è pure una politica dei saperi. Lo sappiamo anche dal Myanmar (Birmania) buddhista, dove i Rohingya vengono violentemente perseguitati e deportati da anni, come lo sappiamo da altre "religioni" o politiche⁵⁶. Che il potenziale intelligente e pacifico delle teorie viene di rado messo in atto, è chiaro anche da altre teorie quando diventano dogmi e ideologie micidiali. All'etica ci credo meno, ma alla politica sì, però non la vedevo come politica concreta, applicabile a problemi in Jugoslavia, dove problemi simili sarebbero emersi venti anni dopo. Una cosa che avevo capito abbastanza presto intorno alle filosofie indiane antiche è che ci sono degli scritti antichi che i filosofi occidentali, interpreti di questi testi, non avevano mai visto come testi potenzialmente politici. Oggi, so leggerli anche come politici, cosa che si fa ancora pochissimo. Penso

55 Gordon Weiss, *The Cage: The Fight for Sri Lanka and the Last Days of the Tamil Tigers*, Bellevue Literary Press, New York, 2012.

56 Nota di Rada Iveković: Metto virgolette a "religioso" e a "religione" per segnalare che non si tratta di monoteismi. È tutta un'altra cosa, è *orto-prassi* e non *orto-dossia*, si tratta di sistemi sociali più che di credenze catturate dal potere, come nei monoteismi.

che ci siano più ragioni per questo. Una è il pregiudizio degli stranieri occidentali verso un popolo come gli indiani dell'India. E un'altra è anche la lingua nella quale viene espresso questo pensiero, perché è un linguaggio che si può leggere allo stesso tempo come religioso e come politico. Se si legge come religioso, per gli occidentali automaticamente non è più politico, il che è una stupidaggine occidentale proveniente dal fatto che noi abbiamo dovuto operare la scissione politica e sociale fra religione monoteistica e potere, il che in India non si è fatto fino ad oggi. Ma allo stesso tempo la religione non significa la stessa cosa, e poi l'India ha fatto il suo grande *turn* linguistico nel VI secolo prima dell'era comune con il buddhismo, e noi l'abbiamo fatto solo nel ventesimo secolo. E dunque ho visto spesso volte nei testi indiani che quello che noi chiamiamo politico si trova detto con vocaboli che parlano di religione.

Quando parliamo con gli indiani della religione non parliamo della stessa cosa, perché noi veniamo da monoteismi e non abbiamo nessuna comprensione di cosa sia per loro la religione. La religione non è una credenza, è una prassi sociale. Tu fai o non fai certi movimenti, certi rituali, certi gesti consuetudinari, certe cose che nella società confermano la trasmissione dei saperi e il rispetto dell'ordine e delle gerarchie accettate. Ma si può perfettamente non fare questi gesti anche in India, anzi, non succede niente, è più o meno socialmente codificato chi e quando lo può o deve fare. In occidente si pensa sempre che gli indiani siano molto religiosi e molto limitati dalla religione; invece, loro non hanno assolutamente nessun comando né obbligo che dice "dovete adorare questo o quest'altro dio" e così via. In più, il buddhismo non ha divinità in linea di massima. Almeno il buddhismo antico, fino a che, molto più tardi, il Buddha divenne lui stesso una divinità. Ma questo è un paradosso, è un'assurdità. *C'est le monde à l'envers*. L'idea è che tu sei libero o libera in quello che fai, in quello che credi, ma che è meglio rispettare certe formalità sociali, anche se non ci credi. È la ragione per cui hanno 33.000 dèi, affinché ognuno possa scegliere il proprio, o non sce-

glierne nessuno. Dunque, essere atei e non interessati alla religione è completamente accettabile. La cosa inaccettabile è il non conformismo sociale nella pratica. Forse è peggio, e forse no.

Puoi farci un esempio di una prassi sociale di trasmissione del sapere?

Se sei tradizionalista, devi rispettare tutti i rituali che fa il tuo gruppo, la tua casta o famiglia, o il guru che hai scelto e che può essere del tutto differente dai tuoi, e tutte le abitudini del tuo maestro, se ne hai uno. Quando sei nell'orto-prassi stai bene, non importa a cosa credi, se credi a quel dio o no, non hai bisogno di crederci, però hai bisogno di conformarti ai gesti, alle abitudini trasmesse da generazioni. Puoi deviare un po', puoi anche stabilire un'altra prassi, un altro tipo di pratica, con altre spiegazioni. O puoi liberarti dei vincoli sociali, se sei brahmanista o induista, come *brahmacārīn*, un rinunciante hindu, generalmente nella vecchiaia e nel quarto stadio della vita brahmanica⁵⁷. E i buddhisti si liberano del peso sociale come monaci o monache buddhisti. È la ragione per cui ci sono tante, tantissime religioni, tantissime pratiche rituali in India, infinite, nessuna uguale a un'altra, codificate in genere, ma non molto codificate nei dettagli. Tutto dipende dell'ambiente sociale. Gli occidentali non capiscono questa cosa: è un'orto-prassi, non un'ortodossia. Nell'idea sei completamente libera, nella pratica raramente, e questo ci fa ve-

57 Nota di Rada Iveković: Le quattro stagioni della vita brahmanica etica raccomandata dal *dharma*, idealmente valida per le quattro *varna* (i brahmani sono egemonici e danno l'esempio alle altre tre *varna* "superiori"), ed oggi degli hindu, sono: 1) *brahmacārya* (studente, novizio), 2) *gṛhasthya* (capofamiglia), 3) *vānaprasthya* (abitante dei boschi, ritiratosi), 4) *brahmacārīn* o *sannyāsīn* (rinunciante alla vita attiva, e ritualmente "morto", avendo trasmesso al figlio gli obblighi famigliari). Queste stagioni valgono solo per gli uomini, cioè la società meritatoria, e non si applicano alle donne né ai moltissimi gruppi che non sono previsti nelle *varna* (oggi, per es., i dalit o "intoccabili"). Bisogna capire l'hinduismo come una evoluzione più moderna del brahmanismo anziano e vedico (ma che rimane sempre a base di brahmanismo), quella che sviluppa le molte divisioni sociali conosciute come *jāti*. Alla formazione e congelazione di queste ultime contribuì molto anche il censimento della popolazione introdotto dai britannici in India.

dere la società completamente in un'altra luce, perché vuol dire che la libertà degli uni e degli altri è limitata da questo *fare*, da questo *praticare*. La libertà nel e del pensiero diventa molto più importante, ed è importante in India, con tutto il campo delle possibilità e degli incoraggiamenti a vari tipi di contemplazione, di pratica, di *yoga*. Il non credere nell'egemonia del soggetto fa sì che si ha la sensazione di poter pervenire dalla libertà intima individuale, a molteplici altri livelli di libertà. Le libertà collettive sono sempre in atto e in movimento, ma riposano sulle libertà individuali, e non vengono teorizzate nella tradizione aldilà dell'individuale. E qui il punto di rimprovero da parte dei filosofi occidentali. Molti indiani, in vecchiaia, si ritirano a fare il *brahmacārin* (rinunciante), a dedicarsi alla contemplazione, o a perseguire l'obiettivo del loro *nirvāṇa*.

Vedete, ci sono delle situazioni simili anche da noi in occidente, che posso dare come esempio, quando tutta una sfera di pensiero, o una disciplina, prende il suo fondo di parole da un'altra, producendo realtà nuove. Il linguaggio politico indiano viene in gran parte dalla "religione". E tutto il nostro linguaggio sulla nazione viene da un vocabolario ostetrico, riferito al nascere, alla nascita, al partorire. Quando parliamo della nazione abbiamo un pensiero politico espresso in un linguaggio ostetrico, che viene dai chirurghi ostetrici e ginecologi. In un modo simile, in India c'è questo discorso che noi, sbagliando, leggiamo come religioso, espresso in un vocabolario che interpretiamo come religioso, che potrebbe però essere letto come politico. Perché il politico, se devi studiare casi come l'India, non lo puoi mettere dove pensi che si trova. C'è stata una rottura nella modernità, con la fine del discorso religioso universale, o universalizzante. E a partire da questo momento della modernità *occidentale* ma *universalizzante* si può parlare del politico. Non si riconosce un politico di altro tipo, che viene in un altro linguaggio. Questo mi ha sempre interessato, e lo si può capire benissimo dai testi antichi buddhisti, anche dallo stesso Buddha, anche se non è sempre così esplicito a prima vista come io cerco di dirvi, ma è più o meno così.

E questa cosa l'hai vista in pratica quando sei arrivata in India, o l'avevi già capita prima di arrivare?

È una cosa che non capisci dai libri, perché non c'è teoria. In altre culture rispetto a quella occidentale non esiste necessariamente questa terribile spaccatura fra teoria e prassi, l'idea che la prassi è sempre indietro e non riesce a raggiungere l'ideale teorico. Questa fissazione, che peraltro patisce dall'essere una dicotomia, non c'è in India. Nel pensiero indiano, e nella trasmissione viene prima la pratica e la pratica si chiama *yoga*, che non è ginnastica come la capiscono gli occidentali. Ci sono *yoga* di tutti i tipi: c'è lo *yoga* della musica, della disciplina che vuoi. Devi elaborare il tuo *yoga*, la tua prassi, o andare a scuola di un certo tipo di *yoga*, che poi puoi modificare un po', o completare se vuoi. La cosa importante è che la vita e la prassi di tutti i giorni non si misurano dal punto di vista della teoria. È il contrario: la teoria si misura su come viene implementata nella pratica, come risulta, ed è esattamente il contrario di quello che facciamo noi. Nessuno degli autori che lavorano sul pensiero indiano ha scritto su queste cose. Io ne ho capito qualcosa dal mio professore Veljačić, ma in parte contro di lui, anche se grazie a lui.

Veljačić cercava di interpretare la filosofia buddhista da un punto di vista marxista, come filosofia pratica politica?

Difficile da dire. Marxista, certamente no, non era marxista, lui; o, più precisamente forse, dovrei dire che il marxismo non gli interessava affatto, e non ne ha mai scritto. Ma la sua era una filosofia pratica, che si può capire come politica, anche se lui non utilizzava questa parola, per lui era tutta etica. Che fosse buddhista, è accessorio, e non è nemmeno nessuna particolare opposizione o contraddizione al marxismo: piuttosto, era la filosofia personale di Veljačić. Lui si era costruito un buddhismo suo, né ideologico né dogmatico, e coesisteva con filosofi marxisti all'università. Quando se ne andò, quando avevamo capito che non sarebbe tornato perché era diven-

tato monaco buddhista, noi studenti di indologia gli avevamo scritto una lunga lettera per dirgli che il suo era stato un gesto egoista, l'aver lasciato lì noi che avevamo studiato i suoi libri e che volevamo andare avanti. Gli scrivemmo che avrebbe potuto occuparsi del suo *nirvāṇa* egoista anche a Zagabria, continuando a fare lezione. Gli avevamo proposto di tornare indietro perché non avevamo altri corsi in filosofia indiana, che poi avrei insegnato io.

Io al tempo non ero una marxista, non avevo ricevuto una formazione marxista, nel senso che non avevamo studiato nessuna materia che si chiamasse marxismo, né a scuola né all'università. Non lo fui neanche dopo, nel senso che non avevo lavorato su Marx, avevo letto un po' soprattutto di suoi scritti giovanili, per la mia anima. Ma c'era nell'aria un'atmosfera che ci diceva che il marxismo avrebbe potuto essere migliore di quello che vedevamo nelle interpretazioni ufficiali noiosissime, perché permetteva di pensare alle questioni sociali, di pensare in modo politico, di risolvere problemi sociali, come la povertà, la disuguaglianza, la questione femminile - certo, riformando il marxismo ortodosso, e altri problemi. La mia amica Marie-Claire Caloz-Tschopp, una marxista che apprezzo molto per il suo lavoro sulle migrazioni, mi ha sorpresa qualche anno fa, chiedendomi seriamente se erano compatibili per me marxismo e buddhismo. Io non vedevo e non vedo tuttora nessuna incompatibilità, ma neanche nessuna interferenza fra marxismo e buddhismo, anche se non ho mai aderito a nessuno dei due in senso dogmatico o istituzionale. Non appartengo a scuole. A quell'epoca, studiando il buddhismo, pensavo: se continuo a studiarlo, non potrò mai diventare indiana né buddhista. Non potrò diventare buddhista, anche perché il buddhismo non c'è più in India da secoli. Mi dicevo, studiando il buddhismo, l'unica cosa che forse potrebbe succedermi in una metamorfosi possibile, sarebbe di diventare marxista, per le ragioni ovvie che vedono anche i buddhisti: che la vita è sofferenza, e che bisogna rimediare in qualche modo. Il modo non era dato in anticipo, bisognava trovarlo, ma c'erano le tecniche, secondo il buddhismo. E c'erano

anche secondo il marxismo sociale, autogestionario jugoslavo, non allineato, antifascista. Intorno a me erano quasi tutti marxisti, o si professavano tali, anche se avevo colleghi e amici al dipartimento di filosofia e altrove che non lo erano affatto e si occupavano di tutt'altra cose, per esempio di filosofia analitica, estetica, ecc. Io non mi definivo buddhista. Pensavo che forse sarei diventata marxista più tardi, ma non lo sono diventata veramente, anche se mi convince molto, specialmente in combinazione con il femminismo e la dimensione decoloniale. Non ho avuto il bisogno di assumere etichette.

Nel tuo libro *L'éloquence tempérée du Bouddha* racconti del movimento politico buddhista dei *dalit*, di critica alle caste: il movimento di Ambedkar⁵⁸.

Sì, il movimento dei *dalit* è importantissimo. Ambedkar era un *dalit* di bassissima estrazione sociale, ma era anche un giurista educato e uno dei padri fondatori dell'India moderna, e autore della Costituzione indiana, un grande personaggio. Quando io ero studentessa questo movimento dei *dalit* nella seconda parte del ventesimo secolo non era ancora noto, a parte il contributo di Ambedkar stesso. Si diceva che i *dalit* non avrebbero mai potuto superare la "linea abissale"⁵⁹ fra quelli che si possono toccare, le caste superiori, e quelli che non si toccano, perché la loro presunta viltà era contagiosa, *les touchables et intouchables*, quelli senza casta, che sono visti come subumani. Il movimento dei *dalit* contiene alcuni elementi dei movimenti moderni occidentali o che gli occidentali possono capire, e che non appartengono a quello stereotipo che abbiamo di passività, e ha contribuito molto a migliorare le loro condizioni di vita. I *dalit* sono anche molto radicali e vengono odiati dai brahmanisti, dagli induisti. Durante il mio periodo di dottorato forse c'era già stata qualche protesta, di cui io però non avevo sentito parlare,

58 Rada Iveković, *L'éloquence tempérée du Bouddha*, cit., pp. 60-62.

59 Boaventura De Sousa Santos, *Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges*, in "Review", XXX-1, 2007, <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/AbyssalThinking.pdf> (11.11.2025).

ma durante il mio precedente studio a Zagabria, da quello che leggevamo, non si pensava che i *dalit* potessero mai diventare un movimento politico. Però lo sono diventati. Su istigazione ed esempio personale di Ambedkar, molti si convertirono al buddhismo, reintroducendolo così in India. I *dalit* sono una popolazione dimenticata dall'antica teoria delle quattro *varṇa* nella quale non esistono, perché si sono formati dopo.

In questo tuo primo soggiorno in India eri già entrata in contatto col femminismo indiano, e con i subalternisti?

Ho conosciuto un po' di femminismo indiano nuovo, il quale si sarebbe sviluppato in modo importante negli anni Ottanta, dopo la mia partenza. Quando sono stata in India per il dottorato non ho conosciuto nessuno dei subalternisti di persona, anche se erano miei contemporanei, dal momento che i loro libri vennero pubblicati negli anni Ottanta. Le loro analisi subalterniste le ho scoperte poco dopo, tornando a casa⁶⁰. Era anche il periodo in cui le prime femministe indiane della mia generazione, che ho conosciuto un po' dopo, Ritu Menon e Urvashi Butalia, scrivevano libri importantissimi sulla partizione dell'India e sulle donne⁶¹. Una storia terribile: con la partizione dell'India britannica in due, si decise che la gente potesse scegliere se andare in India o in Pakistan. Ci sono state migrazioni immense nelle due direzioni soprattutto ad ovest (perché al di là del Bengala occidentale indiano, c'era un Pakistan orientale, oggi Bangladesh, con molta violenza reciproca). E c'è stata una vera guerra civile che però tuttora non si chiama guerra ufficialmente. Poi però si presentò il problema delle donne, perché per loro non valeva que-

60 Parlando di posizioni subalterniste ci riferiamo al gruppo di ricerca formatosi su iniziativa di storici indiani e altri alla fine degli anni Settanta e che diede vita alla collana di libri *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*, pubblicato a New Dehli dalla Oxford Univ. Press dal 1982 al 1999. Il gruppo di ricerca ebbe un impatto decisivo sulle analisi teoriche e le pratiche di (de)colonizzazione del sapere, non solo in India. Vedasi David Ludden (a cura di), *Reading Subaltern Studies. Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia*, Anthem Press, Londra 2002, pp. 1-27.

61 Ritu Menon e Urvashi Butalia (a cura di), *In other Words. New Writings by Indian Women*, Westview Press, Boulder (Colorado) 1994.

sta possibilità di scelta di paese. I due stati mandarono la polizia a cercare le donne finite nelle famiglie dell'altra religione, nell'altro paese, per rimpatriarle. Esse rimasero in seguito per decenni in campi lungo la frontiera, perché nessuno le voleva accogliere di nuovo. Non potevano tornare nelle loro famiglie di nascita, né dove si erano sposate o dove avevano figli. I due straordinari libri di Ritu Menon e Urvashi Butalia⁶² erano stati i primi a parlarne. Hanno anche rinforzato e influenzato in modo radicale un tornante importante nella storiografia indiana contemporanea, quella dei subalternisti.

Cattedra in Filosofie asiatiche a Zagabria (1974-1991)

Dopo il dottorato in India, inizi a lavorare all'Università di Zagabria, vero?

Allora, tornata dall'India, non ho lavorato subito all'università, ma prima come assistente volontaria al Dipartimento di indologia, poi in un Istituto per paesi in via di sviluppo, che prima era chiamato Istituto per l'Africa. Era un istituto per i paesi non allineati. Lì ho lavorato per qualche tempo, non so quanto, forse due o tre anni. Dopo sono andata all'università a lavorare al Dipartimento di filosofia. La filosofia indiana lì era obbligatoria per i filosofi, e lo stesso corso era obbligatorio anche per gli indologi. Prima ero stata assistente volontaria, e dopo sono stata quella che chiamano "professore straordinario", che è meno di un professore ordinario, anche se suona come se fosse di più.

Non ci hai ancora raccontato di come vi siete incontrati, tu e Goran.

Goran ed io, lui te lo saprebbe dire meglio. Come avete capito io sono rimasta, sposando Goran, nella casta [ride] di quelli che sono usciti dal Ministero degli Esteri, perché anche il papà di Goran lavorava ne-

62 Urvashi Butalia *The Other Side of Silence. Voices from the Partition of India*, Viking, New Delhi 1998; Ritu Menon e Kamla Bhasin, *Borders and Boundaries: How Women Experienced the Partition of India*, Rutgers University Press, New Brunswick 1998.

gli esteri e, mentre mio padre era ambasciatore in Germania, suo papà era ambasciatore in Olanda! Con Goran abbiamo la stessa età adesso, 78 anni, ci siamo conosciuti quando avevamo più o meno sette o otto anni all'Aia, dove con i miei genitori andammo a far visita ai suoi genitori, a Goran e suo fratello. Poi quando io sono tornata dall'India nel 1973, ho incontrato Goran e ci siamo sposati subito. Nel giro di tre mesi ci siamo sposati, anche perché nessuno si sposava più. Volevamo fare un gesto importante. Siccome gli altri non si sposavano, organizzare un matrimonio sembrava qualcosa, e le mie amiche che si erano sposate prima erano già tutte divorziate. Eravamo più o meno gli unici a sposarsi. Così, non c'era nessuna ragione particolare, ma ci siamo sposati. E poi lui ha continuato a vivere a Belgrado, io a Zagabria. Ho vissuto con mia madre fino alla sua morte nel '89 e Goran ha vissuto a Belgrado lavorando al ministero fino alla dissoluzione della Jugoslavia. Il nostro era un matrimonio del fine settimana, lavorando in città diverse.

Ed è in questi anni che incominci a conoscere Radomir Konstantinović?

Konstantinović aveva pubblicato quel suo libro importantissimo, che adesso si può leggere in inglese, *Filosofija palanke*⁶³. Un grande filosofo. Per me è stato il filosofo più importante per molto tempo. Anche oggi. Però è molto difficile da leggere. Non so come è tradotto e non so come si può tradurre. È difficile da leggere anche perché ha le note a piè di pagina più lunghe del testo stesso, come ho spesso tendenza anch'io a fare, ma nel mio caso è un difetto, mentre nel suo, mi pareva uno stile. L'ho conosciuto negli anni dopo la dissoluzione della Ju-

63 Radomir Konstantinović, *Filosofija palanke*, Nolit, Beograd 1969. Edizione inglese a cura di Branislav Jakovljević, *The Philosophy of Parochialism*, traduzione di Ljiljana Nikolić e B. Jakovljevic, University of Michigan Press, Ann Arbor 2021. Konstantinović (1928-2011) era un saggista, poeta e scrittore nato a Subotica e residente a Belgrado. In *Filosofija palanke*, Konstantinović descrive lo spirito della palanka, ovvero del piccolo borgo campanilista, tradizionalista e autoreferenziale. Il termine *palanka* significa paesino. Nella pianura panonica vi sono vari paesi con questo nome (Bela Palanka, Bačka Palanka). Il libro venne visto a posteriori come una premonizione dei successivi nazionalismi jugoslavi, sempre esistiti *in nuce*, ma che emersero con e dalle guerre jugoslave degli anni Novanta.

goslavia, dopo aver conosciuto e collaborato con l'architetto Bogdan Bogdanović, altro pensionato adottato da me, più o meno della stessa età, ma l'avevo letto prima, senza capirlo. Non avevo capito che si trattava anche di noi, anche se era esplicito. Negli anni dopo la dissoluzione della Jugoslavia, a posteriori, e non solo a me, sembrò che *La filosofia della palanka* fosse il libro adatto a spiegarla. Ci furono tante pubblicazioni su di lui dopo, quando fu finalmente decrittato il suo pensiero, che abbiamo capito trent'anni dopo la prima pubblicazione del libro e grazie alla guerra. Il mio libro italiano *Autopsia dei Balcani. Saggio di psico-politica* è su di lui, o a partire da lui⁶⁴. Rileggendolo quando sono arrivata in Francia, subito dopo la spartizione del paese, mi si sono aperti gli occhi. Era un grande scrittore e filosofo, un uomo squisito e saggio, mi manca molto. Purtroppo, l'ho conosciuto troppo tardi nella mia e nella sua vita, ma siamo stati grandissimi amici per un po' di tempo. Era, come Bogdan, uno di quei vecchietti che adotta, con grande sorpresa di mia mamma.

Ci dicevi appunto che avete capito dopo, che in quel periodo gli anni Settanta la vostra generazione di intellettuali era come depoliticizzata.

La nostra generazione, la mia generazione era depoliticizzata. Tu hai fatto la fotocopia stamattina del piccolo articolo che ti ho mandato ("Ovo nije moj grad", Questa non è la mia città), con il quale mi hanno cacciata, dopodiché sarebbe venuto l'attacco e la carica in un altro articolo che ci chiamò, alcune di noi donne intellettuali, "streghe" che violano la Croazia. Lì lo spiego un po', ma è un breve articolo⁶⁵. La nostra generazione era depoliticizzata perché i nostri genitori, che avevano fatto la guerra, la quale per la Jugoslavia era considerata

64 Rada Iveković, *Autopsia dei Balcani. Saggio di psico-politica*, trad. da Rosella Prezzo, Raffaello Cortina, Milano 1999; originale francese, <http://radaivekovicunblogfr.unblog.fr/2009/10/30/autopsie-des-balkans-essai-de-psycho-politique-livre/> (11.11.2025).

65 Rada Iveković, *Ovo nije moj grad* (Questa non è la mia città), in "Vreme", 28 ottobre 1991, pp. 24-25. Si veda l'edizione italiana del testo in questo volume.

anche la rivoluzione socialista, avevano organizzato, ordinato il paese come meglio potevano e pensavano che fosse la miglior cosa per noi. Ci lasciavano in eredità un paese già fatto, dove tutto era perfetto, dove noi non avremmo avuto niente da aggiungere, solo godercelo, e loro ci credevano. Quindi noi non dovevamo fare politica, non avremmo dovuto fare politica dal loro punto di vista, perché era già tutto a posto, tutto dato, tutto pronto. E sono stati sorpresi nel 1968 quando gli studenti si rivoltarono.

E com'era fare lezione con gli studenti quando hai cominciato ad insegnare?

Nel 1974 sono tornata alla facoltà, la stessa dove avevo studiato, al Dipartimento di filosofia, che era migliore perché lì, almeno, erano politicizzati, non erano come gli indologi, che non si sapeva cosa pensassero, non avevano opinioni politiche, o erano già nazionalisti, alcuni di loro. Se ricordo bene facevo due seminari e un corso per settimana. Oppure facevo anche forse, all'inizio, due corsi e due seminari. Era più difficile essere professore straordinario che ordinario. Quando sono diventata ordinario mi hanno diminuito le ore d'insegnamento. Facevo sempre un corso di filosofia d'Asia, prevalentemente era filosofia indiana, che conoscevo meglio anche dai testi, ma facevo un po' di introduzione sulle altre filosofie, e poi facevo un seminario di testi da leggere e spiegare. Ho sempre fatto almeno un corso di filosofia francese contemporanea, e un po' di filosofi italiani, soprattutto quelli del *pensiero debole*⁶⁶, compatibili anche con le filosofie indiane antiche.

Il corso di filosofia indiana era obbligatorio?

Obbligatorio in filosofia e di questo sono molto grata ai professori più grandi di me perché non era usuale, anche in occidente non si faceva. Però gli studenti arrivavano con l'idea che non era davvero filosofia,

66 Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1985.

e non solo, ma nel corso accanto, in filosofia greca o in altri corsi, venivano informati che questa non era filosofia vera e che era tutta mitologia. Per me era molto difficile dimostrare che non avevano ragione, perché non avevo ancora io tutti gli strumenti per spiegarlo. Oggi saprei spiegarlo meglio. Ho fatto un corso su Lyotard, uno su Luce Irigaray, sul pensiero debole, etc. Li avevo conosciuti tutti, Lyotard, Irigaray, Vattimo e Rovatti. Quest'ultimo presentò con me il mio libro *Autopsia dei Balcani* a Milano quando uscì, con Rosella Prezzo, che lo tradusse.

E come mai la filosofia francese? La tua cattedra si chiamava filosofia indiana comparata, vero?

La cattedra si chiamava Filosofie asiatiche, e l'eredità di Veljačić fu che queste le consideravamo filosofie comparate, alle quali si accedeva con il metodo comparativo, ma a partire dalle filosofie europee. Non ho mai smesso di fare i corsi di filosofie asiatiche, principalmente indiane, mentre stavo lì, e anche in altre università all'estero, dopo. Ma sai, dall'inizio sono stata critica verso questo concetto di comparazione, utilizzato dal mio professore Veljačić, anche se la comparazione è necessaria e inevitabile. Mi sono resa conto che il concetto era traballante perché ha un presupposto: a che compari? Compari alla filosofia occidentale che ti è congenita, per la tua formazione e trasmissione, e che è considerata migliore? In ogni caso, avevamo la libertà di insegnare quello che volevamo, e io ho sempre proposto anche un corso di filosofia francese e/o italiana, o altri autori, o filosofia femminista, anche perché nessuno si occupava di filosofi contemporanei, al massimo si arrivava fino a Rousseau e poi a Sartre, ma oltre in generale pochissimo; e perché leggevo il francese e altre lingue, avevo trovato questa nicchia. C'era un altro collega che leggeva Lyotard negli stessi anni al dipartimento, un po' più grande di me, che è morto qualche anno fa, Hotimir Burger, della vecchia generazione. Hot Burger era un marxista serio, abbastanza monotono, non sono sicura che abbia fatto corsi su Lyotard, per esempio, ma lo ammirava e lo citava. Gajo Petrović leggeva più di una lingua, e

anche gli altri per la verità, ma la tradizione filosofica imponeva di conoscere soprattutto il tedesco. In sociologia era differente, si leggeva di più il francese, e in particolare Rudi Supek, uno dei primi del gruppo *Praxis*. Ho anche spesso fatto corsi di filosofia centrati sulla letteratura, in particolare su scrittori indiani contemporanei che scrivevano in inglese ed erano diventati globali, come i fratelli V. S. e Shiva Naipaul, Salman Rushdie, Amitav Ghosh o altri.

Il 1989, oltre ad essere l'anno della caduta del Muro di Berlino, della morte di mia mamma o di Danilo Kiš, dell'inizio della globalizzazione riconosciuta, fu anche l'anno della fatwa a Rushdie, per aver scritto *The Satanic Verses*, delle tragedie che seguirono quando furono uccisi alcuni dei suoi traduttori in vari paesi. Ho fatto corsi su questo sia a Zagabria, che all'Università di Parigi 7, dove mi chiesero per precauzione di non mettere il nome dell'autore nel titolo del corso. A quei tempi ero personalmente più interessata a *Midnight's Children*⁶⁷ di Rushdie, e a un certo parallelismo che vedevo tra i due fratelli Naipaul. Shiva Naipaul è morto giovane, ma quando pubblicavano entrambi, stranamente scrivevano lo stesso libro. Lo trovavo intrigante e interessante.

Quindi gli studenti avevano accesso alla filosofia francese grazie ai tuoi corsi? Immagino che non tutti gli studenti potessero leggere il francese.

Non ero l'unica tra i professori a leggere il francese e a insegnare filosofia francese. Il dipartimento era abbastanza internazionale, per orientamento e formazione. Gli autori di cui parlavo e altri ancora furono tradotti abbastanza presto. Si traduceva quasi istantaneamente, e gli studenti leggevano le traduzioni. Le riviste facevano un lavoro straordinario. Traducevano anche solo capitoli. Qualche volta facevamo tradurre un certo articolo o capitolo, e lo commentavamo. La produzione delle traduzioni era sorprendente, e lo è ancora, nono-

67 Salman Rushdie, *I figli della mezzanotte*, Mondadori, Milano 2024; *I versi satanici*, Mondadori, Milano 2024.

stante il mercato del libro si sia più che dimezzato da quando il paese commise il suo suicidio, privandosi anche di un mercato comune e condiviso dei libri⁶⁸.

Nei corsi di filosofia femminista leggevamo anche testi jugoslavi. A Belgrado c'era questa mia amica fra le femministe, la sociologa Žarana Papić, la quale aveva fatto con un'altra femminista importante di Zagabria, la sociologa e storica Lydia Sklevicky, un libro su un'antropologia della donna⁶⁹. Voglio dire, c'erano già femministe attive, che facevano delle cose utili: un po' di ricerca, pubblicavano, traducevano. Eravamo attive, non sapendo che saremmo diventate femministe, ma dagli anni Settanta lo eravamo già.

Hai raccontato in diversi scritti e interviste che sul femminismo ti sei politicizzata in Italia, quando passavi molto tempo a Roma negli anni Settanta.

Questo è vero. Quando andavo in Italia, perché Goran lavorava lì, leggevo le femministe italiane, seguivamo la politica in Italia. Avevo all'epoca un maggiolino e mi ci voleva una giornata da Zagabria a Roma. Andavo alcune settimane, ogni tanto e durante le vacanze. Mi ero arrangiata a non fare corsi tutte le settimane, a fare dei blocchi di corsi due o tre settimane di seguito per poter stare un po' a Roma. Andavo da Feltrinelli, vedevo cosa era uscito, cosa si poteva leggere

68 Darko Suvin, *Samo jednom se ljubi*, Rosa Luxemburg Stiftung, Beograd 2014; *Splendors, Miseries and Potentialities of Socialist Yugoslavia*, 2015, <https://www.olioofficina.it/corso-italia-7/splendours-miseries-and-potentialities-of-socialist-yugoslavia-the-berlin-theses-1.htm> (11.11.2025).

69 Žarana Papić e Lydia Sklevicky, *Antropologija žene*, Prosveta, Beograd 1983. *Antropologija žene* fu il primo libro di antropologia femminista pubblicato in Jugoslavia. Žarana Papić (1949 – 2002): sociologa, antropologa ed editrice in una piccola casa editrice studentesca. Fu tra le organizzatrici della conferenza internazionale femminista di Belgrado del 1978. Lydia Sklevicky (1952-1990): Sociologa ed etnografa per formazione. Collaboratrice scientifica all'Istituto di Storia del movimento operaio internazionale di Zagabria. Fondò con Slavenka Drakulić, Željka Jelavić, Biljana Kašić, Đurđa Milanović, Vesna Pusić, Rada Iveković e altre il gruppo *Žena i društvo* (Donne e Società), parte dell'Associazione di sociologia dell'università a Zagabria nel 1979, e coordinò l'organizzazione volontaria SOS Hotline a sostegno di donne e bambini vittime di violenza domestica negli anni Ottanta. Pubblicò diversi interventi femministi per la rivista "Svijet" (Mondo).

e cosa mi interessava. Poi mi chiamarono da Belgrado Žarana Papić e Dunja Blažević⁷⁰, dicendo che stavano organizzando questa conferenza internazionale di femministe a Belgrado⁷¹, e chiedendomi di trovare un po' di femministe italiane. Io ne conoscevo un po' ma solo per via delle mie letture. Andai prima dalla rivista delle femministe del Partito Comunista, "Noi donne", a chiedere un po' di informazioni. Ricordo che quando arrivai lì mi ricevette una donna, probabilmente la direttrice, che mi mandò da un'altra, e le disse: "Ti mando una femminista dolce". Io l'ho interpretato come: "ti mando una femminista non radicale". A poco a poco ho conosciuto qualcuna di loro. E poi siamo andate tutte insieme in aereo a Belgrado al Centro culturale studentesco a questo convegno, che per noi era storico, perché era il primo convegno femminista internazionale della nostra generazione, indipendente dall'organizzazione delle femministe di stato. Era stato messo in piedi da noi femministe alternative non statali. Abbiamo dato molto lavoro alle donne dell'organizzazione femminista del partito e dello Stato! Erano le femministe ufficiali, più grandi di noi, avevano l'età delle nostre madri. Loro ci dissero subito: "ma non c'è bisogno di un movimento femminista, perché le donne qui hanno tutti i diritti". Non sapevano che avere i diritti è una cosa, e realizzarli tutt'altra, soprattutto in un ambiente molto difficile, con un patriarcato severo e insopportabile. Dal momento che le donne avevano di fatto questi diritti nella costituzione e nelle leggi, le autorità, prevalentemente maschili, naturalmente, pensavano davvero che non ci fosse niente da aggiungere e nessuna nuova

70 Dunja Blažević: direttrice del Centro studentesco dell'Università di Belgrado e curatrice della galleria d'arte del Centro dal 1971 al 1980; dal 1981 al 1991, producer e direttrice dello spettacolo "TV Gallery" sul canale televisivo di Belgrado; 1991-1996 curatrice indipendente a Parigi; dal 1996 direttrice del *Soros Center for Contemporary ArtS* (dal 2000 rinominato *Sarajevo Center for Contemporary Arts*) a Sarajevo. https://monoskop.org/Dunja_Bla%C5%BEevi%C4%87 (18.06.2024).

71 Si tratta di una conferenza decisiva per il movimento femminista jugoslavo, in cui si crearono nuove reti di attivismo internazionale e locale. Cfr. Chiara Bonfiglioli, *Compagna donna/Drugarica Žena: la conferenza internazionale di Belgrado del 1978*, in "Genesis", X, 2, 2011, pp. 83-104; Zsófia Lóránd, *The feminist challenge to the socialist state in Yugoslavia*, Palgrave MacMillan, Cham 2018.

lotta da fare per le donne. Accettavano solo la prospettiva di classe e nessun'altra dimensione - di intersezionalità non si parlava ancora, e anche quella la capivano in modo formale e ideologico, senza analisi politica, culturale o di altro tipo.

Ci raccontasti in un'altra intervista che avevate avuto l'appoggio di alcuni filosofi più anziani del gruppo *Praxis*, mentre dicesti che quelli della tua generazione erano più misogini⁷².

Erano molto misogini, quelli della mia generazione, tutti. Forse anche il marito di Staša [Stanislava Zajović]⁷³, che all'epoca non era ancora stato convertito, Lino Veljak⁷⁴. Oggi è molto femminista, e in ogni caso era un amico anche prima. Lino Veljak era fra questi miei compagni maschi del dipartimento. Le nostre attività femministe avevano il sostegno di alcuni dei vecchi, soprattutto di Gajo Petrović, il quale in ogni caso mi sosteneva in tutto. Avevamo anche la simpatia e sostegno di Rudi Supek e Ivan Kuvačić in sociologia, anche loro di *Praxis*, e in filosofia più moderatamente di Branko Bošnjak, Predrag Vranicki, Milan Kangrga, Danko Grlić, Veljko Cvjetičanin, Hotimir Burger, tutti di *Praxis*. Non si sa cosa pensassero della questione femminile, perché non la pensavano affatto, nessuno di loro. Eravamo meno sostenute da quelli della mia generazione, per i quali i nostri scritti, e i miei, erano come bravate divertenti e insignificanti. Ridevano di noi, ma come dire, con gentilezza collegiale! Eravamo *minori* per loro. Non ci prendevano sul serio. Alcuni di loro pensavano probabilmente che interpretassimo male il marxismo. A parte i *praxisti*, tra quelli della nostra generazione che ci sosteneva-

72 Chiara Bonfiglioli, *Compagna donna*, cit.

73 Stanislava, detta Staša, Zajović (*1953): laureata in spagnolo e italiano all'Università di Belgrado, attivista femminista dai primi anni Ottanta; fondatrice di diverse reti internazionali femministe e pacifiste, tra le quali il network delle Donne in Nero di Belgrado, che si ispiravano a movimenti nati in Palestina/Israele, Irlanda del Nord, Italia e altri luoghi, ora parte del network *International Women in Black*.

74 Lino Veljak, nato a Rijeka nel 1950; studio (1976) e dottorato (1982) in filosofia all'Università di Zagabria; ivi dal 1976 assistente e dal 1983 docente, dal 1990 fino al pensionamento (2017) professore ordinario in filosofia della prassi e ontologia. <https://filoz.ffzg.unizg.hr/nastavnici/lino-veljak/> (18.06.2024).

no c'erano Vjeran Katunarić in sociologia - era l'unico collega maschio all'epoca del quale mi fidavo assolutamente, e l'unico a lavorare anche sulle donne e il femminismo, a leggere il femminismo; anche Nenad Miščević, brillante filosofo e grande amico, professore all'università di Zadar, poi di Maribor in Slovenia e della Central European University di Budapest, con molto talento pedagogico e la rara capacità di discutere con tutti. È stato lui a farmi leggere Luce Irigaray nel 1984, e ci ha sostenute venendo alle nostre riunioni qualche volta. Purtroppo, è venuto a mancare quest'anno. Molti anni dopo, quando divenne il compagno di Staša, ci avrebbe sostenute anche Lino Veljak, ma all'epoca non lo potevo intuire. Oggi è un amico e un alleato.

Eri l'unica donna del dipartimento?

No, al nostro dipartimento eravamo in tre, contro dodici o quindici maschi. Della mia generazione c'era Nadežda Čačinović, professoressa di estetica, in pensione adesso⁷⁵. Poi dopo ce n'è stata una che ha fatto estetica con Nadežda, si chiamava Gordana Škorić, è morta qualche anno fa. Eravamo dunque tre donne a Zagabria in filosofia a quell'epoca. Anche nel gruppo *Praxis* della prima generazione c'erano un po' di donne, anche forti, anche una brava femminista come Zagorka (Zaga) Golubović a Belgrado. Altre filosofe bravissime più grandi di noi di quell'epoca erano in giro in varie città, alcune di loro discutevano con quelli di *Praxis*⁷⁶. La filosofia rimane una disciplina maschile che ha pen-

75 Nadežda Čačinović (*1947): professoressa associata al Dipartimento di Filosofia dell'Università di Zagabria dal 1976. Membro del comitato editoriale della rivista "Novi Plamen"; 2007-2016 membro del partito socialdemocratico croato; dal 2009 direttrice del P.E.N. Club croato.

76 Nota di Rada Iveković: Menzionando *en passant* Ksenija Atanasijević a Belgrado (1894-1981) più vecchia di tutti noi, la prima filosofa universitaria e femminista che ebbe da soffrire molto dalla discriminazione dei colleghi, vorrei ricordare, della mia epoca: Blaženka Despot (1930-2001), una filosofa e sociologa socialista, marxista e femminista, professoressa alla Facoltà veterinaria di Zagabria; la filosofa antropologa e femminista Zaga Golubović (1931-2019) di *Praxis* e dell'università di Belgrado; Svetlana Knjazez (1931-2016), specialista di teoria della conoscenza, di filosofia analitica e di logica simbolica e matematica; Branka Brujic (1931) di Zagabria, professoressa di filosofia politica alla Facoltà di scienze politiche; Gordana Bosanac (1936-2019), professoressa di pedagogia e sociologia

sato pochissimo, specie da parte degli uomini, sulla disuguaglianza di genere. Le teorie femministe in filosofia vennero abbastanza tardi, dal di fuori dell'università, ai suoi margini. Però, non solo i giovani della mia generazione, ma in generale, anche gli studenti che noi dovevamo educare, erano già completamente, come dire, formattati in questo pensiero esclusivo di sapere superiore che è il sapere filosofico, del quale solo loro avrebbero il monopolio. Anche molti degli studenti erano già formattati così: molto duri, patriarchi già convinti. Io avevo un po' paura degli studenti. Avevo più paura degli studenti che dei miei colleghi del dipartimento, ai quali potevo in qualche modo dire cosa pensavo, e che mi tolleravano. Con gli studenti era difficile, perché alcuni venivano già con convinzioni molto profonde sulla superiorità della filosofia, non rendendosi conto che così erano anche occidentalisti e colonialisti. Non solo erano convinti della superiorità della filosofia, ma anche del loro monopolio sulla parola pubblica, quella dei maschi, che a loro invece sembrava neutrale: i ragazzi non lasciavano parlare le ragazze, le interrompevano, non erano molto simpatici a quell'epoca, salvo eccezioni. Le *eccezioni* venivano a trovarmi nel mio ufficio. Può essere che andavano anche da Nadežda. Forse qualcosa stava per cambiare, ma poi dopo è cambiato in peggio, c'è stata la guerra. Gli studenti che si sono veramente interessati ai miei corsi, a parte quello obbligatorio di filosofie indiane, erano diversi da quelli prepotenti, e anche diversi fra di loro. Venivano a vedermi e a parlare quelle e quelli che avevano qualche difficoltà psicologica o sociale, o qualche vero dubbio intellettuale o politico, oppure quelli che si interessavano alle cose che dicevo, sia di filosofie indiane che di filosofie occidentali, ma meno classiche, meno *dure*. Non credo che andassero per queste cose a vedere i professori più anziani, né generalmente i maschi. Venivano a trovarmi le femministe incipienti, i gay, i futuri traduttori, e anche molti adepti di quella che

alla Facoltà di cultura fisica (sport), che era filosofa marxista, femminista e grande amica di Blaženka Despot (lei e Blaženka erano le due uniche professoresses all'università di Zagabria negli anni Settanta, tutti gli altri erano maschi). Le ho conosciute tutte, e alcune, come Zaga e Blaženka erano amiche vicine. Si meritano tutte più di una sola nota.

chiamavano “mistica indiana”, che andava molto di moda nella cultura popolare e nei media, e che cercavo molto di scoraggiare. In quel periodo io pubblicavo regolarmente anche moltissime recensioni di libri nuovi in lingue straniere. Così ne ebbero un’idea prima della traduzione in libreria. Venivano a chiedermi informazioni su quei libri. Con i miei saggi e anche con le traduzioni che facevo, avevo questo ruolo, nell’ambito della lingua serbocroata e forse slovena, di mediatrice dei pensieri altri e diversi, che cercavo di trasmettere. Gli studenti sentivano la diversità, e ne erano attratti! Alcuni di quelli sono gli intellettuali di oggi in quei paesi, o sono in esilio.

Hai menzionato la conferenza “Compagna donna” di Belgrado, la prima conferenza femminista in Jugoslavia. Vorremmo tornare sul *différend* di cui hai parlato con le italiane e le francesi, che vi trovavano non abbastanza radicali.

Quella di cui parlate non era la prima conferenza femminista in Jugoslavia; era il primo convegno femminista *internazionale* delle donne della mia generazione e più giovani. Ce ne sono state altre prima, in parte organizzate dalla Conferenza per l’attività sociale delle donne, l’organizzazione ufficiale, alla quale presero parte anche alcune di noi. Io no: non ero invitata e avevo la testa in India. Per quanto riguarda quel *différend* con le italiane e le francesi presenti, sì, c’è stata molta incomprensione reciproca, ciascuna partendo dalla propria esperienza politica⁷⁷. Non ci trovavano radicali. Le italiane si battevano per il diritto all’aborto, che noi avevamo già e che da noi non era difficile ottenere praticamente, avevamo il diritto al divorzio anche unilaterale,

77 Nota di Rada: Vorrei dedicare questa parte della nostra conversazione sull’inizio del movimento femminista jugoslavo all’impressionante movimento femminista delle iraniane *Jin jihan azadi* - Donne, vita, libertà, soprattutto in tempi del grande *backlash* politico patriarcale, conservatore, reazionario e di guerre, una vera regressione globale ed epocale controrivoluzionaria, confermata mondialmente dalla seconda elezione di Trump negli USA, dai populismi onnipresenti e le tendenze neo-fasciste divaganti. Come si è visto in Jugoslavia, in altre rivoluzioni e in Iran, i movimenti delle donne che fanno progredire società intere, ispirano politiche progressiste e più giuste per le popolazioni, vengono in genere gravemente puniti e possono far perdere i diritti già acquisiti, mai garantiti, alle donne.

e quindi per noi era difficile capire. Fra le altre, c'erano a quella conferenza Ewa Morawska dalla Polonia, Alice Schwarzer, tedesca, Christine Delphy, francese che studiava il lavoro domestico delle donne, e il gruppo francese *Psychanalyse et politique*, abbastanza aggressivo verso di noi⁷⁸. E poi è venuta Dacia Maraini⁷⁹ con un discorso psicanalista di odio per la madre e il desiderio per il padre, una cosa di psicologia classica del genere, che per noi non passava assolutamente, perché non ne avevamo mai sentito parlare, ma soprattutto perché non era in quel momento la nostra priorità. In certe cose ora penso che fossimo più avanzate di loro. Né le francesi né le italiane erano minimamente informate sulle condizioni delle donne in Jugoslavia o del nostro orizzonte culturale, ma avevano un discorso femminista generale già confezionato a partire dalle loro lotte del momento. Alcune sono venute con degli slogan e formule *prêt-à-penser*, e la più parte sono anche ripartite con la stessa convinzione e senza informarsi. Noi non avevamo bisogno di lezioni ma di incoraggiamenti, e non avevamo bisogno di far cambiare le leggi socialiste a proposito delle donne, ma di metterle finalmente completamente in atto. Oggi in molti paesi prima socialisti c'è stato un *retropédalage*, una marcia indietro delle leggi e dello spirito politico nei confronti delle donne, un grande *backlash*, rispetto a molti dei diritti che noi avevamo, senza aver dovuto lottare per ottenerli. Ritenevamo necessario avere un movimento femminista, ma lo vedevamo all'epoca ancora prevalentemente nell'ambito della cultura, dell'educazione mancante dei maschi, soprattutto, dell'etica, della psicologia e della vita pratica. Dopo abbiamo capito che sarebbe stato insufficiente, ma in quel momento le francesi come Christine Delphy e italiane come Dacia Maraini presenti non ci avevano proposto niente di utile, un po' per ignoranza e un po' per prepotenza. Lo avevamo vissuto come aggressione, anche se non dalla parte di tutte. Io sarei rimasta molto ami-

78 Gruppo di ricerca fondato negli anni Settanta dalla psicoanalista Antoinette Fouque, interno al Movimento di Liberazione delle donne parigino.

79 Dacia Maraini (*1936), scrittrice, dagli anni Settanta attivista nei movimenti femministi romani.

ca per anni con Carla Ravaioli e Adele Cambria. Quelle di *Psychanalyse et politique* furono aggressive persino prima di venire alla conferenza. Una volta, mentre stavo a Roma, all'una di notte suonò il telefono e ci svegliò. Avevano sentito parlare della conferenza, ed erano molto arrabbiate: "comment osez-vous ne pas nous inviter à votre colloque après tout ce qu'on a fait?" ("come osate non invitarci alla vostra conferenza dopo tutto quello che abbiamo fatto?"). Ma io non avevo mai sentito parlare di loro, né di cosa avessero fatto, era una loro pretesa universalizzante. Sembra che a quell'epoca fra le femministe occidentali ci fosse una vera e propria corsa ai paesi detti socialisti, era un punto d'onore andarci, accompagnato dalla presunzione massima della loro importanza transnazionale. Finimmo allora per invitarle, ma la loro presenza non è rimasta per noi un ricordo indimenticabile.

Con la conferenza volevate affrontare questioni irrisolte dal socialismo, oppure interpretare il femminismo occidentale in un modo diverso? Quali erano per voi i problemi legati alla condizione delle donne in Jugoslavia?

Non ci interessava interpretare il femminismo occidentale. Volevamo conoscerlo meglio e imparare. E non dividevamo il mondo secondo la spaccatura della guerra fredda, eravamo ben consapevoli del fatto che la discriminazione di genere esisteva in entrambi i campi. Leggevamo volentieri le femministe occidentali, da cui c'è sempre da imparare, ma costava caro comprare libri all'estero, o ordinarli nelle nostre librerie. Avevamo tantissime cose irrisolte nel socialismo da ripensare, cercavamo una via originale, non vedevamo una similitudine immediata fra i nostri bisogni di attivismo e quelli in occidente, ma avevamo capito che dovevamo imparare anche da loro.

Come il movimento studentesco jugoslavo dieci anni prima, noi chiedevamo il pieno compimento delle promesse del socialismo che si stava biforcando da un lato verso un'entropia burocratica e dall'altro verso una scarsità generale. Chiedevamo in particolare il disfacimento del patriarcato egemonico e violento, cosa che non c'era nel progetto

- ideato da maschi - del nostro socialismo. Nel mainstream si pensava che non ci fossero problemi, che la questione femminile fosse risolta in modo formale, come anche la questione di classe. Ma lo era solo in modo astratto, non concretamente. Lo si vedeva ad occhio nudo che non si era venuti affatto a capo né dell'una né dell'altra, in pratica. Certo, era ingenuo aspettarsi che il patriarcato potesse sparire, e lo sapevamo, ma credevamo ancora che con il sostegno di *tutte* le forze sociali: l'Alleanza socialista del popolo lavoratore della Jugoslavia, la Lega dei comunisti⁸⁰, lo Stato, il governo e le organizzazioni di donne, qualcosa si sarebbe almeno mosso. Eppure, abbiamo ricevuto sostegno solo da qualche giornalista o scrittore singolo, quando cominciarono ad attaccarci nei media e nel partito le compagne dell'organizzazione ufficiale delle donne. Chiedevamo cose materiali e semplici come una migliore organizzazione della maternità, della medicina, soprattutto della ginecologia: cosa si fa contro il dolore? Come si fanno gli aborti, con l'anestesia, o senza (ciò che succedeva spesso, anche per motivi di risparmio economico)? Come procurarsi contraccettivi, che non trovavamo e ci vergognavamo a chiedere in farmacia? Come adattare il tempo di lavoro delle donne e evitare di scaricare su di esse tutto il lavoro domestico? Come educare i maschi e far rispettare le leggi femministe esistenti? Come lottare contro la violenza alle donne e i bambini? Almeno c'erano i giardini d'infanzia, ma non erano sufficienti, i maschi continuavano a non contribuire, e molti erano violenti. Certo oggi, e dopo le guerre, la situazione è peggiorata ancora. Chiedevamo queste cose. Poi: il doppio e triplo lavoro delle donne, a casa e fuori casa, in ufficio, che impediva loro di pienamente partecipare all'autogestione; l'arroganza degli uomini, e dei figli anche, uomini e figli maschi; come superare il patriarcato? Per noi era chiaro che non era solo un "residuo del capitalismo", come ci dicevano, era fortemente radicato anche nel socialismo ed era insito in tutte le società, *toute proportion gardée*. Altre

80 L'Alleanza socialista del popolo lavoratore della Jugoslavia era un'organizzazione "ombrello" che includeva vari gruppi e istanze della società civile, mentre la Lega dei comunisti era la nuova denominazione del Partito comunista della Jugoslavia.

domande di allora erano: come sradicare il contributo delle donne stesse al patriarcato? Come fare della condizione delle donne una priorità del socialismo, che visibilmente non lo era⁸¹.

Rispetto alla questione del doppio lavoro, del riconoscimento del lavoro domestico, eravate entrate in dialogo con tutto il movimento e collettivo internazionale femminista di Padova (Mariarosa della Costa, Leopoldina Fortunati), con la campagna per il salario al lavoro domestico?

Noi non eravamo bene informate all'epoca di quello che si faceva in Italia; volevamo che loro ci dessero informazioni su questo ed altro. Non ne sapevamo molto. Aspettavamo questa conferenza per informarci un po' meglio⁸². Ma a Belgrado Mariarosa dalla Costa e Leopoldina Fortunati non vennero, o non le invitammo, probabilmente perché allora ancora non le conoscevamo. Ma un buon numero di autrici e autori jugoslavi lavorava su queste questioni, senza litigare con il partito, anzi, erano sostenuti, ma erano più grandi e per la maggioranza probabilmente loro stessi membri del partito. Nel 1978, noi non eravamo ancora un gruppo compatto e organizzato. A Belgrado ci incontrammo fra noi per la prima volta. A partire da quella conferenza cominciammo a conoscerci e a cooperare fra le città e le università. Alcune di noi erano giornaliste conosciute, come Vesna Kesić e Slavenka Drakulić da Zagabria, altre erano docenti e ricercatrici o ricercatori, perché c'era anche qualche compagno, universitari. Dopo il convegno del 1978, cominciammo ad organizzarci e a organizzare cir-

81 Si veda, in questo volume, il testo di Rada Iveković del 1978, *La posizione della donna: compiti immediati e aspetti trascurati*, già pubblicato con il titolo *The Position of Women: Immediate Tasks and Neglected Aspects*, ripubblicato con note di Chiara Bonfiglioli, in Zsófia Lóránd, Adela Hîncu, Jovana Mihajlović e Katarzyna Stańczak-Wisłicz (a cura di), *Texts and Contexts from the History of Feminism and Women's Rights East Central Europe, Second Half of the Twentieth Century*, CEU Press, Budapest 2024, pp. 813-821.

82 Sulla campagna per il salario al lavoro domestico e sui movimenti femministi degli anni Settanta in Italia si veda Mara Montanaro, *Théories féministes voyageuses. Internationalisme et coalitions depuis les luttes latino-américaines*, rue Dorion, Tiohtià:ke/Montréal 2023, pp. 95-153. In Italiano si veda Louise Toupin, *Il salario al lavoro domestico. Cronaca di una lotta femminista internazionale (1972-1977)*, ombre corte, Verona 2023.

coli di auto-educazione e di lettura femministi a Ljubljana, Zagabria, Belgrado, Novi Sad, e Sarajevo. Era prevalentemente un femminismo universitario, certo molto impegnato. La vera organizzazione femminista, con mobilitazione di attiviste e lavoro sul terreno con le donne e le popolazioni in difficoltà, in fuga o aggredite, cominciò con la guerra. Anche le Donne in nero cominciarono a questo punto, con pubblicazioni e disseminazione di informazioni contro il patriarcato e la guerra a donne e femministe. Per noi, fra il 1978 e la guerra degli anni Novanta, era difficile immaginare di riuscire a fondare case editrici e riviste femministe indipendenti o ONG. Con le manifestazioni anti-guerra, mano nella mano con il femminismo, e con l'improvviso risveglio di un giornalismo molto impegnato, si aprirono queste possibilità per la nuova ondata di femminismo. In qualche modo, è contraddittorio dirlo, il conflitto ha favorito la rinascita del femminismo anti-guerra, antinazionalista e oramai post-jugoslavo.

Tutto questo per dirvi che al tempo del convegno internazionale Compagna – donna (1978) era troppo presto per noi per cercare di capire cosa volessero le femministe italiane o francesi. Nessuno immaginava *quanto* fossero differenti le condizioni delle donne da un paese all'altro, soprattutto fra un socialismo incipiente e un capitalismo ormai vecchio. Né loro né noi lo immaginavamo, neanche le compagne dogmatiche della Conferenza delle donne. A tutte mancava la prospettiva storica che abbiamo ora. Ma è facile essere intelligenti ex-post.

Sei poi rimasta in contatto con qualcuna delle femministe italiane venute alla conferenza di Belgrado?

Sono rimasta in contatto, e ne sono diventata grande amica, con Carla Ravaioli, che è sempre stata una compagna di strada, non solo del PCI, ma anche dissidente. Carla ha fatto molta ecologia, queste cose ambientali, contro il nucleare, e si era occupata molto di decrescita. È venuta spesso a trovarci anche qua a Parigi, per incontrare persone che lavoravano sulla decrescita come Serge Latouche.

Purtroppo, oggi non c'è più, come Adele Cambria, della quale anche ero diventata molto amica, nonostante fossero molto diverse. Leggevo a quei tempi un suo dramma teatrale su Gramsci e le donne della sua famiglia, in particolare la sorella della moglie⁸³. All'epoca Adele aveva un dolcissimo compagno cattolico di sinistra, giornalista e scrittore, Valerio Ochetto. Per noi era quasi una sorpresa – che un cattolico, o in modo generale, un credente, potesse essere di sinistra, non avevamo questa esperienza con le chiese in Jugoslavia. La chiesa cattolica croata era e rimase molto di destra, la chiesa ortodossa serba non era migliore, ed entrambe erano molto nazionaliste. Poi ero amica di Rossana Rossanda, l'ho conosciuta dopo, qui a Parigi, nei primi anni Novanta⁸⁴. È stato grazie ad Alisa Del Re, tramite la quale ho capito un po' di più la campagna per il salario al lavoro domestico, importantissima però anche un'arma a doppio taglio. Con Alisa avevo capito anche la problematica essenziale sul tempo di lavoro delle donne, sulla quale lavorava. Andavo spesso a trovarla a Padova, o ci vedevamo a Parigi, spesso anche con Rossana. Ero amica anche di Clara Gallini, l'antropologa, un'altra amica di Rossana che me la fece incontrare e che mi invitò a fare un corso alla Sapienza, attraverso la quale ho conosciuto non solo il suo lavoro, ma anche quello di Ernesto De Martino, del quale Clara era stata allieva. Anche lei ci ha lasciati. Ho conosciuto Carla Pasquinelli, anche lei antropologa, che mi invitò a fare lezione all'Orientale. Ho conosciuto molti accademici, e non solo, italiani, donne e uomini.

83 Adele Cambria, *Nonostante Gramsci*, Sugarco, Milano 1976.

84 Rossana Rossanda (1924-2020): nata a Pola, in Istria, e cresciuta tra Venezia e Milano, studia filosofia alla Statale di Milano, dove incontra il filosofo Antonio Banfi che la introduce, nel 1943, nel movimento della resistenza partigiana. Nel dopoguerra membro del PCI e responsabile delle politiche culturali del partito comunista. Negli anni Sessanta aderisce ai movimenti studenteschi e femministi e viene espulsa dal PCI. Insieme ad altri compagni fonda nel 1969 il quotidiano comunista *Il Manifesto*, che dirige negli anni 1976-78 e dopo. Tra i suoi numerosi saggi segnaliamo il testo autobiografico Rossana Rossanda, *La ragazza del secolo scorso*, Einaudi, Torino 2005. Cfr. anche il numero speciale del *Manifesto* (del 23 aprile 2024): *Il secolo di Rossana*. Con articoli di Rada Iveković, Étienne Balibar, Paolo Virno e tanti altri. <https://ilmanifesto.it/il-secolo-di-rossana> (18.06.2024).

Dopo la conferenza sei diventata molto più attiva nel femminismo jugoslavo, giusto?

Dopo la conferenza è cominciato il femminismo jugoslavo universitario, non ce n'era un altro. Eravamo in poche, ma in ogni città universitaria c'era un movimento. Dunque, non solo io, ma tutte siamo diventate più attive dopo quella conferenza di Belgrado e abbiamo organizzato gruppi di lavoro: uno a Zagabria, dove mi trovavo io; uno a Belgrado, più o meno uguale; a Ljubljana erano già organizzate, credo; ce n'era uno a Novi Sad, uno a Sarajevo e così via. A Sarajevo c'erano delle femministe interessantissime e bravissime interne al marxismo come Nada Ler-Sofronić, che sapevano come discutere con le femministe ufficiali, cosa che noi altre non potevamo fare, perché eravamo troppo radicali e troppo centrate su problemi che loro non percepivano neanche. Queste nostre femministe marxiste, Blaženka Despot e Gordana Bosanac a Zagabria e Nada Ler-Sofronić a Sarajevo, erano importanti all'epoca e il loro lavoro rimane tuttora essenziale nella nostra storia. Sono state molto brave. Lavorando dall'interno del marxismo hanno trovato i problemi e hanno saputo come formularli, come porre le domande.

Come, per esempio, il problema della mancanza, nel marxismo, di un soggetto femminile?

Sì. Lo puoi spiegare quando hai gli strumenti del vocabolario marxista, che io e alcune altre non usavamo. Le femministe marxiste del nostro gruppo andavano a certe conferenze, alle quali noi non eravamo invitate, e sapevano discutere con le rappresentanti delle organizzazioni femminili ufficiali. Quando devi proporre una materia nuova, devi allo stesso tempo costruirti il vocabolario adeguato, allargare quello esistente. È anche questione di traduzione da un modo di pensare ad altri. Noi non avevamo questo vocabolario comprensibile in questo contesto jugoslavo particolare per farci capire dal marxismo jugoslavo, ma le marxiste fra di noi lo avevano, e sono

state ascoltate. Sono state dunque molto importanti come media-trici, hanno anche scritto delle cose rilevanti⁸⁵. Quindi ci fu questo scambio tra generazioni che noi non abbiamo percepito. Io non ero affatto contro il femminismo marxista in linea di massima, anzi avrei voluto praticarlo, ma avevo un eccesso di altri interessi, mentre il marxismo sembrava essere sempre disponibile. Soprattutto non ero contro quello un po' più critico della nostra epoca - di Nada Ler-Sofronić, Blaženka Despot, Gordana Bosanac, Zaga Golubović ed altre. Ma non mi ci sono impegnata davvero.

Cosa pensavate delle conferenze che ci sono state nel decennio delle Nazioni Unite per le donne, quella di Mexico City, Copenhagen, Nairobi, dove andavano le rappresentanti delle organizzazioni femminili ufficiali?⁸⁶

Noi per lo più non ci siamo andate ma ne pensavamo positivamente in linea di massima, speravamo che ne sarebbe uscito fuori qualcosa. Ma non eravamo parte delle delegazioni, non ci abbiamo lavorato. Comunque, allora le Nazioni Unite erano ancora importanti e potenti, raccoglievano tanti paesi non allineati del terzo mondo, paesi in via di sviluppo, per certi potenzialmente socialisti, ed erano capaci, volendo, di ottenere risultati. Le attiviste dell'AFŽ lottarono per una prospettiva femminista minima, prima con il partito e i compagni maschi, poi a livello internazionale. Era il laboratorio del futuro, era importante che all'ONU si parlasse anche della condizione delle donne, anche se ad un livello formale e astratto, forzato dal nord sviluppato del pianeta⁸⁷.

85 Nada Ler Sofronić, *Neofeminizam i socijalistička alternativa*, BIGZ, Beograd 1985; Blaženka Despot, *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje*, cekade, Zagabria 1987.

86 Le Conferenze mondiali delle donne ebbero luogo a Mexico City nel 1975, a Copenhagen nel 1980, a Nairobi nel 1985, a Beijing nel 1995 e a New York nel 2000. <https://www.un.org/en/conferences/women> (18.06.2024). Si veda anche il volume di Bianca Pomeranzi, recentemente scomparsa, intitolato *Femministe di un unico mondo*, Fandango, Roma 2024.

87 Nota di Rada Iveković: Oggi si vede che, come dice Paul Stubbs nelle bozze del suo nuovo libro, c'era un'"incapacità di trattare le questioni relative alle relazioni di genere nell'ampia articolazione del NOEI (Nuovo ordine economico internazionale) e del CERDS (Charter

Molte riviste femministe traducevano dalla Francia, dall'Italia, dal femminismo occidentale, però non c'erano tanti legami con il Sud globale. I rapporti con le organizzazioni femminili dei paesi non-allineati si svolgevano a livello più ufficiale?

Non c'erano ancora molte riviste femministe, forse qualcuna e qualche numero speciale in altre riviste, come quello di *Marksizam u svetu* che avevo curato nel 1981⁸⁸, o articoli nelle riviste di scienze sociali e umane. Sì, è vero, i legami con il sud globale come diciamo oggi, allora si diceva il terzo mondo, passavano per un livello più ufficiale, il che richiedeva costi di viaggio carissimi. Le nostre organizzazioni di femminismo alternativo e maggiormente universitario non disponevano di nessun fondo, tutti i nostri contatti erano esclusivamente privati, conoscenze dell'una o dell'altra, e in questo modo fu organizzato anche il convegno di Belgrado del 1978. Per parte mia, io avrei avuto contatti, sempre personali, con femministe in India, ma più tardi, anni dopo il dottorato a Delhi, quando tornai a Benares nel 1987. E poi il movimento femminista indiano della mia generazione è apparso solo qualche anno dopo. Però bisogna vedere la rivista *Žena* a Zagabria, che era la rivista delle femministe di partito, della quale eravamo amiche. La rivista era molto più radicale delle matriarche, e traduceva senza problemi autrici importanti, anche da paesi del sud. Anche noi potevamo pubblicare lì, cosa strana, perché pubblicamente ci criticavano, ma accettavano qualche nostro articolo. Per noi era importante.

Però sembra che l'input del dibattito femminista venisse comunque dai paesi occidentali, piuttosto che dall'India o da altri paesi del Sud globale.

of Economic Rights and Duties of States, ONU). Nei documenti stessi, e nei dibattiti su di essi, c'è una sorprendente mancanza di attenzione alla natura di genere sia dell'ordine economico internazionale esistente, sia di quello che viene sostenuto al suo posto." Paul Stubbs, *The New International Economic Order: Lives, Alterlives, and Afterlives*, quinto capitolo (Gender, Development and the NIEO), McGill-Queen's University Press, Montreal di prossima uscita.

88 Rada Iveković (a cura di), *Studije o ženi i ženski pokret* (Studi sulla donna e il movimento femminile), Ed. Komunist, Belgrado 1981.

Sì, l'input femminista nelle Nazioni Unite e in altre organizzazioni internazionali veniva maggiormente dall'occidente, e poi da noi, in dissidenza con le anziane comuniste della Seconda guerra mondiale. Il femminismo indiano, uno dei più importanti nei paesi del sud, è emerso un po' dopo, non prima del 1989/1990. I primi libri del nuovo femminismo indiano che trattavano della *partition* e della questione di genere sono usciti in India dagli anni Novanta in poi, a cominciare dagli importantissimi libri di Ritu Menon e Urvashi Butalia. Questi e altri dimostrano un alto livello di ricerca storica femminile, ma appartengono anche a movimenti *grass-roots* che si erano manifestati in precedenza. C'è anche un'altra ragione strutturale della mancanza di un input dal sud all'ONU, ed è il fatto che le delegazioni, a nord come a sud, erano composte maggiormente da uomini. Dai paesi del sud, quando venivano inviate delegazioni ufficiali all'ONU, si mandavano le mogli o le figlie di presidenti ed altri funzionari. Alcune erano anche incaricate di presidiare ad organizzazioni femminili nazionali. E il Movimento non allineato funzionava dall'alto, non dal basso, ma qualche volta riusciva davvero a radicarsi a livello locale. Un esempio del femminismo non-allineato dall'alto era la moglie del presidente egiziano El Sadat. Ma non era il caso della Jugoslavia: le femministe di stato jugoslave non erano mogli e figlie di funzionari. Le questioni di donne e di rapporti di genere hanno fatto una gran fatica ad emergere, e non sono state centrali per le organizzazioni internazionali, neanche quando furono proposte ufficialmente, almeno fino all'Anno internazionale delle donne, nel 1975. Comunque credo che anche prima della crescita di nuovi femminismi nel sud globale, le attiviste nere o alternative al nord che resistevano al femminismo universalizzante bianco misero all'ordine del giorno le questioni femminili nello spazio pubblico transnazionale. L'ONU, essendo un assembramento di stati disparati con politiche svariate che mandavano delegati top-down, funzionava principalmente con proposte generali e astratte, e decisioni secondo il minimo comune denominatore. Comunque, era ancora il periodo in cui l'ONU, soprattutto con la pressione dei non allineati e del Gruppo

77, riusciva ad orientare grandi decisioni mondiali. Oggi, come sappiamo, l'ONU ha purtroppo perso anche queste possibilità.

Prima parlavi delle femministe marxiste che sono riuscite a mediare tra il linguaggio marxista e quello femminista. Tu in quel periodo stavi mediando tante altre cose, giusto? Il linguaggio del buddhismo, del femminismo e della filosofia francese. Come sei riuscita in questa impresa?

Non erano mediazioni, come dire, definitive, sicuramente no. Ex post vedevo certi legami che non avevo visto mentre ero in una materia o nell'altra. Adesso, vedo la logica di tutte queste diverse cose che mi interessavano, vedo un insieme e delle intersezioni che non avevo pianificato. Non so come è venuto. Forse dalla mia disposizione intellettuale, e dalle tante cose che ci sono nel mondo e mi sorprendono.

E quello di Irigaray, che tu insegnavi all'epoca, era un altro linguaggio rispetto a quello delle femministe marxiste jugoslave?

Le nostre femministe, anche le marxiste, capivano benissimo Irigaray quando è stata proposta al pubblico, e ha introdotto problemi e termini nuovi. Un nome dato a un problema lo fa apparire in pubblico, come l'espressione *missing women*, "donne mancanti" di Amartya Sen⁸⁹. Le donne mancanti in India o Cina sono quelle che sono state *abortite per scelta* prima di nascere, sono milioni. Prima di avere un nome, una categoria, il problema non esiste e non lo si vede. La lingua è importantissima, ed è sempre politica. Irigaray è molto complessa e la puoi capire in tanti modi, ci sono vari livelli di interpretazione di Irigaray⁹⁰.

89 Amartya Sen, *Missing women-revisited: reduction in female mortality has been counterbalanced by selective abortions*, in "British Medical Journal", 327, 7427, 2003, pp. 1297-1299. doi:10.1136/bmj.327.7427.1297. PMC 286281. PMID 14656808 (18.11.2025).

90 Luce Irigaray (*1930): nata a Blaton, in Belgio. Studia filosofia a Löwen e insegnamento in una scuola di Bruxelles fino al 1959; nel 1960 si trasferisce a Parigi, dove nel 1961 consegue un Master in psicologia; nel 1968 consegue un dottorato in linguistica; dal 1962 al 1964 è ricercatrice presso la Fondation Nationale de la Recherche Scientifique in Belgio, poi al Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) di Parigi; dal 1970 al 1974 è docente all'Università di Paris 8 Vincennes; parallelamente consegue una formazione psicoanalitica

Quindi di Irigaray ti interessava soprattutto l'uso che lei faceva del linguaggio, piuttosto che la questione del soggetto? Irigaray è bloccata sulla questione della formazione di un soggetto che esalta la differenza di genere. Mentre invece per te il soggetto è politico, è il soggetto di una prassi trasformativa⁹¹.

Non so se Irigaray sia bloccata, la si può interpretare così. La si può interpretare come completamente binaria. Lei sembra dire che ci sono solo due sessi.⁹² Questo sarebbe un problema, oggi con le categorie trans sappiamo che ci sono tante sessualità quanti ci sono individui e che la riproduzione è solo una delle situazioni; ma anche per lei, senza dubbio, il soggetto è politico. Il soggetto è politico per definizione, direi. Oggi so che non possiamo ragionare in modo dualista nel femminismo. All'epoca non lo sapevo. Oggi bisogna oltrepassare questo problema del binarismo. E pensare un po' di più alla pratica, come le filosofie indiane, perché in pratica e nell'agire sì, abbiamo bisogno di un soggetto. Oggi questo soggetto deve essere anche mondiale, o il suo aspetto mondiale e globale deve essere riconosciuto. All'epoca non lo sapevamo, non conoscevamo ancora la globalizzazione che, però, ora si sta ritrattando, ma che dal 1989 a ieri era la nostra nuova realtà. È molto difficile costruire un tale soggetto che non sia limitato a una sola caratteristica, e che sia molteplice ed inclusivo, non solo individuale ma anche collettivo e globale. Però questo è il soggetto pratico, quello che farà i cambiamenti, la rivoluzione, o l'evoluzione. Ma da lì a teorizzare *il soggetto* e a farne un

alla scuola freudiana di Parigi, fondata da Jacques Lacan. Dopo la pubblicazione del suo secondo dottorato in filosofia (Luce Irigaray, *Speculum, de l'autre femme*, Ed. de Minuit, Parigi 1974, trad. it. *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1998) viene attaccata ed esclusa dalla comunità lacaniana e sollevata dalla cattedra a Vincennes; dal 1980 ricercatrice presso il CNRS e dal 1982 cattedra all'Università Erasmus a Rotterdam; cfr. anche Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, Ed. de Minuit, Parigi 1984. <https://iep.utm.edu/irigaray/> (18.06.2024), trad. it. *Etica della differenza sessuale*, Orthotes, Napoli 2025. Prima edizione 1985, Feltrinelli.

91 Rada Iveković, *Le sexe de la philosophie. Essai sur Jean-François Lyotard et le féminin*, L'Harmattan, Parigi 1997, trad. it. *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, Feltrinelli, Milano 1990.

92 Nota di Rada Iveković: Il libro di Luce Irigaray *Ce sexe qui n'en est pas un*, Ed. de Minuit, Parigi 1977 ed alcuni altri scritti, però, fanno intravedere altre possibilità del suo pensiero, e soprattutto quella di non partire dallo schema binario della riproduzione della specie, riduttivo e non direttamente agente su altre sfere di rapporti fra uomini e donne.

grande universale egemonico, questo no, questo non bisognerebbe più farlo, perché storicamente abbiamo visto che non funziona. L'inclusione e l'universale sì, ma l'universalizzazione di un modello - finora è stato occidentale, e maschio - che produce egemonia e dominio, quello no.

Durante la conferenza di Belgrado, sia le italiane che le francesi di *Psychanalyse et politique*, di cui faceva parte Irigaray, cercavano di far passare questo concetto: che il problema è soprattutto il capitalismo psichico. C'erano tanti riferimenti alla psicoanalisi. Voi non eravate convinte di questo?

Questa non era a quell'epoca una tematica adatta per noi, che non avevamo molta esperienza di psicoanalisi, e soprattutto non ne avevamo il pallino, come loro. Lo abbiamo sentito da loro, più o meno per la prima volta, non abbiamo neppure avuto il tempo di pensarci, e non ne eravamo convinte. Certo che conoscevamo il concetto di capitalismo classico, ma non quello di capitalismo psichico. Ci interessava il capitalismo patriarcale, e la critica del socialismo patriarcale. Vedevamo benissimo che nello sfruttamento e nella discriminazione delle donne c'erano delle cose che non corrispondevano al capitalismo e non venivano solo da esso, e neanche dal socialismo. C'erano anche delle cause psicologiche, e appunto lo dicevamo alle nostre femministe ufficiali. In ogni cosa c'è anche una dimensione psichica, è normale che ci sia e bisogna pensarci, però non è l'unica dimensione. C'è anche quella politica, economica, sociale, e di disuguaglianza dei generi, ecc. Anche Irigaray è politica, tutto il femminismo è politico, ma bisogna vedere quali sono le priorità nei luoghi e tempi, non perder tempo a teorizzare il soggetto, ma piuttosto a costruirlo, a farlo lavorare. Dalle filosofie indiane so che si può benissimo sia fare politica che pensare senza il concetto di soggetto. E sapendo che il soggetto è un concetto provvisorio, cioè il contenuto di quel soggetto è provvisorio, e cambia in continuazione, dipende dal contesto, non può essere lo stesso dappertutto. Questo lo dicono sia la psicoanalisi che il buddhismo. Il soggetto non era lo stesso per mia mamma e per me, non sarà lo stes-

so per voi che siete più giovani, o per altri. Soprattutto non sarà lo stesso se prendiamo in conto il sud globale. Però costruire un soggetto pratico fatto di tanti soggetti diversi, anche un soggetto collettivo, negoziando pensieri, progetti ed azioni comuni con alleati che non sono completamente della nostra stessa opinione - questo sì mi sembra necessario, facciamolo! Non sarà facile, il *backlash*, come vediamo oggi ai tempi di Trump e della trumpizzazione universale, è tremendo, ed è difficile indovinare quando colpirà.

Una delle questioni che affrontavate a livello pratico era quella della violenza di genere, a partire dagli anni Ottanta. Tu avevi fatto anche la volontaria?

Sì, sono stata volontaria del telefono SOS di Zagabria, con le altre ragazze. Le violenze di genere c'erano anche prima, da sempre, ma sono aumentate con la guerra degli anni Novanta, e ci sono tuttora a un alto livello. Aspettavamo le chiamate in un posto dove avevamo il telefono in una piccola stanza. Anche i bambini chiamavano, le donne, certo, poi chiamavano anche gli uomini per insultarci o per curiosità maligna e incredula. Per le donne vittime di violenza bisognava trovare un rifugio, sapere dove mandarle.

C'erano delle case protette?

Nelle grandi città ce n'era qualcuna, tenute da donne dedite o femministe, quelle di stato erano poche sul terreno. Ma neanche queste erano sufficienti, come sempre, dappertutto, e bisognava telefonare per assicurarsi che ci fosse posto. Bisognava mandare e accompagnare le donne anche dalla polizia, all'ospedale, dalle avvocatesse. Molte si negavano dopo aver chiamato, era difficilissimo per molte fare il primo passo giuridico, pubblico; poi avevano figli, problemi di lavoro e non erano indipendenti nelle decisioni da prendere. Avevamo contatti con alcuni posti di polizia dove i poliziotti erano più gentili, perché generalmente non erano né preparati né

interessati a questo tipo di problemi, e molte volte erano ostili verso le donne. Questo l'ho verificato in un caso personalmente. Quando ero professoressa, sono stata molestata da un giovane malato mentale, che aveva ottenuto il mio indirizzo dalla nostra segretaria del dipartimento di filosofia a Zagabria. Una mattina l'avevo trovato che dormiva davanti alla porta del mio ufficio, era arrivato la sera dalla provincia. Gli avevano dato il mio indirizzo per sbarazzarsene. Suonò il campanello e mi disse: "eccomi qua, sono arrivato, lei mi ha chiamato". Chiaramente io non lo conoscevo, non l'avevo chiamato, ma lui aveva una fissazione. Riuscii a mandarlo via quella prima volta, ma lui tornò più volte, sempre più insistente, aveva l'intenzione di vivere a casa mia e si mise a campeggiare davanti alla porta dell'appartamento, dove abitavo con mia mamma. Finì che non potevo più uscire, per paura che si infilasse in casa. La mia grande amica di Belgrado, l'attrice Rada Đuričin, mi disse. "nessuno ti può aiutare, nessuno ti aiuterà". Lei aveva avuto esperienza con un altro malato mentale che l'aspettava regolarmente davanti alla porta con una pistola. Non poteva più uscire e la polizia non l'aveva aiutata. Io chiesi ad un collega che abitava vicino di venire a casa - non c'erano altri uomini a casa, Goran lavorava altrove - per permettermi di uscire. Con il mio collega chiamammo la polizia, che venne. Mi chiesero se fossi sposata, dissi di sì. "E dove sta suo marito?" Quando capirono che il marito non c'era, e che l'uomo presente era un amico - ma loro capirono qualcos'altro - se ne andarono subito. Chiamai il manicomio e seppi che lo cercavano e che era fuggito da un altro ospedale, e vennero a prenderlo. È partito calmo senza protestare. Dopo mi chiamò una psichiatra che se ne occupava, e mi disse che lui mi stava scrivendo lettere con il suo sangue. La polizia non serve in tali casi.

Era complicato. Non credo che siamo mai veramente riuscite a risolvere un caso di maltrattamenti e violenza, ma per le donne almeno c'era qualcuno con cui parlare al telefono. Alcune chiamavano più volte, senza mai decidersi. C'erano situazioni terribili. Quelli che picchiavano le mogli e le compagne, quelli violenti, erano anche intellettuali,

erano uomini di qualsiasi livello e non, come si pensava una volta, solo uomini delle classi popolari e poco educati, anzi. Le leggi contro la violenza c'erano anche se all'epoca non erano specifiche per le donne, ma non c'era la sensibilità, né l'azione immediata dei servizi.

Dopo la morte di Tito, nel 1980, inizia un momento di grave crisi economica e sociale in Jugoslavia. Hai dei ricordi rispetto a questo periodo?

La grave crisi c'era già qualche anno prima della morte di Tito. Dell'inflazione ricordo quando non c'era carta igienica da comprare e la gente non sapeva che si comprava anche nelle cartolerie, perché nelle cartolerie vendevano tutti i prodotti di carta, pure la carta igienica e qualche libro. Per la carta igienica si andava nel supermarket. Noi che frequentavamo le cartolerie e le librerie sapevamo che lì se ne trovava ancora. Poi certe cose sparivano: spariva il dentifricio, sparivano tante cose, tutto era caro.

Erano anni difficili. Però erano anche anni straordinari, c'era una nuova ed eccezionale apertura della stampa. Si trovava di tutto nei giornali, nel bene e nel male. La stampa era molto diversificata. Era il momento di gloria di tutte le nostre femministe giornaliste, che lavoravano benissimo. Scrivevano critiche sociali, critiche politiche. Pubblicavano dappertutto. Io compravo un mucchio di giornali al giorno per capire quello che succedeva. Non c'era internet all'epoca, eravamo focalizzati sulla stampa, anche dalle altre repubbliche. A Zagabria si vendeva anche la stampa della Serbia e altre repubbliche, e il periodico che si chiamava "Vreme", vuol dire "tempo", di Belgrado. È quello su cui ho pubblicato nel '91 quel piccolo articolo "Questa non è la mia città"⁹³.

Benares (1987)

Prima di parlare degli anni Novanta, torniamo al tuo soggiorno a Benares, nel 1987. Come mai ritorni in India?

Volevo tornare in India. Avevo già un posto all'Università di Zagabria, ho chiesto un anno sabbatico e l'ho ottenuto. Il dipartimento mi ha anche pagato il viaggio, e ho avuto una di queste borse di scambio. Solo che adesso ero già accademica, non ero più una studentessa. Sono andata quindi solo per lavorare un po', fare ricerca, per incontrare colleghi all'università. Sono capitata in questo dipartimento di varie filosofie indiane e un po' di filosofia occidentale alla Banaras Hindu University (BHU). Ho incontrato molte persone, anche stranieri interessanti. E soprattutto Benares è una città magica, nel senso di *extraterrestre*, non sembra del nostro tempo. Capiti lì e ti sembra di essere nel Seicento, è strano, non era una città moderna, credo che non lo sia ancora oggi. Ma l'India si modernizza rapidamente, ed è possibile che anche Benares si sia trasformata, almeno nelle sue periferie. L'ultima volta che ci andai dalla Francia, con una delegazione di ricercatrici femministe organizzate dalla Maison des sciences de l'homme di Parigi in collaborazione con femministe indiane, nel 1992, non era cambiato molto. Sul Gange, fiume "santo" che collega la terra al cielo, mi sembra che non ci fossero ancora motoscafi a motore. Ma c'era già una libreria moderna, nel senso che aveva vetri alla vetrina, cosa nuovissima a Benares, ed era tenuta dal mio meraviglioso amico libraio Dilip Kumar che nel 1987 mi portava i libri a casa, all'università, o nel mio *barsati*⁹⁴, in motocicletta, indovinando quali libri mi potessero interessare.

È stato per caso che sei andata a Benares, o avevi un contatto?

Ho voluto andare fuori Delhi, per non andare sempre nella capitale; volevo andare in provincia, in un'università importante. Quella di

94 Nota di Rada Iveković: Un *barsati* è un alloggio all'ultimo piano di un edificio piatto senza tetto, che dà su una terrazza.

Benares è una università federale. In India ci sono università di diversi livelli. Questa è una grande università storica, fondata dagli inglesi. È stato interessantissimo, mi è piaciuto molto essere lì, è un tale privilegio potersi trovare in un posto incredibile come quello, non potete immaginare. Mi trovavo su un altro pianeta. Quando vai all'alba, perché si andava all'alba, sul fiume Gange, in una piccola barca con un barcaiolo, quando vedi quella città che si sveglia e fa le abluzioni nel fiume, è una vista straordinaria. In città c'era una vecchia biblioteca indiana con libri anche inglesi. Sono andata a vedere il catalogo. Ma il catalogo non funzionava per autori o temi. Funzionava per anno di acquisto del libro. Strano, no? È un paese stupefacente.

Avevi un progetto di ricerca?

Tutte le volte che sono andata in India e che volevo fare una cosa, ne ho fatta sempre un'altra. Lì ho scritto quel libro che si chiama *Benares*, che è forse più letterario che filosofico⁹⁵. In realtà avevo il progetto di fare un nuovo riassunto dello stato della produzione intellettuale nelle scienze umane. Un *aperçu* di cosa ci fosse di nuovo in India su queste cose. Uno è sempre in ritardo. Il riassunto l'avevo fatto dopo il primo soggiorno, tornando a casa, ma con pochi mezzi. L'avevo pubblicato come libro col titolo *Druga Indija*, L'altra India⁹⁶. Mi ci sono voluti dieci anni pieni di digestione intellettuale per arrivarci, e più ancora per scrivere *Benares*. In quel primo libro avevo cercato di presentare qualche pensatore indiano di quegli anni: Sudhir Kakar che è il grande psicanalista, e Veena Das, una grande sociologa⁹⁷. Da Veena sono poi stata invitata ad insegnare per un

95 Rada Iveković, *Benares. Esej iz Indije*, Graficki Zavod Hrvatske, Zagreb 1990; *Benares. Essai d'Inde*, trad. fr. di Mireille Robin, L'Harmattan, Paris 2001; *Benares. Ein Essay aus Indien*, trad. dal serbocroato in tedesco di Nadja Grbić, Droschl, Graz 1993.

96 Rada Iveković, *Druga Indija*, Školska knjiga, Zagabria 1982.

97 Sudhir Kakar (1938-2024), autore di numerosi libri di psicanalisi culturale nel contesto della realtà indiana, e di romanzi tradotti in molte lingue. Si veda il libro a cura di Livio Boni *L'India della psicoanalisi. Il subcontinente dell'inconscio*, IPOC di Pietro Condemi, Vimodrone (Mi) 2014; cfr. Veena Das, *Critical Events. An Anthropological Perspective in Contemporary India*, Oxford University Press, Delhi 1995.

semestre nel suo Dipartimento di antropologia alla Johns Hopkins University nel 1992, dove incontrai Gyan Pandey, uno storico subalterno. A quel dipartimento mi diedero l'ufficio di un'insegnante afgano assente, Ashraf Ghani, il quale sarebbe stato, dopo Karzai, presidente dell'Afghanistan in guerra dal 2014 al 2021! È quello che scappò quando tornarono i Taliban per la seconda volta.

Conobbi anche il bravo storico Mushirul Hasan di Jamia Millia University a Delhi; diventammo molto amici di lui e sua moglie Zoya Hasan. Mushir purtroppo non c'è più, ma la sua storia personale mi ha fatto capire la fragilità e la violenza dei rapporti tra hindu e musulmani anche molto prima dell'era di Modi. Mushir era un musulmano indiano laico, e vicerettore dell'università, e come tale fu vittima di una terribile violenza fisica quasi mortale, dopodiché passò molto tempo all'ospedale e non poté più tornare ad insegnare. Ma continuò a fare ricerca e a pubblicare. Zoya era un'insegnante molto amata di scienze politiche alla JNU. È stata professoressa di un'altra politologa femminista, mia grande amica di Delhi, Nivedita Menon, poi diventata professoressa alla stessa università. Nivedita e il suo compagno di allora, Aditya Nigam, un bravo sindacalista e comunista critico, teorico politico al famoso Centre for the Study of Developing Societies (CSDS) di Delhi, pubblicarono insieme un libro che spiega molto bene il cambiamento neoliberale dell'India dal 1989 in poi⁹⁸.

Sudhir Kakar lo conoscevo di lettura, per i suoi editoriali settimanali in India Today. La mia amica di sempre, Cécile Delesalle, indianista e psico-sociologa a Parigi, me lo fece conoscere di persona quando stavo ancora a Zagabria, stava traducendo un suo libro. Diventammo amici, ma se n'è andato poco fa anche lui. Sudhir mi ha fatto capire molte cose sull'India, culturalmente. Poi riferii in quel libro su un po' di filosofi:

98 Nivedita Menon e Aditya Nigam, *Power and Contestation: India since 1989*, Zed Books, London 2007. Si veda anche Aditya Nigam, *Decolonising Theory. Thinking across Traditions*, Bloomsbury, London et al. 2020; Nivedita Menon, *Recovering Subversion: Feminist Politics beyond the Law*, University of Illinois Press, Champaign (Ill.) 2004; Nivedita Menon, *Secularism as Misdirection: Critical Thought from the Global South (Theory in Forms)*, Duke University Press, Durham 2024.

un filosofo che frequentavo all'epoca era anche venuto a trovarmi a Benares, Daya Krishna (1924-2007). Era uno dei pochissimi a praticare davvero il dialogo fra le filosofie indiane, anche antiche, e quelle occidentali. Discutevamo molto per lettera, e un po' di persona. Quando venne a trovarmi, lui insegnava forse ancora a Baroda. Uno che avevo invitato a Belgrado e Zagabria al mio ritorno era Kalyankumar Bagchi, dell'Università Vishvabharati di Shantiniketan, l'università creata da Tagore nel Bengala. Kalyankumar era più grande di me, si interessava allora alla metafisica e alla fenomenologia, ma era molto aperto anche ad altre correnti. Mi interessava anche un po' di quello che si leggeva dalla stampa, dai nuovi libri, la vita culturale e pubblica, che è molto diversa da una città all'altra, per esempio Delhi o Calcutta, oggi Kolkata. In quel mio libro *Un'altra India* e in quello su Benares avevo cercato di evitare di riprodurre solo gli stereotipi sull'India.

A Benares avevo anche incontrato la filosofa Bithika Mukherjee, dalla quale avevo finalmente capito come gli indiani leggono Kant⁹⁹, e perché, principalmente nel filone meditativo e nell'ambito della pedagogia, piuttosto che per le sue critiche, cosa che mi fu molto utile dopo le interpretazioni non solo di Veljačić, e che mi fu confermato anche dalla lettura e dalla frequentazione, più avanti, di Gayatri Chakravorty Spivak, che ho conosciuto credo nei primi anni Ottanta a New York. Gayatri però nel suo libro *The Critique of Postcolonial Reason*¹⁰⁰ critica Kant per il suo impegno intellettuale colonialista implicito, mentre per Bithika non era questo l'accento.

E quando sei andata nel 1987, c'era ancora qualche interesse da parte della Jugoslavia sul movimento non allineato, o cominciava a essere ormai in declino?

Negli anni Ottanta non sapevamo di essere alla fine di un'epoca, non l'avevamo capito, non sapevamo che una diminuzione di interesse

99 Bithika Mukherji, *Neo-Vedanta and Modernity*, Ashutosh Prakashan Sansthan, Varanasi 1983.

100 Gayatri Chakravorty Spivak, *The Critique of Postcolonial Reason. Towards the History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999.

potesse voler dire che questa idea non c'era più. Lo sappiamo adesso. Allora eravamo nella continuità della nostra bolla jugoslava.

Prima dicevi che nel tuo primo viaggio in India nel 1972 alcune cose non le avevi ancora capite, e alcune persone, come i subalternisti, non li avevi ancora conosciuti. Li hai scoperti in questo tuo secondo viaggio?

No, non li ho scoperti andando in India, ma un po' prima, leggendoli, quando uscì la serie di libri dal 1985 in poi. Negli anni Settanta al mio primo viaggio non credo che fossero ancora conosciuti in pubblico come gruppo unito o scuola. In ogni caso io da dottoranda non ne avevo ancora sentito parlare. Mi applicavo al buddhismo, che è tutta un'altra storia. Prima di quel secondo soggiorno avevo già letto i primi *Subaltern Studies* e avevo già conosciuto delle persone del gruppo. Ne scrissi anche un po' nel libro *Druga Indija*. Non sapevo che sarebbero diventati un gruppo tanto riconoscibile e importante, dopo. In *Druga Indija*, anticipando la critica alle caste, avevo lavorato sul sociologo Mysore Narasimhachar Srinivas e sul suo libro per me importante, *Caste in Modern India*¹⁰¹, il quale parlava di caste dominanti e dominate, si può dire subalterne, e ne studiava la dinamica. Ma non faceva parte di quel gruppo di subalternisti attaccato in gran parte al CSDS. L'idea di casta dominante o subalterna era molto convincente nell'esperienza sociale dell'India. Però lì non c'era un legame diretto con i non allineati, i subalternisti erano più radicali, ma anche ottimi ricercatori, soprattutto storici. Molti intellettuali sono diventati poi subalternisti, soprattutto nel Bengala occidentale, a contatto con il movimento naxalita, durante il periodo di repressione di Indira Gandhi. Fu il caso anche del mio amico Ranabir Samaddar. Negli anni Settanta era uno studente attivista, che aveva fatto corsi di alfabetizzazione ai contadini del Bengala, e fu incarce-

101 Mysore Narasimhachar Srinivas, *Caste in Modern India and other Essays*, Asia Publishing House, Mumbai 1962.

rato e accusato di naxalitismo all'epoca di Indira Gandhi¹⁰². Più tardi avrei letto molto Partha Chatterjee, Dipesh Chakravarti, Gyanendra (Gyan) Pandey, Sudipta Kaviraj, Susie Tharu, Gayatri e altri.

Racconti spesso nei tuoi testi di Debiprasad Chattopadhyaya. Lo conoscevi già o lo hai conosciuto in quel periodo?

Debiprasad Chattopadhyaya era un professore a Calcutta, marxista¹⁰³. Il Bengala, diretto per molto tempo dal Communist Party of India (Marxist) (CPI(M)), era molto comunista, come anche lo Stato di Kerala. Chattopadhyaya era un grande filosofo molto interessante, anche perché fece una reinterpretazione o una rilettura delle filosofie indiane antiche, e una rivalutazione del materialismo antico. Spiegava queste filosofie in modo materialista che credo fosse giusto anche per l'antichità indiana, perché l'interpretazione dominante soprattutto in occidente è quella di un'India "spirituale", mentre lo spirituale era una mistificazione dell'orientalismo occidentale. Più tardi avrei capito che il suo libro sull'antica scuola di materialisti (*lokāyatā*) era la miglior parte del suo lavoro e importantissima per demistificare la spiritualità indiana alla salsa brahmanistica. Non lo conoscevo allora. Ho cercato di contattarlo da Benares. L'ho trovato a Calcutta. Gli ho chiesto se potessi andare a trovarlo e sono andata da Benares a fargli un'intervista, che pensavo di aver ancora, ma non ho più ritrovato, e che non ho mai pubblicato perché non sono mai

102. Nota di Rada Iveković: I *naxaliti* sono un movimento di insurrezione maoista, ma indipendente dalla Cina, emerso a Naxalbari nel 1967, cittadina della quale porta il nome. Sono considerati terroristi dalle autorità. Rivendicavano le terre per la popolazione locale, e una riforma agraria che non è mai stata fatta, giustizia per i *dalit* e le tribù non hinduizzate. Resistono alle multinazionali alle quali lo Stato distribuisce le loro terre. Furono sottoposti a una dura repressione da parte dello Stato, soprattutto al tempo di Indira Gandhi negli anni Settanta. La ribellione continuò a bruciare a *petit feu*, e riemerse negli anni Novanta, diffondendosi dal Bengala in altri stati indiani. Il Bengala orientale è oggi il Bangladesh. Il Bengala fu diviso più volte, inizialmente dagli inglesi nel 1905, e per la seconda volta nella *partition* dell'indipendenza. Ad ovest dell'India, il paese diviso è il Punjab, attraversato dalla frontiera fra India e Pakistan.

103. Debiprasad Chattopadhyaya (1918-1993) era un filosofo Marxista indiano, conosciuto per i suoi lavori sul *Lokayata*, un'antica scuola di materialismo indiano.

riuscita a far interessare qualcuno in Jugoslavia. Lui nel frattempo è morto. Sua moglie era cognata di Harbans Mukhia¹⁰⁴, un'amico e storico molto interessante, medievista, con pareri interessanti anche sul resto. Era professore a Delhi. Conoscevo la famiglia di Delhi, e tramite loro ho conosciuto quella di Calcutta. A Calcutta ho incontrato Debiprasad Chattopadhyaya, sua moglie e le loro due figlie. Avevano adottato due ragazze tibetane. Sapete, in India ci sono quelle vecchie case del periodo inglese con un terrazzo sopra. All'ultimo piano fa terribilmente caldo perché non c'è il tetto, c'è subito il sole diretto. Però sopra, sui terrazzi, quelli che possono fanno crescere un po' di piante, e la sera quando passa il calore uno si può sedere lì. Ricordo che ero seduta in terrazza con loro una volta. Sono andata a ritrovare la moglie Aloka quando lui era già morto. Chattopadhyaya ha scritto un libro fantastico che si chiama *Lokayata: A Study in Ancient Indian Materialism*¹⁰⁵. Lokayata si traduce più o meno come materialismo ma vuol dire più precisamente "di questo mondo", è una traduzione un po' complicata. Chattopadhyaya è stato bravo a interpretare il materialismo indiano antico. Politicamente era un po' dogmatico, come tutti quelli del Partito comunista (marxista) CPI(M).

Calcutta l'ho conosciuta dopo. Ci sono stata più volte, anche nel 1987, ma poi ci sono stata con Goran nel 2007 per un semestre sabbatico. Goran è dovuto partire un po' prima perché lavorava a IDEA a Stoccolma¹⁰⁶. Ci siamo rimasti un semestre e l'abbiamo girata bene, abbiamo anche altri ottimi amici lì, che lavorano sulle migrazioni¹⁰⁷. C'è un gruppo di ricerca che si chiama Mahanibban Calcut-

104 Harbans e Debiprasad erano cognati, sposati a due sorelle. Harbans Mukhia (*1939): Professore di storia medievale alla Jawaharlal Nehru University di New Delhi, di cui fu anche rettore dal 1999 al 2002.

105 Debiprasad Chattopadhyaya, *Lokayata: A Study in Ancient Indian Materialism*, People's Publishing House, New Delhi 1959.

106 IDEA, International Institute for Democracy and Electoral Assistance, <https://www.idea.int/>.

107 Si veda Rada Iveković, *Une interrogation postcoloniale sur la dette de l'Europe et la crise migratoire - Compte-rendu de l'ouvrage de Ranabir Samaddar*, Recueil Alexandries, Collections Recensions, Terra-HN, 2018, <http://www.reseau-terra.eu/article1417.html> (11.11.2025); Ranabir Samaddar (a cura di), *From Popular Movements to Rebellion: The Naxalite Decade*, Social Science Press, Delhi 2019. Si veda anche la video intervista a Ranabir Samaddar fatta da Rada

ta Research Group (MCRG, o CRG), creato dal ricercatore Ranabir Samaddar, politologo, con il quale sono amica dal mio primo arrivo a Parigi alla Maison des Sciences de l'Homme¹⁰⁸. Sono molto bravi e conosciuti, fanno un lavoro straordinario soprattutto sulle migrazioni, sulle frontiere, sui negoziati per la pace, ma anche sulle donne, i contadini, le ribellioni dei *naxaliti*, etc.

Al CRG ho conosciuto e collaborato poi con parecchia gente oltre Ranabir, in particolare con Samir Kumar Das e Paula Banerjee, ma anche tanti altri che ci lavoravano o ci passavano. Con Ranabir Samaddar, Sanjay Chatturvedi, Stefano Bianchini ho organizzato un semestre di ricerca alla MSH dal 2000 al 2021, e abbiamo prodotto insieme il libro a quattro autori *Partitions. Reshaping States and Minds*¹⁰⁹. Avevamo fatto intervenire molta gente ai nostri dibattiti, fra gli altri la politologa Radha Kumar¹¹⁰, che conoscevo già perché era venuta a trovarmi a Zagabria qualche anno prima, quando lavorava sul conflitto in Bosnia; ma anche Elias Sambar, scrittore e specialista della Palestina ed editore della *Revue d'études palestiniennes* a Parigi; Oren Yiftachel, specialista di geografia politica alla Ben-Gurion; Martine Spensky, mia grande amica, specialista dell'impero britannico e professoressa a Paris 8¹¹¹; Chantal Mouffe, con suo marito Ernesto Laclau, amica e filosofa politica internazionale; Ghislaine Glasson Deschaumes, fondatrice e direttrice della rivista "Transeuropéennes".

Ho conosciuto molta altra gente a Calcutta. E ogni volta che andavo in India, mi portavo a casa dischi di musica classica vocale e

Iveković, *Space, Nationalism and Power*, FMSH, 25 febbraio 2005, <https://hal.campus-aar.fr/medihal-02151578v1>, <https://doi.org/10.60527/98pk-ga44> (11.11.2025).

108 Nato nel 1996 come movimento di sostegno al processo di pace in West Bengala, il centro di ricerca organizza attualmente diversi seminari e conferenze, ospita numerosi ricercatori, è strutturato da un comitato scientifico permanente e pubblica dal 1998 la rivista scientifica "Refugee Watch", che dal 2012 è disponibile online. <http://www.mcrg.ac.in/index.htm> (18.06.2024).

109 Stefano Bianchini, Sanjay Chaturvedi, Rada Iveković e Ranabir Samaddar, *Partitions. Reshaping States and Mind*, Routledge, Londra 2004; edizione indiana OUP India, New Delhi 2004.

110 Radha Kumar, *Divide and Fall? Bosnia in the Annals of Partition*, Verso, Londra 1998.

111 Raphaëlle Espiet-Kilty, Martine Spensky, Timothy Whittton (a cura di), *Citoyenneté, empires & mondialisation*, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand 2006.

strumentale, che in francese chiamerei *musique savante*. È la musica che ascoltiamo a casa.

Alla Jadavpur University di Calcutta sud ho conosciuto benissimo Jashodhara Bagchi (1937-2015)¹¹², professoressa e fondatrice del dipartimento di Women's and Gender Studies, e tutta la sua famiglia. Suo marito, Amiya Bagchi (1936-2024), era un economista comunista conosciutissimo, teorico del *developmental state*¹¹³. Le loro due figlie sono accademiche anche loro: Tista Bagchi è linguista, era professoressa all'Università di Delhi prima di andare in pensione, e Barnita Bagchi è professoressa di World Literatures in English all'Università di Amsterdam. Con Jashodhara ho conosciuto la mia grande amica Shefali Moitra (nata nel 1946), filosofa e teorica femminista¹¹⁴. Shefali, ora emerita, era professoressa al Dipartimento di filosofia e a quello di Women's Studies dell'Università Jadavpur. Per me era interessante anche il lavoro di Shefali sul filosofo Kalidas Bhattacharyya¹¹⁵. Mi ha fatto capire l'importanza dell'idea di Kalidas Bhattacharyya dei "punti di vista alternativi in filosofia", che proponeva di accettare, mettendosi nella posizione dell'altro, superando i dualismi. Mi interessava perché avevo già conosciuto e avevo scritto su suo padre, anche lui filosofo, da quando imparavo da Veljačić, che lo aveva molto citato: Krishna Chandra (o K. C.) Bhattacharyya¹¹⁶. K. C. Bhattacharyya, il padre, aveva una posizione originale e sottile in

112 Fra molte altre pubblicazioni vedasi Bagchi Jashodhara, Jaba Guha e Pyyali Sengupta, *The Girl Child in the Family*, Stree Publications, Kolkata 2000; Jashodhara Bagchi e Subhoranjan Dasgupta (a cura di), *The Trauma and the Triumph*. Stree Publications, Kolkata 2003.

113 Amiya Bagchi, *The Developmental State in History and in the Twentieth century*, Regency Publications, New Delhi 2004. Per una prospettiva dai *development studies* e una storia sociale dell'economia cfr. dello stesso autore *Perilous Passage. Mankind and the Global Ascendancy of Capital*, Oxford University Press, New Delhi 2005.

114 Shefali Moitra, *Feminist Theory: Some Contemporary Debates*, Alpha Beta Gamma, 2024; (a cura di), *Women Heritage and Violence*, Papyrus, Kolkata 1996; (a cura di), *Feminist Thought: Androcentrism, Communication and Objectivity*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 2002.

115 Shefali Moitra, *Alternative Standpoints. At the Foundation and Culmination of Kalidas Bhattacharyya's Philosophy*, in P. K. Sengupta (a cura di), *Freedom, Transcendence and Identity. Essays in the Memory of Professor Kalidas Bhattacharyya*, Indian Council of Philosophical Research and Motilal Banarsidass, New Delhi 1988, pp. 1-14.

116 Krishna Chandra Bhattacharyya (1875-1969), *The Subject as Freedom*, Almaner, Bombay 1930; *Studies in Philosophy I-II*, Progressive publishers, Kolkata 1956.

merito al soggetto: la libertà non sarebbe per lui un oggetto esterno da raggiungere, ma uno spazio in cui il soggetto si libera *da sé stesso* per stare vicino agli altri. Se l'altro è in noi, il soggetto è tale solo *nella sua qualità di libertà* impersonale o transpersonale.

Per tornare alle persone che avevo conosciuto in India, da anni conoscevo anche la bravissima sociologa dell'Università di Hyderabad, Sujata Patel¹¹⁷, che ora vive come emerita a Poona. Avevo rapporti di amicizia e anche sempre proficui con lei, e molto rispetto per il suo lavoro. Qualche volta è venuta anche lei a Parigi alla MSH, e ci siamo viste, anche con Danielle Haase-Dubosc, che aveva curato il libro con le indiane¹¹⁸.

La grande cesura (1988-1991)

Nel tuo articolo *Avant et après* scrivi che prima di andare a Benares si era creato un quartetto con altre tre autrici, Ilma Rakusa, Eva Meyer e Maja Milčinski¹¹⁹. In altro testo scrivi che questo quartetto ti ha permesso di pensare alla traduzione¹²⁰. È vero?

Sì, è vero, ma alla traduzione ci pensavo già da sempre, vivendo fra più lingue, e poi anche perché traducevo abbastanza dal pāli e dal sanscrito, e anche dalle lingue europee. Ci avevo pensato anche prima, ma lì era esplicito. Ci scrivevamo in queste varie lingue, ed era complicato, alcune cose bisognava tradurle. Era un gioco fra le lingue. Queste amiche sono tutte brave, e anche tutte conosciute nel loro milieu intellettuale. Ilma è una scrittrice conosciutissima, che parla una quantità di lingue

117 Jim S. Masselos (a cura di), *Bombay and Mumbai: The City in Transition*, OUP India, New Dehli 2003.

118 Danielle Haase-Dubosc, Susie Tharur, Marcelle Marini, Mary John, Rama Melkote (a cura di), *Enjeux contemporains du féminisme indien*, Maison des sciences de l'homme, Parigi 2002.

119 Rada Iveković, *Avant et après*, in "Lignes", 23-24, 2-3, 2007, pp. 414-15. Questo testo è poi diventato il primo capitolo del libro di Rada Iveković, *Politiques de la traduction. Exercices de partage, Politiques de la traductions. Exercices de partage*, Terra-HN, 2019, pp. 21-49, <http://www.reseau-terra.eu/article1426.html> & <http://www.reseau-terra.eu/IMG/pdf/-8.pdf>.

120 Rada Iveković, *De la traduction permanente (nous sommes en traduction)*, in "Transeuropéennes", 22, 2002, pp. 121-145. <https://translate.eipcp.net/transversal/0606/ivekovic/fr.html> (24.09.2025); Rada Iveković e Ilma Rakusa, *The Translator Being Translated. An IRRI Project*, in "Tessera. Translating Women", 6, 1989, pp. 59-62.

improbabile¹²¹. Insegnava l'ungherese all'Università di Zurigo. Scrive in tedesco, traduce dal francese, dal russo e dal serbocroato. Suo padre era sloveno, parla anche sloveno. Sua madre era ungherese. Ci siamo conosciute in un corso di letteratura femminista di Dubrovnik. Lì c'è un centro universitario dove si facevano delle scuole estive, e noi, le femministe, le facevamo ogni anno¹²². Io conoscevo già Ilma da Zagabria perché veniva spesso. Conoscevo Maja Milčinski da Lubiana perché eravamo tutte e due nelle filosofie asiatiche, e andavamo insieme a convegni¹²³. Lei è specialista di filosofia cinese e giapponese. Eva Meyer era venuta a Dubrovnik. Poi io sono stata una o due volte per qualche mese, forse non tanto tempo, ma mi era sembrato molto denso, a Berlino¹²⁴. Avevo anche avuto una borsa di studio come "moltiplicatrice culturale" dal governo tedesco, e facevo anche un corso di tedesco a Berlino per ristrutturare il mio tedesco infantile o ri-apprenderlo.

A Berlino ci andasti nell'autunno del 1988. Racconti, sempre in *Avant et après*, di aver incontrato spesso Egmont Hesse. Chi era?

Un ragazzo straordinario. Era l'editore della rivista "Verwendung", molto bravo¹²⁵. Chi mi avesse messo in contatto con lui non

121 Ilma Rakusa (*1946): studio in slavistica e romanistica a Zurigo, Parigi, Leningrado; 1971 dottorato in lettere; dal 1971 al 2006 lavora all'università di Zurigo al dipartimento di lingue slave come ricercatrice e docente; scrittrice di numerosissimi romanzi premiati e traduttrice dal francese, russo, serbocroato e ungherese (al tedesco).

122 I seminari di studi femministi si tengono tuttora annualmente all' Inter University Centre di Dubrovnik: <https://iuc.hr/programme/1849> (24.06.2024).

123 Maja Milčinski (*1956): nata a Lubiana, dove consegue uno studio in filosofia, sociologia e etnologia nel 1981; 1982-1985 specializzazione in storia della filosofia cinese; dal 1986 lavora al centro per lo studio della cooperazione con in paesi in via di sviluppo di Lubiana, dipartimento di sinologia. Dal 1989 Visiting scholar e professor in diverse università (tra cui a Tokyo, Marburg, Kyoto).

124 Eva Mayer (*1950): nata a Friburgo; studio a Friburgo e Berlino in filosofia, storia dell'arte, archeologia e romanistica; nel 1976 fonda la libreria e casa editrice femminista a Berlino Lilith; dottorato in semiotica nel 1982; diverse visiting professorship negli Stati Uniti e in Europa; scrittrice e saggista.

125 Egmont Hesse (*1959), nato in Turingia, aveva studiato scienze bibliotecarie a Berlino est, scriveva poesie sotto pseudonimo e pubblicava riviste letterarie non ufficiali (dattiloscritte e che circolavano sottobanco) come "Schaden" (1984-1987) e "Verwendung" (1988-1990); fonda la casa editrice letteraria Druckhaus Galrev. Dal 2010 redige il portale *planet lyrik*. [http://www.planetlyrik.de/\(24.06.2024\)](http://www.planetlyrik.de/(24.06.2024)). Nel novembre 1989, contemporaneamente alla ca-

so più, forse Ilma, ma forse anche altra gente di Berlino est. Conoscevo una ragazza di Berlino est, Kathrin Becker¹²⁶, che parlava benissimo il serbocroato perché suo padre era stato corrispondente a Belgrado, ed era stata a scuola da noi. Lo parlava e lo traduceva in tedesco, anche per Egmont Hesse. Lei e questo Egmont Hesse, scrittore editore semiclandestino della rivista digitata su macchina da scrivere in solo 8-10 esemplari sopra carta carbone, “Verwendung”, proprio ai tempi della *Wende* tedesca quando fummo lì, sono le due persone che andavamo sempre a trovare a Berlino est con Eva, Ilma e Maja. Perché noi potevamo andarci, mentre i tedeschi orientali non potevano venire a ovest, e quelli di Berlino ovest non andavano più a est, non era più interessante per loro. All’ovest, c’era stata una vera saturazione con il tema della divisione della città e del paese, e anche un’accettazione del fatto; per gli stranieri però sì, era molto enigmatico. Ilma andava regolarmente a Berlino per i suoi eventi letterari. Eva viveva a Berlino all’epoca, e dopo molti anni a Bruxelles ci tornò. Maja ed io venivamo dalla Jugoslavia.

Quindi nell’autunno del 1988 e nel maggio del 1989 sei a Berlino. Fai una performance al Literaturhaus con Ilma, Maja e Eva¹²⁷. Poi arriva l’estate del 1989, che per te è stata molto dura, vero? La morte di tua mamma...

Sì, la morte di mia mamma e la morte di Danilo Kiš, che era un grande scrittore a Belgrado¹²⁸. L’uno dopo l’altro. Mi ha molto colpita anche la morte di Kiš, stranamente anche se non lo conoscevo di

duta del muro di Berlino, “Verwendung” pubblica *Übertragen, sagt sie. Ein Literaturquartett* di Rada Iveković, Ilma Rakusa, Maja Milčinsli e Eva Meyer. Cfr. Rada Iveković, *Avant et après*, cit., p. 414.

126 Kathrin Becker, traduttrice, oggi curatrice, studiò lingue slave, http://k-becker.org/cv_becker.html (11.11.2025).

127 Si tratta di una performance al Literaturhaus di Berlino del quartetto letterario, che poi fu pubblicato su “Verwendung”. Cfr. Rada Iveković, *Avant et après*, cit., p. 415.

128 Danilo Kiš (1935-1989): nato in una famiglia ebrea ungherese-montenegrina scampata al nazismo; dal 1954 studia letteratura a Belgrado, inizia a pubblicare i primi romanzi all’inizio degli anni Sessanta; in seguito a conflitti letterari-politici si trasferisce in Francia nel 1979; muore improvvisamente di tumore nell’ottobre del 1989, a 54 anni.

persona. Ma rappresentava un'epoca di letteratura moderna, romanzi storici e critici, complicatissimi e molto discussi. Ilma era la sua traduttrice in tedesco.

E a novembre cade il muro di Berlino. Tutto insieme.

Sì. Era la fine di un mondo. Straordinario e sorprendente.

E come si commentava la caduta del muro a Zagabria?

Noi la guardavamo in televisione, aspettavamo di vedere cosa sarebbe successo. Non si sapeva, non si capiva. Noi non ci siamo mai sentiti parte dell'Europa dell'est. Non eravamo nel Patto di Varsavia, non eravamo un satellite dell'Unione Sovietica, e quindi ci sentivamo sicuri nel mezzo, fra due campi. Non eravamo tanto sicuri, ma non lo sapevamo. Era abbastanza spaventoso, a pensarci. La caduta del muro l'abbiamo vissuta come una liberazione per i tedeschi, come una cosa positiva e uno spettacolo. Non ne eravamo veramente toccati da vicino, e non pensavamo assolutamente che ci sarebbero state conseguenze per noi. Non avevamo previsto i vasi comunicanti della politica internazionale. Avevamo creduto un attimo che la ricomposizione dell'Europa spaccata in est ed ovest, socialismo e capitalismo, poteva essere superata in modo non violento e democratico. Ci rallegravamo della riunificazione della Germania. I nostri amici a Berlino, est ed ovest, ne sembravano emozionati e felici, anche se presto sarebbero diventati critici.

Quell'estate però, abbiamo visto molte macchine di polacchi, cechi, forse altri, che non ripartivano dall'Adriatico dopo le vacanze. Ottenevano invece i visti per la Jugoslavia, che però non gli permettevano di andare più avanti ad ovest. Donne polacche cominciarono a suonare i campanelli nelle case per vendere il poco che avevano. Dormivano nelle automobili. Abbiamo capito che erano in difficoltà, che non volevano rientrare a casa, che erano nuovi profughi.

Invece, riguardo alla Jugoslavia, quando avete cominciato a sentire che stava disfacendosi?

Lo sentivamo già in qualche modo senza capire, non lo capivamo completamente, ma era più o meno chiaro che non andavano bene le cose.

C'è questa tua idea ricorrente del “*partage de la raison*”¹²⁹. Per te il 1989 è la cesura, il grande *partage*, vero?

Quella è la cesura politica. È una cesura più grande della Jugoslavia, abbiamo capito che fa parte della cesura del mondo, nella quale avevamo tutti vissuto finora (est ed ovest), ma che poi si ristrutturò più volte e continuò fino alle sue forme contemporanee deleterie che non trovano sbocco. Era il periodo chiamato di transizione, ma non ci dicevano transizione verso cosa. Non lo sentivamo solo noi, era una cesura vera, dalla quale abbiamo potuto vedere l'inizio della globalizzazione. Prima non si vedeva, ma da quel punto in poi tutto è cambiato. La globalizzazione è diventata visibile proprio materialmente, bisognava trovarsi un posto in quella costruzione globale. Non potevamo mantenere una posizione, perché la struttura non sarebbe stata più la stessa e quindi bisognava pensare a qualcos'altro, immaginare qualcos'altro, inventare un'alternativa di società, di politica e di stato. Non ne siamo stati capaci, ecco, e il tempo è stato troppo breve. Non eravamo preparati, ed eravamo anche una generazione volutamente depoliticizzata – i cui maschi avrebbero fatto quella guerra inutile degli anni 1990, creatrice di stati nazione sedicenti sovrani. Una guerra persa da tutti. La Jugoslavia ha compiuto il suo suicidio.

129 “Partage” significa sia divisione che condivisione. In diversi testi Rada Iveković usa questa figura per illustrare le ambiguità dei regimi frontalieri che si fondano su e riproducono incessantemente divisioni politiche sulla base di costruzioni identitarie nazionali: tra generi, tra cittadini e stranieri, tra nord e sud, est e ovest, tra un prima e un dopo, ecc. *Partager* è tuttavia anche la pratica letteraria, etica e politica della traduzione in regimi frontalieri globali, che crea e abita una lingua comune, in cui ognun·e è a sé stesso·e e reciprocamente altr·e da sé e parte di un comune condiviso. Cfr. Rada Iveković, *Grenzen übersetzen. Schranken des Nationalismus, Transnationalismus und Trans-<i>la/</i><i>tionismus*, 2008, <https://transversal.at/transversal/0608/ivekovic/de> (24.09.2025). Si vedano anche i saggi di Bonfiglioli, Maffei e Montanaro in questo volume.

E tu seguivi questi dibattiti in diretta perché Goran era ancora dentro il ministero?

Sì, ma non in diretta. Non è che mi interessava perché Goran lavorava al Ministero degli esteri, mi interessava perché era importante e appassionante in sé, si pensava che idee nuove potessero emergerne. Mi informavo come tutti dai giornali e media, che erano ottimi e liberi in quegli anni di crisi anche perché erano tempi di confusione totale. Quando capimmo sul serio che c'era un pericolo di spartizione, ci fu l'ultimo congresso del partito, nel quale il partito sloveno dichiarò la secessione. Alcuni dicevano: "il partito ha fatto scissione, ma non importa, perché il paese non lo farà mai". Eppure, in un paese-partito come era diventata la Jugoslavia soprattutto dagli anni Settanta in poi, non era possibile che lo Stato sopravvivesse alla scissione del partito reggente, ma allora non lo sapevamo. Certo, sarebbe ancora stato possibile evitare la guerra e divorziare amichevolmente, ma sono apparsi i nazionalismi che ci condannarono. Non è che Goran sapesse di più. Anche lui ha imparato le cose retrospettivamente, come me, come noi tutti jugoslavi e post-jugoslavi, però c'è forse oggi una maggioranza di gente che non ne ha imparato assolutamente niente, e che continuerebbe ancora a fare le guerre. Loro, al ministero, sapevano come leggere il passato immediato e basta, come comprenderlo e interpretarlo. Non sapevano altro. Ma il passato è più lungo, e continua a durare ancora nel presente, a influire. Ha una profondità potenzialmente micidiale, come anche potenzialmente curativa. È come la *palanka* di Konstantinović: la capacità del peggiore e, più raramente forse, anche del migliore. La *palanka* è una posizione zero, quando non si sa come andrà a finire. Il passato non passa mai e, non passando, generalmente, ma non necessariamente, impedisce sia di comprenderlo che di immaginare un nuovo futuro auspicabile. Sarebbe stato necessario poter immaginare un'altra costruzione del paese, un altro rapporto di forze, un altro ordine mondiale o un altro nuovo ordine economico internazionale. E

avere tempo. Ci hanno anche provato, ma non ha funzionato, anche perché era la fine, economicamente era la fine della Jugoslavia, non c'erano più soldi. La Jugoslavia viveva a credito, la popolazione non ne era cosciente, i prestiti arrivarono a termine negli anni Ottanta, e bisognava ripagare il debito. E non vedevamo l'immagine intera, che era molto più grande. Una crisi assoluta, che non è finita, e non solo per i paesi jugoslavi. Dal 1989 in poi, eravamo tutti - est ed ovest, imbarcati sulla stessa nave della globalizzazione e del neoliberalismo. La regressione, politica e generale di oggi, ne è il risultato.

Verso la fine della Jugoslavia si cominciò a parlare molto della *società civile*, come prospettiva di grande cambiamento che avrebbe rappresentato una società pacificata e prospera oltre ai conflitti, e che ci avrebbe a poco a poco liberati dal socialismo percepito come dogmatico e, prima di tutto, irrealizzabile. La società civile doveva responsabilizzare i cittadini, difendere la società contro gli abusi di potere dalla parte del potere e dello Stato, e doveva incaricarsi di far fiorire la democrazia vera. Invece, gradualmente, la società civile inquadrata dallo Stato si mise sempre più a disposizione di vari interessi di potere, economici, politici o altri. La società civile si fece portatrice di tutte le follie, gli eccessi, i crimini politici dell'epoca detta di transizione - ma che realmente significò guerra, della sven-dita di beni sociali ai nuovi inaspettati capitalisti, i *crony capitalists*, gli oligarchi di partito e di stato, che si arricchirono da un giorno all'altro. La prosperità pacifica non è quello che successe con la società civile, che poi non è mai neutra verso le relazioni di potere. Anzi, si può anche dire che fu proprio la società civile, infine, a portarci alla guerra, anche se in essa c'erano e ci sono tutt'ora forze e tendenze, per ora minoritarie, che lottavano per la democrazia, la pace, per la giustizia o per il socialismo. Ma le lacerazioni, le divisioni sociali, i nazionalismi reciproci, le astuzie di potere, la violenza sempre maggiore verso le donne, e la violenza in generale, la militarizzazione, la primitivizzazione della società, la cancellazione della memoria condivisa e comune, l'oblio della storia comune, la radi-

calizzazione e la normalizzazione dei vari fascismi ed estremismi, anche questi sono prodotti della società civile disintegrata.

Il socialismo com'era crollò, e fu la società civile a materializzare il capitalismo alla fine della guerra fredda, quando tanti elementi internazionali erano già in gioco. Credo che gli occidentali non si rendessero molto conto della diversa funzione, percezione e interpretazione della società civile nell'Europa dell'est e centrale, nei paesi con vari socialismi sperimentali, rispetto a come la si viveva nell'Europa dell'ovest. Alla fine del socialismo, la società civile era una vera e propria illusione, ma anche un *mot-de-passe* per tutti, obbligatorio per identificarsi e dire da che parte stavamo. Allora era obbligatorio differenziarsi pubblicamente, definirsi come appartenente a quella o quell'altra nazione. Molti vedevano la società civile in opposizione al socialismo; altri, come parte del socialismo. La intendevano come soggetto di una transizione soft verso una nuova forma di società ancora sconosciuta, migliore e salvifica, un *vero* socialismo.

Ma la transizione era un concetto-trappola, e una mostruosità perché da noi fu guerra e transizione verso l'ultra-liberalismo. Io quindi non potevo indossare quei termini e concetti di transizione e società civile, ho dovuto rinunciarci¹³⁰.

Nel vostro gruppo di femministe, in quel momento, siete riuscite a stare insieme, a parlarne?

Sì, certo, ne abbiamo parlato, siamo state insieme, eravamo contro questo disfacimento della Jugoslavia, ma non avevamo strumenti, non avevamo soluzioni. Pensavamo che in ogni caso la questione del genere e delle donne è mancata, e che nel futuro bisognerebbe includere

130 Nota di Rada Iveković: Come dice il sociologo Tomaž Mastnak parlando dei paesi jugoslavi, "La società civile si è trovata dalla parte dei vincitori. In poche parole, negli anni '80 era una forza anti-sistemica e oggi è parte integrante del sistema. [...] La società civile, più precisamente, è diventata parte integrante del potere/governo [*dio vlasti*: "parte del potere", o "parte del governo" traduzione di R.I. dal croato]". Srećko Pulig, *Tomaž Mastnak: Civilno društvo danas je integralni dio sistema*, in "Novosti", 13 settembre 2024, pp. 24-25. <https://www.portal-novosti.com/tomaz-mastnak-civilno-drustvo-danas-je-integralni-dio-sistema> (11.11.2025).

le donne e che un po' di politica femminista sarebbe stata ed è chiaramente necessaria, ma più di quello non avevamo idee.

Durante le guerre jugoslave degli anni Novanta, le donne hanno fatto le pacificatrici, le mediatrici, sono andate persino nei territori degli "altri" dove le proprie nazioni facevano la guerra, hanno affrontato pericoli, mantenuto le relazioni con le donne delle varie repubbliche e regioni, hanno aiutato le popolazioni indipendentemente dalle loro nazionalità o genere. Hanno creato gruppi di aiuto, ONG, hanno combattuto per i diritti umani, i diritti delle donne, la democrazia, la libertà. Hanno fatto le umanitarie, le infermiere, sono state vittime, insieme ai bambini, violentate, si sono opposte alle guerre, si sono organizzate, hanno creato reti di legami transnazionali per combattere a favore della pace, hanno protetto i profughi, hanno accolto e nascosto i disertori¹³¹. Ma dopo le guerre sono stati gli uomini a firmare gli accordi di pace. Le organizzazioni femminili non erano presenti. Una pace fragilissima ancora oggi, e tuttora non per tutti.

La tua idea del "partage de la raison" ti viene in quel periodo, o è una cosa che elabori dopo? In *Balkanizzazione della ragione* non usi direttamente quell'espressione ma scrivi già che se la guerra produce ed esalta i binarismi, il movimento pacifista e femminista deve essere in grado di abitare un terzo spazio e aprire nuove possibilità¹³². Vivevi questo periodo anche come apertura di un terzo spazio?

Era un periodo di *palanka* in Jugoslavia, come dice Radomir Konstantinović, un periodo quando tutto sembra possibile, il che è molto pericoloso, perché quando tutto è possibile anche il peggio è possibile, se non probabile. E così, bene, il peggio è successo. Il *partage de la raison* mi venne a poco a poco come constatazione che è all'opera

131 Melita Richter e Maria Bacchi (a cura di), *Le guerre cominciano a primavera. Soggetti e genere nel conflitto jugoslavo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2003. Si veda inoltre il libro basato sulle corrispondenze al di là dei nuovi confini tra Rada Iveković, Biljana Jovanović, Maruša Krese e Radmila Lazić, *Vjetar ide na jug i obrće se na sjever* (Il vento soffia a mezzogiorno e poi gira a tramontana), Radio B92, Belgrado 1994.

132 Rada Iveković, *La balkanizzazione della ragione*, cit., pp. 69-81.

dappertutto, in tutte le circostanze, non solo col femminismo o nei rapporti di genere. Ma mi venne soprattutto attraverso una riflessione sulla traduzione dove, traducendo, si crea sempre uno spazio terzo che attraversa i due spazi – per esempio culturali, che sono in qualche rapporto fra loro. Il rifiuto di dialogare, il rifiuto dominante, arrogante ed egemonico di sentire l'altra opinione, l'altra ragione, le alternative e le altre opzioni, i *pourparlers* in politica, sono esempi di *partage de la raison*. Sono, come si dice, *une fin de non recevoir*, un dialogo fra sordi.

Tu comunque rimani a Zagabria anche nella primavera del 1990. Continui a lavorare a un colloquio sulla filosofia francese a cui partecipano alcuni filosofi che poi ti aiuteranno a installarti a Parigi. Poi passi l'estate a Rijeka, prepari il programma di un corso che vuoi fare al Collège international de philosophie. Raccontaci un po' questo passaggio.

Verso la fine degli anni Ottanta, noi universitarie di tutta la Jugoslavia frequentavamo a Dubrovnik, nel Centro universitario internazionale, allora ancora pan-jugoslavo, seminari di filosofia e sociologia e corsi femministi che co-organizzavamo anche con delle colleghe dall'estero. Vi conobbi la scrittrice Nancy Huston e la femminista storica egiziana Nawal El Saadawi. C'erano le mie tre amiche Ilma, Maja e Eva, molti altri ed altre. Ci si incontrava gente interessante con la quale sarei rimasta in contatto, e anche quelle che mi avrebbero portata in Francia. Nicole Mozet e Marcelle Marini, due professoresse femministe invitarono due di noi, Nada Popović-Perišić di Belgrado e me, ad insegnare un semestre a Paris 7 Jussieu, al dipartimento allora chiamato Sciences des textes et documents. Fu il mio primo semestre a Parigi, da gennaio a giugno 1991. Parallelamente facevo un corso esterno di filosofia al Collège international de philosophie (CIPh), invitata da Jacques Poulain, Patrice Vermeren e Stéphane Douailler di Paris 8, dove avrei insegnato dopo. Fu un semestre decisivo perché conobbi tanta gente. Nicole e Marcelle, insieme alla studiosa di

letteratura Françoise Van Rossum-Guyon, mi avevano fatta invitare a un convegno organizzato da Hélène Cixous, giusto prima del mio semestre parigino. La conoscenza di Cixous e separatamente di Luce Irigaray, i loro libri e quelli di Julia Kristeva, che conoscevo già prima, insomma, quella troika di femministe francesi tra loro incompatibili, allora conosciutissima negli Stati Uniti e altrove, fu molto importante. Kristeva la vedevo e seguivo a Jussieu allo stesso dipartimento, Irigaray a qualche sua lezione pubblica, e di Cixous seguì per anni i seminari che dava il sabato al CIPh. Il nostro piccolo mondo di universitari parigini era molto internazionale: divenni molto amica di un filosofo bulgaro, Ivaylo Dičev, che poi sarebbe tornato a Sofia. Più tardi, feci amicizia con un altro giovane filosofo bulgaro che stette per molto in occidente, in Francia e Germania, ma poi tornò anche lui a casa: Boyan Mančev. Ho lavorato molto insieme a lui e a Gabriela Bastera, una filosofa spagnola di New York, al CIPh. Ricordo anche il filosofo Francisco Naishtat, come anche la filosofa Susana Villavicencio, moglie di uno dei miei primi amici a Parigi, il filosofo Patrice Vermeren, teorico della Comune di Parigi, che mi aiutò tanto nei miei primi giorni e anni. Susana e Francisco sono professori di filosofia a Buenos Aires, amici che continuo a vedere regolarmente. Il Collège era allora il luogo dove si poteva incontrare gente interessantissima. Vi conobbi anche Nancy Fraser. In quel periodo iniziai anche a collaborare con Stefano Bianchini di Bologna, nella sede del Dipartimento di scienze politiche di Forlì e nel suo Istituto per l'Europa centro-orientale e balcanica. Stefano si interessava alla Jugoslavia, parlava la nostra lingua, si occupava dell'Europa centrale e orientale. Suo nonno era di Spalato, dove Stefano va regolarmente tuttora e ci passa molto tempo nella vecchia casa familiare. Con Stefano e Julie Mostov, ora professoressa di filosofia a New York, ma che aveva fatto la sua tesi sull'autogestione jugoslava e ne rimase legata al paese e alla lingua, curai più avanti un libro¹³³.

133 Rada Iveković e Julie Mostov (a cura di), *From Gender to Nation*, Longo Editore, Ravenna 2002.

Trasferirmi in Francia mi fece cambiare profilo. Io ero soprattutto spinta dalla necessità di scrivere, ne ho sempre avuto la passione, ma scrivevo principalmente saggi e recensioni critiche di libri di filosofia, anche se avevo scritto un libro di novelle brevi. Negli ultimi tempi, prima di partire, parlavo molto con lo scrittore Dževad Karahasan¹³⁴, amico di Sarajevo, dell'idea di scrivere un romanzo insieme. Lui scriveva, fra le altre cose, romanzi sull' "oriente", anche se era un bravissimo saggista, e aveva una riflessione interessantissima sulla lingua. Anche la sua vita, come quella della scrittrice Dragana Tomašević, sua moglie, fu frastornata dalla guerra, molto di più della mia, che non vivevo in Bosnia. Al contrario di me, Dževad sapeva scrivere dialoghi, cosa che io non riuscivo a fare, ma lui era convinto che avrei imparato, e che basta disporre i personaggi, che poi chiacchiereranno fra loro. Era il mio penultimo sogno letterario. Arrivando in Francia e cambiando lingua, sono rimasta nella saggistica filosofica e culturale, non ho più avuto tempo per la finzione letteraria, ci sarebbe voluta un'altra vita.

E avevi già conosciuto Lyotard. O lo conoscerai dopo?

L'ho conosciuto forse un po' dopo, quando sono tornata definitivamente in Francia, la seconda volta, dopo il semestre all'Università di Paris 7, Jussieu. Gli amici comuni che ho menzionato prima, Jacques Poulain e Patrice Vermeren, che erano venuti al convegno di Zagabria principalmente per vedere Gajo Petrović, sapendo che lavoravo su Lyotard, lo dissero a Lyotard, e questi gentilmente mi mandò un pacco dei suoi libri, dei quali io ne avevo già letto qualcuno. Generalmente facevo recensioni per le riviste di libri che leggevo, e pubblicai anche uno studio un po' più ambizioso sul *différend* a Belgrado. Il mio libro su Lyotard in francese, *Le sexe de la philosophie*, esce nel 1997¹³⁵. Lyotard muore poco dopo.

¹³⁴ Dževad Karahasan (1953-2023) era uno scrittore, saggista e filosofo di Sarajevo.

¹³⁵ Rada Iveković, *Le sexe de la philosophie. Essai sur Jean-François Lyotard et le féminin*, L'Har-

Fuga a Parigi (1991-92)

Puoi raccontarci del tuo trasferimento a Parigi all'inizio degli anni Novanta?

Anzitutto vorrei precisare che il concetto di fuga che utilizzate nel sottotitolo, che io ammetto completamente, è specificamente italiano e viene probabilmente dal libro *Diritto di fuga* di Sandro Mezzadra, e del pensiero e dai dibattiti che si susseguono¹³⁶. Ma non è comprensibile universalmente, dappertutto. Il termine ha una connotazione negativa in parecchie lingue, per esempio non sarebbe ben visto nei paesi jugoslavi da un pubblico non informato. Io non sono scappata per paura, avrei potuto anche rimanere, ma sono andata via per *disgusto radicale*.

L'estate del 1991 avevo terminato un periodo a Parigi, dopo quel semestre a Jussieu, e tornai in Jugoslavia. E sono tornata credo il giorno stesso quando cominciò la guerra di pochi giorni in Slovenia. L'esercito jugoslavo, che molto presto sarebbe rimasto solo serbo, bombardò Lubiana e dintorni. Ci furono 18 morti secondo fonti ufficiali slovene¹³⁷, ma probabilmente di più, in questa prima guerra spaventosa durata solo qualche giorno, ed era solo un inizio¹³⁸. Proprio quel 26 giugno tornai a Zagabria in aereo, stranamente quell'aereo ha potuto atterrare a Zagabria.

mattan, Paris 1997. Jean François Lyotard (1924-1998): consegue l'agrégation di filosofia nel 1950; dal 1954 al 1966 fa parte del gruppo politico e della rivista *Socialisme ou Barbarie* insieme a Cornelius Castoriadis e Claude Lefort; dal 1968 insegna alla nuova università Paris 8 Vincennes; insieme a Derrida e altri fonda il Collège international de philosophie a Parigi. Il suo studio *La condition postmoderne*, Ed. de Minuit, Paris 1979 (trad. it. *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981) è considerato uno dei testi fondatori della corrente di pensiero postmoderna.

¹³⁶ Sandro Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, ombre corte, Verona, 2001.

¹³⁷ Cfr. https://fr.wikipedia.org/wiki/Guerre_de_Slov%C3%A9nie (14.02.2025).

¹³⁸ La "guerra slovena" scoppiò con l'attacco dell'armata tuttora chiamata jugoslava, ma sempre più serba-nazionalista, alla Slovenia in seguito alla dichiarazione di indipendenza della Slovenia nel maggio 1991; durò dieci giorni, dal 26 giugno al 7 luglio 1991.

Raccontaci dell'episodio delle “streghe”, quando sei stata attaccata come traditrice sulla stampa croata insieme ad altre femministe antinazionaliste, Jelena Lovrić, Slavenka Drakulić, Vesna Kesić e Dubravka Ugrešić. È dopo questo episodio che decidi di non tornare? Sei a Parigi e decidi di non tornare?

Sì, ma non erano solo le streghe. Improvvisamente dilagò una caccia nazionalista alle streghe e agli intellettuali, agli stranieri, o chi veniva percepito come tale, come “pericoloso”, ed era facilissimo cominciare dalle donne intellettuali. Certi media furono presi da una furia di attacchi e denunce pubbliche molto violente, che poi non smisero mai completamente. Il livello di questa *cloaca maxima* è ora peggiorato ed è particolarmente alto in certi media in Serbia, ma succedeva e succede tuttora in tutti i paesi jugoslavi a diversi livelli, congiuntamente alla guerra, alla crescente militarizzazione, alla sgarbatezza e misoginia, al razzismo, alla volgarità e violenza. Sì, c'era stato questo articolo contro di noi¹³⁹. Io lo considero come un *sintomo* e non il cuore di quel processo, del ricorso ai nazionalismi delle piccole differenze dirompenti. Costruirono un gruppo di donne che di fatto non esisteva come gruppo. Noi non eravamo un gruppo organizzato, non avevamo nessun progetto comune, e non lavoravamo insieme. Una delle “streghe”, una brava giornalista, non la conoscevo neanche. E non la conosco tuttora! Le altre erano amiche, ma non nel contesto del femminismo, o non solo. E quindi, la stampa croata ha montato una cosa che non esiste per denunciarci come non-patriote, vili femministe croate che “stuprano la Croazia”, e che lo avrebbero fatto a una riunione del PEN Club mondiale a Rio de Janeiro, dove non siamo mai state. Hanno poi attaccato anche altre donne, altre “streghe” attrici, o scrittrici, in altri articoli e media. Era facile, era più facile attaccare donne che uomini, lo è sempre, anche perché la violenza e volgarità verso le donne viene tollerata dalla società, più

139 L'articolo fu pubblicato anonimamente sul periodico “Globus”, l'11 dicembre 1992. Articolo originale disponibile qui: <https://www.women-war-memory.org/index.php/en/povijest/vjestice-iz-ria/39-hrvatske-feministice-siluju-hrvatsku> (04.05.2024). Altri articoli di tenore simile vennero pubblicati in altri giornali dal dicembre 1992 alla primavera del 1993: <https://www.women-war-memory.org/index.php/en/povijest/vjestice-iz-ria> (04.05.2024).

che quella verso gli uomini. Non solo viene tollerata, ma è anche oggetto di scherzi maschili di cattivo gusto, con allusioni sessuali alle donne attaccate. C'era un'atmosfera molto brutta. Ma non è per quello che sono scappata. Io ero già a Parigi ma non avevo nessuna intenzione di rimanerci per sempre, e sono dunque ripartita per Zagabria il 25 o il 26 giugno del 1991, dopo aver terminato il mio semestre a Jussieu. Ritornai a Parigi per una conferenza che avevo organizzato insieme al Collège international de philosophie nei Pirenei orientali, a Céret, a settembre del 1991. È lì che ho capito che non aveva molto senso tornare a Zagabria, non tanto per la faccenda delle streghe che non ci spaventò, ma perché era iniziata la guerra. Gli autori dell'articolo di "Globus" mi rimproverarono di aver lasciato la Croazia, invece io ero partita dalla Jugoslavia, dove scoppiava la guerra degli uni contro gli altri. Ero partita non meno dalla Serbia che dalla Croazia, e proprio dall'insieme, perché tutti quei nazionalisti e militaristi erano infami ai miei occhi. L'atmosfera era la stessa, abominevole, in tutti quei posti e lo è in grande misura tuttora.

E così iniziai in Francia, a 45 anni, la mia seconda vita, dopo lo spartiacque della partizione, e una seconda carriera, che mi fece cambiare profilo intellettuale e mi spostò dal campo dell'indologia a quello più o meno della filosofia politica, o a quello degli studi culturali, e dal ruolo di *public intellectual*, che avevo in Jugoslavia, a quello di sconosciuta. In Jugoslavia, sarei forse rimasta nella stessa università fino alla pensione. A Parigi invece, la mia carriera da un'università all'altra in Francia e all'estero, è piena di buchi, d'instabilità e di incongruenze, di *recommencements* da zero, come lo sono più spesso le carriere femminili che quelle maschili, ma come lo sono anche le carriere di migranti. Questa posizione mi diede anche dei benefici: la possibilità di ricostruirmi un'altra vita e carriera, di ricominciare da capo. Questa situazione ebbe vantaggi e svantaggi, e fa sì che non appartenga a nessuna parte. Non me ne lamento, osservo.

Chi aveva scritto l'articolo di "Globus"?

Non ha molta importanza sapere chi lo scrisse ed è meglio non fare loro pubblicità gratuita, per loro sarebbe come un trionfo. Quello che mi pare importante è che fosse diventato possibile e normale scrivere e pubblicare un articolo di questo tipo, con tutta la valanga di attacchi detestabili all'incrocio ignobile di patriarcato, nazionalismo e brutalità. Faceva parte della guerra stessa, e diventò quasi un genere giornalistico, anche per diffamare persone di diversa nazionalità. Un esempio: era già emerso il problema degli "stupri etnici", quando la situazione intorno al Kosovo si era avvelenata. I tabloid in Serbia furono inondati di articoli sugli Albanesi che avrebbero stuprato specialmente le donne serbe. Gli stupri in sé, dentro la stessa nazionalità, che erano i casi più frequenti, non interessavano all'opinione pubblica. Iniziarono a pubblicare notizie dove si diceva: "un Rom è stato arrestato per furti", o uno di tale nazionalità è stato condannato per crimini. All'improvviso, cosa che non si poteva fare prima, non c'erano più restrizioni di decenza, tutto poteva essere detto in pubblico e preferibilmente attribuito a una certa nazionalità come nostra nemica. Si poteva imbrattare gli altri da un giorno all'altro, senza nessuna prova e soprattutto senza nessuna decenza o riservatezza morale, prima di qualsiasi processo giuridico. Alcuni giornali, e presto internet, contemporaneamente allo sviluppo notevole di un ottimo giornalismo critico, accettavano di pubblicare anche molte immondizie. Quello che questa gente non tollerava – erano le donne in pubblico: lo spazio pubblico doveva rimanere prerogativa degli uomini.

Quello che scrisse quel testo, si è poi saputo, era il marito di una femminista importante che aveva preso parte al convegno di Belgrado e fatto parte delle nostre cerchie femministe fino a quel momento. Era bravissima come femminista e ricercatrice, e molto intelligente. Da quel giorno in poi non ci siamo più salutate, neppure lei ci salutava, credo perché aveva fatto la scelta di stare col marito. Anche se suppongo che fosse arrabbiatissima con lui. Ma non importa: ha

scelto e accettato di condividere e accompagnare l'indegnità del marito, che era per forza anche diretta contro lei stessa.

E le altre femministe del gruppo di Zagabria cosa fecero, rimasero?

Alcune rimasero, altre se ne andarono all'estero, altre ancora sono morte. Lydia Sklevicky, Blaženka Despot, Žarana Papić, Jelena Zuppa, Dubravka Ugrešić, Vesna Kesić, e molte altre non ci sono più. Con alcune sono rimasta in contatto, ora non le vedo più, ma le vedevo.

Anche la scrittrice Dubravka Ugrešić, recentemente scomparsa, era stata attaccata come strega¹⁴⁰.

Sì, era una delle "streghe". Ma non frequentava il nostro gruppo femminista, anche se eravamo amiche. Lei scrisse verso la fine della sua vita il suo libro importantissimo con Merima Omeragić, *Brnjica za vještice* (Una musoliera per le streghe)¹⁴¹. Dubravka se ne andò all'estero per sempre dopo quelli attacchi, e divenne femminista oltre che antinazionalista e opposta alla guerra. La sua sorte e la sua morte, insieme a quella di Dževad, nel 2023, mi toccarono al massimo. È forse con l'invenzione della categoria moderna e assassina di streghe che capii, o che mi si confermò la priorità assoluta per le donne di fare filosofia, una disciplina che ci discrimina. Nessun'altro è più *esistenzialmente* interessato delle donne a filosofare¹⁴².

¹⁴⁰ Dubravka Ugrešić (1949-2023): ricercatrice presso l'istituto per le scienze letterarie alla Facoltà di filosofia di Zagabria. Esordisce come scrittrice di libri per bambini nel 1971, ma pubblica altri romanzi a partire dagli anni '80. In seguito allo scoppio della guerra e agli attacchi subiti in quanto donna scrittrice antinazionalista, lascia la Croazia nel 1993 e si stabilisce nei Paesi bassi.

¹⁴¹ Dubravka Ugrešić, *Brnjica za vještice*. *Razgovor s Dubravkom Ugrešić vodila Merima Omeragić* (Conversazione con Dubravka Ugrešić diretta da Merima Omeragić), Multimedijalni institut, Zagreb 2021; Dubravka Ugrešić e Merima Omeragić, *Muzzle for Witches*, trad. inglese di Ellen Elias-Bursač, Open Letter 2024, <https://www.openletterbooks.org/products/muzzle-for-witches> (11.11.2025).

¹⁴² Nota di Rada Iveković: Credo di aver discusso di queste cose anche con Luisa Passerini, forse in varie occasioni nei suoi convegni dove gentilmente mi invitava, a proposito della costruzione dell'Unione Europea e dell'Europa. Luisa scrisse quel libro indimenticabile: Luisa Passerini, *L'Europa e l'amore*, Il Saggiatore, Milano 1999.

Vi chiamavano davvero “streghe”?

Lo dicevano davvero e lo pensavano. Ho capito solo dopo, anche molto dopo, leggendo Federici, l'importanza e la storia di questa denominazione, che non è casuale¹⁴³. Loro minimizzavano, dicevano: “ah sono barzellette umoristiche”. Non lo erano, era micidiale, era un appello al linciaggio. Dicevano dove abitavamo, dicevano di Goran che lavorava nella polizia a Belgrado, il ché non era vero, però SIP [Ministero degli Esteri] e SUP [Polizia] per loro era uguale. Così mio marito sarebbe diventato un poliziotto serbo [ride]. Dicevano che non eravamo capaci di trovarci mariti croati, che non eravamo neanche belle, tutte brutte, o non sufficientemente desiderabili per gente come loro, buone per essere violentate¹⁴⁴. Ma questi attacchi antifemministi io li conoscevo già, ce ne sono stati sempre. Essere chiamata femminista era una parolaccia anche prima, anche se noi rivendicavamo sempre di esserlo, e ci voleva anche un po' di coraggio all'epoca per dirlo. Quando sei impegnata in un'attività femminista, ti prendi i colpi individualmente per tutto il movimento e per l'ideale di società che porti, e i colpi sono terribili nei Balcani perché ti attaccano nella dimensione personale e della sessualità, quando si tratta di donne. Diventi strega, puttana, troia. È sempre molto volgare. Poi hanno combinato le cinque donne assieme. Per loro era importante che fossimo intellettuali pubbliche, cioè conosciute, perché scrivevamo nei vari media e pubblicavamo libri, cosa insopportabile, che le donne pubblicino. E quindi i colpi erano molto bassi.

143 Silvia Federici, *Caliban and the witch. Capital, the body and primitive accumulation*, Penguin Modern Classic, New York et al. 2004, trad. it. *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Mimesis, Milano 2020.

144 Le posizioni antinazionaliste delle donne sotto attacco venivano attribuite ad un tradimento della patria croata a favore della Grande Serbia, reso evidente anche da matrimoni cosiddetti misti. Traduciamo un estratto dal croato: “Quasi senza eccezione, erano le ragazze del comunismo! Ragazze provenienti da famiglie di agenti dei servizi segreti, poliziotti, guardie carcerarie, diplomatici, alti funzionari statali e di partito. Le poche tra loro che, nonostante la posizione teorica e l'aspetto fisico, sono riuscite a trovare un compagno di vita o di matrimonio, hanno scelto qualcosa secondo lo standard jugoslavo: Rada Iveković, con un serbo di Belgrado, Slavenka Drakulić, con un serbo (due volte) dalla Croazia, e Jelena, un serbo croato. Sarebbe immorale menzionarlo se non fosse, guardandola nel suo insieme, una scelta politica sistematica, e non una scelta casuale basata su un interesse amoroso!” (in “Globus”, 11 dicembre 1992).

Vi hanno chiamato “le streghe di Rio”, perché c’era stato questo congresso del PEN (Poets, Essayists, and Novelists) International a Rio de Janeiro¹⁴⁵.

Sì, ma del quale non sapevamo niente. Non ci siamo mai state. Tre giorni fa è venuta una giornalista olandese a farmi domande su Dubravka Ugrešić qua a Parigi, un’amica sua, e mi chiese: “allora quando siete andate a Rio, voi avete detto quelle cose?”. “Ma”, io dico, “non siamo mai andate a Rio, mai.” Qualsiasi bugia è buona per fare uno scoop. Sanja Iveković pubblica oggi il suo libro *On Witches*, e non dice da nessuna parte che non siamo mai state a Rio, pur sapendolo¹⁴⁶. Così il mito continua a girare, è diventato una “verità” ai tempi dei *fake news* e *alternative facts*! In quell’articolo di attacchi contro noi cinque dicevano che eravamo state a Rio al congresso del PEN per intervenire affinché il prossimo convegno del PEN non si facesse a Dubrovnik, o non so dove in Croazia. Noi non sapevamo del PEN, non eravamo membri del PEN, io non ero scrittrice, Dubravka era l’unica scrittrice allora, e non ne sapeva niente neppure lei. Non siamo mai state a Rio de Janeiro! Dopo siamo state perseguitate da vari tipi, minacciate. Le solite storie.

Parigi (1993-1998)

Siamo agli inizi degli anni Novanta. A Parigi, scrivi, ti trovi in una società intellettualmente aperta ma istituzionalmente chiusa¹⁴⁷. Come ti senti in quel periodo? Come ti definisci, migrante, esiliata?

Esiliata non mi sono mai definita perché avevo la facilità della lingua, forse per quello, ma anche perché penso che un europeo non sia esiliato in Europa. Voglio dire, non sono andata lontano, non ero culturalmente limitata alla Jugoslavia, e quindi sono venuta qua. Ero come gli altri. Ero privilegiata, certo, anche perché ero bianca. Sarebbe stato più difficile

145 Dal 29. novembre al 4. dicembre 1992 si tenne il 58° congresso del PEN a Rio de Janeiro. <https://www.pen100archive.org/the-58th-pen-congress/> (25.06.2024).

146 Sanja Iveković, *On Witches*, cit.

147 “Je trouvais une France intellectuellement ouverte et institutionnellement fermée; beaucoup d’amis bienveillants”. Rada Iveković, *Avant et après*, cit., p. 434.

se fossi venuta dal Benin, per esempio, purtroppo. E quindi mi sentivo normale ma avevo questa sofferenza della guerra e del conflitto. È un pensiero e un dolore permanente. Ricordo che a quei tempi ascoltavo France-info che dava informazioni ogni sette minuti, come per l'Ucraina oggi. Erano tutte brutte notizie e perciò ero preoccupata, telefonavo molto per sapere come stavano gli uni e gli altri.

Arrivata a Parigi, ho scoperto che c'erano molti esuli jugoslavi, molti intellettuali. In quei primi tempi la caccia ai migranti, soprattutto extra-comunitari, non era ancora così dura. Ma ci voleva il permesso di soggiorno, che era difficile da ottenere, perché ci voleva un lavoro, e viceversa per avere un lavoro ci voleva un permesso di soggiorno, era una trappola circolare. Con gli jugoslavi, in quei primi tempi, ci vedevamo a Parigi, ci aiutavamo a vicenda, ci tenevamo informati sulla guerra, sulle politiche abominevoli e sulle brutte notizie: chi è vivo, chi è stato ucciso, chi ha potuto fuggire all'estero e dove, chi si è salvato e dove ha trovato rifugio. Eravamo un gruppo di intellettuali o scrittori da tutte le parti del paese, si cercava di inserirsi, trovare lavoro, un alloggio, e per alcuni imparare la lingua. I nostri status e situazioni erano molto diversi. C'era Predrag Matvejević, lo scrittore e professore di letteratura di Zagabria, che conoscevo bene, e Ivan Đurić, professore balcanologo di Belgrado e nipote di Bogdan Bogdanović, che aveva intentato una carriera politica poco prima delle ultime elezioni a Belgrado, ma senza successo. Ricordo Faik Dizdarević con la famiglia. C'era Dunja Blažević, curatrice di mostre e storica d'arte, organizzatrice del convegno internazionale di femministe nel 1978 a Belgrado, nel suo Centro culturale degli studenti, del quale era allora direttrice, con il marito di allora, Žarko Papić. C'era Tarik Haverić, un professore di Sarajevo con i suoi, e c'era Vojislav Maletić, un dissidente del Ministero degli esteri di Belgrado, collega di Goran, una bellissima e onesta persona che sarebbe morta a Parigi, io penso di crepacuore per la Jugoslavia. C'erano molte altre persone, e sapevamo che ce n'erano dappertutto anche in altre città, non solo europee. La loro permanenza a Parigi era insicura, temporanea, complicata ed esistenzialmente difficile. Dopo un po' ce ne furono di meno, di ju-

goslavi, alcuni tornarono, soprattutto i Bosniaci, perché non trovavano una sistemazione, altri andarono in paesi più accoglienti. L'Olanda era più accogliente, ma lo fu solo per un breve attimo, prima dell'ondata di estrema destra imminente. Il filosofo Nenad Fišer con la moglie pittrice Nena trovò lavoro al Tribunale per l'ex-Jugoslavia all'Aia e ci rimase. Anche gli scrittori Hamdija Demirović e Slobodan Blagojević, anche loro di Sarajevo, si installarono ad Amsterdam, così come Dragan Klajić, professore di drammaturgia all'Accademia di teatro a Belgrado, con la famiglia. Un po' più tardi ci si installò Dubravka Ugrešić, dopo vari tentativi negli USA o in Germania. L'attrice Mira Furlan, un'altra che fu attaccata come "strega", si installò negli Stati Uniti, come anche Rade Šerbedžija, un altro grande attore. Lo scrittore David Albahari da Belgrado emigrò a Calgary in Canada, dove anche la scrittrice Daša Drndić aveva provato ad installarsi prima di tornare nei Balcani con la figlia, mentre lo scrittore di Kragujevac, Vidosav Stevanović, visse come esule per qualche anno a Parigi, prima di essere costretto a tornare in Serbia.

Ho osservato per anni gli emigranti jugoslavi nelle loro difficoltà spesso tragiche, con molte morti premature, ricordando l'importante e disturbante *Romanzo di Londra* di Miloš Crnjanski, emigrante da Belgrado a Londra dopo la Seconda guerra mondiale. Sono storie di miserie materiali, psicologiche, culturali che si ripetono all'infinito. Non avevo voglia di prendere questa strada né di coltivare la nostalgia del paese e della giovinezza perdute. Essendo "straniera", avevo vite doppie. Nella mia vita multipla di *à la fois française et yougoslave*, sempre più spostata dall'origine, dalla lingua nella quale vivere o scrivere, di fronte a un'identità francese ipotetica e in movimento, con legami a vari continenti e lingue, la mia vita è come una strada dissestata, ma a cui ci si arriva. Oggi parlo e scrivo più lingue al giorno, ma non sono l'unica. Negli interstizi tra lingue e varie acquisizioni di abitudini, oggetti, preferenze di vari paesi dispongo di uno spazio complesso, che esploro e che mi sorprende ancora. Posso anche meglio nascondermi, ma so che è un privilegio. Più semplicemente detto, è quello che si chiama identità complessa, il

déminage (sminamento) di appropriazioni di vario tipo, il rifiuto di fissare le “identità”. La società rifiuta le identità ribelli non fissate o categorizzate. A volte succede che alcuni, pur essendo “vittime”, collaborino ad attaccare le “identità” che non si lasciano congelare. Penso al regista Oliver Frlić, che lotta per rappresentare in Germania il genocidio di Gaza¹⁴⁸. Da quando una gran parte degli immigrati jugoslavi provvisori se ne sono andati da Parigi, ho una vita quotidiana prevalentemente francese, e una vita telefonica o per e-mail jugoslava, indiana ed altra, in inglese, italiano e serbocroato. Mi rimane quello che in tedesco si chiama il *Fernweh*, la nostalgia dell’altrove che non conosco ancora.

Goran era ancora a Belgrado?

Goran è venuto via, è arrivato a Parigi con la mia macchina nel novembre del 1991. Io avevo lasciato il maggiolino a Graz dalla mia amica filosofa Elisabeth List, dalla quale andavo quando facevo lezione da lei all’università di Graz¹⁴⁹. Da lì avevo preso il treno per Parigi. Goran ha dato le dimissioni ed è arrivato a Parigi il 18 novembre 1991, quando è caduta la città di Vukovar, aggredita dai nazionalisti serbi. Era una situazione provvisoria. Goran, quando arrivò, mi disse: “sì, sono venuto per un po’, però devo tornare per dare le consegne”. Capite? Lui aveva questa preoccupazione di essere partito, si era scritto da solo una specie di permesso per andare in missione all’estero, senza trovare un successore. Pensava ancora di dover assicurare una continuità laddove non c’era più nessuna continuità. Il ministero sarebbe diventato da jugoslavo a serbo. Quindi eravamo un po’ sperduti. Ha cercato lavoro qua in Francia, non l’ha trovato. Io gli avevo detto che avevo un

148 Intervista di Branimira Lazarin a Oliver Frlić, *Pravom domoljublju neprijateljja nikad dosta*, in “Novosti”, supplemento “Kulturne novosti”, 27 settembre 2024, p. 4-6.

149 Elisabeth List (1946-2019), filosofa femminista. Tra le sue varie pubblicazioni segnaliamo *Die Präsenz der Anderen. Theorie und Geschlechterpolitik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993; *Die Grenzen der Verfügbarkeit. Die Technik, das Subjekt und das Lebendige*, Passagen, Wien 2001; *Vom Darstellen zum Herstellen. Eine Kulturgeschichte der Naturwissenschaften*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2007.

lavoro in Francia, ma la mia posizione all'università era provvisoria. Ho lavorato un po' al Collège de France, un po' all'Università di Paris 7 Jussieu, di tre mesi in tre mesi, poi a Paris 8, di tre mesi in tre mesi. Quei contratti di tre mesi non contano per la pensione. Ti pagano, ma non hai continuità. E quindi cercavo. Con Goran ci siamo detti: il primo di noi che riesce a ottenere un posto fisso, lì andremo a vivere tutti e due. Io sono stata la prima ad avere un posto fisso all'Università di Paris 8 Vincennes à Saint-Denis.

Tu definisci questo passaggio come un “*se traduire*”¹⁵⁰. Come ti sei tradotta? Cosa hai lasciato di non tradotto?

Ma tutto rimane da tradurre! È vero, vedevo questo passaggio anche come una traduzione, perché ti trovi in un ambiente dove nessuno sa niente del tuo passato, e la gente è un po' pudica: non osa chiederti niente perché sa che hai questa esperienza di conflitto, e pensa che sia sgarbato chiedere a uno che viene da una guerra come sta, quindi non ti chiede niente, aspetta di vedere se parli, e se non lo fai, si parla di altre cose. Ero qua, facevo e faccio parte di questo ambiente intellettuale parigino, non avevo problemi. I francesi hanno problemi con altre lingue, ma se parli la loro, ti accettano. Andava tutto bene. Non ho rammarico, perché è una cosa normale, ma ho notato che potevo mostrare solo una parte di quello che avevo come orizzonte. Le altre parti non potevo esporle perché non erano riferimenti comuni. Non potevo parlare di Konstantinović o di qualche altro pensatore jugoslavo, perché nessuno li conosceva. Allora non ne ho parlato, ma ne ho scritto un po'. Quando però si parlava di filosofi che io avevo letto e che conoscevo, potevo partecipare anch'io. C'erano dunque due o più aree culturali interposte, e mi sentivo un po' in traduzione, personalmente. E poi ho pensato anche all'importanza dei traduttori nella traduzione. Il terzo termine che non si vede. Perché la traduzione la si pensa spesso come una operazione binaria, con una lingua di partenza

¹⁵⁰ Rada Iveković, *Avant et après*, cit., p. 434.

e una di arrivo. *The target language and the first, the initial language*. Però si dimentica la traduttrice fisica, la traduttrice che è sempre lì, che viene tradotta essa stessa e che poi fa cambiare il testo che traduce, nella traduzione, ma anche l'originale, perché porta un'altra luce sul testo originale. Da qui ho capito l'importanza di superare le costruzioni binarie, non solo riguardo al genere maschile e femminile. Sarebbe stupido limitarsi a questi due poli che sono solo poi quelli che denotano la riproduzione della specie, perché le sessualità sono tantissime, sono tante quante siamo noi. Ogni persona ha la sua, e quindi è il trans- ad essere normale, quello che non è normale è il binario, limitato al riproduttivo. È lo stesso per la traduzione. Bisogna pensare alla traduttrice. Dico la traduttrice perché molto spesso sono le donne che traducono, forse più spesso degli uomini.

In questo periodo conosci Étienne Balibar, che racconta del vostro incontro nella prefazione a *Politiche della traduzione*¹⁵¹. Insieme a lui, ma anche a Marie-Claire Caloz-Tschopp, inizi a occuparti di migrazione. Abbiamo trovato gli atti di un convegno del gruppo di Ginevra del 1993, a cui anche tu partecipi¹⁵².

151 Étienne Balibar (*1942): studia filosofia da 1960, allievo di Louis Althusser, fu Maître-Assistant e Maître de Conférences all'Università di Paris 1 dal 1977 al 1994, dal 1994 e fino al 2002 Professore di filosofia pratica e politica all'Università di Paris 10 Nanterre, emerito dal 2002. Tra le principali pubblicazioni segnaliamo: con Louis Althusser et al., *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano 2006; con Immanuel Wallerstein *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Asterios, Trieste 2020; *Histoire interminable. D'un siècle l'autre – Écrits I*, La Découverte, Paris 2020; *Passions du concept: Épistémologie, théologie et politique – Écrits II*, La Découverte, Paris 2020; *Cosmopolitique: Des Frontières à l'espèce humaine – Écrits III*, La Découverte, Paris 2022. Nella sua prefazione alla *Politiques de la traduction*, Étienne Balibar racconta di aver visto Rada Iveković per la prima volta in un dibattito televisivo all'inizio degli anni Novanta e di esser stato colpito dalla sua pacatezza, dal suo sguardo diretto e dalla lucidità delle sue analisi sulla capacità di Tito di manipolare le passioni identitarie del popolo jugoslavo. Il giorno seguente al dibattito televisivo la incontrò al Collège international de philosophie. Da allora divennero amici e compagni intellettuali. Cfr. Étienne Balibar, *Préface*, in Rada Iveković, *Politiques de la traduction*, cit., p. 11.

152 Marie-Claire Caloz-Tschopp (*1944) era all'epoca professoressa di filosofia e teorie politiche all'università di Lausanne e direttrice di programma del Collège international de philosophie di Parigi. Nel 1993 crea il gruppo di Ginevra "Violence et droit d'asile en Europe" in seguito a una conferenza internazionale che ebbe luogo a Ginevra tra il 23 e il 25 settembre 1993 e che riunì settanta persone (docenti, intellettuali, attivisti), provenienti da trenta paesi differenti. Cfr. Marie-Claire Caloz-Tschopp, Axel Clevenot, e Maria-Pia Tschopp (a

Si, Marie-Claire organizzava quel tipo di incontri, ne ha fatti molti, con tanti rifugiati dall'America Latina, perché lei parla spagnolo, ha passato molto tempo in Colombia, in vari paesi dell'America Latina, e ha sempre lavorato con e sui migranti. Ha fatto un lavoro straordinario. L'ho conosciuta quando lavoravamo alla rivista "Transeuropéennes"¹⁵³. La rivista è esistita per dieci anni in forma cartacea. Era una rivista prima solo in francese, poi anche in inglese, poi abbiamo voluto farne una rivista in più lingue e abbiamo aggiunto l'arabo e il turco. Il progetto è finito per mancanza di fondi. L'Unione europea propagava l'idea della traduzione, avevamo per esempio un progetto di traduzione nel Mediterraneo, ma non siamo riusciti a ottenere i fondi necessari. La rivista era stata fondata da una nostra amica, Ghislaine Glasson Deschaumes, la quale è oggi direttrice della Maison des sciences de l'homme di Nanterre¹⁵⁴. È una bravissima intellettuale, fa un lavoro eccellente. Per tanti di noi in Francia, nei paesi del sud-est europeo e di altrove, "Transeuropéennes" era stata fondamentale e formatrice. Per me è stato un periodo d'oro, e ne sono molto grata a Ghislaine, a Étienne e a molti altri.

E, sempre in quegli anni, oltre all'impegno nella rivista "Transeuropéennes", tu pubblichi *Orients. Critique de la raison postmoderne*¹⁵⁵. Fu fondamentale, perché sei stata una delle prime in Francia a parlare di studi postcoloniali.

cura di), *Asile, Violence, Exclusion en Europe*, Presse universitaire, Genève 1994; cfr. anche l'intervento di Rada Iveković, *Une guerre de fondation en Europe?*, pp. 5-10, ripubblicato in Rada Iveković, *Politiques de la traduction*, cit., pp. 50-59.

153 La rivista fu infatti fondata nel 1993 e uscì fino al 2004 in cartaceo. La direttrice era Ghislaine Glasson Deschaumes; del comitato editoriale internazionale, tra gli altri, facevano parte anche Rada Iveković ed Étienne Balibar. La rivista organizzava anche workshops, summer schools e progetti di ricerca collaborativi internazionali sui temi delle frontiere, della filosofia transnazionale, della traduzione e della pace. <http://transeuropeennes.org/index.html> (26.06.2024); cfr. anche Ghislaine Glasson Deschaumes e Boris Buden, *Europa, Baustelle der Übersetzung*, <https://transversal.at/transversal/0908/buden/de> (26.06.2024).

154 Ghislaine Glasson Deschaumes era direttrice di ricerca all'Università di Paris Nanterre, Istituto di scienze politiche, e membro del comitato scientifico del Collège international de Philosophie di Parigi. Dal 1° febbraio 2023 è direttrice della Maison de Science de l'Homme di Nanterre, <http://passes-present.eu/fr/glasson-deschaumes-2210> (26.06.2024).

155 Rada Iveković, *Orients. Critique de la raison postmoderne*, Noël Blandin, Parigi 1992.

Quello fu il primo libro che pubblicai in Francia. Era un libro di critica dell'orientalismo dei filosofi allora contemporanei, non era difficile farla: Derrida, Lyotard, Deleuze e altri. Non mi rendevo conto di essere stata tra i primi a parlarne, e probabilmente non lo ero. Io leggevo l'inglese, i francesi non lo leggevano molto all'epoca, era anche questo un problema locale¹⁵⁶. E poi, venivo da Radomir Konstantinović, dalla mia critica già elaborata della filosofia di Čedomil Veljačić, mio maestro di filosofie comparate.

Ci fu uno scambio diretto con i filosofi di cui scrivi in *Orients: critique de la raison postmoderne*, che allora erano ancora in vita?

Sì, ho avuto un po' di scambi con Derrida, con Bourdieu, un po' di più con Lyotard e con Étienne Balibar, il cui lavoro fu decisivo. Per me era fondamentale, bisognava prendere posizione e poi andare avanti. Balibar è stato l'unico a percepire queste mie tematiche. Il loro lavoro era ottimo, io li ammiravo tutti molto, ma bisognava tirarne delle conclusioni metodologiche, e sono le stesse di quelle che mi permetteva la lettura di Konstantinović, che avrei voluto che conoscessero. E anche le metodologie femministe. Certi autori e pensatori dei paesi del sud ci rimproverano oggi di non aver tirato quelle conclusioni, e hanno ragione, per esempio Achille Mbembe, Bachir Souleymane Diagne, e tanti altri. Oggi vedo che certi colleghi indiani all'improvviso si prendono la briga di inventare una "Indian Theory", dopo il successo della "French Theory"¹⁵⁷ delle università statunitensi. Dicevo a quelli della Indian Theory recentemente che la cosiddetta French Theory non può essere un esempio, e Samir Kumar Das¹⁵⁸, storico, amico di Kolkata e direttore del Calcutta Research Group (MCRG), è d'accordo. La difficoltà indiana nel

156 Questa tesi, che le traduzioni degli studi postcoloniali in Francia avvennero relativamente tardi, a inizi degli anni Duemila, è confermata anche da Anne-Claire Collier, *Traduire les études postcoloniales en France*, in "Convergences francophones", 2, 1, 2015, pp. 56-71. <https://mrujs.mtroval.ca/index.php/cf/article/view/250> (26.06.2024).

157 François Cusset *French Theory*, La Découverte, Parigi 2003.

158 Cfr. Samir Kumar Das, *Is there an 'Indian' theory of Democratic Peace?*, in "The Journal of Transdisciplinary Peace Praxis", 6, 2, 2024, pp. 104-122.

voler stabilire una Teoria Indiana sovrana e mirare a una riconoscenza mondiale sta nel fatto che i colleghi indiani in scienze sociali e umanistiche non conoscono e non trattano delle filosofie “indiane”¹⁵⁹ antiche e storiche, dalle quali potrebbero più facilmente tirare argomenti per validare o anche invalidare una qualche teoria indiana da mostrare al mondo. Per esempio, potrebbero citare l'importanza della scelta di non costruire un concetto di soggetto. O potrebbero riferirsi al rifiuto, in alcune scuole buddhistiche ma anche brahmanistiche, del dualismo e del binarismo, e mettere in rilievo logiche non dualistiche. Invece loro si riferiscono solo a qualche nome della modernità coloniale indiana del XIX o XX secolo, riconosciuti in occidente, come Vivekananda, Ramakrishna o Tagore, e questo è troppo poco, soprattutto teoricamente, per impressionare le aggressive filosofie occidentali, convinte che in India non ci sia filosofia, ma solo “religione”. E d'altra parte, quelli che si occupano di filosofie indiane, sono un'altra cerchia, generalmente di brahmani, a volte tradizionalisti, di sanscritisti, meno capaci di fare collegamenti e comparazioni con altri canoni filosofici in altre lingue e altri tempi, come sapeva farlo Daya Krishna. È anche un grande problema epistemologico legato alla storia coloniale, e alle differenti architetture delle discipline universitarie.

Ma tornando in Francia: ho avuto scambi anche con Jean-Luc Nancy, del quale ho scritto in uno degli articoli di “Transeuropéennes”¹⁶⁰. Nancy aveva dei legami con il filosofo Gajo Petrović in Jugoslavia, ed era interessante per me. In ogni caso ci ispirava tutti. Ma c'era una deificazione internazionale dei filosofi francesi un po' esagerata. E i dibattiti intorno a loro erano franco francesi oppure nordamericani, dagli Stati Uniti, ma sempre nella stessa direzione. Non c'era ancora una risposta

159 Nota di Rada Iveković: “Indiane” fra virgolette, perché nell'antichità non esisteva nessun paese chiamato India.

160 Rada Iveković, *De la traduction permanente (nous sommes en traduction)*, cit. Jacques Derrida (1930-2004) era all'epoca direttore di ricerca all'École des Hautes Études en Sciences Sociales; Jean François Lyotard (1924-1998) era professore emerito di filosofia a Paris 8 Nanterre; Pierre Bourdieu (1930-2002) era professore di sociologia al Collège de France; Jean Luc Nancy (1940-2021) era professore in filosofia all'Università Marc Bloch di Strasbourg.

da una cultura all'altra, da un paese asiatico, per esempio, perché un vero lavoro di traduzione dei *contesti*, *oltre che di testi*, molti già tradotti, comincia appena ora, anche se oggi finalmente ne siamo consapevoli.

I filosofi francesi scrivevano più sull'Algeria.

Sull'Algeria, assolutamente sì, in particolare Lyotard, Derrida, Boudieu. In Francia, avevano questo fronte sud unico aperto. Non si sono mai interessati, per esempio, alla Jugoslavia, a altre direzioni. Gli italiani sì, perché erano più vicini, ma i francesi no. Anche i tedeschi sì, si interessavano molto all'Europa centrale. Ma i francesi avevano il fronte sud verso l'Algeria. Era l'unico fronte esterno per loro, oltre che interno. A parte la grande ammirazione culturale che hanno per gli Stati Uniti.

Dove lavoravi in quegli anni?

Allora, prima sono stata all'Università di Paris 7, a Jussieu, dove mi avevano invitato delle colleghe, professoressi al Dipartimento Sciences des Textes et Documents, ora Lettres, Arts et Cinéma. C'erano delle femministe importanti che mi avevano invitata o che ci lavoravano, come Marcelle Marini, Nicole Mozet e Julia Kristeva. In Jugoslavia avevo introdotto Julia Kristeva con il suo libro *Le pouvoir de l'horreur*¹⁶¹. Non mi aspettavo che fosse diventata piuttosto conservatrice, dopo. L'ho capito qua, nel suo ambiente, che era tutta un'altra cosa da quello che mi immaginavo. In prospettiva femminista e soprattutto statunitense, la si vedeva all'epoca come all'avanguardia femminista. Credo che questo cambiò, ma per me lei rimane importante in un periodo della mia vita, e piuttosto prima del suo passaggio alla psicanalisi. Per me era interessante questo suo libro. Avevo fatto una postfazione per l'edizione jugoslava. In un certo senso, teorico e tecnico, è un libro che

161 Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Seuil, Paris 1980; in serbocroato *Moći užasa: ogled o zazornosti*, trad. di Divina Marion, Naprijed, Zagreb 1989; postfazione di Rada Iveković, *Julia Kristeva: druga scena psihoanalize* (Julia Kristeva: l'altra scena della psicanalisi), ivi, pp. 245-259.

rassomiglia molto a Klaus Theweleit, il quale è un tipo formidabile, per questo genere di cose. Il libro principale di Klaus per noi si chiama *Männerphantasien*¹⁶². Noi l'avevamo subito tradotto in Jugoslavia, però non c'è ancora in francese. Lui, lavorando sul nazismo, aveva capito il legame fra nazismo, nazionalismo, colonialismo e misoginia, l'odio per le donne, il disprezzo; queste cose funzionano sempre insieme. Ne aveva scritto in modo molto interessante attraverso la letteratura, anche usando un po' di psicanalisi. È un libro molto femminista, molto usato una volta dalle femministe. Per me era molto preziosa questa informazione per capire, riguardo alla Jugoslavia, cosa stesse succedendo con le donne durante la guerra. Kristeva e Theweleit erano bravi a spiegare questi legami.

A Paris 7 quindi ho incontrato molta gente interessante. Ci sono tornata dopo il primo semestre con contratti di tre mesi, credo due volte almeno. Poi sono stata un po' al Collège de France, dove facevo le mie ricerche sull'India, ma non è durata molto, credo solo tre mesi anche lì. Sono poi stata in un laboratorio al CNRS dove si lavorava sul surrealismo, dove ho imparato molto. Era interessante anche quello. Mi mandavano a fare delle interviste. Ricordo di aver fatto una intervista a Evelyne Sullerot per il laboratorio, una vecchia femminista francese che aveva pubblicato un libro importante che io avevo già letto in Jugoslavia¹⁶³. E poi andai a Parigi 8. Feci l'abilitazione lì nel 1993¹⁶⁴, poi fino al 1998 fui ATER (attachée temporaire à la recherche et l'enseignement) con contratti provvisori al Dipartimento di studi femminili di Hélène Cixous, come si chiamava allora. Ci ero già stata per una grande conferenza nel Novanta di Cixous, che mi accolse di nuovo per questo posto provvisorio¹⁶⁵. Negli anni Novanta non era chiaro se mi

162 Klaus Theweleit, *Männerphantasien*, Verlag Roter Stern/Strömfeld, Frankfurt a.M. 1977; in serbocroato *Muške fantazije*, trad. di Vilma e Branko Ožbolt, Grafički zavod Hrvatske, Zagabria 1983.

163 Evelyne Sullerot (a cura di), *Le fait féminin. Qu'est-ce qu'une femme?*, Fayard, Parigi 1978.

164 Parte dei lavori alla tesi di abilitazione escono in Rada Iveković, *Le sexe de la philosophie*, cit.

165 Si tratta di una conferenza del Collège international de philosophie organizzata da Hélène Cixous in ottobre del 1990 "Lectures de la différence sexuelle", alla quale parteciparono, tra gli altri, anche Derrida e Antoinette Fouque. Cfr. Hélène Cixous et al. *Lectures de la*

sarei fermata in Francia. Non riuscivo ad ottenere un lavoro stabile e dunque neanche un permesso di soggiorno. Fui invitata più volte negli Stati Uniti, prima a Philadelphia, University of Pennsylvania, al Dipartimento di romance languages per un semestre. Lì avevo incontrato Lucienne Frappier-Mazur, professoressa di letteratura francese, che mi avrebbe fatto conoscere molta gente, e fra altri Carroll Smith Rosenberg, una grande e famosa femminista storica e attivista del Movimento civile di Martin Luther King. Negli Stati Uniti, se uno non si occupa di filosofia analitica non viene invitato a dipartimenti di filosofia, ma di letteratura. Con Carroll incontrai anche la sua compagna Alvia Golden e diventammo tutte grandi amiche, e l'anno dopo ci tornai per un convegno sulla violenza alle donne organizzato da lei, e ci incontrai fra altre Urvashi Butalia, editrice e scrittrice femminista di New Delhi¹⁶⁶. Andai al convegno di Philadelphia con Marie-Victoire Louis, che lavora in Francia sulla violenza contro le donne. Con quest'ultima poi e con una delegazione di femministe francesi andammo in India a trovare le nuove femministe indiane. La mia grande amica purtroppo defunta Danielle Haase-Dubosc, professoressa e direttrice di Reid Hall, Columbia University a Parigi, pubblicò con le indiane una raccolta di lavori sulla condizione femminile¹⁶⁷. A New York e Philadelphia, poi a Baltimore sono stata invitata nel 1992 e nel 2001/2002. C'era Julie Mostov che conoscevo già da Belgrado, e Nanette Funk, professoressa di filosofia e amica che mi fece pubblicare un articolo nella sua raccolta della rivista "Hypatia"¹⁶⁸. Loro due, con altre, erano attive nella ONG e network East-West Women, creato a New York nel 1991. In un'al-

différence sexuelle, des femmes. Antoinette Fouque, Paris 1994. Hélène Cixous (*1937): nata e cresciuta in Algeria, si trasferisce a Parigi nel 1955; nel 1968 fonda insieme ad altri (tra cui Foucault e Lyotard) l'Università di Paris 8 Vincennes. Lì instaura nel 1974 il Dipartimento di studi femminili. Rada avrebbe lavorato al Dipartimento di filosofia della stessa Università, dal 1993 al 2003, dopo qualche mese al Dipartimento di Cixous.

166 Urvashi Butalia, *The Other Side of Silence. Voices from the Partition of India*, Viking, New Delhi 1998.

167 Danielle Haase-Dubosc, Marcelle Marini, Rama Melkote, Susie Tharu (a cura di), *Enjeux contemporains du féminisme indien*, cit.

168 Rada Iveković, *Women, Nationalism and War: Make Love Not War*, in "Hypatia, Special Cluster on Eastern European Feminism", 8, 4, 1993, pp. 113-126.

tra occasione lavorai un altro semestre negli USA, alla Johns Hopkins University di Baltimore, dove mi invitò la nota sociologa indiana Veena Das, al Dipartimento di antropologia. Lì presi il posto di Ashraf Ghani, quello che fu l'ultimo presidente afgano prima del ritorno dei talebani al potere. Al dipartimento conobbi anche il mio collega Gyan Pandey, storico molto bravo, e fratello della scrittrice in Hindi Geetanjali Shree¹⁶⁹. Gyan era uno del gruppo di accademici dei Subalterns.

Nel 1998 sono diventata poi maître de conférences al dipartimento di filosofia di Paris 8. Lì ci lavoravano i miei amici filosofi, che mi avevano introdotta anche al Collegio internazionale di filosofia a Parigi e che avevo conosciuto in Jugoslavia nel 1989, in occasione di un convegno, al momento del travolgimento in Romania che vedemmo insieme in diretta in TV. Per me sono stati importanti questi contatti a Parigi 8: Jacques Poulain, Patrice Vermeren – che era allora però al Collège, Stéphane Douailler, Étienne Tassin, erano miei amici. Mi hanno accolta straordinariamente bene e mi hanno sostenuta, mi hanno fatto fare anche i corsi al Collège international de philosophie (CIPh) da esterna. Il Collège è stato messo in piedi da Derrida, Lyotard, da quella generazione lì, ma il lavoro vero di fondazione lo fecero i più giovani, questi miei amici, che erano nel consiglio scientifico. Tramite loro ho conosciuto tutti gli altri filosofi e intellettuali. Loro poi mi hanno permesso, a Paris 8, di invitare tanti colleghi jugoslavi, da Sarajevo, da Belgrado, da Zagabria, da Lubiana. Avevamo fatto una serie di conferenze con loro sulla guerra, sulla violenza, sui nazionalismi. Sono molto grata a loro per tutto questo. Mi ricevettero benissimo. Il problema era che al Dipartimento di filosofia erano tutti in conflitto fra di loro. Sarebbe diventato qualche anno dopo insopportabile: c'erano due gruppi che non si parlavano. Una nuova come me si trovava tra due fuochi, senza sapere il perché. Loro si facevano la guerra e aspettavano di vedere dove io mi sarei schierata. Ma io di queste loro *cucine* non volevo sapere. Da noi in serbocroato si dice cu-

169 Geetanjali Shree ottenne il Booker Prize per libri stranieri per il suo libro *Tomb of Sand*, trad. dall'hindi all'inglese di Daisy Rockwell, Tilted Axis Press, London 2021; in italiano, *Ret samadhi. Oltre la frontiera*, Solferino, Milano 2024.

cina per queste cose, dove ci sono molti pettegolezzi e molte assurdità. Parlavo con gli uni e con gli altri, avevo amici molto cari da entrambe le parti. Però non era una situazione unica. Ho capito durante i miei pellegrinaggi attraverso tante università che ci sono dappertutto conflitti simili, anche ideologici. Indipendentemente dal conflitto al dipartimento, sono sempre rimasta in contatto con tutti, e ho mantenuto una lunga collaborazione anche con Alain Brossat, specialmente a proposito di Taiwan, paese dove lui viveva e dove mi invitò nel 2005 per un convegno internazionale. Poi ci tornai spesso. La direttrice del Center of Humanities and Social Theory e del Graduate Institute for Social Research and Cultural Studies della National Chiao Tung University a Hsinchu, Joyce H.C. Liu, mi fece tornare molte volte a insegnare. Diventammo amiche. Feci amicizia poi anche con Yuan-horng Chu, anche lui professore, e con tutta la sua squadra. Pubblicammo anche delle raccolte di articoli insieme¹⁷⁰. Con loro, Brossat ed altri organizzammo convegni internazionali fra la Francia e il Taiwan in posti diversi. Così conobbi il bravissimo storico coreano Jie-hyun Lim¹⁷¹, e il professore Naoki Sakai, con il suo coautore e allievo Jon Solomon. Sakai diventò molto importante per il mio lavoro sulla traduzione. A Taiwan incontrai anche due australiani, che lasciarono la loro impronta e dai quali imparai molto: gli amici Brett Neilson e Ned Rossiter. La collaborazione e lo scambio fra molti di noi continuò per anni, anche con un numero speciale di "Translate"¹⁷². Era ed è tutta una rete internazionale libera di ricercatori e istituzioni.

Per me, studiosa dell'India, era molto importante avvicinarmi a quest'altra Asia di culture cinesi attraverso parecchi paesi. Sono stata ricercatrice invitata al Asia Research Institute (ARI) della National University of Singapore nel 2013, dall'allora direttore, Prasenjit Dua-

170 Alain Brossat, Yuan-Horng Chu, Rada Iveković e Joyce C.H. Liu (a cura di), *Biopolitics, Ethics and Subjectivation*, L'Harmattan, Paris 2011.

171 Si veda Jie Hyun Lim, *Global Easts*, cit.

172 "Translate", novembre 2007, editoriale e curatela di Rada Iveković, articoli di Rita Kothari, Dongchao Min, Joyce C.H. Liu, Jon Solomon, Sandro Mezzadra, Anna Nadotti ed altri. www.eipcp.net <http://translate.eipcp.net/transversal/1107> (11.11.2025). Si veda anche il numero curato da Sandro Mezzadra e Naoki Sakai, "Translation", 4, 2014 con, fra gli altri, un articolo di Rada Iveković, *Translation and national sovereignty. The fragility and bias of theory*, ivi, pp. 53-82.

ra¹⁷³, lo studioso indiano di storia cinese, una combinazione rara. Il lavoro di Prasenjit mi fu molto utile in seguito, nel mio lavoro sulle spartizioni di paesi e la storia globale.

In quegli anni tu scrivi *Le sexe de la philosophie*, in cui autorizzi a pensare il paradosso di essere una donna filosofa e femminista. Erano tutti uomini i filosofi che ti sostenevano a Paris 8?

Noi viviamo con una maggioranza di uomini, specialmente in filosofia, una disciplina tradizionalmente non solo misogina, ma che fino a poco fa ignorava l'esistenza o il lavoro delle donne. Anche i migliori di loro vengono sempre da una maggioranza di genere, che lo vogliano o no. No, mi appoggiarono le donne di Paris 7 per prime, e in ogni caso moltissime donne che ho menzionato. Sia all'una che all'altra delle mie prime università francesi sono stati tutti accoglienti, sia donne che uomini. L'Università di Paris 8 lo era già in linea di massima, era nota per la sua ospitalità intellettuale e umana ai profughi intellettuali. Ce ne furono molti prima e dopo di me. Quando arrivai c'erano ancora Toni Negri, Alisa Del Re e tanti altri. Al dipartimento di filosofia di Paris 8 eravamo almeno in tre "esiliati": il mio compatriota jugoslavo del Kosovo, maître de conférences Muhamedin Kullashi, il professore iraniano Mohamad Fashahi, ed io.

Il paradosso di essere donna filosofa e femminista non mi ha impedito di avere ottimi amici e colleghi uomini, ma è anche vero che con le donne i rapporti sono spesso più diretti e più di fiducia. A Paris 8 mi aveva sostenuta molto Hélène Cixous. Ma in generale le donne erano spesso in posizioni marginali. Al dipartimento di filosofia le vedevo alle riunioni, erano simpatiche e incoraggianti con me. Ma per la verità, io ero *già* stata accolta e inserita dai professori maschi che avevo conosciuto durante la loro visita a Zagabria, e con loro andavo a convegni e organizzammo cose insieme. Quando sono arrivata al di-

173 Prasenjit Duara, *The Crisis of Global Modernity: Asian Traditions and Sustainable Futures*, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 2014.

partimento, gli altri e le altre non mi conoscevano, e non avevo più bisogno di un particolare sostegno. Anzi, ero molto fortunata. C'era una donna al dipartimento, abbastanza forte e rispettata da tutti, che però ostruiva il mio arrivo definitivo con posto fisso a Parigi 8 perché aveva un altro candidato, che passò prima di me. A parte questo, però, nessuno aveva niente contro il mio impegno col femminismo, né donne né uomini. Forse fu la ragione per cui mi invitarono. Mi sostenevano e mi invitavano anche per parlare di quello.

Che corsi insegnavi in quegli anni?

Facevo corsi di filosofia indiana, di filosofie comparate, facevo corsi su Sartre buddhista e Lyotard buddhista. Facevo corsi su Fanon, *I dannati della terra*¹⁷⁴. Anche Frantz Fanon è un autore che conoscevo già dalla Jugoslavia perché queste cose erano state tradotte in tempo reale da noi. Non solo, ma il giornale *al Mujahid*, il giornale della Resistenza algerina, veniva pubblicato un tempo anche in Jugoslavia. Noi jugoslavi eravamo molto innamorati dell'Algeria. Io avevo avuto un ragazzo algerino da studentessa, a Zagabria, uno studente di economia. Pensavo che fosse algerino, perché si era presentato così. Venticinque anni dopo ho scoperto che era invece marocchino, dissidente e antimonarchico, dunque illegale. Era riuscito a farsi fare un passaporto algerino ed era venuto come studente algerino in Jugoslavia. Era bello e bravo, si chiamava Abderrahman Said.

E tu sei stata una delle prime/dei primi a fare lezione su Fanon?

Non solo. Sono, credo, stata la prima, gli studenti non lo conoscevano proprio. Sono stata molto sorpresa che non ci fossero corsi su di lui. Arrivando in Francia sono andata a comprare i libri di Frantz Fanon in francese che avevo in serbocroato. Esisteva ancora la libreria Maspero e quindi li comprai lì. Avevo pochissimi studenti in quel

174 Frantz Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 2007.

corso, ma ne avevo uno o due della Martinica che erano venuti perché Fanon era della Martinica, e che rimasero scandalizzati dal mio corso, perché parlavo di colonialismo, mentre loro si credevano un *département d'outre-mer*. Frantz Fanon spiegava bene questa situazione, come anche la situazione delle donne. Gli studenti algerini tacevano, ma i due studenti della Martinica si adombrarono, si offesero molto sulla mia presentazione della Martinica come colonia. Avevo anche qualche studente americano che conosceva un po' Fanon, e quasi nessuno della Francia metropolitana. "Noi siamo francesi", dicevano, e con questo pensavano di annullare la storia coloniale.

In questi anni hai mantenuto i contatti con le femministe pacifiste jugoslave, fra le quali le Donne in nero? Andavi ogni tanto in Croazia? Come ti sembrava l'atmosfera?

Ci andavo ogni tanto ed eravamo in contatto per e-mail, per telefono. C'era un periodo, durante la guerra, in cui si poteva telefonare a Sarajevo via satellite, come se niente fosse. È strano, hanno avuto le e-mail in Bosnia e in tutta la Jugoslavia prima che in Francia. Come mai non te lo so dire, ma in Francia è stato molto laborioso e difficile ottenere l'e-mail nei primi anni Novanta. L'atmosfera nei paesi jugoslavi non mi piaceva, era molto sgradevole per me, tutt'oggi lo è. Quindi non intervengo in pubblico, vado solo a piccoli convegni, non molti, di femministe, e in vacanza. Posso andare dove non ci sono giornalisti. Non vado a convegni con giornalisti perché ne farebbero un'altra storia, soprattutto quando vieni da fuori e sei l'oggetto di tante curiosità e sospetto, si vuole sapere se sei o no un "profittatore della guerra". Io leggo i giornali di Belgrado e di Zagabria, di Sarajevo, ancora oggi. Leggo "Peščanik", di Belgrado, e online leggo "Novosti", uno dei pochi settimanali croati non nazionalista, ma "della minoranza razionale", come amano chiamarsi. Poi leggo "Danas" di Belgrado che è un giornale con qualche buon articolo e molti senza importanza. Goran legge "Politika". Io non posso perché

mi viene da vomitare, ma lui legge “Politika” per sapere cosa pensa il nemico, cioè i nazionalisti. Però quando vai lì vedi che la situazione è peggio di quello che pensavi, anche se in Croazia è migliorata un po’. In Serbia l’atmosfera è brutta, anche se l’economia non va male. La Bosnia è uno stato disfunzionale, uno stato fallito non per causa dei Bosniaci, quanto per il contesto internazionale e l’architettura post-jugoslava. Tutto l’insieme è un disastro.

In questi stessi anni viaggi in Guatemala per via del lavoro di Goran¹⁷⁵.

Sì, dovrebbe essere dal 1994. Nel 1992, Goran lavorò a Haiti per l’ONU, a titolo di esperto individuale, poi nel Guatemala. Andavo lì durante le vacanze. Il Guatemala era uscito da una guerra civile di quasi 40 anni. C’erano due rapporti sulle atrocità e le violenze, uno della Chiesa e un altro di una commissione internazionale¹⁷⁶. E questi due rapporti erano straordinari. C’erano tutte le testimonianze delle vittime della guerra civile, soprattutto donne e bambini, e nativi. Era interessantissimo. Li ho letti tutti e due mentre stavo lì e ho incontrato alcune delle persone che avevano testimoniato. È come la storia di Staša Zajović delle Donne in nero, è come quello che Staša fa con le vittime, facendole parlare e diventare soggetti politici. Parlare è anche curativo¹⁷⁷. Non era

175 Nel 1994 Goran Fejić aveva ricevuto dall’ONU l’incarico di coordinare una missione di pace in Guatemala, che usciva da un lungo periodo di dittatura e guerra civile. Ci rimase fino al 2001. Cfr. Goran Fejić, *Mémoires débousolés. Mes pays et d’autres causes perdues*, L’Harmattan, Parigi 2018, pp. 231-285.

176 Guatemala. Memoria del silencio. Informe de la Comisión para el esclarecimiento histórico, CEH, Guatemala de la Asunción 1999, <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/guatemala-memoria-silencio/guatemala-memoria-del-silencio.pdf> (11.11.2025); Guatemala. Nunca más, Tomo I-IV, *Impacto de la violencia*, Guatemala 1998, <https://www.odhag.org.gt/publicaciones/remhi-guatemala-nunca-mas/> (27.06.2024). Si veda Rada Iveković, *Dame Nation*, cit. La terza parte del libro tratta del Guatemala.

177 A partire dal 2010, Staša Zajović organizzò insieme alle Donne in nero e ad altre organizzazioni femministe jugoslave giornate di testimonianza pubblica da parte di donne vittime di violenza subito durante e dopo la guerra jugoslava. L’evento finale si tenne dal 7 al 10 maggio 2015 a Sarajevo. In italiano, si veda Elisabetta Donini (a cura di), *Bisogno di verità. Il Tribunale delle donne, un approccio femminista alla giustizia*, CIRSDE, Torino 2018; si veda inoltre Sara de Vido, *Il Tribunale delle donne in Sarajevo. Una prospettiva giuridica internazionale tra democrazia e memoria collettiva*, in Silvia Camilotti e Susanna

un tribunale ma erano commissioni e poi sì, hanno fatto lo stesso lavoro, come un tribunale¹⁷⁸.

In un tuo articolo sulle violenze subite dai Maya scrivi del rapporto tra il Guatemala e il Messico¹⁷⁹.

Nel Messico c'erano tanti profughi guatemaltechi durante la guerra civile. Quando furono attaccati e bruciati dall'esercito, una parte dei profughi, quella inquadrata dalla guerilla Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (UNRG) fuggì nel Messico e un'altra, la Comunidades de pueblos en resistencia (CPR) fuggì verso la giungla, verso l'interno del paese. Quelli del Messico rimasero però piuttosto rinchiusi in sé stessi, avevano ristabilito i loro villaggi, anche con i nomi che avevano in Guatemala, e se li erano portati in Messico. Dopo la guerra civile tornarono in Guatemala e ristabilirono di nuovo gli stessi villaggi. Anche i leader del movimento di resistenza della guerra civile erano in parte in Messico, proprio a Città del Messico, dove si sarebbero svolti i negoziati di pace. I profughi erano rimasti però isolati e impauriti in Messico, nei loro villaggi ricostituiti, dopo tanta violenza. Ad esempio, non mi sembra che avessero legami con il movimento indigeno in Chiapas, che era guidato da un intellettuale, il subcomandante Marcos. Ma posso sbagliare¹⁸⁰. Erano movimenti di resistenza sfasati e non totalmente sincroni e simultanei. Da una parte, i guatemaltecos erano inquadrati nella URG, che era un po' più conservatrice della Selva Lacandona in Chiapas. Poi i due movimenti non furono simultanei: il movimento di resistenza del Chiapas scoppiò nel 1992 quando la guerra civile guatemalteca stava per finire.

Regazzoni (a cura di), *Venti anni di pace fredda in Bosnia Erzegovina*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2016.

178 Si veda Rada Iveković, *War and peace from a female and feminist point of view (Afterword)*, in Staša Zajović (a cura di), *Women's court – the case of Foča. Feminist Approach to Justice*, Women in Black, Belgrade 2024, pp. 141-168.

179 Rada Iveković, *Les Mayas entre ethnies et nation, des deux côtés de la frontière*, in *Dame Nation. Nation et différence des sexes*, cit., pp. 205-224.

180 Si veda Yvon Le Bot, *La guerre en terre maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala*, Karthala, Paris 1992; Goran Fejić, *Mémoires déboussolés*, cit.

Lo Stato guatemalteco stava per perdere, moralmente e politicamente, dal punto di vista internazionale, pur avendo vinto fisicamente, al prezzo di tanti massacri e terra bruciata fra i contadini e gli indigeni. Rigoberta Menchú ottenne il premio Nobel per la pace, simbolo della fine della guerra civile che lo Stato faceva ai propri contadini maya. Il movimento di resistenza sul terreno fu molto forte e importante, soprattutto alcuni gruppi, che al ritorno dal Messico, dopo gli Accordi di pace conclusi al livello internazionale nel 1996, cercarono di trasformarsi in partiti politici.

Sempre in quell'articolo analizzi perfettamente quello che poi fu teorizzato anni dopo, il rapporto fra la violenza coloniale e la violenza patriarcale.

In realtà quello non lo si vede in nessuna guerra: il legame diretto che c'è fra la violenza alle donne e la violenza di guerra, il patriarcato e il colonialismo; questo naturalmente si ignora, una cecità che fa parte della violenza stessa. È una cosa che bisogna sempre spiegare di nuovo e ricostruire. Bisogna lavorarci ogni volta per ogni paese, ogni guerra. *Ce n'est pas une connaissance qui va de soi*, probabilmente perché c'è una normalizzazione patriarcale della violenza. Tutti i saperi delle o sulle donne sono saperi eccezionali, non vengono iscritti in quello che si trasmette da una generazione all'altra, non viene salvato in un fondo di saperi dell'umanità. Bisogna sempre ricominciare. C'è una discontinuità nella storia delle donne, nella storia umana vista da quest'altra posizione, una discontinuità che persiste. Chissà perché, ma è così, purtroppo. La storia delle donne, sulle donne, consiste nel riallacciare questi legami e nel ricostruire la continuità, ogni volta. Il patriarcato impedisce questa continuità. Anche a livello simbolico, in una gran maggioranza di paesi si trasmette il nome del padre per la stirpe, ma non il nome della madre.

Paris 8, Lyotard buddhista (1998-2003)

Torniamo ai tuoi corsi a Paris 8. Ci puoi parlare dei corsi su Lyotard e Sartre buddhisti?

In Lyotard c'è tutta una dimensione che va bene con il femminismo, ne ho scritto un articolo poi un libro e ne ho parlato un poco con lui¹⁸¹. Avrei voluto sviluppare un po' questa cosa con lui.

In che senso vedi il buddhismo come metodo filosofico? Riguardo alla questione del nichilismo o del linguaggio?

Quale nichilismo? Si tratta del linguaggio. È meglio non attribuire il concetto di nichilismo occidentale al buddhismo, come si fa molto in occidente. Provoca sempre un malinteso. Si tratta di storie di idee e di storie della filosofia molto diverse. Si tratta di tutto quello che viene da Wittgenstein in Lyotard. Lyotard tira vari fili, uno di questi è Wittgenstein. Wittgenstein riflette sul linguaggio, su quello che non puoi esprimere perché la lingua è insufficiente, da cui Lyotard ha tratto la sua idea di *différend*, di dissidio¹⁸². Quando ho fatto lezione su Lyotard buddhista - per la verità, avevo già fatto quel corso a Zagabria prima, perché in *Orients* ho pubblicato le lezioni fatte al Collège, è venuta molta gente al seminario, anche alcuni indiani e indianisti che sembravano interessati, e alcuni amici di Lyotard stesso come Guy Bugault¹⁸³, grande specialista

181 Rada Iveković, *Lyotard, est-il bouddhiste?*, in *Orients. Critique de la raison postcoloniale*, cit., pp. 129-150; *Le sexe de la philosophie*, cit.

182 Già in *La condizione postmoderna* Lyotard si era rifatto alla teoria dei giochi linguistici di Wittgenstein, secondo la quale il significato di una parola è dato dall'uso che se ne fa in diversi contesti (giochi), a loro volta determinati da regole e circostanze contingenti, per delineare una teoria del legame sociale e del sapere scientifico intesi come insiemi di diversi giochi linguistici, o discorsi. Cfr. Jean-François Lyotard, *La condizione postmoderna*, trad. di C. Formenti, Feltrinelli Milano 1979/2004. In *Le différend*, Lyotard amplia l'idea dei giochi linguistici analizzando casi di intraducibilità o eterogeneità tra giochi linguistici differenti, che rimangono irrisolti, che non possono portare ad un'idea di linguaggio, né di realtà, in generale, ma piuttosto a pratiche discorsive di relazione, di concatenamento tra giochi in sé stessi eterogenei. Cfr. Jean-François Lyotard, *Le différend*, Ed. de Minuit, Parigi 1983, trad. it. *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1985.

183 Nāgārjuna, *Stances du milieu par excellence: (Madhyamaka-kārikās)*, cura e trad. dal sanscrito al francese di Guy Bugault), Gallimard, Paris 2002. Si veda anche Guy Bugault, *L'Inde pense-t-elle?*, Presses universitaires de France, Parigi 1994.

e traduttore di Nāgārjuna, con la sua compagna indiana Lakshmi Kapani, professoressa di filosofia indiana anche lei. Dunque, tutto quello che concerne il linguaggio in Lyotard vale anche per il buddhismo e per Nāgārjuna¹⁸⁴. Lyotard era anche molto contento che io avessi fatto questo legame. Poi avevo fatto un corso su *La nausea*, il libro di Sartre, che si può leggere come un libro buddhista¹⁸⁵. Ho fatto tutto un corso su questo, ma non credo di averne mai scritto un testo, anche se ne avevo l'intenzione. Un po' di esistenzialismo può assolutamente essere paragonato al buddhismo filosofico, col quale intendo i primi discorsi del Buddha stesso e tutto il pensiero di Nāgārjuna.

Dal punto di vista buddhista non direi però mai “nichilismo”, né negatività. Sarebbe meglio parlare di un *processo* di pensiero, una posizione alla quale arrivi quando non ci sono più altre opzioni. Non si può partire dal “nichilismo” e con esso postulare una posizione, ci si può solo arrivare, è molto differente. Ciò non vuol dire che tu debba negare tutto il resto. Nel buddhismo, ma anche in certe scuole del brahmanesimo, viene capita benissimo questa situazione di quello che gli occidentali chiamano “nichilismo”, ignorando la storia delle filosofie indiane. Lo si concepisce come un processo di svuotamento della mente, del senso del mondo, del senso che ha la vita, di tutto quello che pesa, che fa male, a te e agli altri. I buddhisti pensano molto agli altri. Si tratta di un processo di *riduzione noematica*¹⁸⁶ del contenuto dei pensieri, fino a svuotare la mente, se possibile, che può anche essere salvifico nel migliore dei casi, e che è eticamente e deontologicamente raccomandato. Per noi, è meglio non calcare termini occidentali su altre filosofie con storie totalmente differenti dalla nostra, almeno non senza spiegare i distinti percorsi, slanci e obiettivi del pensiero.

184 Nāgārjuna era un filosofo e monaco buddhista del II secolo, che interpretò e propagò il buddhismo *madhyamika* come dottrina e pratica della via di mezzo. Cfr. Rada Iveković, *L'éloquence tempérée du Bouddha*, cit., pp. 58-68.

185 Jean-Paul Sartre (1938), *La nausea*, Einaudi, Torino 2005.

186 Si veda Čedomil Veljačić, *Ethos spoznaje u evropskoj i u indijskoj filozofiji*, cit.

In che senso l'esistenzialismo può essere paragonato al buddhismo? È per l'idea del *néant*, simile al processo di svuotamento di cui parlavi? Si può parlare anche di non attaccamento?

L'anti-teoria buddhista della *śūnyatā*, del "nulla", *deduce*, conclude, attraverso una riduzione noematica, che non sopporta l'affermazione, che tutto è *néant*. Il *néant* che risulta da questo processo non è una istanza negativa, ma il crogiolo (*creuzet*) di tutte le possibilità. È la libertà, cioè inqualificabile. Sì, l'idea di non attaccamento la si legge anche nella *Bhagavad Gītā*, un libro popolare brahmanista e oggi induista, anche da esportazione, che fa parte della cultura popolare anche in occidente. C'è anche lì nella *Bhagavad-gītā* questa idea di non attaccarsi. Esiste in molte scuole di filosofia indiane. Se ti attacchi, soffrirai. In questo senso il "nichilismo" non è mai un'ideologia di partenza, non lo è mai nel buddhismo e non lo è in Lyotard o in Sartre. Nel buddhismo è in un certo modo un processo, il risultato di un processo di maturazione del pensiero e dell'esperienza, di contemplazione - meglio che il termine di meditazione che usiamo. In India sarebbe *yoga*, cioè filosofia pratica¹⁸⁷. Arrivi ad ammaestrare il tuo spirito e il tuo corpo. Cos'è che fa male? Se leggete lo *Yoga sūtra*, nei primi versi dice che quello che fa male sono "i turbini del pensiero", *les tourbillons de la pensée*¹⁸⁸. Bisogna sapersi ritirare da questi turbini del pensiero, che avvengono nel sociale, per cui alcuni vanno a farsi monaci ed altri si arrangiano come possono.

Lyotard aveva capito questo funzionamento con il suo lavoro sulla lingua a partire da Wittgenstein, poi le due persone che si sono interessate in seguito a questa mia storia su Lyotard furono Ernesto Laclau e Toni Negri. Negri mi chiese una volta ad a un convegno che

187 Nota di Rada Iveković: per *Yoga* non intendo ginnastica, come spesso si capisce questo termine filosofico ed epistemologico indiano, che interviene nella divisione (*découpage*) delle scuole di pensiero nella trasmissione delle conoscenze. Ogni scuola di pensiero - non solo in filosofia, ma anche in altre discipline ed arti, diversamente chiamate e categorizzate rispetto alle nostre, ha il proprio *yoga*, che precede la teoria.

188 Edwin F. Bryant, *The Yoga Sūtras of Patañjali: A New Edition, Translation and Commentary*, North Point Press, New York 2009; in italiano, *Yoga sūtra. Il più antico testo di yoga con i commenti della tradizione*, a cura di Piera Scarabelli e Massimo Vinti, Mimesis, Milano 2012.

facemmo su Laclau, di mandargli il testo che avevo scritto su Laclau buddhista¹⁸⁹. Poiché anche Laclau ha una linea molto importante nel suo lavoro, che riguarda il linguaggio, l'insufficienza del linguaggio, anche con lui ebbi qualche discussione sul buddhismo, generalmente eravamo d'accordo. I filosofi che si sono interessati a questo problema per me sono bravi, oltre che per il loro attivismo in politica, per questo loro pensiero sul linguaggio e sui suoi limiti. Si tratta dell'elaborazione del linguaggio, come del nostro mondo. Perché il nostro mondo è limitato dal linguaggio. È come quando alla nostra epoca Bruno Latour ci avvisa che il nostro pensiero, come le scienze che pratichiamo per studiare il nostro mondo, sono di fatto dentro di quel mondo, che non possiamo studiare da fuori, cosa che viene sempre dimenticata. Per cui lui raccomanda di riconoscere Terra (senza l'articolo, nome personale, detto anche Gaia) e l'interdipendenza di tutti i viventi con tutti e tutto.

Avevo imparato molto anche da Deleuze e Guattari, leggendoli in Jugoslavia. Avevo conosciuto Guattari, ma non Deleuze, e avevo letto i loro libri. Anche Deleuze e Guattari si occuparono della questione dei limiti del linguaggio, poi orientarono questo pensiero verso la psicanalisi, perché Guattari era psicanalista¹⁹⁰. Avevo conosciuto

189 Cfr. Rada Iveković, *La rhétorique chez/de Ernesto Laclau*, in Rada Iveković, Diogo Sardinha e Patrice Vermeren (a cura di), *Hégémonie, populisme, émancipation. Perspectives sur la philosophie d'Ernesto Laclau (1935-2014)*, L'Harmattan, Parigi 2021, pp. 139-150. Il libro raccoglie gli interventi di una conferenza su Laclau del maggio 2015 organizzata dal Collège International de Philosophie, Paris 8 e la Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme a Parigi. Rada Iveković era nel comitato organizzativo insieme a Nancy Fraser, Ghislaine Glasson Deschaumes e altri. Alla conferenza intervennero, tra gli altri, Étienne Balibar, Toni Negri e Judith Butler. https://www.theorieblog.de/wp-content/uploads/2015/05/2015_05_26-27_Collok_Laclau-4.pdf (28.06.2024). Cfr. anche Rada Iveković, *Populisme et politique*, in "Cultures & Conflits", 73, 2009, pp. 125-133.

190 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Milles plateaux. Capitalisme et schizophrénie* 2, Ed. de Minuit, Paris 1980, trad. it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma 2014. Félix Guattari (1930-1992): studia psicoanalisi a partire dal 1950 e segue un percorso terapeutico con Jacques Lacan. Nel 1968 conosce Gilles Deleuze (1925-1995) durante la fase di fondazione dell'Università di Paris 8. Deleuze aveva già lavorato al CNRS e all'università di Lyon, e dal 1969 ricopre una cattedra in filosofia a Paris 8. Dal 1979 Deleuze e Guattari collaborano a diverse pubblicazioni. Guattari si concentra soprattutto sul movimento antipsichiatrico. Cfr. François Dosse, *Gilles Deleuze. Félix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte, Paris 2018.

Guattari a Belgrado nel 1985, nel quartiere dei ristoranti: Skadarlija. Noi che venivamo da fuori Belgrado eravamo venuti a vari incontri. Ad uno di questi presentai con Klaus Theweleit e i suoi editori di Zabaria il suo libro *Männerphantasien* al Centro culturale degli studenti, con Dunja Blažević. Ad altri convegni avevo conosciuto anche Ronald David Laing, l'antipsichiatra britannico, lo psicanalista francese Daniel Sibony, e c'era anche Vladimir Mijanović, detto "Vlada revolucija", Vlada-la-rivoluzione, che avrei rivisto molti anni dopo, durante la guerra jugoslava, nel suo esilio a New York, dove avrei ritrovato anche l'attrice Mira Furlan, tutti e due in situazioni precarie, ed altri. Era una tale concentrazione di persone, irresistibile e impressionante. È lì, nel 1985, che cominciò anche la mia collaborazione con Bogdan Bogdanović, mentre con Klaus rimasi in contatto per molti anni. Fui sorpresa di vedere che il suo libro capitale, *Männerphantasien*, non era tradotto in Francia. Nessuno lo conosceva qua. Leggere Guattari mi apportò molto. L'ho anche frequentato un po' a Parigi nel suo quartiere dell'Odéon.

A cominciare da Freud la psicoanalisi si interroga su cosa e quanto si può dire col linguaggio. Freud concepisce la lingua come un medicinale, perché quando arrivi a dire certe cose, che prima non riuscivi a dire, puoi anche guarire dal male che queste cose ti fanno, che ti fa quel non dire. Stranamente il primo buddhismo ha un po' di questo, di questa psicoanalisi molto precoce. Avevo un grande amico, lo psicanalista indiano Sudhir Kakar¹⁹¹, che però non faceva tanto questi legami. Lui ha lavorato molto su metodi di guarigione adoperati da *curanderos* tradizionali indiani di varie credenze.

191 Sudhir Kakar (1938-2024), psicoanalista e scrittore indiano. Nei suoi numerosi scritti si occupò soprattutto del rapporto tra psicoanalisi e spiritualità, di comparazione della psicoanalisi occidentale nei confronti di una cultura come quella indiana, che non conosce il complesso di Edipo, ma ne conosce altri. Scrisse anche romanzi-biografie storiche di personalità conosciute, come Tagore e Gandhi, e su tematiche politiche, ma in modo psicoanalitico, come il rapporto fra gli hindu e i musulmani.

Com'è il tuo rapporto con la psicanalisi?

Io non ho nessun rapporto con la psicanalisi, non ne ho esperienza. Ho letto un po' e credo che possa essere efficace senza esserlo sempre. Pensavo che sarebbe stato interessante fare una psicoanalisi, non una qualsiasi, ma da qualcuno informato di filosofia, letteratura, non una psicanalisi "mamma-papà" e Edipo, anche se spesso è quello il limite. Quello il buddhismo lo dice benissimo: c'è un velo sulla vita di prima, perché fra le vite nel *karma* non si traspone la memoria. Quindi tu non sai cosa ti ha condizionato, gli psicanalisti direbbero che non eri lì alla scena iniziale. Vedi quella *tanka* tibetana sul mio muro? Questo è il *chakra*, la ruota della vita [vedasi fotografia a seguito dell'intervista]. *Chakra* vuol dire ruota e una versione sta anche nella bandiera indiana. Nell'immagine, c'è un mostro che tiene tutto il *chakra*, cioè il ciclo della vita. Il *chakra* è rappresentato in una dimensione piatta e risulta che c'è ripetizione perché tu arrivi da lì, dalla bocca del mostro che tiene il *chakra* fra i denti. Poi ci sono quei piccoli disegni, che rappresentano mamma e papà, e via di seguito, seguendo la ruota della vita e della morte. Le ultime tappe sono la malattia e la morte. E poi si ricomincia, perché il *karma* vuole che ci siano rinascite. Il buddhismo però non le intende come situazioni di ritorno, come si potrebbe interpretare da un Nietzsche digerito male, come un eterno ritorno dello stesso. Lo stesso non può tornare, per cui sarebbe meglio una spirale per far capire graficamente questa situazione. Ci sono dodici anelli nella catena del divenire condizionato o del divenire causale (*pratītya-samutpāda*) che rappresentano le tappe della vita e vi includono la morte (e anche una teoria dell'evoluzione, ma senza orizzonte utopico). Sono molto interessanti, perché due di loro sono intesi come radicali, cioè inevitabili e incondizionati, in un certo senso a priori. Straordinario. Dopo la morte cominciamo una nuova "incarnazione". *Avidyā*¹⁹² vuol dire ignoranza, illusione trascendentale,

192 Nota di Rada Iveković: metto i termini sia del buddhismo che del brahmanismo in sanscrito, e solo qualche volta – quando risulta meno riconoscibile ai non-linguisti e quando

si tratta di ignoranza esistenziale. Nell'immagine viene rappresentata qua da un uomo che non ci vede. La condizione di avidyā è radicale: si nasce nell'ignoranza. Io aggiungo, con la psicanalisi: ignoranza anche della scena iniziale, dell'incontro tra mamma e papà. C'è un'altra scena (un'altro anello) radicale, che è il desiderio: il semplice fatto di vivere provoca il desiderio (di base, quello di non morire, ma con esso ne vengono altri). La parola *tṛṣṇā* (*tañhā* in pāli) vuol dire sete, e desiderio di qualcosa. Avrai vari attaccamenti a cose e persone, e ti farà male separartene. Dopo la nascita intervengono le "condizioni", *saṃskārāḥ*. Le condizioni sono diverse per ognuno, sono individuali, ma anche sociali. Poi viene la coscienza *vijñāṇa*. Dalla coscienza viene il *nāma-rūpa*. *Nāma* vuol dire nome e *rūpa* vuol dire forma. *Nāma-rūpa* vuol dire che una materia prende forma dopo una prima coscienza di base, che poi si può anche sviluppare con la contemplazione, ma questa è un'altra storia. *Nāma-rūpa* però non è un anello radicale. Dopo di esso, viene la forma del corpo: la coscienza si associa a diverse condizioni e diversi altri elementi. Da cui segue lo *sparsā*, il toccare, il tatto. Dopo aver, con il tatto, con il corpo, conosciuto qualcosa con le sue condizioni, ne prendi coscienza. Però interviene il desiderio. Il desiderio ti rovina, perché ti interrompe. Il desiderio è disegnato nell'immagine come una donna nuda, e l'alcol (si vede che è stato tutto immaginato dal punto di vista maschile). Poi ci sono altri anelli, *upādāna*. *Upādāna* è il momento della raccolta dei frutti dagli alberi (e così rappresentato nell'immagine), vuoi sfruttare qualcosa che sta lì, proposto. Dopo avviene *bhava*, l'essere, che viene rappresentato da una donna gravida. L'anello seguente è *jāti*. *Jāti* è molto complesso. Vuol dire nascita, rappresentato da una donna che partorisce, ma è la stessa parola che usano anche nelle denominazioni delle caste e della nazione. Tutto questo avviene sotto la condizione di *jāti*, la condizione di nascita, di vita e di gruppo umano e anche di specie. Quando nasci

il termine è importante, per il buddhismo, lo metto anche nella lingua pāli, la lingua del Canone del primo buddhismo che abbiamo (anche se non è la versione la più antica).

sei già in una condizione, una specie, una casta, una nazione, non puoi scegliere. Dopo di che, il giro fatto, avviene ancora *jarā-maraṇam*, che vuol dire vecchiaia e morte. Nel disegno si vede che portano un morto per farlo incinerare vicino al fiume. Quindi ignoranza come condizione basica dell'umano, e desiderio. L'ignoranza nella quale siamo nati e il desiderio che ci rovina.

Quindi anche nel buddhismo il desiderio è sessuato, è la donna.

È sessuato, è pensato da uomini, i quali prevalgono anche quando ci sono donne, per il solito universalismo maschile che conosciamo anche noi, e che si crede neutro. Anche se ci sono le monache, ammesse successivamente, non dall'inizio, e non allo stesso livello degli uomini, negli ordini monastici.

Il processo di svuotamento di cui parlavi prima non è quindi una forza negativa, una violenza.

Il buddhismo, in questi testi che leggo io del VI secolo prima della nostra era, fino al buddhismo di Nāgārjuna, nel II secolo della nostra epoca più o meno, non propone la violenza né l'aggressione, niente di tutto questo. Nonostante questo, c'è molta violenza anche nei paesi buddhisti, c'è sempre stata. Una filosofia pacifica non garantisce la pace purtroppo. Che esista una filosofia così raffinata, non vuol dire che sarà seguita. Ci sono anche le varianti che in indologia si dicono di "sinistra", dette "tantriche". Ci sono scuole di tantrismo, di buddhismo, come anche di induismo tantrico, dove si esercita la violenza e tutte quelle cose proibite nella quotidianità indiana: il sesso con un'altra casta, l'incesto, e altre pratiche sessuali proibite che si fanno anche in certi templi per spirito di contraddizione, sia nel buddhismo che nell'induismo. Sono però pratiche di scuole minoritarie e più o meno segrete, che funzionano come contrappunto e adoperano lo scandalo. Sono considerate illegittime dai vari *mainstream* brahmanistici, come potete immaginare. Di fronte al brahmanismo e più tardi all'induismo,

il buddhismo stesso è ribelle e scandaloso. Il buddhismo è *nāstika* (“eterodosso”, “negativista”) e non *āstika* (“ortodosso”, “affermativo”). Anche varie altre scuole di pensiero, come i *jaina* (seguitori di Jina), i materialisti del *lokāyatā* (si veda Debiprasad Chattopadhyaya sopra), ed altri, sono *nāstika*, non solo il buddhismo¹⁹³. Si capisce che oggi l’islam, il cristianesimo, i parsi venuti dall’Iran etc. sarebbero ugualmente *nāstika* per i brahmanisti, ma nell’antichità non c’erano ancora. In ogni caso, il buddhismo fu completamente espulso dall’India fino all’ XI-XII secolo, e reintrodotta politicamente dai padri della nazione all’indipendenza dell’India. Fu proposto come religione decente e “non castista” ai vari *dalit*, i gruppi sociali considerati come intoccabili perché “impuri” per i brahmanisti. L’esperimento non ha avuto un successo stravolgente nel togliere le caste, ma oggi in India ci sono *dalit* buddhisti, e il buddhismo rimane nella memoria intellettuale e politica indiana come una opzione valorizzante. Ma queste sono cose che vengono dopo, quando il buddhismo sale fino al nord, nel Tibet e poi va oltre, fa un giro fino al Giappone, e in Giappone diventa di nuovo un po’ più mite. Le pratiche tantriche vengono dal nord, mentre il primo buddhismo (quello del Buddha, e qualche secolo dopo di lui, anche quello di Nāgārjuna) è stato esportato nel sud dell’India, nello Sri Lanka ed altri paesi dell’Asia del sud e del sud-est.

Parlando di violenza: Quando stavi in India ti sei resa conto delle divisioni, soprattutto quella tra induisti e musulmani? Come era la situazione durante il periodo d’emergenza di Indira Gandhi?

Il problema dei musulmani, dall’indipendenza e prima, era presente come conflitto sempre possibile e latente, visto che la spartizione dell’India britannica era stata operata su questo principio. Ma poi con Jawaharlal Nehru e Mohandas Karamchand Gandhi, che prometteva-

193 Nota di Rada Iveković: il buddhismo è “negativista” – ma non nihilista – perché nega l’*ātman* (l’essenza individuale) che i brahmanisti stabiliscono in equivalenza e in parallelo al *brahman*, principio universale e assoluto; congeda gli dèi vedici e brahmanistici, e rifiuta gli insegnamenti del *Veda*.

no un paese laico e l'uguaglianza per tutti, la tensione si era calmata, salvo eccezionali eruzioni di tanto in tanto. All'epoca di Indira Gandhi, la figlia di Nehru come prima ministra, il problema della violenza non era principalmente quello nei confronti dei musulmani, ma lo è, assolutamente, oggi con Modi, che getta benzina sul fuoco. Con Indira Gandhi c'è stata molta violenza perché lei aveva instaurato lo stato di emergenza¹⁹⁴. Il grande problema era in quegli anni Settanta o anche dopo, quello degli *naxaliti*, di cui parlavamo prima, un'insorgenza marxista e maoista calcata su ideali maoisti, o piuttosto che immaginavano come tali, emersa nel Bengala occidentale (a Naxalbari), e che Indira Gandhi represses molto brutalmente. Molti giovani intellettuali, che parteciparono a quella ribellione o andarono in campagna per alfabetizzare le popolazioni indigene, finirono in prigione anche per lunghi anni. Tutta una parte dello spettro intellettuale fu influenzato dal movimento che si era allargato a più stati indiani e rimase latente. E quindi ci sono state molte violenze, e reazioni, sono eventi ricorrenti e periodici. Gli indiani sono molto politicizzati nel senso moderno, nel senso nostro anche occidentale, soprattutto hanno tutta una tradizione di resistenza al potere che i *subaltern studies* hanno studiato: i movimenti contadini, i movimenti di donne, sono cose che esistono e che hanno una tradizione politica¹⁹⁵. Gli intellettuali subalternisti, che si ispiravano anche ai naxaliti, criticavano il potere coloniale, ma anche il potere nazionale dopo l'indipendenza. Ma la violenza che c'è ora contro i musulmani è una cosa nuova e terribile, s'inscrive anche nel rifiutare gli "stranieri", la chiusura delle frontiere con muri, e la caccia ai migranti. Questo è oggi un movimento mondiale. L'India ha ora un regime fascista, non si può dire altro, con questo presidente Narendra Modi, che dà la caccia ai musulmani. C'è molta gente in prigione. Imprigionano giornalisti, scrittori universitari, studenti, scritto-

194 Lo stato di emergenza durò due anni, dal 1975 al 1977; fu proclamato da Indira Gandhi per mantenere il governo nonostante la sua sospensione dall'incarico da parte dell'alta corte di Allahabad.

195 Vedasi ad es. Ranajit Guha, *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*, Duke Univ. Press, Durham 1999.

ri, molti dei nostri amici hanno avuto problemi. Certe università, che erano considerate di sinistra, sono molto sorvegliate e brutalizzate, è il caso della Jawaharlal Nehru University (JNU) a Delhi, e molte altre. Però quando io stavo in India non c'era ancora questa caccia ai musulmani che c'è oggi. Io ci sono stata negli anni Settanta e Ottanta, quando c'erano altri conflitti. Per esempio, negli anni Settanta, quello degli Sikh separatisti che erano violentissimi, e violento fu anche lo Stato centrale in risposta, nel Punjab, paese e popolo divisi dalla frontiera con il Pakistan. Non c'era però questa situazione di conflitto fra induisti e musulmani, una situazione che assomiglia abbastanza, anche se non allo stesso livello, a quello che succede in Francia e in Europa: l'anti-islamismo e l'anti-immigrazione, sono oggi un problema condiviso in tutto il mondo.

Saint Étienne (2003-2011)

Passiamo al periodo dal 2003, quando inizi a Saint Étienne. Come e perché ci sei arrivata? Cosa hai fatto lì, sei andata avanti più o meno con gli stessi corsi?

A un certo punto avevo deciso di provare in un altro posto, e sono passata a Saint Étienne. Il centralismo parigino, con la presunzione di superiorità che lo accompagna, mi dava sui nervi. Però a Saint Étienne ho lavorato in un dipartimento di sociologia. Sono stata ricevuta molto bene. Poi dopo ho scoperto che non avrei potuto fare lezione a partire dal mio proprio lavoro, e che non potevo scegliere le tematiche che volevo. Cosa nuova per me, perché a Zagabria, come a Paris 8 e altrove, insegnavo i corsi che proponevo io. E lì si doveva proprio fare la storia della sociologia. Quindi ho dovuto anche fare lezione su cose che ignoravo un po', e imparare un po' più di sociologia, il che non mi è stato inutile. È stato un po' complicato. Ho cercato di mettere un po' delle mie cose, di contrabbando, tematiche dall'India e dal mio lavoro, ma generalmente i corsi erano predefiniti, non solo per me, lo erano per tutti.

Quando sono arrivata mi hanno portato una pila di fogli e mi han-

no detto “ecco, questo è il tuo corso, tu devi solo leggerlo, quello che faceva questo corso prima di te ha lasciato questo, se lo vuoi”.

Non pensavo che una cosa del genere potesse esistere all’università, dunque ho risposto “no grazie, io ho l’abitudine di fare i miei propri corsi”; anche se i tuoi corsi li fai sempre cominciando da altri, perché leggi altri autori. Ho navigato come ho potuto. Sono rimasta sei o sette anni, fino al 2011. Avrei potuto e dovuto lavorare ancora, però Goran era tornato a Parigi e non lavorava più. Io dovevo alzarmi alle cinque del mattino per prendere il treno e andare a Saint-Étienne e invidiavo Goran per il fatto che poteva stare a casa. Era faticoso prendere il treno ogni settimana, quindi dopo un po’ ho mollato. Ho detto “me ne vado, vado in pensione”. Non è una pensione completa, ma almeno non devo più fare questi viaggi.

Ma anche a Saint Étienne ho potuto fare delle cose interessanti organizzando lezioni con colleghi invitati da Parigi e altrove, con temi diversi e appassionanti. Per esempio, avevo organizzato una serie di interventi intitolati *Que veut dire traduire?*, poi per la più parte pubblicati su TERRA¹⁹⁶. Avevamo invitato Étienne Balibar, Paula Banerjee (allora dell’Università di Calcutta, membro del MCRG), Anne Berger, Michel Deguy, Ghislaine Glasson Deschaumes, Clarisse Herrenschmidt, Stephen Wright, forse altri. Le lezioni si tenevano nell’aula magna dell’università, che era sempre stracolma. Voglio insistere sull’importanza per me, oltre di “Transeuropéennes”, di TERRA (ora TERRA-HN), una rete francese e francofona prevalentemente di sociologi, dove abbiamo potuto pubblicare delle ricerche importanti e stimolanti, anche molto diverse, con un gruppo di amici dai quali e con i quali ho imparato molto. L’altro gruppo-rete importante è *eipcp.net* - European Institute for Progressive Cultural Policies, con base a Vienna, dove ho pubblicato un’altra serie di testi sulla traduzione.

Con Étienne Balibar ed altri avevamo pubblicato in “Transeu-

196 Nota di Rada Iveković: *Que veut dire traduire?* Gran parte di quelle lezioni furono pubblicate su TERRA-HN, rete universitaria della quale sono membro, nella rivista online “Asylon(s)”, 7, <http://www.reseau-terra.eu/rubrique171.html>.

ropéennes” un numero speciale sulla traduzione (il 22 del 2002), incoraggiato da Ghislaine Glasson Deschaumes la quale ha sostenuto queste tematiche durante tutta la vita della rivista. In questo periodo facevo anche seminari al Collège international de philosophie (CIPh) a Parigi, dove invitavo questi ed altri autori, e anche alcuni colleghi di Saint Étienne o da altrove. In seguito, ho fatto dei seminari al CIPh/EHESS¹⁹⁷ con alcuni amici africanisti dell'EHESS, cosa che mi interessava molto, e mi ha fatto conoscere tutta una nuova cerchia di colleghi e ricerche importanti. Loro mi portarono a un convegno internazionale a Dakar, sulla Biblioteca (post)coloniale¹⁹⁸. È lì più tardi che mi resi conto di quanto i nuovi ricercatori di vari paesi africani erano diventati un'impressionante grande potenza intellettuale transnazionale. Più tardi, da alcuni di loro, come i meravigliosi libri di Souleymane Bachir Diagne¹⁹⁹ e di Cécile Canut²⁰⁰, ma anche dal *Monolinguisme de l'autre* di Derrida²⁰¹, ho capito meglio il dramma della frammentazione delle conoscenze attraverso le lingue frammentate dal colonialismo, in Africa. A poco a poco, nel mio lavoro, la traduzione è diventata una tematica centrale attraverso la quale mi avvicinavo a tutti gli altri.

In quegli anni, anche se magari l'insegnamento non era molto stimolante, tu hai introdotto qui a Parigi e in Francia i *subaltern studies*, gli studi postcoloniali, hai organizzato tanti convegni.

Anche Laclau non lo conoscevano. L'ho introdotto io qui in Francia parlandone nei miei corsi a Paris 8. È incredibile che abbia “introdotto” anche Frantz Fanon in quei primi anni del mio insegnamento a Parigi. Direi che Fanon non era sconosciuto di nome, ma era “nascosto”

197 Collège international de philosophie; Parigi, École des hautes études en sciences sociales.

198 Si veda Mamadou Diawara, Mamadou Diouf, Jean-Bernard Ouedraogo (a cura di), *Afrika N'ko. La bibliothèque coloniale en débat/Debating the African Colonial Library*, Présence africaine, Paris 2022 e il capitolo di Rada Iveković, *The Epistemological Revolution from the Global South and From Africa*, ivi, pp. 713-739.

199 Souleymane Bachir Diagne *De langue à langue. De l'hospitalité de la traduction*, Albin Michel, Parigi 2022.

200 Cécile Canut, *Provincialiser la langue. Langage et colonialisme*, Éditions Amsterdam, Paris 2021.

201 Jacques Derrida (1996), *Il monolinguisismo dell'altro*, Raffaello Cortina, Milano 2004.

nell'inconscio politico accademico. Anche per quanto riguarda Gayatri Chakravorty Spivak, pochi la conoscevano in Francia. La prima volta che la feci invitare al Collège international de philosophie, la sala era piccola e non era piena, come lo sarebbe oggi. Anche Gayatri ha lavorato moltissimo e bene sulla traduzione.

Come definiresti il tuo pensiero e contributo filosofico?

Il fatto è che io sono eclettica, non so come farei altrimenti. Non penso di avere un mio pensiero riconoscibile al pubblico generale, anche se ci riconosco un filo e una continuità logica. Ma il mio lavoro è disperso fra più lingue e paesi, tematiche diversissime, non penso che l'insieme sia visibile ad altri. Non credo che i miei lettori, se ne ho, possano interessarsi all'insieme delle mie tematiche. Non propongo una bibbia, ricomincio ogni volta dall'inizio. Ogni corso che faccio, lo ricomincio da capo, anche se riprendo certe cose, ma comincio anch'io sempre da *avidyā*, dall'anello radicale dell'ignoranza, che è mia, tutta mia. E mi diverto di più così. Se dovessi ripetere i corsi degli altri, sarebbe un po' noioso, anche se tutto mi viene dagli altri. E poi ripetendo i corsi degli altri, se devi leggere un corso che ha scritto un altro, come fai a rispondere alle domande degli studenti? Non puoi difendere una posizione. Quindi sono rimasta nella non magistralità, nella minoranza, nella non appartenenza. Anche la mia carriera è stata costruita così, frammentata fra varie università e paesi, per cui non avrò un *Festschrift*, i miei scritti rimarranno sparsi. Non me ne lamento, mi corrisponde. Per esempio, non ho trovato un editore che mi segua regolarmente in Francia, e non ho pubblicato alcuni dei miei libri, pur scritti in francese, in Francia, anche se lo sono stati altrove, come *Autopsie des Balkans* e *Politiques de la traduction*²⁰². Ho preferito scrivere che cercare editori, il che in Francia mi è apparso insormontabile. Quelli che ho contattato mi hanno trovata inclassificabile quando non incomprensibile, ho ricevuto sufficienti rifiuti per non voler ricominciare. La mia posizione obliqua precede il

202 Rada Iveković, *Autopsie des Balkans*, cit.; *Politiques de la traduction*, cit.

mio trasferimento dalla Jugoslavia, fa parte di una naturale trasgressione delle frontiere fra discipline. Sono passata dall'indologia e dalle filosofie indiane antiche alla filosofia in modo generale anche occidentale, in un va e vieni permanente. In filosofia, soprattutto nella sfera culturale "occidentale" questo è intollerabile, e lo era ancora più nella mia giovinezza. Ho trasgredito anche altri confini disciplinari prendendomi la libertà di abordare inoltre, negli scritti e nell'insegnamento, la sociologia, la letteratura, le scienze politiche, i cultural studies, la linguistica. In questo ero illegittima.

La mia posizione volutamente obliqua (volutamente, perché non ho saputo fare altrimenti) sta anche nel rapporto alla lingua (qualsiasi lingua nella quale ho pensato e scritto, ma cominciando dal serbocroato, la mia prima lingua).

Ho fatto la guerra ai rilettori/correttori a proposito dei miei scritti in serbocroato, in croatoserbo, in francese e inglese. Sono stata una "dissidente linguistica" a mio modo in Jugoslavia (e anche dopo questa) nella querelle dei linguisti nazionali e di stato, e dei correttori ufficiali fra il serbo e croato, dissidenza anche politica che si è rinforzata con la separazione della lingua e lo smembramento del paese che è stato separato da muri insormontabili. E lo sono rimasta anche in Francia e altrove, in altre lingue e a proposito di altri problemi politico-linguistici.

Siccome non c'è nessuno (una persona sola) che abbia accesso a tutto il mio lavoro nelle varie lingue e con tematiche svariate, per me era essenziale che siate voi tre ad intervistarmi tutte insieme, con le vostre distinte specializzazioni e lingue²⁰³. E poi per dire la verità, non mi importa tanto la legittimazione da parte di qualche autorità, sia per quanto riguarda me che per quanto riguarda gli altri.

Penso a una dichiarazione di non appartenenza di Chantal Akerman, la cineasta, o anche alla non-adesione buddhista²⁰⁴, rimango nella

203 Nota di Rada Iveković: in parallelo alla nostra intervista, con Merima Omeragić, dottoressa letteraria e femminista dell'Università di Sarajevo, che ora (2024) si trova in Taiwan per un postdoc, facciamo una intervista nella nostra lingua comune.

204 Rada Iveković, *La non-adhésion. Un travail sur le concept*, in "Cosmopolis", 2, 2013, <http://>

dis-identificazione come attitudine, con un tantino di disobbedienza anarchica. Non sono sicura di avere ragione, me ne fa dubitare un po' la guerra spietata dei militari israeliani nel 2024, dopo alcuni scambi che ho avuto con Étienne Balibar. Per esempio, diversamente da me, Balibar ha deciso, per Gaza nel 2024 e nei suoi scritti a proposito, di assumere una posizione di *essenzialismo strategico* (un buon termine operativo di Gayatri Chakravorty Spivak) e di "identificarsi"²⁰⁵ con gli ebrei, pur dicendomi di non essere più ebreo di me, per potere criticare l'azione dei militari israeliani "da dentro", il che potrebbe essere più efficace. Chiaramente, anche così ha ricevuto critiche interminabili. Infine, penso che lui abbia ragione nel caso della guerra israeliana ai Palestinesi e a tutta la regione, e che abbia ragione a proposito dell'essenzialismo strategico prestato da Gayatri. Ma forse non è sempre possibile farlo, ed io non sono mai riuscita, anche volendo, ad identificarmi con i belligeranti perché nel caso della Jugoslavia avrebbe significato sceglierne uno e identificarmi a esso. Credo di non entrare in una casella, in un quadro prestabilito *anche in questo caso*, e non ho saputo fare altrimenti.

Ci puoi parlare di *Les citoyens manquants*?²⁰⁶ Lo scrivi negli anni delle rivolte delle *banlieues* e parli di questa rivolta come di un'altra cesura, un altro *partage*?²⁰⁷

Vorrei insistere sul fatto che i cittadini mancanti fanno riferimento principalmente, oltre al popolo mancante di Deleuze, soprattutto alla

www.cosmopolis-rev.org/index.php/cosmo/article/view/144 e <https://www.cosmopolis-rev.org/2013-2> (11.11.2025).

²⁰⁵ Nota di Rada Iveković: Étienne Balibar, *The Genocide in Gaza and its Consequences for the Israeli-Palestinian Conflict*, in "Philosophy World Democracy", 19 settembre 2024, <https://aurdip.org/en/the-genocide-in-gaza-and-its-consequences/> (12.11.2025); si veda anche YugoslavWomen collective, <https://yugoslavwomenplus.net/>, e la loro iniziativa "no conferencing as usual while there is a genocide".

²⁰⁶ Rada Iveković, *Les citoyens manquants*, Al Dante, Marsiglia 2015.

²⁰⁷ Le rivolte iniziarono a Clichy-sous-Bois a fine ottobre 2005, sotto il governo Sarkozy, in seguito alla morte di due ragazzi durante un inseguimento della polizia; si estesero ad altre banlieues e città nelle tre settimane successive. Cfr. Rada Iveković, *Le retour du politique oublié par les banlieues*, in "Lignes", 19, 2006, pp. 64-88.

categoria di *missing women*, di Amartya Sen²⁰⁸ che, diventando un concetto importantissimo e preciso, ha fatto emergere e ha reso visibile le tante donne mancanti (lui ne calcolava i numeri: quando scrisse quel testo, mancavano più di cento milioni di donne in India, di modo che soprattutto i contadini devono importare mogli, comprandole altrove in Asia). Sono quelle che, in tutta la storia dei paesi come l'India o la Cina, e forse altri, non sono mai nate o non sono sopravvissute per gli aborti di feti femminili, o il "solito" assassinio di neonate. Una categoria emerge e diventa evidente quando la si nomina, è semplice e importante. Anche altre categorie possono mancare. Di *citoyens manquants* ci sono vari livelli di mancanza o non-esistenza. Ho visto due cose interessanti nelle rivolte delle *banlieues*. C'era un aspetto di genere molto importante. C'è stata la *marche des femmes*²⁰⁹, e c'erano le *beurettes*²¹⁰, che hanno collaborato e delle quali una, Fadela Amara, è stata anche al governo durante la presidenza di Sarkozy nel 2007. E c'era il movimento dei ragazzi e degli uomini che era violento. Il movimento delle ragazze non era violento ed erano riconosciute con simpatia come *beurettes*. Il pensiero francese, occidentale, europeo egemonico vede le *beurettes* come buone perché possono essere addomesticate, possono integrarsi. Si battevano anche contro i ragazzi violenti, e contro la violenza. L'opinione pubblica e il governo hanno appoggiato queste ragazze ricreando la spaccatura di genere *garçons/filles, hommes/femmes* et "francesi"/"immigrati", che non avrebbero dovuto fare²¹¹. Bisognava fare un'altra cosa, ma neanche quelle ragazze hanno sempre capito bene la situazione, e sono state strumentalizzate dal governo.

208 Amartya Sen, *More than 100 million women are missing*, cit.

209 "La marcia delle donne dei quartieri [sensibili] contro i ghetti e per l'uguaglianza" (2003, con uno slogan provocatorio: "Né puttane né sottomesse"), quando una ragazza, Sohane Benziane, viene bruciata viva dall'ex-fidanzato e i suoi amici.

210 I termini *beurs* e *beurettes* designano ragazzi e ragazze nordafricani/e in Francia, anche quando di seconda o terza generazione: basta l'aspetto e il nome. Souilamas Nacira Guénif, *Des «beurettes» aux descendantes d'immigrants nord-africains*, Grasset, Paris 2000.

211 Rada Iveković, *Le retour du politique oublié par les banlieues*, cit.; *Banlieues, sexe et le boomerang colonial*, in "Multitudes", 24, 2006, pp. 209-221; *Langue coloniale, langue globale, langue locale*, in "Rue Descartes", 58, 2007, pp. 26-36.

Era anche il periodo del dibattito sulla legge sul velo. Io (Chiara) ero qui nel 2004 e ricordo questo dibattito molto islamofobo, anti-velo da una parte, e dall'altra le femministe che dicevano "stiamo riproducendo politiche coloniali, salviamo le ragazze"²¹².

È vero, hai ragione, c'era questa dimensione post-coloniale molto forte. E c'è ancora, non l'abbiamo superata. È anche mondiale.

E qual è la seconda cosa che hai capito dal movimento delle *banlieues*?

Era la mia esperienza jugoslava che vedevo ripetersi. Tutti i miei amici francesi mi dicevano "no, non può succedere, non preoccuparti, questi non sono i Balcani, è la Francia". Io invece ero molto preoccupata e penso oggi di aver avuto ragione. Vedo la storia dello smantellamento della Jugoslavia come un preavviso di quello che sarebbe successo poi in Europa, come se i Balcani, la guerra degli anni Novanta, fosse stata un incipit, imitata poi dopo da altri paesi europei. È lo stesso processo: mentre i popoli dei Balcani speravano di europeizzarsi e di uscire da questa situazione, è l'Europa che si balcanizza. A posteriori il titolo del mio libro *La balcanizzazione della ragione* mi sembra molto giusto. Un mio amico di Sarajevo, giurista e professore lì all'università, Zdravko Grebo, diceva durante la guerra, mentre Sarajevo era accerchiata e bombardata quotidianamente dai nazionalisti (in questo caso, serbi, come altri altrove), "è troppo tardi per la Bosnia, ma forse non lo è per l'Europa". Invece, lo era, era già troppo tardi negli anni Novanta. Oggi vediamo purtroppo cose comparabili in Ucraina, e nella frammentazione e poi la ricomposizione putiniana dell'impero dell'Unione sovietica. Gli ucraini si fidano troppo, come i pacifisti jugoslavi negli anni Novanta si fidavano troppo dell'Europa e dell'occidente che non li avrebbero salvati.

212 Saïd Bouamama, *L'affaire du foulard islamique: production d'un racisme respectable*, Geai bleu, Roubaix 2004; Rada Iveković, *The Veil in France: Secularism, Nation, Women*, in "Economic and Political Weekly", 13 marzo 2004; *French Riots 2005*, in "Refugee Watch", 27, 2006, pp. 19-28.

Quello che teme vi è la generalizzazione della guerra dell'Europa contro i migranti?

La guerra inconfutabile ed evidente dell'occidente e dell'Unione Europea (ma anche dell'Australia, di Israele, della Russia, degli Stati Uniti, della Tunisia etc., un numero sufficiente di paesi per dire "tutti") ai migranti, è il corollario delle violenze e guerre neo-nazionaliste della nostra epoca, e dell'idea "we/me first". Sì, vedo una continuazione. La guerra contro i migranti è terribile anche nei Balcani, è terribile ovunque. Molti migranti oggi vengono in Europa passando per i Balcani, ma come quelli che cercano di approdare dal mare, sono esposti alla morte possibile, probabile.

Nel caso delle rivolte delle *banlieues* non si trattava però di migranti, ma delle generazioni successive.

Sì, è vero, non erano migranti, ma per i nazionalisti e la destra francesi è lo stesso. Loro considerano i giovani *beurs*, che sono della terza generazione e ben francesi, come stranieri; immigrati per sempre.

Traduzione e linguaggio

Vorremmo farti ora alcune domande legate al tuo lavoro intellettuale. Un tema su cui hai sempre lavorato è la traduzione, che tu definisci spesso come un aprirsi all'altro, un fare i conti con l'altro²¹³. Per te la traduzione è un metodo e una pratica intellettuale e politica. In che senso si distingue, secondo te, dalla comparazione?

In ogni traduzione c'è necessariamente anche del comparativismo. Io non mi richiamo al metodo comparativo, in reazione al mio maestro Veljiačić. Lui voleva far riconoscere le filosofie asiatiche in occidente, e lo faceva comparandole con autori europei occidentali, dimostrando che sono ugualmente bravi. Voleva dimostrare che gli autori indiani, cinesi ecc. erano allo stesso livello. Non si rendeva conto di

213 Rada Iveković, *L'éloquence tempérée du Bouddha*, cit., pp. 109-131.

questa distorsione o contraddizione. Ho fatto certamente anch'io un po' di comparatismo e non penso che sia da scartare completamente, ma non ero sufficientemente brava. Lui era un filosofo accademico classico, conosceva la storia della filosofia, e poteva farlo. Io invece sono arrivata alla filosofia occidentale dalla filosofia indiana, ho fatto il viaggio inverso. Non ho questa formazione filosofica completa classica e quindi faccio del bricolage: metto insieme varie cose, cerco di trovare delle possibilità di incontro. Questo mi sembra produttivo, mi dà nuove idee e da lì posso andare avanti.

La traduzione è per prima cosa un proposito epistemologico. Quando nel 1989 caddde il muro di Berlino e quei due sistemi opposti si incontrarono, non si sapeva ancora cosa sarebbe potuto accadere, ma non eravamo più chiusi, almeno noi jugoslavi, che non lo eravamo neanche prima. Il mondo era aperto e noi potevamo viaggiare, non c'era panico nei confronti dei migranti; quindi, nei miei primi anni qui a Parigi ho potuto facilmente estendere il mio permesso di soggiorno. Dopo è diventato più difficile ottenerne uno. A quel tempo ho capito, anche leggendo molto Radomir Konstantinović, che il problema era epistemologico: è il problema di intendersi, di capire di cosa parliamo, di trovare vocabolari comuni. Era un po' difficile trovarli allora. Soprattutto, io sono arrivata con i riferimenti che ho ricevuto dalla mia educazione in Jugoslavia, che non corrispondeva per nulla a quella francese. Non solo perché avevo fatto indologia, ma anche perché le cosmovisioni e gli elementi ideologici che ci passavano per la testa non erano gli stessi. Se avessi voluto spiegarmi, avrei dovuto sempre mostrare di più ai miei colleghi e compagni. Invece loro non dovevano fare questo sforzo, perché eravamo sul loro terreno, sul quale io mi sono avventurata senza avere la loro stessa formazione. L'ho percepito come un problema epistemologico e di traduzione. Per far valere la traduzione, bisogna mettersi culturalmente nel *mood* – è lungi dall'essere automatico, anche perché non si capisce che si tratta di traduzione. E poi, la traduzione non garantisce la pace, anzi, può portare violenza.

Poi, con la traduzione emerge subito il problema del linguaggio e del binarismo. Negli anni Novanta, alcuni testi di linguistica parlavano delle due lingue, quella di partenza, la lingua materna e la lingua bersaglio, verso la quale traduci. Mi sono resa conto che non è del tutto così, sono possibili altre geometrie perché io stavo nel mezzo, e non c'erano solo queste due lingue. In mezzo c'è la traduttrice, il traduttore, che si traduce. Se traduce bene traduce anche sè. La traduzione in questo caso è anche, ma non solo, una metafora.

Poi, avevo fatto molte traduzioni nella mia vita, soprattutto dalle lingue indiane classiche, dal sanscrito e dal pāli, dall'inglese e dall'italiano o dal francese. La traduzione è diventata un modo di essere, un modo di vivere.

E in che senso la traduzione per te è anche una pratica politica, una forma di cittadinanza transnazionale?

Ci sono parecchi studi sull'idea di traduzione culturale²¹⁴. Io invece ho voluto fare e pensare la traduzione politica, la politicità della traduzione. Le culture sono *reciprocamente incomplete*²¹⁵, e io estendo questa idea anche alle lingue. Non puoi pensare di tradurre da una cultura a un'altra o da una lingua a un'altra, perché stai nel mezzo. A partire da Nāgārjuna, Wittgenstein, Lyotard ed altri ho capito poi che la lingua si manifesta sempre come incompleta, insufficiente, anche quella materna. E poi c'è anche il problema che si vuole rendere la lingua materna una lingua nazionale. Quello che hanno fatto con la lingua serbo croata è terribile. Adesso ci sono quattro versioni diverse, riconosciute da quattro repubbliche e accademie diverse, e non si può più dire serbocroato o croatoserbo, come si diceva una volta. Adesso c'è anche il bosniaco, il montenegrino, e potrebbe continuare via di seguito. Ogni Stato che vuole affermare la propria sovranità attraverso la lingua comincia col "purificarla" dagli elementi della lingua del paese

214 Cfr. ad es. Gayatri Chakravorty Spivak, *Translation as Culture*, in "Parallax", 6,1, 2000, pp. 13-24. doi: 10.1080/135346400249252.

215 Boaventura de Sousa Santos, *Epistemologies of the South*, cit.

vicino, che è linguisticamente la stessa. Io ho sempre scritto in serbo-croato, o mid-jugoslavo. Vuol dire che non ero né qua né là. Però era possibile. Adesso non lo permettono più, vogliono forme “pure”, le inventano. Ogni volta che scrivi qualcosa si reinventano nuove espressioni nazionali. La lingua che mi spetterebbe sarebbe il croato, che è particolarmente abominevole, perché l’hanno costruita rifacendosi al fascismo, che aveva lavorato a una standardizzazione del croato durante la Seconda guerra mondiale, e la ripescano adesso. Il principio di distinzione prevale – il croato deve distanziarsi da, e essere diverso, dal serbo. Dall’altra parte è l’inverso ma nello stesso spirito, con espressioni che vengono dalla chiesa ortodossa o dalla lontana lingua russa. Per questo ho aderito insieme a Goran e tutti i nostri amici alla “dichiarazione della lingua comune”²¹⁶. Uno dei principi della dichiarazione è che questa lingua comune la si può chiamare come si vuole: serbo, croato, montenegrino, bosniaco, croatoserbo ecc. L’importante è che rimanga una lingua comune, *un bene comune*. Questo di fatto esisteva anche prima della dichiarazione sulla lingua comune. Perché un belgradese e uno zagabrese non parlerebbero mai inglese o tedesco fra loro, parlerebbero questa lingua comune. Questa cosa della lingua mi era parsa particolarmente interessante in relazione al tema della traduzione, da cui ho concluso che la lingua non viene mai sola. Non c’è lingua che non si possa tradurre, e che non trae con sé non solo le lingue gemelle, ma anche altre lingue. Non vuol dire che puoi tradurre tutto. Il grande tema di chi lavora sulla traduzione sono gli “intraducibili”. In Francia ci lavora Barbara Cassin²¹⁷.

Più rifletti sulla lingua e sulla traduzione, più ti rendi conto che la lingua non è mai prima. Non è che tu hai una lingua e che poi la puoi tradurre. Non è così. Si presentano insieme. La lingua viene con la

216 La dichiarazione (Deklaracija o zajedničkom jeziku) è stata promossa e firmata da un gruppo di intellettuali e attivisti jugoslavi nel 2017. Sul contenuto della dichiarazione vedi: <https://www.krokodil.rs/eng/text-of-the-declaration-on-common-language-in-english/> (15.07.2024).

217 Barbara Cassin (a cura di) *Vocabulaire européen de philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, Seuil, Parigi 2004.

possibilità stessa, con l'immanenza della traduzione. E se non ci fosse possibilità di traduzione – non ci sarebbe la lingua corrispondente. Questo cambia completamente il concetto di lingua e l'approccio alla lingua, e va oltre l'idea dubbia, in fine dei conti, di parole "intraducibili". Se la lingua ha in sé la traduzione immanente, allora è un rapporto all'altro molto più complesso e molto più interessante. Penso che il francese dei francesi manchi un po' di questa dimensione (come forse anche qualche altra lingua che non conosco). Loro hanno un problema insito nella lingua materna-nazionale: imparano da bambini che, come il concetto francese dell'universale (il quale è *universalizzante* e come tale, propenso a diventare egemonico se ci riesce), anche la lingua francese dovrebbe essere universale. Noi abbiamo vari amici che ne sono molto convinti e che si battono per il riconoscimento del francese come lingua universale. La politica della francofonia ne fa parte. Mentre l'inglese o il cinese non hanno nessuna necessità di battersi per essere riconosciute come lingue quasi universali, lo sono già. Credo che l'apprendimento della lingua francese impedisca di imparare altre lingue e di capire la struttura della lingua. Bisogna rovesciare la visione: la traduzione *precede* la lingua, non l'inverso. Questo concetto, che pensavamo già con Eva Meier, Ilma Rakusa e Maja Milčinski, l'ho ritrovato un po' in tutti gli amici che lavorano sulla traduzione anche se non sempre esplicito ma implicito, come Naoki Sakai, Boris Buden, Jon Solomon, Rita Kothari, Souleymane Bachir Diagne, Gayatri Chakravorty Spivak, ed altri: necessariamente la traduzione precede *come potenziale e capacità*, e se non c'è la possibilità di tradurre, non si può trattare di una lingua²¹⁸. Anche se metaforicamente, certo, parliamo di tradurre fra contesti piuttosto che testi, e parliamo di traduzione nell'arte o in altre sfere.

218 Cfr. Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity. On Japan and cultural nationalism*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis 1997; Boris Buden, *Der Schacht von Babel*, Kadmos, Berlin 2004; Naoki Sakai e Jon Solomon, *Translation, biopolitics, colonial difference*, Hong Kong Univ. Press, Hong Kong 2006.

Intersezionalità

Passiamo ad un altro concetto e metodo: come interpreti tu la categoria dell'intersezionalità? Quando osservi la costruzione dei nazionalismi e delle relazioni di potere tramite il genere, come compari i vari contesti, la guerra in Jugoslavia, il Guatemala, la Francia, l'India?

Sono contesti molto diversi che non hanno niente a che fare gli uni con gli altri, venendo da storie e da antichità diverse. Eppure, si possono trovare alcuni *patterns*, modelli, che sono gli stessi dappertutto, *to-ute proportion gardée*. Modelli che si ripetono. E sono quelli soprattutto del genere, legati al patriarcato. Né il patriarcato né il nazionalismo sono indipendenti l'uno dall'altro, funzionano solo insieme, anche con il rapporto delle caste e classi. E quindi penso che dovremmo fare uno sforzo per far capire questa cosa, che non è direttamente visibile per uno che non possiede il vocabolario e la metodologia femminista. La si vede bene però riflettendo sulle violenze fatte alle donne²¹⁹. Dunque, questo mi sembra importante se vogliamo perseguire e riuscire non solo a capire, ma a convincere altri. Bisogna lavorare anche sul problema dei binarismi, perché questi modelli funzionano sia nel linguaggio che nelle condizioni sociali. La storia delle violenze alle donne si riproduce eternamente come binarismo. Alcune femministe e altri studiosi delle scienze umane questi binarismi li vedono bene. Sono una cosa negativa, perché riducono la complessità del mondo a solo due dimensioni o due sfere, dalle quali scaturisce facilmente la violenza. Ma fare il passo dalla comprensione della violenza e di come si attua, al comunicarla e far adottare ad altri questa prospettiva, è faticoso. Ne siamo ancora molto lontani. Ci vorrebbe un altro tipo di educazione, di formazione e di trasmissione dei saperi. La prospettiva binaria donna-uomo è insufficiente per l'analisi, non solo perché ci sono i trans- (e dunque *tertium datur*) e non solo perché gli economisti o i marxisti hanno separato fino nelle nostre menti la produzione

219 *Women's court – the case of Foča. Feminist Approach to Justice*, cit.

(sfera economica di lavoro pagato) dalla riproduzione della vita riservata alle donne (sfera “non economica” e dunque lavoro senza paga), ma anche perché impedisce di capire i rapporti di classe, la storia del colonialismo, la guerra e tutta la complessità delle molte intersezioni. L’intersezionalità aiuta, perché permette di incrociare più dimensioni. E ogni dimensione apre moltissime altre tracce o piste di ricerca. Io sono perciò molto favorevole all’approccio dell’intersezionalità.

Se guardi al periodo jugoslavo e alle scienze sociali, agli scritti femministi dell’epoca, trovi che ci fosse già questa prospettiva intersezionale?

No, non credo che fosse veramente un approccio intersezionale simile a quello di oggi, che è più complesso perché ci si incrociano vari elementi. Ma c’erano delle aperture, delle possibilità.

Le femministe statali e ufficiali, comunque, disponevano, sì, di una “intersezionalità” di solo due elementi: genere e classe, che a noi più giovani dava sui nervi, perché era evidente che ponevano tutta la speranza nella sola sparizione delle classi, e tutto era visto in un modo meccanicistico. A proporglielo, credo che loro avrebbero riconosciuto anche altre dimensioni, come per esempio la razza, la casta, il colonialismo ecc., ma questi non venivano loro in mente a causa della credenza ingenua che fossimo già nel socialismo – dove questi altri elementi non sarebbero esistiti.

Non sapevano distinguere fra il progetto o la legge e la realtà, ed in quei tempi erano in una prospettiva di sviluppo e di progresso. Oggi sappiamo che l’idea di progresso e di sviluppo assicurato è pesantemente compromesso, ma fino agli anni 1989, non era evidente. Anche noi più giovani ci credevamo, e volevamo accelerare il processo per farne approfittare le donne, e aggiungere aspetti dimenticati ma importanti. Una delle aperture possibili la vedevo nel movimento dei non allineati, come movimento che rifiuta la riduzione a solo due campi, un mondo costituito da solo due elementi. I non allineati dicevano: il mondo è

molto più complesso, siamo qua anche noi. Così come i paesi del terzo mondo, oggi si dice il sud globale, ma comunque sono quelli che stanno nel mezzo, e la pagano cara, pagando “debiti” nei due campi. I “terzi”, le “terze” (perché *tertium datur*, come dicevo, contrariamente a quello che ci insegnavano perfino in logica), sono come le traduttrici, cioè quelli e quelle che nel processo di traduzione vengono cambiati, ma che poi a loro volta cambiano la configurazione. C’era un nucleo di pensiero possibile in questa direzione. Ma non si è andati molto più lontano. Anche perché il movimento non allineato era un’idea portata avanti da politici, e questi non avevano gli strumenti delle scienze sociali per pensare oltre. In più, è stato per molto tempo un pensiero e un movimento *top down*, non spontaneo, anche se in Jugoslavia, credo più di altrove, ci fu un lungo periodo dal 1948 attraverso gli anni Cinquanta, Sessanta e Settanta, quando una gran parte della popolazione aderiva a questo progetto. Anche perché non c’erano altre opzioni, e perché la memoria della Seconda guerra mondiale e della necessità di resistere ai fascismi era rimasta molto viva e dolorosa, per il fatto della durissima guerra di liberazione, dell’antifascismo e dell’antinazismo, allora salvifici. Ma oggi penso che si potrebbe tornare all’idea dei non allineati, certo in una versione nuova e ampliata, e vedo che Paul Stubbs è completamente cosciente di questo anti-binarismo necessario epistemologicamente. Ha capito la difficoltà dei binarismi, e ci lavora, anche a partire dalla traduzione come pratica e metodo politico²²⁰.

Lo schema binario è sempre identitario e essenzialista, naturalizzato, non può non esserlo: l’uno si definisce come “sostanzialmente” differente dell’altro, serbo o croato, urdu o hindi, maschio o femmina: è lo stesso modello deplorable e che non ci porta da nessuna parte, non risolve niente.

In un altro senso, anche tutte le persone trans e LGBT ecc. sono non allineati, così come anche le traduttrici e naturalmente le donne che re-

220 Paul Stubbs (a cura di), *Socialist Yugoslavia and the Non-Aligned Movement*, cit.; John Clarke, Dave Bainton, Noémi Lendvai e Paul Stubbs (a cura di), *Making Policy Move: Towards a politics of translation and assemblage*, Policy Press, Bristol 2015.

sistono alla repressione maschile misogina la quale mantiene un mondo di *apartheid* di genere, e gli uomini femministi che le sostengono.

Transnazionalità

Perché è così difficile pensare a un mondo senza Stati nazione? Abbiamo il nome “transnazionalità”, ma non riusciamo a pensare e a costruire un nuovo sistema politico.

È un vero problema. Io in linea di massima sono per *mucho trans*. Sono anch'io “transfemminista”, per lo meno una *transfuge*, disertrice, da una disciplina (indologia) a un'altra (filosofia), anche attraverso terze discipline, svariate tematiche, *transfuge* attraverso visioni, vocabolari, contesti culturali ed altri, istituzioni, scuole, università, educazioni “nazionali”, ideologie, epistemologie e *cosmovisiones* moventi e cangianti.

Il mondo cambia, vuoi che non siamo tradotti noi?! A proposito dell'epistemologia e delle deontologie scientifiche, aderisco alla prospettiva *trans*, nel senso che ho, forse perché ho cominciato la filosofia dalla parte indiana e non greca e occidentale, molti dubbi sulle conoscenze “definitive”, saperi dettati come “veri”, sull'accademia, sulla serietà delle università e della ricerca, le quali sono poi in ogni caso in crisi profonda oggi, come istituzioni, e non hanno saputo o potuto ricrearsi su altri principi entrando nella globalizzazione, avendo accettato di far parte della corsa capitalistica al successo attraverso il denaro e il potere. E si sono lasciate o comprare dalle grandi corporazioni transnazionali, oppure sono diventate insignificanti. In ogni caso, le conoscenze di oggi diventano spesso le ignoranze dell'indomani. Ma agli “altri” non si permette questa gradualità, si considerano *altri inizi* come sbagliati per definizione, poi ci dicono che non c'è filosofia che non abbia cominciato in Grecia, e si costruisce la nostra storia intellettuale e filosofica da una Grecia immaginaria, senza riconoscere altre fonti di cognizione. Non disprezzo l'università, ma mi interessano anche le conoscenze alternative alle università, lontane dal potere, che vengono da altre

fonti e popolazioni ed oggi, necessariamente, in legame con l'impegno politico. Poi, io sono *transfuge* da un paese ad altri paesi, da un modo di pensare ad altri modi di pensare. Non sto affermando, non pretendo, la continuità lineare, mi interessano deviazioni, storie non finite, storie considerate inutili, storie non realizzate, interruzioni, come nei saperi delle donne o di altri soggetti non riconosciuti, e che hanno fatto l'esperienza di essere dominati. Vedo una similitudine con la condizione delle persone trans-. La continuità della stirpe e del dominio maschile viene assicurata materialmente grazie alla sua ricucitura da parte delle donne ad ogni generazione. La trasmissione da padre a figlio è assicurata attraverso la dominazione maschile, ma la trasmissione da madre a figlia, o anche da padre a figlia, non lo è, o è complicata, secondaria e *bricolée*. Però esiste come un retroterra, o un retro-filo, del filo del pensiero. *Per rovesciare tutto*, mi interessa il femminile nei maschi e la mascolinità minore, minoritaria, che molla il "soggetto" forte, che sopravvive nella discontinuità abbandonando l'egemonica continuità universalizzante non-neutrale, patriarcale. Sono interessata ai *ladyboys*, bellissimi prostituti truccati di Bangkok, ai transgender *dansō*²²¹ frequentati, nell'ambito di un sogno di sessualità utopistica, da ragazze e donne stanche di *gender-roles* e autoritarismo patriarcale in Giappone nei bar appositi, o al rifiuto delle donne di avere figli in Corea e altrove, tutte "*identità*" *costantemente negoziate*, reincarnate, trasgredite, migranti, trasformate, come lo sono sempre state quelle di donne e ragazze. Si tratta di confini fra i generi assegnati, ma anche di una interrogazione critica delle gerarchie sociali di vario tipo. Si tratta anche di tentativi di riformare l'immaginario, la lingua, il vocabolario, che può imbrigliare ruoli

221 Nota di Rada Iveković: "Dansō" si riferisce alle pratiche di cambio di genere solitamente messe in atto da individui a cui viene assegnato il genere femminile alla nascita, mentre "genderless" è una moda emersa nel 2010 che teoricamente denota stili che non distinguono tra i sessi. Si veda Michelle H.S. Ho, *From dansō to genderless*, in "Inter-Asia Cultural Studies", 22, 2, 2012, pp. 158-177, <https://doi.org/10.1080/14649373.2021.1927555> (12.11.2025). Per fenomeni per parte comparabili in Giappone si veda anche Hiroki Azuma, *Otaku (Not)*. *La cultura che ci ha trasformato in animali accumula-dati*, traduzione di Lydia Origlia, Nero, Roma 2001.

sociali coercitivi, o come dice Thirnwel a proposito della lingua e della traduzione, attraverso la lingua “si tratta di trovare un modo che permetta al linguaggio di essere neutro: trovare una maniera di utilizzare la lingua in modo che non sia alterato dal potere”²²². Mi interessano le *membra disjecta* dell’umanità condivisa, “con-dividualistica” indifferentemente dal o oltre il sesso, i *dissemblages* in più (o più) degli *assemblages* universalizzanti. Visto che non c’è simmetria, o che la simmetria predicata è falsa e fa parte del meccanismo oppressivo e gerarchico, non siamo obbligate a pensare anche l’inverso – tutta la storia umana l’ha fatto intensamente per secoli, e ci ha dimostrato l’impraticabilità di quella scelta ai fini di democrazia, uguaglianza e giustizia.

Ammiro questi giovani, adolescenti ed altri, una quantità incredibile di gente che cambia sesso per cambiare il mondo, la società e il tipo di famiglia. O che cambia lingua per cambiare mondo, come Jhumpa Lahiri! Gente che lavora alla propria traduzione. Jhumpa Lahiri è una scrittrice di lingua inglese negli Stati Uniti, nata a Londra da genitori bengalesi, con il bengali come lingua madre. Bisogna anche dire che non è la stessa scrittrice nelle due lingue. È passata dall’inglese all’italiano imparato tardivamente come scrittrice già matura e mondialmente celeberrima - per amore per la nuova lingua e per il bisogno di trasferirsi in un altro mondo. Pratica o ha praticato una sorta di diglossia ben oltre il consueto e crescente bilinguismo indiano che mira all’inclusività nei confronti dell’idioma coloniale, nel suo progetto personale di cambiare vita²²³.

222 Adam Thirnwel: “Il s’agit toujours de savoir comment rendre un roman le plus contemporain possible.”, conversazione con Nicolas Richard, in “AOC”, 5 ottobre 2024, <https://aoc.media/entretien/2024/10/04/adam-thirnwel-il-sagit-toujours-de-savoir-comment-rendre-un-roman-le-plus-contemporain-possible/> (11.11.2025).

223 Si veda Jhumpa Lahiri, *In altre parole*, Guanda, Parma 2016; *Il vestito dei libri*, Guanda, Parma 2017; *Dove mi trovo*, Guanda, Parma 2021; *Racconti romani*, Guanda, Parma 2022; Didier Coste, *Heteroglossia in Cosmopolitan Perspective: Jhumpa Lahiri’s leap across to Italian*, in https://www.academia.edu/47743968/CC1919_Heteroglossia_in_Cosmopolitan_Perspective_Jhumpa_Lahiri_s_leap_across_to_Italian; <https://www.youtube.com/watch?v=Obd7Y-FTr-c&t=2382s> (12.11.2025); Rada Iveković, *There is no language that isn’t itself translation, and hybrid. Lost and Found in Translation*, relazione al convegno interna-

Non voglio dire che mi entusiasma il fatto di cambiare sesso, e lamento le loro sofferenze sicure ed eccessive, ho anche molti dubbi su di esso, perché ho imparato dagli indiani che un modo di resistere è anche di farlo in prima linea mentalmente, e mi sembra che la cosa sia forse diventata troppo frequente e permissiva. Ma ammiro il loro coraggio e determinazione a voler *uscire dal genere e dalla sessualità*, dalle identità *assegnate*, e sicuramente dal binarismo e dalle dicotomie, e a voler cambiare²²⁴. Ho conosciuto personalmente e letto almeno due bravissime e interessantissime scienziate trans- (da uomo a donna) che avevo prima conosciuto come uomini che si sono trasformati in donne abbastanza tardi nella vita, come nel film *Emilia Pérez* di Jacques Audiard. Sono Raewyn Connell²²⁵ e Sabrina P. Ramet²²⁶, e poi molte più giovani, anche fra le mie studentesse di una volta, o autrici che conoscevo solo di lettura: hanno la mia ammirazione, per non menzionare Judith Butler con il suo lavoro essenziale, oltre qualunque considerazione e assegnazione di genere, in filosofia politica su tutti i temi, e anche quello del *queer*. Judith è il teorico o la teorica forse la più importante oggi. Si tratta sempre di una interrogazione e riformulazione coraggiosa dei limiti, dei confini. Io non avrei voluto cambiare sesso, avrei paura e non credo di essere trans- (anche se ogni “identità”, e dunque anche la mia, è relativa e condizionata), però sono a favore del fatto di potersi trasformare come uno/una intende. È una grande libertà potersi trasfigurare, reincarnare, è una metempsicosi, non solo dal punto di vista del sesso, ma sempre anche in altri modi. È anche così che vedo il superamento

zionale “Mondialité(s) littéraire(s). Polyglossie, cosmopolitisme et littérature mondiale”, Nanterre, 14-15 ottobre 2024.

224 Paul B. Preciado *Je suis un monstre qui vous parle: Rapport pour une académie de psychanalystes*, Grasset, Parigi 2020.

225 Raewyn W. Connell *Masculinities*, Univ. of California Press, Berkeley 2005; *Southern Theory*, Polity Press, Cambridge 2007; *Gender and Power*, Stanford University Press, Redwood City 1987.

226 Sabrina P. Ramet *Balkan Babel: The Disintegration Of Yugoslavia From The Death Of Tito To The Fall Of Milošević*, Routledge, London 1996; *Rocking the State: Rock Music And Politics In Eastern Europe And Russia*, Routledge, Londra 2019.

reale dei binarismi. Un esempio era quello dei paesi non allineati, l'altro esempio sono le persone in transizione. Ci sono molti sforzi, se ne vedono tanti, dappertutto, per andare oltre.

Quando sono arrivata in Italia nel 1973 e sono uscita per spedire la mia prima lettera dalle poste italiane (non c'era ancora internet e neanche il telefono internazionale era molto disponibile), andai a comprare il francobollo, e la signora al bancone mi chiese: "per quale nazione?" Ne rimasi sbalordita, non capivo bene la domanda. Per me, le lettere si mandavano a persone in diversi paesi, ma non alle nazioni. Capii poi, ma con difficoltà, che per lei e molti italiani, nazione e stato erano sinonimi. Neanche in Francia funzionerebbe questa identità, perché hanno il binomio, Stato – nazione. Le nostre lingue e il nostro pensiero sono costruiti così, il pensiero prende la forma che gli viene dalla lingua.

Ad un certo momento, dopo la fine della guerra fredda, a partire dal 1989 si è creduto, e vari filosofi avevano scritto, sulla sparizione o sulla fine dello Stato nazione (Habermas tra gli altri). Non è quello che è successo. È capitato l'inverso, cioè le nazioni, i nazionalismi e gli stati nazione si sono induriti, moltiplicati, e le identità di vario tipo sono apparse, mentre alcune fra di loro in particolare si congelavano come le identità nazionali.

Soggetti in divenire

Parlando di soggetto: in che modo possiamo tenere unite da un lato la filosofia buddhista, che non ha bisogno del concetto di soggetto, e, dall'altro, la necessità di costruire un nuovo soggetto politico globale?

Non è che il buddhismo non abbia bisogno del soggetto, è molto peggio piuttosto, è che il concetto di soggetto *disturba* e guasta il progetto buddhista. Da un punto di vista di filosofia del soggetto, non si può capire bene il buddhismo. Se vogliamo cambiare il mondo insieme, per tutti, bisogna mettersi d'accordo su un progetto comune, e poi unirsi per farlo funzionare. Qui è la pratica (*yoga*) che conta più che altro, dal

punto di vista “indiano”. Oggi ci sono molti soggetti politici, di destra e di sinistra, neo-fascismi di vario tipo, dappertutto, non c’è quindi nessuna garanzia che la costruzione di un soggetto globale politico andrà a buon fine. Così come non hai nessuna garanzia che una traduzione possa essere buona e giusta, non solo in senso letterario: la traduzione in sé non garantisce niente. Può essere (intesa) anche come un meccanismo di sminamento (*mécanisme de déminage*), un meccanismo per impedire le violenze, ma non c’è nessuna garanzia che lo sia. Può capitare esattamente il contrario. A maggior ragione abbiamo quindi bisogno di un soggetto politico, perché se lasciamo correre potrebbe essere peggio. Il fatto è che nelle filosofie “indiane” antiche non c’è bisogno del concetto di soggetto per filosofare, e lo si nega anche. Questo non vuol dire che non ci siano soggetti pratici per questo e quello. Una cosa è la realtà, un’altra è il pensarla. Quello di cui parliamo qui è anche il dualismo di teoria e pratica, che sia il brahmanesimo che il buddhismo hanno sempre congedato e contestato. Ma ricordiamo che anche tante filosofie occidentali, come anche molti filosofi occidentali moderni e contemporanei, a cominciare da Kant, ma poi anche Marx, hanno anche loro rifiutato la divisione tra teoria e pratica, a favore della pratica (*yoga*). Qua entriamo parallelamente nel campo anche della filosofia della lingua.

In alcuni scritti parli della soggettività migrante come possibile apertura all’altro, un essere in traduzione²²⁷. Non corri il rischio di idealizzare la figura del/la migrante, che non è di per sé politica o emancipatoria?

No, certo, ma questo pericolo dell’idealizzazione esiste davvero, avete ragione. Però dire che individualmente o anche come gruppi, i migranti non abbiano necessariamente motivi politici, non vuol dire che non li possiamo capire in modo politico, o che loro, incontrandosi nell’esilio per la strada e in situazioni rivoltanti e inammissibili che

227 Rada Iveković, *Migration, New Nationalisms and Populism*, Birkbeck Law Press, Routledge, Londra 2019.

l'occidente riserva loro, non diventino soggetti individuali e anche un soggetto-movimento (certo, uno mutante, trasformandosi strada facendo), perché è una condizione di sopravvivenza. Molte delle cose che ho scritto sui migranti erano forse una visione un po' idealizzata e astratta di persone che io vedevo come migranti. Mi dicevo: loro vanno verso l'ignoto senza nessuna garanzia, vengono verso di noi aperti, senza pregiudizi, pronti ad inserirsi ad ogni costo, pronti a compromessi e fiduciosi. E invece noi li buttiamo via, li rifiutiamo. Questo è uno degli aspetti delle migrazioni. Nelle migrazioni c'è poi anche uno dei nostri strumenti, la traduzione in senso proprio: bisogna tradurre le parole degli uni agli altri, bisogna potersi intendere. Siamo ancora molto lontani da questa situazione. Nei migranti io volevo vedere in modo un po' astratto la *possibilità di cambiamento*: loro sono pronti a cambiare vita, a cambiare tutto per arrivare qua, e siamo noi invece che li rinchiudiamo nelle loro identità che stavano per abbandonare, che forse non rivendicano neanche. Per noi sono i musulmani, questo o quello, che non vogliamo, che rigettiamo. E invece li si potrebbe vedere come disponibili per forza, mentre siamo noi a essere chiusi per forza. È un rapporto tra minoranze e maggioranze, come dicono Deleuze e Guattari²²⁸. Le minoranze, per Deleuze e Guattari, non sono minori in numero, come le maggioranze non sono quelle maggiori in numero. Le maggioranze sono legate a un'egemonia, sono *dans l'être*, mentre le minoranze sono *en devenir*. In un certo senso vedevo i migranti in questo modo: persone che vengono da noi come una forza minoritaria, indipendentemente dai numeri (ma che poi non sono tanti, tutta la caccia ai migranti ne esagera i numeri), perché sono nel divenire, *devenir autre*, sono pronti a mettersi in traduzione, si sono già messi in traduzione e noi non siamo assolutamente in grado di capirli. Sandro Mezzadra dice: i migranti sono un movimento, ma guardandolo bene non somiglia per niente a un movimento sociale o politico. Perché le persone sono ogni volta

228 Cfr. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille piani*, cit.

diverse, non c'è continuità fra gli individui che migrano e il gruppo, la categoria dei migranti. Il gruppo c'è, ma dentro al gruppo gli individui cambiano in continuazione. Ogni giorno ne vengono altri. Quando alcuni di loro riescono a uscire dalle difficoltà, non fanno più parte del movimento, hanno altri problemi²²⁹. Questo mi ha fatto pensare alla situazione descritta da Deleuze e Guattari che loro chiamavano *devenir femme, devenir animal*, ecc. Tu non sei nel divenire per le tue caratteristiche stabili. Sei nel divenire perché vuoi diventare qualcun altro, vuoi cambiarti, vuoi evolvere.

Un'ultima domanda sul femminismo: come è cambiata la tua visione del femminismo nel tempo, rispetto a quando ti vedevi come giovane femminista in Jugoslavia?

Non mi sono molto resa conto di essere diventata ad un certo punto femminista. Ero sempre un po' ribelle, avevo un padre che ci sgridava; non ci batteva, ma sgridava me, mia madre e mio fratello, e quindi ero sempre in ribellione. Ecco, mi piaceva scappare un po' fuori. E poi sono capitata in quel convegno a Belgrado, quella conferenza del 1978 e ho visto che esistevano molte persone che si occupavano seriamente di queste tematiche che ho riconosciute subito come mie, anche se non le avevo sperimentate, cioè non avevo avuto nessuna esperienza tragica con gli uomini, a parte una grande antipatia per i maschi prepotenti, i *bulli*. Vedevo benissimo anche da bambina che ci dominavano. Non sono mai stata picchiata, non ho avuto grandi problemi con mio padre anche se era autoritario, con Goran mai nessun problema del genere. Sono stata molto fortunata. Quando ero piccola avevo un senso di giustizia, tutti i bambini lo hanno. Soffrivo per gli animali seviziati, soprattutto per gli asini, avevo questa fissazione sugli asini, e mi piacevano gli animali in generale. In un certo modo il mio femminismo è stato istintivo, come

229 Cfr. a questo proposito Sandro Mezzadra e Maurizio Ricciardi, *Movimenti indisciplinati. Migrazioni, migranti e discipline scientifiche*, ombre corte, Verona 2013.

il mio senso di giustizia per l'asinello. Penso che sia stato così per molte²³⁰. Altre donne, ma anche uomini, ne avevano scritto, c'erano dei libri, i problemi erano articolati, e mi ci sono messa, ecco, ma senza capire che c'era un prima e dopo. Poi, noi avevamo organizzato dopo quel convegno del 1978 i nostri gruppi nelle grandi città in Jugoslavia, leggevamo tanto, anche da altre parti. Anche da noi c'è stato un vecchio femminismo, più o meno socialista, di stato, che postulava certezze, ancora utilizzabili in ogni caso, chiedendo cose alle quali non vogliamo rinunciare, anche se ne vogliamo altre. Uno dei problemi delle femministe della mia generazione è che si trattava anche di una rivolta generazionale, di cui non ci rendevamo ben conto allora. Poi ho cominciato a scrivere, ho pubblicato alcune cose, e poi sono venuta in Francia a 45 anni. Qui sono stata sorpresa dal fatto che all'università ci fossero delle donne filosofe, rispettate, questo mi aveva impressionato. Perché in Jugoslavia era percepibile il fatto che non ci riconoscevano, che una donna filosofa per loro era un ossimoro. A Zagabria ce n'erano solo due più grandi di me. E una sola di loro era professoressa ordinaria, Blaženka Despot. Gordana Bosanac, l'altra (erano anche amiche), credo che non lo fosse ancora. Tutti gli altri erano professori maschi. Questo mi ha incoraggiato. Però in un primo tempo nella mia vita pubblica in Francia credo di averne approfittato, non tanto di quello che sapevo o del mio lavoro, ma dal semplice fatto di essere uno *specimen*, un esemplare. In quel momento c'era la grande crisi dei Balcani, c'era la guerra in Jugoslavia e io ero una *specimen*, mi si invitava a parlare di quella guerra, non di filosofia. Quando bisognava parlare di questo tema mi invitavano. Ho approfittato per una cattiva ragione di una situazione di vantaggio, che non mi spettava.

230 Sara Ahmed, *Living a Feminist Life*, Duke University Press, Durham, 2017.

In *Le sexe de la philosophie* tu scrivi, e questa frase l'ho citata mille volte, "La filosofa, lei, è il corpo del paradosso: pratica una disciplina che, anche senza volerlo, la nega in quanto essere pensante, con tutto ciò che questo comporta di contraddizione. Si dedica a questa disciplina così 'impossibile' per lei, quanto vi si rifiuta. Non può fare a meno di metterla in discussione. Per la filosofa, è vitale tanto teoricamente quanto praticamente interrogare questa disciplina. Lei stessa ne è la posta in gioco, una posta che non condivide chi non si trova in una posizione esistenziale analoga. È per questo che l'interesse e la posta in gioco delle donne nella filosofia sono tra i più grandi e i più perturbanti"²³¹. In questo testo tu ci autorizzi a tenere insieme una contraddizione, ad interrogare questa disciplina dall'interno, e penso che sia una delle poste in gioco, una delle sfide ancora oggi più difficili della filosofia, rispetto ad altre discipline.

Non è l'unica disciplina nella quale le donne sono in questa posizione. Succede per esempio anche nella storia, con le storiche. Sono le ricercatrici ad aver pensato a scrivere la storia delle donne²³², gli uomini non lo farebbero (o sono pochi a occuparsene). E per le femministe è importantissimo coniugare filosofia e storia, declinare l'una con l'altra, appunto queste due fra le discipline occidentali, non dimenticando poi che le discipline non sono organizzate né tagliate nello stesso modo dappertutto (non hanno la stessa architettura), né durante tutto il corso della storia, secondo i luoghi. Ma pensando a questo ero arrivata a concludere che per le donne la filosofia è veramente vitale. D'altra parte, ispirata anche dalle filosofie dell'Asia e altri pensieri che ho incontrato, non mi sembrava che si dovesse sempre liquidare le contraddizioni, visto che la vita ne è piena. Cercavo di accettare contraddizioni e paradossi, di farli vivere, senza mai credere a una verità unica e dominante. Non c'è nessuno al mondo che dovrebbe essere più interessato alla filosofia che le donne, perché ne sono l'*enjeu*, la posta in gioco. Per gli uomini non è così, molti di loro fanno filosofia per altri motivi e con altri

231 Rada Iveković, *Le sexe de la philosophie*, cit., p. 37.

232 Georges Duby, Michelle Perrot et al., *Histoire des femmes en Occident. I-V*, Académiques Perrin Editions, Paris 2002; Michelle Perrot *Mon histoire des femmes*. Points, Parigi 2008.

temi, ma non devono mettersi in gioco. Noi sì, ripetutamente, sempre e di nuovo. Queste cose stanno cambiando oggi. Oggi vedo una grande differenza rispetto alle università di allora dagli anni Sessanta quando cominciai gli studi di indologia, filosofia e inglese. Il dubbio si è installato nelle università e nei luoghi di produzione delle conoscenze, accompagnando la grande regressione politica in tutto il mondo, soprattutto dagli anni 1989 in poi. Il femminismo è cresciuto in queste condizioni con altri movimenti politici. Abbiamo notato che per le donne, come anche per i paesi e identità decoloniali, e molti altri gruppi, i loro saperi sono fatti di ripetute discontinuità o, inserite come interruzioni nelle conoscenze egemoniche maschili che le ignorano, e che bisogna ricucire per farne una continuità (continuità dei saperi femminili/femministi, ma anche continuità con le conoscenze dominanti). Ora conosco anche nuove femministe nei paesi jugoslavi e so che ce ne sono di bravissime, che sono andate molto avanti. Venendo in Francia ho visto che un'evoluzione è possibile. Ma essere filosofa è e rimane un po' scomodo, questo è vero. Bisogna anche dire che la condizione delle donne è cambiata in meglio nelle leggi in Europa e nel mondo occidentale, come anche in certi altri paesi. Prima di quest'ultima regressione colossale nel secolo XXI. Quel relativo miglioramento, anche con la crescita delle conoscenze femministe, è purtroppo accompagnato nello stesso tempo da una misoginia e un antifemminismo rabbioso, e una sempre più grande violenza di ogni tipo alle donne, probabilmente dovuta alla reazione dei maschi che difendono il patriarcato. Questi anti-femminismi sono paralleli o piuttosto consustanziali ai nazionalismi e alla grande regressione politica mondiale del secolo XXI. Per noi, non c'è dubbio, la lotta continua. Quello che temo è che debba continuare per sempre.



Rada a Venezia nel 1950.



Da sinistra a destra: Josip Broz Tito, Mladen Iveković
e Miroslav Krleža, Brioni, 20 agosto 1950.



I nonni materni, Marietta nata Grle e Dujam Mikačić, a Spalato.



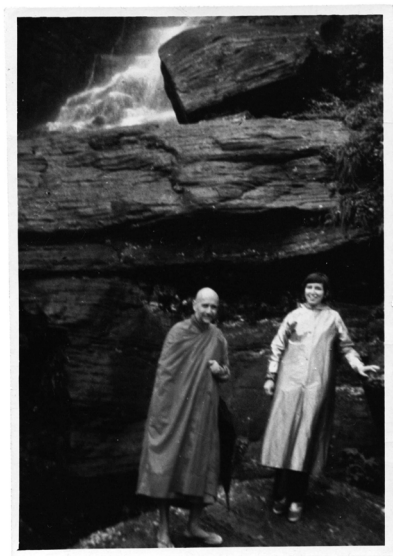
Le sorelle Mikačić.
Draga, la madre di Rada, è la prima da destra in basso.



Sopra: Rada Iveković con Goran Fejić,
nel giorno del matrimonio, Zagabria, 10 novembre 1973.

Sotto: Rada Iveković con Slavenka Drakulić,
conferenza “Compagna Donna”, Belgrado, ottobre 1978, estratto dal
documentario “Ženski rod, muški rod” di Dragan Klajić e Rada Djuričin.





A sinistra: Rada Iveković in visita al professore di filosofie dell'Asia, Čedomil Veljačić, diventato monaco buddhista, Nuwara Eliya, Sri Lanka, luglio 1971.

Sotto: Rada Iveković a Elephanta island, Mumbai, 1972. La radice dell'albero ricordava a Rada la radice di castagno discussa nel romanzo *La nausea* di Jean-Paul Sartre. Nei corsi a Paris 8, comparava il romanzo di Sartre al primo buddhismo.

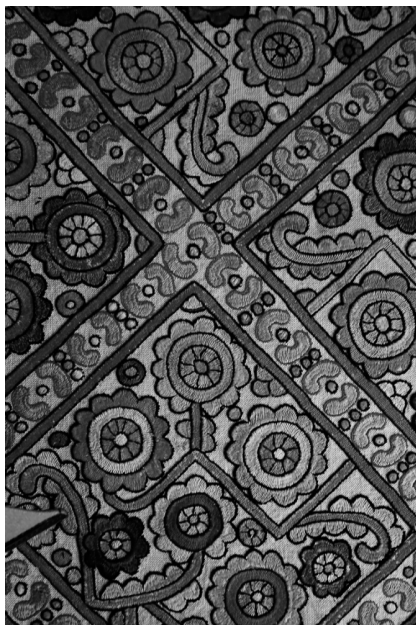


A destra: Rada Iveković a Sarajevo nel 1994, in visita ufficiale dall'Université de Paris 8 all'Università di Sarajevo, con la zia paterna di Goran, Nerma Fejić Pejić, e il cugino di Goran, Igor Pejić.

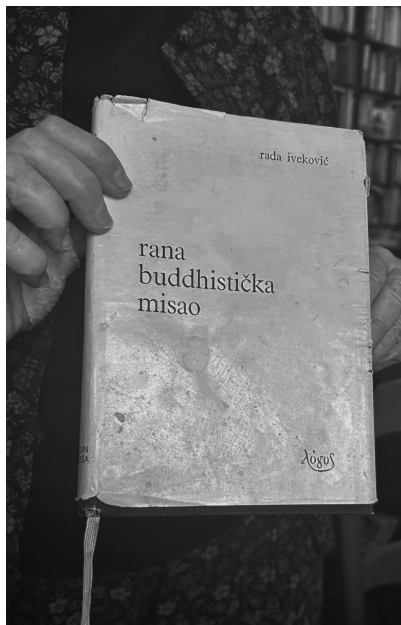


Sotto: Rada Iveković a Nuova Delhi, quartiere di Vasant Vihar, con la signora Sen, mamma dell'amica Priya Sen, traduttrice e ceramista, autrice della foto, 31 maggio 1987.





Sopra a sinistra:
Un dettaglio della tovaglia
fatta a mano dalla nonna
paterna di Rada Iveković,
Eugenija (Ženka) Iveković.



Sopra a destra:
Rana buddhistička misao (Il
primo pensiero buddhista),
il primo libro di Rada
scritto sulla base della tesi
di dottorato, pubblicato
a Sarajevo dall'editore
Veselin Masleša nel 1977.

Sotto: Tanka tibetana con
la ruota della vita/morte,
dettaglio, acquistata da
Rada a Kathmandu nel
quartiere tibetano nei
primi anni Duemila.





Sopra: Rada Iveković con Goran Fejić
nella loro casa a Parigi, 25 febbraio 2024.

Sotto: Le curatrici del volume con Rada e Goran durante
l'intervista a Parigi, 24-25 febbraio 2024.



TESTI INEDITI

Questa sezione raccoglie alcuni testi di Rada Iveković ancora inediti in italiano. La traduzione è stata concordata con l'autrice.

La posizione della donna: compiti immediati e aspetti trascurati¹

A giudicare dai risultati elettorali in Jugoslavia e dalla distribuzione delle principali posizioni politiche, è ovvio che tutto il potere è stato conclusivamente e irrevocabilmente preso dagli uomini. Di fronte alla scelta tra donne come casalinghe o come funzionari, gli jugoslavi hanno deciso a favore delle casalinghe (Stevan Nikšić, NIN Magazine, maggio 1978).

In breve, e succintamente, questo è un sintomo di una contraddizione molto più profonda nella nostra intera società, ed è più un risultato che una causa. Non ha senso meravigliarsi, né ha senso sforzarsi di trasformare le donne in “funzionarie”. Se non si trovano in posizioni di responsabilità, ci sono buone ragioni. L'errore della nostra politica è, ed è stato, che da un lato “la questione femminile” è stata trascurata, considerata risolta o inesistente, mentre dall'altro si è agito in situazioni (come questa, immediatamente prima o dopo le elezioni) quando era necessario soddisfare le quote per motivi di forma, per bilanciare una lista di candidati, ecc. Dopo un'accesa disputa sull'esistenza o meno di una “questione femminile”, le cose sono finalmente chiare: non c'è dubbio che anche in termini statistici le donne nella nostra società non svolgono un ruolo proporziona-

¹ Testo in serbocroato, utilizzato per la brochure di articoli in lingua inglese della conferenza “Compagna Donna” (1978) riservata alle ospiti straniere, tradotto all'epoca da Joan e David Rouge, versione inglese del testo rivista da Chiara Bonfiglioli e Rada Iveković nel 2022, traduzione italiana del 2025.

to al loro numero o, in ultima analisi, alle esigenze di una comunità genuinamente umana [...]

In Jugoslavia, si crede spesso che le donne abbiano raggiunto la parità con gli uomini in virtù dell'uguaglianza legislativa (sebbene questo sia un aspetto che merita ulteriore esame). Tuttavia, tutta l'esperienza del dopoguerra indica il contrario, e in modo sempre più evidente. Anche se così non fosse, le donne, naturalmente, non potrebbero accontentarsi (né gli uomini dovrebbero accontentarsi di una semplice uguaglianza, poiché nelle condizioni attuali essa significa ancora, nella migliore delle ipotesi, un pari diritto a una serie di situazioni irrisolte e una mancanza di libertà). Inoltre, in riferimento alle donne, si afferma spesso che la loro posizione è stata risolta dal mero impiego, cosa che, analogamente, non è vera ed è implicata nell'argomentazione precedente. Questa è una vecchia tesi familiare a tutti: dopo il lavoro, le donne devono occuparsi delle faccende domestiche, e non c'è da meravigliarsi se non possono – e non vogliono – farsi coinvolgere negli affari sociali e politici. La soluzione inadeguata dei centri di assistenza diurna e dei servizi di lavanderia viene proposta, e subito il problema viene falsificato riducendo la questione femminile al solo problema dell'assistenza diurna. Con quali criteri i centri di assistenza diurna, o del resto gli elettrodomestici per risparmiare lavoro domestico, sono esclusivamente un aiuto per le donne, e non anche per gli uomini? [...] Non è una soluzione spostare le responsabilità o le faccende delle donne su qualcun altro o qualcos'altro: il punto è che uomini e donne condividano queste cose. Solo quando gli uomini si assumeranno la loro parte di responsabilità a casa e quando una parte dei compiti comuni sarà, se possibile, delegata ai lavoratori dei servizi, sarà possibile per le donne assumere la loro parte di responsabilità nella società [...]

La donna/casalinga è separata dalla produzione (spesso anche quando è impiegata fuori casa) e condannata a un mondo di consumo che è sgarbatamente, innaturalmente (ma intenzionalmente) scisso dalla produzione. Rispetto al mondo reale della produzione e dell'azio-

ne umana, è l'uomo che fa da mediatore per la donna, e che ancora oggi media, poiché le donne sono sproporzionatamente sottorappresentate nella vita pubblica. In virtù delle leggi della vita sociale, la relazione tra uomini e donne è separata artificialmente in "pubblico" e "privato", escludendo la percezione dell'unità di questi due aspetti della vita stessa. Nessun problema umano può dirsi un problema "privato", né può essere indegno dell'attenzione della società nel suo complesso e di un'ampia discussione. Una volta riconosciuto come problema generale, non esiste problema "privato" che non debba essere definito un problema politico nel senso più positivo del termine. La divisione tra privato e pubblico equivale a, e perpetua, una doppia, falsa moralità: una moralità diversa per gli uomini e per le donne, per la vita privata e per le posizioni pubbliche, per le donne sposate e non sposate, per i giovani e per gli adulti. Una tale moralità, nutrita nella famiglia (piccolo) borghese, è un fattore condizionante. In tali circostanze, come si può sperare che la famiglia sia veramente il luogo della de-alienazione, quando la famiglia stessa è un prodotto condizionato delle forze sotto le quali viviamo? Non può esserci soluzione senza uno sforzo individuale e totale equivalente a una rivoluzione morale, di fatto una rivoluzione culturale nel senso migliore e più ampio del termine.

È stato previsto che i movimenti privi di una solida organizzazione di partito non sarebbero durati, ma tali previsioni si sono rivelate errate, in particolare in Italia e Francia negli ultimi anni. In ogni caso, la rivoluzione cinese è stata condotta con notevole successo seguendo gli stessi principi. In Europa occidentale, il movimento (o i movimenti) delle donne ha una solida base teorica marxista e mira a un obiettivo più ampio di quanto si potrebbe desumere dal suo titolo ristretto. Possiede forme pratiche di vario orientamento politico, a volte esaltate e aggressive, in linea con le frustrazioni a cui le donne sono soggette. Il movimento ha suscitato interesse anche in Jugoslavia, sebbene ci siano dubbi sui suoi obiettivi e, a causa di una conoscenza insufficiente, venga sminuito o ridicolizzato. Ma così com'è, il movimento abbraccia problemi che sono presenti in mezzo a noi (an-

che se ne abbiamo altri in aggiunta), e quindi non ci è estraneo, ma di fatto prezioso. Naturalmente, non si può pensare di trapiantare problemi o soluzioni [occidentali nel contesto jugoslavo]. Uno dei valori speciali del movimento delle donne è che ha esposto, espresso, condannato ed elucidato una miriade di situazioni della vita quotidiana che tutte le correnti teoriche hanno eluso (ma che ora devono essere prese in considerazione) e, cosa più interessante, ha spesso affrontato queste situazioni da una prospettiva nuova e insolita. Qualsiasi nuova visione di un problema può contribuire a una soluzione. Ma le donne manifestano davvero tanta reciproca solidarietà quanta si potrebbe dedurre da quanto precede? Sembrerebbe di no, e che manchino di una sorta di coscienza comune. Questo è comprensibile solo alla luce della loro dispersione tra varie classi e contesti culturali. Le donne non costituiscono una classe, e hanno interessi comuni unicamente in una condizione specificamente femminile: la loro dominazione da parte degli uomini, indipendentemente dalla classe [...]

Il problema della non esistenza di una coscienza collettiva delle donne, e il fatto che un uomo e una donna della stessa classe sociale sono spesso più vicini tra loro di due donne di diversa estrazione di classe, hanno rappresentato il principale ostacolo all'emancipazione e alla liberazione delle donne. Si potrebbe aggiungere che diversi aspetti del nostro stile di vita, in questa società dei consumi, ostacolano direttamente l'emancipazione femminile. Come descrivere le incredibili pubblicità che appaiono sulla televisione commerciale e nelle stupefacenti riviste "femminili", per non parlare delle riviste stesse? Cosa dire dell'immagine degradante e piccolo-borghese della donna che viene sistematicamente formulata nelle pubblicazioni nazionali dedicate alla moda, alle pubblicità, ai cosmetici, ai consigli per la casalinga, agli arredi domestici di pessimo gusto, ai mobili, ecc.? E che dire delle suite di mobili intitolate "Tanja", "Alma", ecc., le camere da letto per spose piccolo-borghesi in bianco, mobili goffi e fuori misura, creati per appartamenti che nessuno possiede e matrimoni che non dovrebbero mai esistere? Con il "focolare" domestico e la

“regina del focolare”, la bella e raggiante sposa da copertina che attende gioiosamente il marito di ritorno dal lavoro. Il punto focale di un matrimonio di questo tipo e di un tale ambiente coniugale, sintomaticamente ma veracemente, è la suite da letto composta da un letto king-size e un armadio per nascondere la biancheria sporca, la vecchia cianfrusaglia e, forse, un amante, che potrebbe appartenere solo a un matrimonio del genere. “Le mie mani sono sempre state lisce e bianche da quando ho iniziato a usare il detersivo X”, dice la signora con il grembiule fiorito nella pubblicità. Oppure, “questo detersivo è così meraviglioso che ora anche LUI vuole lavare i piatti”, dice la pubblicità solo apparentemente più intelligente della precedente. Cosa ci viene chiesto di mandare giù? La logica consumistica a cui è soggetta la nostra vita (perché si sostiene sfortunatamente che sia la condizione per la crescita economica), non permette alle autorità di proclamare questa peggiore di tutte le possibili porcherie per quello che è realmente: uno spettacolo vergognoso, immorale, disumano, antisocialista e dannoso. Ricadono nella stessa categoria di mali tollerati che ci perseguitano i testi delle canzoni popolari, gli annunci di lavoro che richiedono “D” (donna) o, più spesso, “U” (uomo). O, per fare un’altra illustrazione dai giornali, guardate i necrologi: Jovan Savić, padre, ingegnere, insegnante, e chi più ne ha più ne metta. E poi, per le donne: Jovanka M., madre, vedova dell’economista Todor M., ecc. Naturalmente, il contrasto non è sempre così evidente, ma un semplice calcolo statistico e un conteggio di quindici minuti dei necrologi producono approssimativamente un simile quadro. E cosa dire delle tristi celebrazioni dell’8 marzo, la Giornata della Donna? (In modo significativo, le descrizioni insensate nelle vetrine dei negozi recitano “Viva l’8 marzo”, invece di “Viva le donne!”).

La cosiddetta “rivoluzione sessuale” avvenuta non molto tempo fa (che riguardava in ultima analisi la relativa liberalizzazione di alcune usanze), fu comunque in primis un fenomeno esclusivamente “maschile”, e la liberazione della sessualità avvenne solo dalla prospettiva maschile, con la donna, ovviamente, come oggetto sessuale.

Ne sono testimonianza tutte le riviste “patinate”, le cui pin-up sono ancora solo donne. La sessualità viene così incanalata attraverso l’aspetto patriarcale e repressivo di una sorta di strumentalizzazione. E nonostante un certo grado di liberazione, serve ancora esclusivamente agli scopi delle esigenze fisiologiche maschili: è in questo senso che Freud trattò la sessualità (vedi Luce Irigaray, *Speculum de l’autre femme*, Parigi 1974). Le donne, soprattutto, sono disinformate sulla propria sessualità. Conoscono i loro corpi attraverso il loro riflesso. Questo è tutto ciò che è stato loro lasciato, e così le donne si sono abituate a vedere la propria sessualità da una prospettiva maschile distorta. Oggi devono imparare a padroneggiare i loro corpi e la loro sessualità, e a farne uso. Questo è un beneficio generale. La questione è in qualche modo complicata dal fatto che, in senso fisiologico, la sessualità femminile è appresa: deve essere appresa, poiché è molto meno automatica o meccanica di quella maschile. Tanto più che in essa e nella sua applicazione (alla vita sessuale congiunta di uomo e donna) risiede la possibilità di una maggiore umanizzazione e sublimazione della pulsione sessuale.

*Auto-fondazione*²

Ogni anno, di nuovo, i negozi e le baracche bruciate ad Ahmedabad, quando inizia la processione indù della Rath Yatra. Grandi carri di legno trasportano la statua del dio Jagannath e della sua corte, tirati con corde dai fedeli stessi, solitamente accompagnati da celebrazioni e gioia. Ma la processione attraversa quartieri musulmani, passando accanto a sartorie, artigiani, per lo più poveri, e spesso solo donne. Basta un sasso lanciato per far scoppiare la violenza, per far bruciare negozi e case, per iniziare irruzioni nelle case, rapine e saccheggi, stupri di donne e ragazze, uccisioni e torture di grandi e piccoli, uomini e donne. I poliziotti osservano le lotte selvagge, più spesso non si intromettono, si scopre che i camion che accompagnavano il dio nella sua escursione erano stati preventivamente riforniti di pietre, benzina, armi. Restano rovine e fumo, poveri incapaci di rialzarsi, rimasti senza attrezzi e bottega, senza mezzi e casa, senza merci accumulate e materie prime, senza uomini o donne che possano mantenere la famiglia.

Ogni anno di nuovo coloro che sono sopravvissuti o sono riusciti a sfuggire alla rissa, si rifugiano e sono alloggiati in campi temporanei

2 Testo in serbocroato, scritto nel 1987 quando Rada Iveković soggiornava a Benares/Varanasi, India. Pubblicato in precedenza in Rada Iveković, Biljana Jovanović, Maruša Krese, Radmila Lazić, *Vjetar ide na jug i obrće se na sjever*, apatridi, Beograd 1994, pp. 187-189. Traduzione di Chiara Bonfiglioli e Rada Iveković.

insalubri (ma tali erano per lo più anche le case). Molti non vogliono più tornare a casa anche se ne è rimasto qualcosa. Talvolta, gli stessi campi diventano un nuovo obiettivo di attacchi, alcune famiglie ne soffrono per più anni consecutivi. Lo Stato a volte organizza i trasferimenti o fornisce loro un piccolo aiuto e protezione, ciò provoca la gelosia dei poveri circostanti o dei campi di opposta nazionalità o appartenenza religiosa, e le violenze continuano...

Come a Tilak Vihar a Delhi, dove gli appartamenti sono stati assegnati a famiglie di donne Sikh rimaste vedove durante le grandi violenze contro i Sikh dopo l'assassinio di Indira Gandhi nel 1984, da parte di due Sikh. Le rappresaglie causano rappresaglie che provocano altre rappresaglie in una triste e infinita monotonia di omicidi e massacri. Le famiglie colpite hanno ricevuto appartamenti (e promesse di lavoro per le vedove) vicino a un povero insediamento di baracche di persone provenienti da *Haridwar* [città sacra dell'induismo] che non ha mai ricevuto alcun aiuto, nonostante le promesse di nessuno, e che quindi ha riversato la sua rabbia contro gli "usurpatori" appena insediati. Dall'altro lato dell'insediamento, non lontano, in modo sconsiderato (o come se fosse intenzionale?), è stato collocato un alloggio temporaneo per i rifugiati indù del Punjab che fuggivano dalla violenza dei sikh contro gli indù. "Dopo che presunti terroristi hanno ucciso passeggeri indù su un autobus a Muktsar nel Punjab nel luglio 1986, a Delhi si sono nuovamente verificate violenze contro sikh e musulmani. Ci sono stati scontri tra gli abitanti di Tilak Vihar e gli *harijan* delle vicine baracche. Due abitanti sono morti in sparatorie della polizia".

Una donna dice, impotente: "Un mio figlio è sikh, l'altro è indù, dimmi, figlia, con quale di loro devo vivere?" Era usanza nelle buone famiglie indù in tempo di pace far sì che almeno un figlio diventasse sikh, per voto. Oggi non è più possibile, nel Punjab il sangue, di tutti, scorre da ogni parte.

Giovani fondamentalisti sikh arrabbiati minacciano, uccidono, attaccano, scacciano i venditori di alcol e carne. Con semplici intimidazioni sono riusciti a far sparire in un attimo questi negozi in tutto il Punjab. Il

Tempio d'Oro di Amritsar è diventato un covo di assassini armati e pericolosi. Chiedono il Kalistan, il loro Stato separato. Potrebbero anche riuscirci, così come stanno andando le cose.

Nell'India non violenta, ogni sorta di piccoli gruppi politici, avvelenati da fanatismo religioso e nazionalista, seminano il terrore, chiedono la secessione, uccidono. La situazione è simile anche altrove: il governo dello Sri Lanka bombarda da giorni la sua stessa provincia settentrionale Tamil, colpisce Jaffna incluso l'ospedale, l'unico in quella zona. L'ospedale, colpito otto volte, deve finalmente "chiudere". Gli autonomisti Tamil hanno massacrato un intero autobus di civili sulla strada per Trincomalee, e poi hanno fatto esplodere una bomba devastante alla stazione degli autobus di Colombo, uccidendo più di 100 persone... Quando la violenza esplode non ci sono domande, non c'è salvezza, non c'è prova, non c'è accordo. Solo cecità, follia, selvatichezza, crudeltà, sete di sangue.

La logica di ogni gruppo, di qualsiasi gruppo, è determinata dal suo luogo-nazionalità-appartenenza d'origine ed essa si auto-fonda sulla vittima del terzo, dell'innocente: più "nemici" uccidiamo, più (e contro il buon senso) dimostreremo la loro inimicizia, perché altre prove non ci sono...

Il violento si iscrive, si firma sul luogo del crimine, sul luogo dell'omicidio, entra in quel luogo svuotato come esecutore – la morte è come una registrazione (*marana, smarana...*), l'eccesso di violenza (perché è inutile e perché è vano) gli garantisce l'iscrizione. Così lui, o il suo gruppo, si auto-legittima. Senza omicidio rimarrebbe inosservato. L'omicidio è per l'esecutore un "innalzamento" nella scala ontologica: senza di esso non esiste. L'omicidio dell'altro, esterno e non implicato, fornisce nuovo sangue, alimenta l'atto fondante. Ogni identità passa attraverso l'altro, ma questo è paradossale in quanto, dopo essere passato attraverso l'altro, lo distrugge – e così il violento rimuove il suo primo fondamento nascondendolo con il proprio corpo, con l'identità appena acquisita: "io" al posto dell'ucciso. Le vittime innocenti non sono errori, sono al contrario necessarie e calcolate in questo processo.

Il bullo vive nel presente, “dà senso alla sua vita” immediatamente, non per il futuro, non lascia la valutazione del senso della sua vita e delle sue azioni per dopo, da una qualche totalità. Al contrario, si tratta di un atto completamente sradicato da qualsiasi contesto, un contesto che egli stesso segna con un grande zero. L’aggressore interiorizza la sua vittima, si difende con il suo sangue, assorbe il senso della sua vita rivelato dalla sua morte. Il violento cerca di dare un “senso più alto” alla sua vita, non accetta i valori correnti, mette in discussione l’ordine esistente: crea i propri riferimenti, uccidendo. Più la vittima è innocente, più l’atto è terribile, più è terribile, più gli conferisce uno status esistenziale elevato.

Come per una perversione maligna o un’ingenuità, la parola sanscrita *smaranam*, memoria, contiene la parola *maranam*, morire.

*Diario da Zagabria. Questa non è la mia città*³

La guerra non ha colpito direttamente Zagabria con grandi distruzioni. Ma, poiché la Croazia è attaccata, poiché è in ginocchio e regna la psicosi di guerra, la guerra si è insinuata nelle strade e nelle menti delle persone.

Mi ha appena chiamato una voce anonima dalla Comunità di quartiere (*Mjesna Zajednica*), chiamandomi per nome come se ci conoscessimo, per dirmi – ora sono le 21.15 – che domani devo andare lì per assistere a una “lezione”. Chi terrà la lezione e su cosa non sa dirlo. Ma è obbligatoria. Chiedono ai cittadini di collaborare agli sforzi bellici. Decido subito che non ci andrò. Nemmeno il precedente partito – la Lega dei Comunisti – che pure non era famoso per ampie vedute, proponeva un lavaggio del cervello così diretto e, del resto, ai suoi tempi, per quanto ricordo, non c’era la guerra. Eppure, [sono stata presa dalla] sindrome jugoslava: ho ascoltato la voce al telefono con ansia e non ho detto che non ci sarei andata. Il mio nome deve averglielo dato qualcuno del palazzo, perché io non sono formalmente residente in questo appartamento. In breve tempo molti si sono trasformati in piccoli poliziotti, autoproclamati. Il vicino del piano di sopra è venuto con una torcia per controllare se spegnessi bene tutte le luci (“si vede dal riflesso della finestra di fronte che spunta la mia luce”), poi è venuto a controllare perché non scendevo al rifugio

3 Testo in serbocroato, pubblicato sul settimanale “Vreme” (Belgrado), 28 ottobre 1991, p. 25. Traduzione di Chiara Bonfiglioli e Rada Iveković.

quando suonavano le sirene antiaeree. I bravi vicini del mio piano annuiscono nelle pause tra le sirene e gli oscuramenti (“abbiamo paura”), ma sono in disputa con gli altri perché scendono al rifugio con l’ascensore, sebbene viga un divieto esplicito di usare l’ascensore in caso di allarme. La vicina del piano terra annuncia porta a porta (non è pigra) che dalla Comunità di quartiere hanno ordinato l’oscuramento generale. Noi abbiamo spento tutto, ma la luce in piazza è accesa tutta la notte. Qualcuno quella sera era troppo zelante. Chi non si presenta nei rifugi (generalmente legnaie appena pulite e piene di ratti), chi evita le lezioni, chi non partecipa a quel che fa la massa e non sviluppa lo spirito di comunità — quello è un potenziale nemico. Forse un “cecchino”. Forse un serbo.

Quando suona la sirena d’allarme, i bambini di tutta la palazzina, urlando e godendosi il gioco, si precipitano giù per le scale fino al seminterrato, dove passeranno di nuovo alcuni momenti o ore divertenti. Questo non è il caso di tutti i rifugi, ma i vicini hanno sistemato il nostro amorevolmente, ci hanno portato provviste, si sono messi comodi. Mi invitano dicendomi, quando rispondo che non voglio partecipare ai giochi di guerra, che lì sotto è davvero fantastico: preparano il caffè, i bambini giocano, tutti ascoltano la radio, parlano, e quello a cui non piace, mi dice la vicina, può risolvere i cruciverba. Cruciverba! Come se avessi mai risolto cruciverba. Una volta sono capitata per caso in un altro rifugio, ho visto cosa succede durante quelle sedute spiritiche: si fomenta la psicosi. Si ascoltano e si raccontano gli orrori della guerra, così che anche i pacifisti escono dal rifugio desiderosi di imbracciare un fucile. Dico ai miei vicini che scenderò solo quando sentirò davvero le bombe, quando avrò paura. Per ora la loro prontezza a collaborare alla guerra mi spaventa più delle sirene. Non dubito che almeno alcuni allarmi antiaerei siano stati attivati per intimidire il più possibile, il che porta alla omogeneizzazione della popolazione. La gente è ammattita e racconta le peggiori sciocchezze.

Naturalmente, le persone sono ugualmente ammattite e raccontano sciocchezze simili dall’altra parte della guerra [a Belgrado], ma

in questo momento io testimonio da Zagabria. Alla radio e alla TV risuonano le più disgustose canzoni di guerra croate, brutte e stupide, ma probabilmente già calibrate per il quoziente intellettuale abbassato di un popolo sistematicamente rimbambito. Per non parlare del vocabolario del programma TV “Per la libertà”. È al di sotto della dignità umana, insieme ai suoi contenuti, il grado zero dell’informazione con il messaggio principale e unico che noi siamo buoni e loro ci attaccano e per questo dobbiamo ucciderli. Questa restrizione dell’orizzonte umano non ha eguali, non avrei mai potuto immaginarla. L’uomo è ridotto a una sola dimensione — la nazione; la cultura è ridotta a simboli nazionali limitati e inventati in fretta con un po’ di nebbia clericale, siamo tutti diventati miopi, ci hanno rinchiuso in stretti confini che non abbiamo mai conosciuto, e ora soffochiamo culturalmente (per non parlare di migliaia di morti e di sofferenze fisiche). Affogheremo davvero come topi in trappola. Da un tale discorso nazionale, nazionalista (che sia serbo o croato o qualsiasi altro) non si potrà mai progredire. Su questo non potremo mai costruire nulla; siamo stati gettati indietro all’infinito.

Le strade, soprattutto i luoghi “caldi” vicino alle caserme o alla Casa dell’Esercito (dove abito io) sono bloccate da camion disposti trasversalmente e da squadre di polizia e volontari della guardia. La via della Rivoluzione Socialista (oggi di nuovo Zvonimirova, cosa che mi disturba meno di altre ridenominazioni) ha un aspetto spettrale, il traffico è fermo. Al mio incrocio da giorni vedo la stessa pattuglia: due giovani uomini e una ragazza alta e bella, tutti e tre in uniformi mimetiche e armati. La ragazza è molto truccata, ma è anche un po’ “maschile” – ha raggiunto, ecco, la sua parità. Quanto è stupido ogni esercito, ogni uniforme! (Queste uniformi possono essere usate per camuffarsi solo in un cespuglio dello stesso colore, ma in nessun caso nelle strade cittadine, il che dimostra che in realtà si tratta di qualcos’altro – l’espressione dello spirito collettivo e della forza bellica). Del resto, a due passi da lì, in un negozio di articoli sportivi, si può comprare la stessa uniforme, possiamo comprarla anche io e te.

Io di sicuro non lo farò. Ma ora in città chiunque gira armato, sia le camicie nere che ogni sorta di civili.

Entrano nel tram addobbati con bombe e mitragliatrici, con coltelli alla cintola, ridono a voce alta, si pavoneggiano con arroganza, il loro richiamo interiore della natura selvaggia si è risvegliato, i bar all'aperto sono tutti pieni, molti di loro si divertono visibilmente. E altri, lo sappiamo, sono stati reclutati con la forza. In gruppo sono più forti: sono quelli che, se non stanno in gruppo, non hanno il coraggio di esprimere la loro aggressività naturale. Non sembrano seri, non sembrano liberatori, non mi affiderei a loro, ma cambierei invece strada se li vedessi. Non c'è più la polizia normale per le strade. Questi spaventapasseri di oggi domani saranno i nostri leader, costruiscono la loro piccola carriera con un fucile in mano.

Naturalmente, più la Croazia viene calpestata e distrutta nel corso della guerra, più aumenterà il numero dei suoi volontari, molti dei quali vanno incontro a morte sicura, e i dirigenti irresponsabili li mandano a morire in nome del popolo. Ora sappiamo già che "in nome del popolo" si può fare qualsiasi cosa. Durante la Seconda Guerra Mondiale il potere rappresentativo di quello stesso slogan non era ancora sospetto, ma oggi è logoro.

Nessuno a Zagabria lavora, nessuno lavora seriamente, le capacità lavorative di ogni abitante sono diminuite anche lì dove non si tratta di materie prime o di produzione complessiva. Si parla di politica, si aspetta, si cerca di sopravvivere – sta diventando sempre più difficile. I negozi sono sempre più poveri (non è ancora terribile, ma la gente non ha più soldi), aprono spesso solo al mattino; la cosa peggiore è che, come altrove, non ci sono più medicine. Scuole e università riducono le lezioni, tutto è fermo. Vado a fare una revisione dell'auto, poi dal meccanico – quasi nessuno. Così è anche altrove. Noto uno degli anacronismi di Zagabria nel servizio automobilistico: la foto di Tito è ancora appesa in ufficio, di lato il nuovo stemma croato, e sotto un "necrologio", dovrebbe essere spiritoso, all'Armata Popolare Jugoslava, che ha [il necrologio] invaso tutta la città. Ovunque dalla radio risuonano le canzoni di guerra croate.

La città è buia anche quando non c'è l'oscuramento, perché le vetrine non rimangono più illuminate di notte. Sono tutte ricoperte di nastri adesivi colorati, per lo più marroni, in modo che il vetro non si rompa. Il risultato è che l'intera città sembra una prigioniera con le sbarre. Alcuni si sono sforzati e hanno cercato di creare diversi motivi con i nastri. Ma invano, perché le finestre sono coperte di sacchi di sabbia, e per le strade e i grandi incroci ci sono grandi blocchi di cemento o metallo per fermare i carri armati.

La città è piena di rifugiati, le loro sofferenze sono reali, la loro presenza si sente a ogni passo, le loro tragedie sono indubbie e ci colpiscono tutti.

Questo non è più il mio Stato, non è la mia città, non sono nata qui. Non contesto affatto la colpa, l'irresponsabilità e il cattivo gusto anche dell'altro lato. Ma ritengo che il disarmo, mentale ed effettivo, debba iniziare da sé e dal proprio lato. Perché iniziare il disarmo a partire dall'altro, significa guerra. Ci siamo cascati tutti, perché ognuno pensa che sia solo l'altro ad essere colpevole.

*Dichiarazione*⁴

Consapevoli che in Jugoslavia non esistono maggioranze etniche, nazionali, politiche, confessionali o di interesse,

e che le più grandi minoranze aspirano al loro obiettivo dichiarato, ovvero stati nazionali,

Convinti che gli obiettivi nazionali non siano un obiettivo in sé, ma siano determinati dal mezzo della loro realizzazione, il quale rivela allo stesso tempo anche gli obiettivi duraturi delle minoranze le più grandi,

Testimoniando che finora paura, sofferenza e la morte di molti sono stati gli unici effetti raggiunti dalle maggiori minoranze.

Fermamente credendo che ogni individuo abbia diritto alla vita, alla libertà, all'uguaglianza e alla ricerca della felicità, noi sottoscritti, con la presente stabiliamo

IL MOVIMENTO DI RESISTENZA CIVILE

impegnandoci a proteggere i diritti di:

- individui appartenenti a famiglie nazionalmente miste;
- individui che si identificano regionalmente;
- individui che si dichiarano jugoslavi;

4 Dichiarazione del 29 Febbraio, 1992, pubblicata in precedenza in Rada Iveković, Biljana Jovanović, Maruša Krese, Radmila Lazić, *Vjetar ide na jug i obrće se na sjever*, apatridi, Belgrado 1994, pp. 125-127. Traduzione di Chiara Bonfiglioli e Rada Iveković. Il movimento di resistenza civile riuniva alcune migliaia di persone che risiedevano nei territori dell'ex Jugoslavia. La dichiarazione fu firmata anche da cittadini della diaspora jugoslava in Germania, Francia e altrove.

- individui appartenenti a minoranze nazionali all'interno degli stati jugoslavi;
- individui appartenenti a popoli jugoslavi che vivono al di fuori delle repubbliche in cui costituiscono una maggioranza;
- individui che rifiutano di scegliere o dichiarare la propria nazionalità;
- individui che non identificano la propria nazionalità con la *ragion di Stato*.

Sosteniamo che, indipendentemente dal destino delle terre jugoslave e dal numero di stati che verranno stabiliti all'interno della Jugoslavia, tutte queste persone devono essere riconosciute come aventi diritto a:

- *Cittadinanza simultanea* di ciascuno e di tutti gli stati, che non può essere negata o revocata;
- *Esenzione* dal servizio militare e dal lavoro obbligatorio in caso di conflitti tra questi stati; non possono essere arruolati come volontari, con l'unica eccezione di un attacco da parte di un paese terzo contro questi stati.

Il Movimento di Resistenza Civile si impegnerà affinché a questi individui venga concessa la *cittadinanza simultanea*, indipendentemente dalle relazioni di questi stati con la Comunità Europea, e affinché possano godere di pari diritti dei cittadini degli stati membri della Comunità Europea.

I fondatori del MOVIMENTO DI RESISTENZA CIVILE sono: Nikola Barović (avvocato); Primož Bebler (direttore teatrale); Goran Cvetković (direttore teatrale); Zlatjan Cuckov (montatore cinematografico); Dimitrije Đurić (artista); Emir Geljo (scenografo); Zdravko Grebo (professore universitario); Jasminka Hasanbegović (assistente universitaria); Gjuner Ismail (filosofo); Rada Iveković (professoressa universitaria); Nikolai Jeffs (giornalista); Zorica Jevremović (drammaturga); Biljana Jovanović (scrittrice); Nataša Kandić (sociologa);

Suzana Kirandžiska (attrice teatrale); Nada Kokotović (coreografa); Mario Kopic (filosofo); Maruša Krese (scrittrice); Vaska Kulić (architetta); Radmila Lazić (scrittrice); Sonja Licht (sociologa); Shkëlzen Maliqi (filosofo); Mihailo Mihailov (professore); Vladimir Milein (direttore teatrale); Ilinka Mitreva (professoressa universitaria); Rastko Močnik (professore universitario); Dragomir Olujić (giornalista); Josip Osti (scrittore); Borka Pavićević (direttrice artistica); Enver Petrovci (attore); Branka Šarkić (funzionaria pubblica); Lilijana Šarović (giornalista); Svetlana Slapšak (professoressa universitaria); Jasmina Tomovska (architetta); Jelena Trpković (artista); Lino Veljak (professore universitario); Staša Zajović (traduttrice); Janko Zlodre (architetto); Milena Zupančić (attrice).

*Potere, guerra e genere: un approccio epistemologico*⁵

Una politica andata via con il vento, e le soglie della storia

Ho imparato molto in politica e persino in filosofia dalla guerra e, tra le altre cose, ho avuto conferma di ciò che mi era in parte già chiaro dalla letteratura: che la nazione, l'etnia, la razza e persino il genere sono delle *allegazioni*, e che è meglio non cedere all'identitarismo. E anche che la violenza è costitutiva delle società, dell'umanità e dell'agire umano e, per estensione, dello Stato. Le società e i gruppi umani funzionano attraverso "accordi" o piuttosto attraverso *agencements* che contengono necessariamente una *violenza costitutiva*, di cui lo Stato si appropria per obiettivi di potere, come leggiamo in *Mille Plateaux* di Gilles Deleuze e Félix Guattari⁶.

Mentre il paradigma occidentale di organizzazione mondiale si sta evidentemente esaurendo dopo un lungo periodo di dominio, *le conoscenze e gli stili di vita appaiono nella loro trasversalità e intersezione, reci-*

5 Versione abbreviata e rivista dell'intervento tenuto il 22 maggio 2025 presso l'International Center for Cultural Studies della National Chiao Tung University di Hsinchu (Taiwan), su invito della direttrice/professoressa Joyce C.H. Liu. Con lei e il discussant, il prof. Yuan-Hong Chu, collaboriamo da oltre 20 anni. La dott.ssa Merima Omeragić dall'Università di Sarajevo, allora post-doc al Centro, organizzò l'evento e il dibattito. Li ringraziamo tutti e tre. Link alla conferenza e al dibattito originali: <https://iccs.chss.nycu.edu.tw/en/video.php?USN=573> (12.11.2025). Traduzione di Stefania Maffei e Rada Iveković.

6 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Orthotes, Napoli 2017.

procamente incompleti, ma complementari e diversificati. Prima che il mondo possa essere ricostruito su basi diverse, ci troviamo tra le rovine del classico sistema statale moderno, dominato dall'occidente solo negli ultimi 500 anni circa. *Nella maggior parte dei progetti politici falliti* in tutto il mondo, sia in oriente che in occidente, al nord e al sud, compreso anche i “global easts”⁷, è generalmente *la pratica ad essere biasimata* e ritenuta non al passo con la teoria, considerata invece, in modo astratto e troppo ottimistico, come corretta. Ma la ricostruzione di un nuovo mondo, in cammino verso un cosmopolitismo maturo di condivisione, ha bisogno anche di nuove forme di immaginazione. L'immaginazione è la cosa più difficile da ottenere in politica e nelle politiche sociali, perché si scontra con l'ostacolo dell'*impensato* e dell'*impensabile* che implica anelli mancanti. È difficile immaginare ciò che non è mai stato visto o pensato, e che non è mai stato sperimentato. Ci troviamo ad affrontarlo in soglie inaspettate della storia.

Si tratta di una dinamica epistemologica, semantica e linguistica del tutto normale. Ma ci sono periodi della storia in cui tali soglie sono crepe e fratture molto più profonde, che destabilizzano i nostri sistemi di conoscenza, il nostro orientamento etico e politico, la nostra comprensione del mondo, sconvolgono la nostra vita materiale e persino la nostra capacità di apprezzare l'altro o l'essere umano proveniente da contesti storici e stili di vita diversi. Dovremmo accettare l'evoluzione del linguaggio, anche di vocabolari specializzati, ma diventa difficile farlo. In tali periodi di trapasso ci troviamo di fronte a fratture più profonde, che non riusciamo ancora a padroneggiare. Negli ultimi decenni abbiamo vissuto tutti, sebbene da tradizioni di pensiero diverse, l'esperienza di eventi e di “spiegazioni” del mondo e del suo ordine inaspettati, compreso l'ordine del linguaggio in cui ci troviamo, affrontando il fallimento della nostra comprensione e interpretazione. Siamo disorientati dal punto di vista della conoscenza;

7 Jie-hyun Lim, *Global Easts. Remembering, Imagining, Mobilizing*, Columbia University Press, New York 2022.

le norme non valgono più. Ci sono state così tante novità aggiuntive al nostro essere nel mondo, non da ultimo la dimensione digitale, che hanno destabilizzato non solo la nostra vita materiale, ma anche le nostre certezze e conoscenze. La concentrazione del nuovo e dell'ignoto è stata enorme, portando in generale a una grande confusione⁸.

A partire dalla modernità forzosamente universalizzata, c'è stata continuità per l'"occidente" e un'"interruzione" nella comprensione delle culture, delle storie e delle lingue non europee, per le quali in realtà si suppone che ci sia solo discontinuità con la loro antichità.⁹ Il loro proprio passato conta come "premoderno" o "tradizionale", e quindi come in ritardo rispetto alla modernità occidentale normativa. La modernità è stata una di quelle grandi soglie o disgiunzioni che hanno congelato gran parte delle norme occidentali nella storia: ha costruito un'origine genealogica ed etimologica ininterrotta per i propri concetti e saperi, considerati "universali". La modernità pone il soggetto come una figura "autonoma", corrispondente alla sovranità occidentale, allo Stato nazionale, riferendosi però esclusivamente al modello dominante ed egemonico. Ma le forme alternative non sono mai scomparse completamente. Stanno fondendosi ora, tramite configurazioni di potere a vettori multipli, all'interno di reti non trasparenti, di gerarchie sfocate e interconnesse.

Vi sono diverse soglie storiche, pari a quella della modernità, che hanno rappresentato una svolta nell'ordine mondiale. Esse emergono anche nel nostro linguaggio e nei nostri sistemi di conoscenza. Possono variare a livello locale, da personale a storico a internazionale, dall'Asia all'Europa, da Taiwan alla Cina, e molte di esse dipendono anche dalla posizione del soggetto che le affronta e le percepisce anche emotivamente. La fine della guerra fredda è stata una di queste

8 In inglese: "confusionism". Un interessante gioco di parole (una sorta di calembour) tra confusionismo e confucianesimo, che potrebbe essere sfruttato in modo proficuo e spiritoso. Rada Iveković, *Migration, New Nationalisms and Populism. An epistemological perspective on the closure of rich countries*, Birkbeck Law Press, Routledge, Londra 2022.

9 Rada Iveković, *The watershed of Modernity: translation and the epistemological revolution*, in "Inter-Asia Cultural Studies", XI, 2, 2010, pp. 45-63.

soglie: ha portato ad approcci epistemologici post-binari e non lineari, ha generato molte speranze in un mondo non binario, ha fatto sperare in un cambiamento di paradigma in un'Europa riunificata e un mondo unito. Speranze che non si sono realizzate.

Jie-Hyun Lim ci offre in *Global Easts*¹⁰ diverse considerazioni e intuizioni sui molteplici orienti ed occidenti, sotto *logiche politiche diverse*. Anche il filosofo Kalidas Bhattacharyya rifletteva sul cambiamento del punto di vista¹¹. In *Alternative Standpoints in Philosophy* sostiene che la filosofia comporti alternative indecidibili e sistemi paralleli. In questo, Bhattacharyya è stato influenzato dal relativismo buddhista e dalla teoria *syād-vāda*, o “logica del forse” del jainismo indiano (India)¹², nonché dal pensiero di suo padre, Krishna Chandra Bhattacharyya. La metafisica di Kalidas Bhattacharyya si rifaceva alla tradizione scolastica indiana dell'antica scuola ortodossa non dualista *advaita-vedānta*, ma anche alle filosofie occidentali moderne, in particolare alla fenomenologia. Suo padre, Krishna Chandra Bhattacharyya, aveva sviluppato un concetto discreto e transpersonale di soggetto inclusivo, lontano dall'arroganza sovranista: l'idea di un soggetto inteso come libertà transindividuale¹³. In questo, K.C. Bhattacharyya potrebbe essere paragonato a Étienne Balibar, secondo il quale l'identità è transindividuale e ambivalente, una finzione basata sull'esclusione¹⁴.

¹⁰ Jie-hyun Lim, *Global Easts*, cit.

¹¹ Kalidas Bhattacharyya (1911-1984), figlio dell'importante filosofo Krishna Chandra Bhattacharyya. Kalidas è autore di *Alternative standpoints in Philosophy. An Enquiry into the Fundamentals of Philosophy*, Das Gupta & Co., Kolkata 1953. Vedasi anche Shefali Moitra, *Alternative Standpoints: At the Foundation and Culmination of Kalidas Bhattacharyya's Philosophy*, in *Freedom, Transcendence and Identity. Essays in Memory of Professor Kalidas Bhattacharyya* ed. di P. K. Sengupta, ICPhR & Motilal Banarsidass, Delhi 1988, pp. 1-14.

¹² Śrī Mallīśeṇasūri, *Syād-vāda-mañjarī*, tradotto e annotato da F. W. Thomas, Motilal Banarsidass, Delhi 1968.

¹³ Krishna Chandra Bhattacharyya (1875-1969), è autore di *The Subject as Freedom*, Indian Institute of Philosophy, Bombay 1930, e di un'opera complessiva *Studies in Philosophy*, Vol. I-II, Progressive publishers, Calcutta 1956.

¹⁴ Étienne Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris 1997, pp. 45-46; Balibar, *Emancipation, transformation, civiltà*, in “Les temps modernes”, 587, 1996, pp. 409-449; Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Asterios, Trieste, 2020.

Del resto, le logiche e le divisioni binarie sono più antiche della guerra fredda. In Europa, il loro modello moderno è stato codificato dal giurista Carl Schmitt all'inizio del XX secolo¹⁵. Ma esistono dualismi comparabili a est e a ovest, a nord e a sud, così come esistono ovunque anche altre logiche. Ad esempio, la *darśana* scolastica classica vedānta (le *darśana* sono scuole filosofiche brahmaniche) ha sviluppato, tra le altre, anche una branca detta *dvaita* (dualismo)¹⁶.

Gli eventi storici della nostra vita, in retrospettiva, svelano la trasformazione della configurazione politica del mondo e della nostra comprensione di esso. Essi suggeriscono di abbandonare la dicotomia occidentale tra teoria e pratica, dove la teoria ha la priorità, a grande danno della pratica. In gran parte della filosofia indiana antica, è la pratica che mette alla prova la teoria e ha la priorità, in quanto *yoga*. Esiste uno *yoga* specifico¹⁷ per ogni componente della conoscenza e per ogni disciplina. Tuttavia, anche qui non si dovrebbe entrare nel vicolo cieco dell'esacerbazione (occidentale) della cosiddetta "spiritualità indiana".

Subito dopo la caduta del muro di Berlino, gli Stati Uniti sembravano dominare il mondo e guidare il capitalismo per default, perché presumibilmente "non c'era altra opzione": *tertium non datur*¹⁸. Il presidente George H. W. Bush dichiarò nel 1992: "Per grazia di Dio, l'America ha vinto la Guerra Fredda". Prima di lui, Margareth Thatcher

15 Carl Schmitt, *Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political*, trad. di G. L. Ulmen, Telos Press Publishing 2007 (trad. it. *Teoria del partigiano. Integrazione al coacervo di politico*, Adelphi, Milano 20025), e altri titoli.

16 *The Vedānta-sūtras with the commentary by Śaṅkarācārya*, Vol. I-II, trad. dal sanscrito all'inglese di George Thibaut, Motilal Banarsidass, Delhi 1962. [...]

17 Lo *yoga* è la pratica con cui si misura qualsiasi disciplina e teoria. La pratica (*yoga*) è considerata più importante della teoria, e la divisione binaria tra le due non è alimentata, piuttosto è disinnescata.

18 Il principio del terzo escluso, secondo cui p e -p non possono essere veri contemporaneamente. Un detto aristotelico che significa "non c'è un terzo elemento" o "non è ammessa una terza opzione". Si veda la critica di Bruno Latour ai binarismi in *Comment redistribuer le grand partage?*, in "Revue Internationale de Synthèse", 104, 1983, pp. 202-236; vedasi anche la sua lettura di Jack Goody in *Visualisation and Cognition: Drawing Things Together*, in H. Kuklick (a cura di) "Knowledge and Society Studies in the Sociology of Culture Past and Present", 6, 1986, pp. 1-40, <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/21-DRAWING-THINGS-TOGETHER-GB.pdf> (12.11.2025).

aveva proclamato TINA¹⁹. Per l'occidente, ma anche per gran parte del pianeta, il mondo sembrava essere unito sotto l'unica superpotenza rimasta e visibile, gli Stati Uniti, mentre l'Unione Sovietica "scompareva" insieme al socialismo, ora maliziosamente chiamato comunismo. Ma la realtà mostrò presto le sue altre facce. La Cina sarebbe riapparsa in quello stesso ruolo poco dopo, o l'occidente se ne accorse più tardi.

La fine della dicotomia politica della guerra fredda

La Cina, da paese in via di sviluppo, sarebbe diventata improvvisamente una superpotenza, mentre Stati Uniti ed Europa cominciavano a stagnare. Oggi ci troviamo di fronte al lato imprevedibile e inatteso di questo processo. Il risultato epistemico non è ciò che ci si sarebbe potuti attendere dopo che il mondo era stato formalmente liberato dai binarismi logici e geopolitici. Il risultato si manifesta ora come il peggior incubo.

La fine della dicotomia tipica della guerra fredda, che si supponeva conclusa nel 1989, aveva inaugurato un'idea temporanea e idealizzata di un mondo comune e unito. La dicotomia est-ovest fu discredita e ufficialmente rimossa sull'onda euforica della presunta "fine del socialismo", nonostante persistessero chiari esempi opposti o persistenti di dualismi politici. Le nuove configurazioni politiche ed epistemiche ricostruirono ben presto vecchie dicotomie, ora espresse sotto forma di conflitti aperti e guerre "calde".

I conflitti fanno sempre riaffiorare vecchie e nuove opposizioni binarie, come quella tra "noi" contro "loro", o destra-sinistra. Questo binarismo possiede una sorprendente capacità di imprimersi su qualsiasi forma di violenza, conflitto o guerra, cancellando ogni *altra* possibilità secondo il principio del *tertium non datur*. Tale principio è profondamente dannoso, poiché limita la possibilità di intravedere nuove soluzioni pacifiche e opzioni pluraliste che, pur esistendo, re-

19 There Is No Alternatives (al liberalismo).

stano offuscate da quella rigida dicotomia. Altre alternative offrono soluzioni e scelte plurali. Il principio del *tertium non datur* rimane comunque un *operatore di conoscenze*: nuove dicotomie, ma anche formule non binarie, spuntano costantemente. E, rapidamente, c'è in esso anche una dimensione di genere.

È molto più difficile pensare in questo mondo nuovo e policentrico. Trump, con il suo principio nazional-protezionista, egoistico e tossico del MAGA, non rappresenta nulla di nuovo né di originale: trova equivalenti tanto in oriente quanto in occidente. E anche se il destino immediato del suo paese rimane oggi incerto, egli, come molti altri nel mondo, ha impresso ovunque la propria impronta politica, economica e qualunquista, e sta facendo bullismo a tutti.

La posizione di Trump si fonda esclusivamente sul dominio del più forte, ma è al tempo stesso contraddittoria, incoerente e sorprendentemente, ma deliberatamente, ignara della storia, del diritto internazionale, dei diritti umani, della democrazia come progetto, della minima decenza e dell'ecologia, così come del cambiamento climatico. I vari "Trump" del mondo hanno imposto il loro modello, generando così un grande paradosso.

All'interno del paradigma del dominio del più forte – governato dai più armati, dai più estrattivist, dai più imperialisti e neocolonialisti, dai più razzisti e misogini – proliferano una miriade di piccoli progetti analoghi, ma reciprocamente incompatibili e fondati ciascuno sull'azione di un soggetto particolare, il che rivela i limiti di tale pretesa universalità.

Ricordiamo cosa significa costruire un universale: si tratta dell'universalizzazione di un numero qualsiasi di elementi particolari. Gli elementi che non assomigliano a ciò che viene universalizzato – come l'elemento "donna", che non corrisponde all'elemento assunto come universale, "uomo" – vengono considerati come eccezioni che confermano la regola.

Le tre catastrofi, le tre differenze antropologiche di Étienne Balibar e gli impensabili

Étienne Balibar ha scritto in diverse occasioni delle tre catastrofi del nostro tempo, ovvero la catastrofe ambientale/climatica, quella della guerra generalizzata e quella digitale, che interferiscono reciprocamente²⁰. Aggiungerei qui la catastrofe del genere. Come Latour, Balibar non definisce il termine catastrofe in modo catastrofico, ma come segue: “Parlo di una ‘catastrofe digitale’, ma uso principalmente la parola ‘catastrofe’ in senso etimologico, indicando un brutale *capovolgimento* dell’ordine e del significato delle nostre azioni e delle nostre relazioni reciproche consolidate”²¹.

Le catastrofi riguardano tutti gli umani, ma anche tutte le forme di vita. La generalizzazione della guerra è solo, direi, la sua chiara realizzazione nelle nostre menti. Sarebbe stata immaginabile in tempi precedenti, se solo fossimo stati consapevoli dei limiti del nostro mondo (Latour) e dell’esaurimento delle nostre risorse, che credevamo illimitate.

Vorrei collegare la costruzione delle tre catastrofi alla comprensione di Balibar delle tre principali differenze antropologiche: la differenza di genere, quella dell’“anormale” e quella della “razza o cultura”.²² La differenza antropologica è l’elemento in cui l’universalità si afferma a prezzo di rivelare le sue contraddizioni”²³.

Le differenze (di sesso, razza, cultura, età, salute, intelligenza...) che in genere servivano a gerarchizzare individui e gruppi nelle società “premoderne” non scompaiono con l’emergere dell’universalismo “civico-borghese”, che

20 Étienne Balibar, *Sur la catastrophe informatique : une fin de l’historicité ?* in “Les Temps qui restent”, 1, 2024, <https://lestempsquirestent.org/fr/numeros/numero-1/sur-la-catastrophe-informatique-une-fin-de-l-historicite> (12.11.2025).

21 *Ibidem*, qui e oltre traduzione dal francese all’inglese di Rada Iveković; traduzione in italiano di Stefania Maffei e Rada Iveković.

22 Étienne Balibar, *Intersectionnalité et différence anthropologique*, in “Les Temps qui restent”, 4, 2025, <https://lestempsquirestent.org/fr/numeros/numero-4/intersectionnalite-et-differences-anthropologiques> (12.11.2025); Balibar, *L’introuvable humanité du sujet moderne. L’universalité ‘civique-bourgeoise’ et la question des différences anthropologiques*, in “L’Homme”, 203-204, 2012, pp. 19-50.

23 Étienne Balibar, *Intersectionnalité et différence anthropologique*, cit.

postula in linea di principio l'accesso di ogni essere umano a tutti i diritti. Ma esse vengono ridefinite, in modo instabile e violento. Ne discutiamo le modalità attorno a tre questioni: quella dell'"anormale", quella delle equivalenze parziali di razza e cultura, e quella della molteplicità dei sessi e sessualità. Apriamo così la questione del rapporto tra inclusione esclusiva e malessere della soggettività²⁴.

Definire queste differenze come antropologiche pone tuttavia alcune difficoltà. Da quale posizione le si può considerare tali, e chi ha il potere di definirle? Ricordo di aver scritto, negli anni Ottanta, ben prima di aver letto Balibar – nella mia prima lingua e nella mia prima vita – *che l'universale era troppo facilmente associato al potere*. Solo negli anni Novanta ho scoperto che Balibar aveva riflettuto a lungo, e in modo straordinariamente lucido, sull'universalità²⁵. In altri suoi scritti, egli ha sostenuto in modo molto convincente l'indistinguibilità tra "razza", differenza etnica o nazionale, genere e identità. Perché, allora, distinguerle e trattarle separatamente oggi? Dal mio punto di vista, in quanto donna, la differenza di genere merita uno statuto specifico come principale differenza antropologica – con la dovuta cautela nell'uso del termine "antropologico" – poiché è stata storicamente utilizzata come modello sociale, come gerarchia immutabile, poi trasposta in tutti gli altri ambiti di disuguaglianza. Questo, naturalmente, a condizione di condividere l'idea di Balibar dell'indistinguibilità tra "razza", genere e altre differenze.

Ma del resto, non si dovrebbe dire che è la differenza antropologica secondo la "razza", o quella secondo il genere, ad avere la priorità, se si parte dai punti di vista delle persone direttamente coinvolte? [...] L'attuale rivoluzione tecnica, digitale, con l'IA, che mantiene e rinforza tali inuguaglianze, fa da un lato parte di una controrivoluzione politica, pur rimanendo anche ambivalente.

24 Étienne Balibar, *L'introuvable humanité du sujet moderne*, cit., p. 19.

25 Étienne Balibar, *Les universels*, in *La crainte des masses*, cit., pp. 421-439; Étienne Balibar, *Des Universels. Essais et conférences*, Galilée, Paris 2016.

Dichiarare e identificare le differenze antropologiche ci obbliga a etichettare e a definire: un esercizio di potere che non è mai neutrale. Ciò significa che agiamo e pensiamo entro una configurazione concettuale e culturale preimpostata, anche se ci sforziamo – e dovremmo sforzarci – di andare oltre.

Le differenze antropologiche e le tre catastrofi

Oggi la questione è come queste due triadi – quella delle catastrofi e quella delle differenze – coesistano, ossia come le tre differenze antropologiche si inscrivano nel mondo contemporaneo segnato dalle tre catastrofi. Ma la catastrofe ambientale e climatica non riguarda forse tutti gli esseri viventi, oltre che gli esseri umani, così come l'esaurimento stesso del pianeta? E la catastrofe della guerra generalizzata, della violenza diffusa, non è forse antica e legata specificamente a tutto il genere umano? Un'enorme biblioteca di studi sulle donne, sulla guerra, sui confini e sui territori ha di contro mostrato con chiarezza il legame profondo tra genere e guerra, tra donne e violenza²⁶. Allo stesso modo bisogna considerare che la catastrofe digitale ha riprodotto, adattato, trasformato, potenziato e perpetrato queste ed altre più antiche gerarchie. Stiamo inoltre assistendo ad una controrivoluzione, alimentata in particolare dai nazionalismi e dal generale respingimento dei migranti e dei richiedenti asilo²⁷.

L'idea di intersezionalità può esserci utile per comprendere queste connessioni.²⁸ La questione rimane necessariamente aperta e irrisolta, poiché la nostra specie è aporeticamente divisa in due attraverso le

26 Judith Butler, *La forza della non violenza. Un vincolo etico-politico*, Nottetempo, Milano 2020; *Regimi di guerra. O della vita che non merita lutto*, Castelvecchi, Roma 2024; Silvia Federici, *caccia alle streghe, guerra alle donne*, Nero, Roma 2020; Christelle Taraud (a cura di), *Féminicides. Une histoire mondiale*, La Découverte, Paris 2022. Si vedano anche le pubblicazioni di Rada Iveković a riguardo citate nel contributo di Chiara Bonfiglioli in questo volume.

27 Si veda l'ottimo libro di Enrica Rigo, *La straniera. Migrazioni, asilo, sfruttamento in una prospettiva di genere*, Carocci, Roma 2019, p. 114 e segg.

28 *Ibidem*; cfr. anche Étienne Balibar, *Intersectionnalité et différence anthropologique*, cit.

nostre menti, vale a dire attraverso il genere. Le nostre menti tendono a rispondere con formule binarie ogni volta che si pone la questione del potere. Ma i binarismi tracciano confini, restringono e semplificano il pensiero, facilitando così la violenza. Siamo intrappolati in dicotomie che ci impediscono di vedere oltre; e tuttavia ciò che ieri appariva *inimmaginabile e impensabile* può, oggi o domani, diventare improvvisamente e imprevedibilmente visibile, pensabile e immaginabile.

L'impensabile. Al posto di una conclusione

L'impensabile, come l'*impensato* del potere, si materializza come un vuoto epistemico, soprattutto, anche se non esclusivamente, di genere e comunque di disuguaglianze.

Il nostro tempo ci impone *di imparare dall'ignoto*. La sensazione di “fine del mondo” che aleggia oggi è in realtà solo un punto di svolta, una nuova soglia della storia, di cui ancora non abbiamo una conoscenza e una comprensione adeguate.

Nel nuovo mondo avremo bisogno di nuove epistemologie, reciproche e condivise, per non rimanere disorientati. Abbiamo vissuto a lungo in modo binario, il che faceva anche parte della storia della democrazia occidentale. Secondo Thomas Piketty, “[i]l *bipolarismo destra-sinistra*, a condizione che si rinnovi abbastanza rapidamente nei suoi contenuti di fronte alle trasformazioni del mondo, ha il merito di consentire tali alternanze. È questo modello che ha permesso il consolidamento della democrazia nel XX secolo, ed è in questa direzione che dobbiamo procedere oggi per evitarne la disintegrazione”²⁹.

29 Thomas Piketty, *En votant contre la taxe Zucman, le RN s'est clairement affirmé comme le parti des milliardaires*, in “Le Monde”, 8 novembre 2025, https://www.lemonde.fr/la-chronique-de-thomas-piketty/article/2025/11/08/thomas-piketty-en-votant-contre-la-taxe-zucman-le-rn-s-est-clairement-affirme-comme-le-parti-des-milliardaires_6652664_6649149.html (enfasi di Rada Iveković) (12.11.2025).

Nello schema che Aristotele prende dai Pitagorici³⁰ troviamo vari tipi di termini e relazioni duali. Prendiamo ad esempio: A (a+b), o Uomo (uomo + donna). Si tratta di relazioni di *sussunzione*, nascoste in uno schema di falsa simmetria. A o Uomo compaiono due volte, sia come universale che come particolare, mentre b o donna, compaiono solo una volta come particolari. Una nuova epistemologia, necessaria in questo momento storico, dovrebbe superare tale logica binaria. In tal modo, la violenza (anche epistemica) dovrebbe poter essere contenuta. Rimane da chiedersi se quest'ultima possa essere sradicata completamente. Non sono sicura che ciò sia possibile. Secondo Balibar dovremmo piuttosto "civilizzare" la violenza³¹, ed è qui che entra in gioco la cultura.

Il buddhismo proponeva due idee a riguardo: una, secondo cui è meglio evitare le logiche binarie e non pensare in modo dualistico, perché riproduce la violenza; e l'altra, secondo la quale non si può partire da una posizione, qualsiasi essa sia, ma la si può solo raggiungere – e mai in modo definitivo o statico – attraverso un lungo processo. Di conseguenza, si dovrebbe sempre partire dall'interesse dell'altro. [...] Seguendo questo suggerimento, dovremmo imparare a pensare e ad applicare logiche plurali, difficilmente utilizzabili e in una situazione di generale complessità non facilmente comprensibili. Ma anche le logiche plurali comportano dei rischi. Se la non violenza deve essere il nostro obiettivo, e non può essere la nostra posizione di partenza, dovremmo andare *oltre* l'opposizione tra violenza e non violenza, oltre la divisione tra teoria e pratica, ecc. a favore di una pace istituita e radicale. [...]

Autori come Hiroki Azuma, Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard, Deleuze e Guattari, Naoki Sakai, Jie-hyun Lim, Étienne Balibar e molti altri, non da ultimo importanti teoriche femministe di diversi orientamenti,³² sono riusciti a mostrare il groviglio storico e generale in

30 Si veda Aristotele, *Metafisica* I, 5, 986a 22, e *Etica Nicomachea*, § 1096b, nota.

31 Étienne Balibar, *Violence et civilité*, Galilée, Paris 2010; Étienne Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, PUF, Paris 2010.

32 Tra i tanti, ecco solo alcuni nomi su questi temi: Wendy Brown, Silvia Federici, Maria

cui ci troviamo, che può diventare un vicolo cieco, così come una fonte di nuovi inizi e nuove potenzialità. Le logiche pluriversali ci colpiscono ora nelle loro versioni peggiori e inaspettate, indesiderate e mortali.

Dobbiamo costantemente tornare al linguaggio, alla traduzione, allo spostamento e al cambiamento di significati³³. Il linguaggio abita la società, dallo Stato all'individuo, in forma di *colinguismo*³⁴. Dobbiamo prestare attenzione ai termini cancellati dai vari revisionismi – come “comunismo”, un termine polisemico e da salvare, originariamente un'utopia, da non confondere con regimi politici compromessi – e riabilitarli, quando sono utili. Dobbiamo affrontare, e talvolta anche praticare i revisionismi (lo spostamento di significati), ma anch'essi sono rischiosi e possono portare alla guerra. Sappiamo che parole troppo forti in qualche caso possono anche uccidere³⁵.

Questo è il nostro *entourage*, l'interno nel quale ci troviamo oggi, con diversi e numerosi contesti paralleli o contraddittori, al tempo delle fake news e degli “alternative facts”, che sconvolgono la realtà, cancellano la storia e la memoria. Questo avviene anche attraverso l'uso dell'intelligenza artificiale e i molteplici universi che essa produce, in cui non si distingue più il falso dal vero, la copia dall'originale. Siamo così condotti verso un “altrove” (o un “sub-”, un “oltre”). Il mondo binario della guerra fredda era molto più semplice, più facile da gestire e da vivere, era bianco o nero, pieno di certezze. *Sarà ancora più difficile orientarsi con logiche plurali*. Ciò richiederà un sistema sociale e politico corrispondente, ma anche confusione, ed eccessi della ragione.

Questo rimane il nostro impensato, *avidyā* (ignoranza, un principio fondamentale nel buddhismo delle origini), ma spero non sarà

Lugones, Gloria Anzaldúa, Verónica Gago, Nancy Fraser, Judith Butler, Urvashi Butalia, Nivedita Menon, Ritu Menon, Gayatri Chakravorty Spivak, Enrica Rigo e molti altri.

33 Rada Iveković, *Politiques de la traduction. Exercices de partage*, TERRA-HN, 2019.

34 Termine coniato da Renée Balibar, docente di linguistica, in *Le colinguisme*, Que sais-je? PUF, Paris 1993. Renée è la madre di Étienne Balibar, che occasionalmente cita il termine da lei coniato.

35 Branko Miljković (1934-1961), *Ubi me prejaka reč* (Una parola troppo forte mi uccise), <https://www.goodreads.com/quotes/1037600-ubi-me-prejaka-re-ne-stigoh-da-se-sklonim-re-e> (12.11.2025).

impensabile. Del resto *quasi tutto* rimane non pensato. Il non pensato, l'ignoranza, è fondamentale, ontologico, nel senso che è parte di noi e ci precede, è neurologico, orientante, problematico, forse è anche in qualche modo fisico. Nel buddhismo antico, *avijjā* (o *avidyā*) – l'ignoranza – funziona come una *cortina oscurante*, come una divisione tra la vita precedente, di cui non ricordiamo nulla, e quella attuale, così che rimaniamo ignari della scena primaria dell'incontro tra i nostri genitori, da cui siamo nati. *Il velo, la separazione, lo specchio* ci rimanda la nostra immagine sotto forma di punto interrogativo, ed è solo una delle forme *della frontiera* (o dei confini). La causalità ci sfugge, rimane sconosciuta, incomprensibile. *Il nostro è proprio un problema epistemologico*. Quest'ultimo ci nasconde le radici della disuguaglianza, della violenza, *frutto della nostra ignoranza e dell'imprevisto*, attraverso schemi astratti, dualistici, solo apparentemente simmetrici. [...]

Ma la violenza, la guerra, le confrontazioni binarie valgono sempre la pena per partire in guerra? “La libertà saprà cantare come gli schiavi la intonavano?” È giusto sacrificare una generazione per la successiva? Ne dubito. Penso che sia discutibile e dipenda dalla situazione. Penso anche che, sebbene la Rivoluzione sia auspicabile, la sua violenza sia inaccettabile. Se la violenza, incluse le guerre e le violenze alle donne e a tanti altri, rimane assolutamente inaccettabile, ma non sempre evitabile, vuol dire che dobbiamo studiarne le modalità, i processi della sua possibile irruzione e apertura. Dobbiamo aprirci all'immaginazione dell'impensato, per non renderlo impensabile.

Re-introduciamo il concetto di *avidyā* (e un po' più di termini “stranieri”, in particolare extra-europei) per capire di cosa si tratta: l'ignoranza di quel sostrato storico e culturale che ci viene reso impensabile e inimmaginabile, ma che non lo è in assoluto. Rendiamolo accessibile, pensabile. Concentriamoci sullo *svolgimento* di questo sforzo, teniamo conto dell'importanza fondamentale della temporalità (il prima e il dopo), facciamo maggiore attenzione ai processi della conoscenza, all'ordine linguistico ed epistemologico, e al posizionamento del soggetto pensante.

La *ragione arrogante* non può – non deve – più assolutamente determinare l'ordine politico, cognitivo e linguistico. La ragione arrogante mantiene i vizi della condizione coloniale e classista, la condizione subalterna delle donne, delle minoranze e differenze. Le differenze di interesse, o almeno alcune di esse, in certe configurazioni più o meno forzate, a volte si incontrano e si uniscono in comunità di interessi, e possono portare all'identitarismo ideologico tossico, nazionalista, maschilista. Questo avviene quando gli schieramenti di interessi sono guidati dalla ragione arrogante, che impone la divisione, invece che dalla logica di una mente aperta e *porosa*³⁶, che viene dalla base e si lascia attraversare dalla diversità e dalle differenze.

L'espressione “schieramenti di interessi” mi ricorda la retorica socialista dell'autogestione jugoslava delle “comunità di interessi autogestite” (*samoupravne interesne zajednice*), che ne sottolineava solo l'aspetto positivo, senza riflettere sull'aspetto paralizzante e potenzialmente violento, e soprattutto creatore di entropia burocratica. La ragione arrogante è anche *circolare*³⁷ come lo è il capitalismo stesso, che si adatta a tutte le situazioni e supera i blocchi ripetendo il suo modello con tante variazioni di colori senza cambiare l'essenziale. L'unica cosa che non cambia è la gerarchia e l'ineguaglianza nel campo del potere: il potere non si molla mai, se ne negoziano solo alcuni aspetti effimeri e variabili, ma quelli che lo tengono non lo lasciano.

Per evitarlo, dobbiamo dunque non solo partire dall'altro/altra, ma dobbiamo ritirarci. Il soggetto storicamente arrogante, dominante, deve imparare a ritirarsi da quello che aveva imposto la sua egemonia come potenza coloniale, patriarcale-virile e/o di classe. È chiaro che non siamo vicini a una tale soluzione, anzi, ne viviamo oggi il *backlash* controrivoluzionario. Ma esiste la *possibilità* del meccanismo della disidentificazione. Dobbiamo cercare di rendere questo modello inclusi-

36 Come dice il filosofo uruguayano-messicano, Carlos Pereda, dal quale prendiamo in prestito i termini di *ragione arrogante* e *ragione porosa*: Carlos Pereda Failache, *Crítica de la razón arrogante*, Taurus-Alfaguara, México 1999.

37 Circolare nei due sensi: che lascia circolare, correre, passare; e che gira su se stesso, non cambiando mai di fondo.

vo, graduale, e trasmetterlo fra le generazioni, attraverso l'educazione e le conoscenze. Prendiamo un atteggiamento premuroso, benevolo verso la vita e gli altri, non solo verso noi stessi, verso il vivente, non solo quello umano. Prendiamo la benevolenza nella sua dimensione epistemologica³⁸ piuttosto che morale. Mettere in atto prioritariamente la rivoluzione epistemica permette di rovesciare l'ordine delle priorità per sbloccare le logiche e le ragioni plurali. Permette di accedere ad alternative non solo cognitive, ma anche concrete, materiali e politiche, quelle che aprono l'immaginazione politica chiusa dal regime in vigore, dallo stato di fatto. Permette l'accesso all'impensato, non più impensabile, come possibilità e sfida al pensiero.

L'alternativa cognitiva ci permette di vedere con occhi nuovi e di tradurre l'invisibile storico verso la sua visibilità. Uno di questi invisibili è la modernità europea, presentata come universale, ma storicamente diventata modernità occidentale e poi globale solo per mezzo del colonialismo. Un altro invisibile è la nazione e lo Stato nazionale, strumento di sottomissione alla disegualianza che ci è stato inculcato come normalità naturale, oscurando altri possibili modelli politici. L'alternativa cognitiva ci permette di vedere e tradurre un altro invisibile chiave: la subalternità delle donne, presentata falsamente come inclusione sociale simmetrica e binaria. Ci permette di vedere e tradurre il potere, presentato falsamente come immutabile, impensabile ed eterno.

Qualche decennio fa, scrivevo che non c'è nessuno più interessato delle donne ad accedere finalmente alla filosofia, una disciplina che le esclude tradizionalmente come soggetti pensanti. Oggi – dato che sono le donne più spesso degli uomini che traducono, mediano, negoziano e rifiutano le guerre – vi aggiungerei anche questa affermazione: che la traduzione è la prassi (*yoga*) necessaria alla filosofia per arginare la violenza linguistica e materiale, e per cercare di superare modi di pensare riduttivi e binari. Oggi, ancora in tutti i paesi del mondo, le

38 Čedomil Veljacić, *Ethos spoznaje u evropskoj i indijskoj filosofiji*, Bigz, Beograd 1982.

donne vengono regolarmente uccise da uomini *in quanto donne*, e in certi paesi, ad esempio in Nigeria, gli uomini fanno ancora la caccia alle donne come fossero merce, o selvaggina. Per tali uomini, sostenuti dal sistema, è insopportabile non solo che le donne abbiano qualche forma di potere e visibilità pubblica, ma che sfuggano al loro possesso.

La condizione delle donne non può cambiare senza che cambi tutto il resto, è un processo unico. Bisogna ancora studiare la profonda, regolare e illogica (per la specie) relazione intrinseca tra nazionalismo, femminicidio, odio verso le donne e sessismo, collegata all'ossessione anti-migrazione, estrattivista e capitalista. C'è da spiegarne la persistenza imperturbabile attraverso tutti i regimi sociali e politici. C'è ancora un grande lavoro di traduzione da fare a proposito. Il rapporto donna-uomo è il primo e basico rapporto di disuguaglianza strutturale in tutte le società patriarcali. Le donne rimangono esentate dal regime di interesse generale, e la loro "natura" continua a essere essenzializzata. L'uguaglianza strutturale o istituzionale a proposito del genere non è mai stata oggetto di un'appropriazione intellettuale collettiva sufficientemente forte per cambiare le società. Speriamo in una traduzione politica femminista inclusiva per cominciare a risolvere questi problemi. Saremo la anti-controrivoluzione. Sarà l'unica rivoluzione inclusiva, e sarà non-violenta, se anche gli uomini e tutti i non binari vi prenderanno parte.

