



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO
Dipartimento di Studi linguistici e letterari

Dottorato di ricerca in
“Testi e linguaggi nelle letterature dell’Europa e delle Americhe”
IX ciclo nuova serie

TESI DI DOTTORATO IN LETTERATURE FRANCOFONE DEL MAGHREB
**LA RAPPRESENTAZIONE DELLE DINAMICHE FAMILIARI
NELLA LETTERATURA MAGREBINA FRANCOFONA**

Candidata : dott.ssa Filomena Marotta

Relatrice : Ch.ma prof.ssa Annamaria Laserra

Anno Accademico : 2011/2012

INDICE

Introduzione	p. 4
PRIMA PARTE - LA RIPARTIZIONE DELL' AUTORITÀ NELL' AMBITO FAMILIARE	p. 12
I. L' autorità materna	p. 13
I.1 Autorità di <i>suggestione</i>	p. 18
I.1.1 Benedizione	p. 21
I.1.2 Magia e stregoneria	p. 24
I.1.3 La maledizione e la negazione della benedizione	p. 28
I.1.4 La vigilanza	p. 30
I.2 Autorità <i>acquisita</i>	p. 36
II. L' autorità paterna	p. 44
II.1 Autorità <i>attiva</i>	p. 51
II.1.1 La segregazione	p. 52
II.1.2 Il ripudio	p. 60
II.1.3 La maledizione	p. 62
II.1.4 L' eredità negata	p. 65
II.2 Autorità <i>passiva</i>	p. 67
II.2.1 Il contatto negato : l' assenza	p. 68
II.2.2 Il silenzio	p. 69
SECONDA PARTE - GENITORI CONTRO FIGLI : LA VIOLENZA E LA RIVOLTA	p. 80
I. La violenza	p. 81
I.1 La violenza fisica	p. 81
I.1.1 Il castigo	p. 83
I.2 La violenza morale	p. 88
I.2.1 Il terrore	p. 89

II. La rivolta	p. 93
II.1 La rivolta aperta	p. 94
II.1.1 Lo scontro verbale	p. 95
II.1.2 Il parricidio	p. 97
II.1.3 Il tradimento dell' <i>umma</i> e la fuga	p. 100
II.2 La rivolta pacifica	p. 101
II.2.1 L'esilio	p. 102
II.2.2 La resistenza	p. 104
II.2.3 La <i>transe</i>	p. 109
II.2.4 La scrittura, l'autobiografia	p. 111
II.2.5 La sorellanza	p. 116
TERZA PARTE - MEMORIA, NOSTALGIA E RIMPIANTO	p. 118
I. La memoria e il ricordo	p. 119
I.1 Memoria familiare e appartenenza	p. 123
I.1.1 Il ritorno dell'oralità	p. 123
I.2 Memoria storica e esperienza coloniale	p. 127
I.3 Memoria familiare e discorso identitario	p. 129
II. La nostalgia e il rimpianto	p. 135
II.1 L'impossibile ritorno	p. 138
II.2 Luoghi e nostalgia	p. 140
II.3 L'infanzia rievocata	p. 142
II.4 Il rimpianto e il ritorno alla madre	p. 144
Conclusioni	p. 149
Glossario	p. 155
Bibliografia	p. 168

INTRODUZIONE

Strutturata in maniera rigida e relativamente refrattaria ai cambiamenti storici della modernità e della globalizzazione, la famiglia magrebina presenta ancora oggi un esempio di struttura parentale particolare. Anche se i clan e le tribù concepiti alla vecchia maniera sembrano via via lasciare il posto alla famiglia mononucleare di stampo occidentale, l'organizzazione patrilineare continua a essere ancora oggi la regola sulla quale si fondano i legami tra gli individui e a determinare il più delle volte un forte sbilanciamento in termini di distribuzione delle responsabilità e dell'autorità tra i generi.

Nel corso dei decenni la conformazione della struttura familiare e le sue dinamiche sono state influenzate dall'atteggiamento adottato nei confronti delle donne, determinando progressi e regressi in funzione della condizione femminile. In effetti, quando nei Paesi del Maghreb l'autorità maschile è stata esercitata con maggior rigore, concretizzandosi nella segregazione e in altre misure privative, anche la struttura familiare ha subito delle ripercussioni gravissime, assumendo delle forme che l'hanno assimilata ad un regime dispotico più che a un rifugio affettivo.

D'altra parte, il posto della donna in una società come quella magrebina, densa di contraddizioni, di slanci verso la modernità e di improvvisi ripiegamenti¹ sulla tradizione, per la sua natura problematica, non solo suscita dibattiti nel discorso intellettuale, antropologico e culturale, ma diventa soggetto di creazioni letterarie ed esplorazioni poetiche.

[...] de nombreux facteurs politiques ont favorisé un regain d'importance aux structures traditionnelles. En effet les pays du Maghreb, comme tout pays nouvellement ou récemment indépendant, ont cherché à mettre en valeur leurs traditions et leur patrimoine culturel propres dans la perspective « d'un retour aux sources »².

¹ A questo proposito, è interessante il passo tratto dal romanzo di Fatima Mernissi : « Nous vivons des temps difficiles, le pays est aux mains de l'occupant étranger, notre culture est menacée. Il ne nous reste que nos traditions ». Fatima Mernissi, *Rêves de femmes. Une enfance au harem*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 75.

² Bendahman Hossain, *Personnalité maghrébine et fonction paternelle au Maghreb*, Paris, La Pensée Universelle, 1984, p. 75.

Per comprendere il ruolo giocato dalla famiglia nelle culture del Maghreb, non si può non tenere conto che la vita quotidiana dei membri che vi appartengono si svolge su due diversi palcoscenici : la casa, intesa nel senso della famiglia nella sua dimensione più individuale e privata ; e tutto ciò che è esterno ad essa, quindi la società e il dominio del pubblico.

La famille a dans le monde arabe une importance qui date d'avant l'islam et la *Ummah*. Mais aujourd'hui encore, son rôle n'est pas négligeable, car l'obéissance scrupuleuse à Dieu et à ses vicaires demeure une composante de base de la relation traditionnelle d'un fils avec ses parents.³

Nei capitoli che seguiranno si analizzerà la stretta relazione tra famiglia e religione nei contesti islamici, si vedrà come la differenza tra ubbidienza dovuta a Dio e ubbidienza dovuta ai genitori sia davvero sottile e come, in particolar modo, la figura del padre possa essere accomunata a quella di un Dio venerabile e terribile agli occhi della prole, ma anche e soprattutto di tutti i membri femminili del clan. La disparità in termini di d'importanza tra i due sessi si gioca prevalentemente sul terreno del simbolico, ma ha forti ripercussioni anche nella vita quotidiana.

L'articolazione rigidamente segregante dei ruoli dei due sessi nell'ambito islamico è stata considerata il risultato dell'introduzione del Corano in società erroneamente ritenute prive di restrizioni ed estranee a ogni tipo di subordinazione nei confronti della donna. Negli ultimi anni molti studi autorevoli⁴ hanno cercato di portare alla luce la verità riguardo agli elementi di oppressione sociale a torto considerati invenzione della religione musulmana e di rivelare l'esistenza di un consistente sostrato di concezioni misogine a cui questi elementi si sono aggiunti.

É indispensabile sottolineare, dunque, che la misoginia, la separazione delle donne dalla vita pubblica, le leggi patriarcali, sono caratteristiche comuni dei monoteismi e delle culture del Mediterraneo e del Medio Oriente sin dai tempi che hanno preceduto la nascita dell'Islam.

³ Malek Chebel, *Le sujet en Islam*, Paris, Seuil, 2002, p. 152-153.

⁴ Cfr. Thérèse Saliba, Carolyn Allen, Judith A. Howard, *Gender, Politics and Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 2002. E ancora, Miriam Adeney. *Daughters of Islam: Building Bridges with Muslim Women*. Downers Grove, InterVarsity Press, 2002.

Come suggerisce Leïla Ahmed, che ha svolto un ruolo pionieristico nell'organizzare la sistematizzazione critica delle nozioni in merito alla condizione femminile legata alle religioni, l'Islam non fece che ereditare una struttura religiosa e un tipo di organizzazione familiare già note e consolidate nelle zone dove si insediava.

Le religioni monoteiste ereditate e riaffermate dall'Islam comportavano il culto di una divinità a cui si ci riferiva con un pronome maschile, e assumevano la famiglia patriarcale e la subordinazione della donna come elementi chiave della loro concezione socioreligiosa. Giudaismo, Cristianesimo e Zoroastrismo erano le religioni prevalenti nell'impero bizantino e sassanide, le due maggiori potenze della regione al tempo della nascita dell'Islam. Istituyendo una religione e un tipo di famiglia conformi a quelli preesistenti in queste regioni limitrofe, l'Islam sopresse in Arabia una religione politeista, basata su tre divinità principali femminili.⁵

Un ausilio tutt'altro che trascurabile è offerto non solo dai testi sacri e dalle storie dell'Islam, ma anche dagli studi archeologici che, in area mediorientale, hanno portato alla luce testimonianze clamorose che hanno contribuito a destabilizzare molte delle teorie preesistenti sulla storia della subordinazione femminile. Con grande sorpresa si è scoperto, ad esempio, che le teorie androcentriche, caratteristiche dei secoli successivi all'istituzionalizzazione dell'Islam, erano totalmente sconosciute alle società pre-urbane, le quali si presentavano con un'organizzazione familiare e sociale che quasi privilegiava la donna rispetto all'uomo. Un fattore indicativo di una situazione certamente più equilibrata in termini di rapporti tra i due sessi è l'esistenza del culto, estremamente diffuso in tutta la zona mediorientale, della dea-madre e di numerose altre figure femminili.

Per questa ragione, si è sempre più propensi a considerare come momento di crisi e di cambiamento, più o meno repentino a seconda delle zone e delle invasioni, l'avvento delle società urbane e delle prime organizzazioni politiche delle città e degli stati. Precursori e propulsori di questa rivoluzione negativa furono i popoli che, a più riprese, si installarono in Mesopotamia tra il 3500 e il 3000 a. C. come gli ubaiditi, comunità organizzata in villaggi, e i Sumeri, popolazione associata nella memoria collettiva all'invenzione della scrittura. Fu

⁵ Leïla Ahmed, *Oltre il velo. La donna nell'Islam da Maometto agli ayatollah*, Firenze, La Nuova Italia, 1995, pp. 4-5.

proprio grazie a quest'ultima che fu possibile organizzare e dirigere centri urbani più complessi, nella fattispecie città-stato spesso in guerra tra loro.

La competitività militare poneva il problema della necessità di soldati, conferendo un'importanza fondamentale alla crescita demografica e determinando, di conseguenza, il pieno sviluppo di una supremazia maschile, detentrici, tra l'altro, del controllo assoluto sulla sessualità femminile, controllo successivamente istituzionalizzato e sostenuto dallo Stato. Cominciò, così, un tetro declino della condizione delle donne che presto si videro totalmente private della propria indipendenza e della propria autonomia perfino nell'ambito più ristretto della famiglia. Le leggi della famiglia patriarcale assunsero forme agghiaccianti, la restrizione e la negazione anche dei diritti più elementari furono totalmente esasperate a causa dell'introduzione di quello che si rivelò un vero condensato di oscenità, una raccolta di leggi profondamente ingiuste : il "Codice di Hammurabi". Il mettere per iscritto le regole fino a quel momento soltanto riconosciute e rispettate come senso comune, ebbe delle ripercussioni gravissime sulla condizione delle donne e sugli equilibri familiari.

Se oggi non ci si sognerebbe mai di negare l'importanza della scrittura come mezzo di emancipazione dell'individuo, vanno tuttavia valutate le conseguenze che l'introduzione di quest'innovazione ebbe sulla condizione delle donne nell'immediata contemporaneità dell'evento. La scrittura permise di dare un supporto imperituro alle credenze religiose, in primo luogo al Cristianesimo, ma, più tardi, anche all'Islam. Da questo punto di vista, la scrittura non fece che deteriorare una situazione già logora, canonizzando le differenze tra i sessi e la disuguaglianza del rapporto con la divinità. In effetti, alla restrizione del sacerdozio seguì come stretta conseguenza la restrizione dell'accesso alla cultura, prerogativa esclusiva di un'*élite* tutta al maschile.

In generale, la scrittura ha reso possibile la canonizzazione di alcune idee (si pensi non solo all'ambito religioso, ma anche a quello legale-amministrativo) e la nascita dell'ortodossia religiosa. Jack Goody, celebre antropologo britannico e studioso degli effetti della scrittura, fa notare come :

In termini generali, il processo di canonizzazione fa sì che l'azione umana venga istituzionalizzata, diventi autorevole e riconosciuta come canonica. È un processo fortemente generalizzato che permea l'intera cultura umana, comportando la creazione della consuetudine e l'invenzione della tradizione. [...] Negli esempi classici di canonizzazione abbiamo spesso a che fare con le religioni scritte, e le dimensioni orale/scritto e religioso/secolare si sovrappongono. [...] Il canone religioso scritto può far risalire le proprie origini direttamente a una fonte soprannaturale o forse a coloro che ad essa erano vicini. Pensiamo naturalmente ai Dieci Comandamenti, che rappresentano le parole scritte di Dio, e alla Torah, che è la versione scritta della tradizione orale che accompagnò questa trasmissione. [...] Nel caso dell'Islam, il testo del Corano contiene le parole di Maometto, profeta di Dio. In ciascuno di questi casi il testo scritto garantisce che la parola di Dio o di chi gli è vicino possa essere trasmessa immutata nel corso delle generazioni.⁶

Nel Corano vengono gettate le basi salde dei pregiudizi di “genere”, vengono perpetuate le pratiche maschiliste già ben note nelle culture limitrofe ai territori interessati dall'islamizzazione e tipiche delle organizzazioni statuali successive all'avvento della scrittura, ancora oggi fortemente radicate in molte società.

Possiamo, dunque, affermare che, se la scrittura del Corano ha permesso l'istituzionalizzazione delle pratiche religiose, escludendo in larga parte le donne dalla società, l'interpretazione che di quella scrittura è stata fatta — a più riprese e con una connotazione sempre più misogina e politicizzata — ha operato la totale reificazione della donna, intesa come “corpo femminile”, alla stregua di una proprietà privata da salvaguardare.

Ma se la scrittura delle leggi e del testo sacro ha rappresentato un regresso considerevole nella condizione femminile, lo stesso è valso, alcuni secoli dopo, per la scrittura della storia coloniale, dalla quale le donne sono state completamente cancellate.

L'antropologo franco-algerino Jacques Berque ha mostrato come in epoca moderna la colonizzazione sia stata la responsabile dell'esacerbazione della mascolinità da parte degli uomini magrebini. Privati della possibilità di avere una propria Storia, i magrebini hanno messo in atto, nel corso degli anni, un meccanismo di compensazione, ripiegando sulla fede religiosa e sulla sessualità⁷. La famiglia, dal canto suo, si è trasformata in un rifugio dove

⁶ Jack Goody, *Il potere della tradizione scritta*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, pp. 133-134.

⁷ A questo proposito sono interessanti i lavori di Christelle Teraud su colonialismo e sessualità. Cfr. Christelle Teraud, « Les femmes, le genre et les sexualités dans le Maghreb colonial (1830-1962) », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, 33 | 2011, 157-191.

curare narcisisticamente le ferite dell'orgoglio causate dalla situazione coloniale. Se la segregazione venne esasperata non fu soltanto per sottrarre le donne allo sguardo e al desiderio dei colonizzatori stranieri, ma anche per esercitare un'aspirazione al dominio che veniva a trovarsi frustrata. Freddamente ironica, Fatima Mernissi racchiude in una scena divertente la condizione delle donne marocchine :

[...] les Marocains se sont repliés sur la défensive, alors que toutes les autres nations musulmanes ont pris leur essor et se confrontent au monde moderne. Les femmes ont progressé partout, sauf dans ce pays [...]. A force de se battre contre les étrangers, on s'est murés. Nous sommes un musée. On devrait faire payer un droit d'entrée aux touristes qui arrivent à Tanger ! ».⁸

La condizione delle donne, fortemente influenzata dalle vicende storiche che hanno interessato il Maghreb, si ripercuote a sua volta sull'organizzazione familiare e sulle dinamiche che regolano l'interazione tra i membri che vi appartengono. La famiglia diventa lo scenario e l'attante principale della letteratura magrebina di lingua francese sin dai suoi primissimi esordi e diviene uno dei maggiori elementi di riferimento e di ispirazione per una produzione artistica estremamente realistica.

Gli autori che vengono presi in considerazione in questa tesi osservano con rigore le realtà sociali del mondo magrebino, manifestando i propri punti di vista, prendendo posizione contro le discriminazioni che interessano l'universo femminile, ma anche contro le violenze di tipo politico e sociale. La ribellione di questi scrittori si iscrive in una corrente più ampia di intellettuali che si oppongono al sistema dell'organizzazione patriarcale e oscurantista.

I testi del corpus qui preso in esame denunciano una per una le “disfunzioni” della società magrebina in una critica socio-politica molto aspra. Tuttavia, i romanzi di questi autori non si limitano ad essere dei *réportages*, delle banali testimonianze sociali, ma dimostrano una scrittura travagliata dal punto di vista poetico, dove l'arte e le tematiche si stringono in un connubio che fanno della letteratura magrebina, una delle letterature più lette e apprezzate del mondo.

⁸ Fatima Mernissi, *Rêves de femmes. Une enfance au harem*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 123.

Alle tematiche sociali e al travaglio poetico si aggiunge la ricerca stilistica e linguistica di quello che Assia Djébar e Leïla Sebbar definiscono l'« entre-deux » delle lingue, uno spazio in cui le opere letterarie prendono vita e traggono spunto.

Sin dalla pubblicazione delle prime opere negli anni '60, è nato un dibattito circa la definizione di ciò che chiamiamo letterature di lingua o di espressione francese. Nei tre paesi del Maghreb - Algeria, Tunisia e Marocco - la lingua francese è quella dell'amministrazione ed è, il più delle volte, mezzo di espressione artistica. Pesante retaggio della colonizzazione e dei protettorati che hanno interessato il Maghreb, il francese, sebbene oggetto di grandi critiche interne ed esterne, ha occupato un posto di rilievo nella costruzione dell'identità delle popolazioni magrebine.

Passando allo scandaglio la dominazione linguistica del colonizzatore, sociologi, antropologi e psicanalisti hanno versato fiumi di inchiostro per analizzare le vaste ricadute che l'imposizione della lingua straniera ha prodotto in quei popoli. L'adozione della lingua dell'"altro" simbolizza in qualche modo l'assassinio della lingua materna, e quindi della madre, attraverso la sua riduzione al silenzio. Questo "lutto" presenta, però, una doppia valenza : da una parte la lingua del colonizzatore viene a destabilizzare le proprie assisi culturali, dall'altra è anche sentito come una liberazione desacralizzata che rende possibile la trasgressione. Adottando il francese nelle loro opere, gli scrittori sembrano attuare una ribellione ai divieti parentali attraverso la disubbidienza (di cui si parlerà ampiamente nei capitoli che seguiranno) e il superamento dei tabù ereditati.

Scegliendo di servirsi del francese, tutti gli autori presi in esame in questa tesi pongono una distanza tra il sé e la materia narrata, spesso dolorosa, rendendo, allo stesso tempo, gli elementi autobiografici dei romanzi maggiormente accessibili e universali.

Nella prima parte di questa tesi l'attenzione si concentrerà sulla ripartizione dell'autorità nell'ambito familiare magrebino, esplorando le diverse concretizzazioni dell'autorità materna e di quella paterna. Si prenderanno in considerazione i diversi tipi di autorità messi in gioco nella costante negoziazione di potere tra madre e padre, analizzando i diversi comportamenti adottati dai genitori nei confronti dei figli a seconda del loro sesso.

Nella seconda parte, l'analisi si soffermerà sulle dinamiche di scontro che contrappongono genitori e figli in processi di violenza e di rivolta. Si dimostrerà come, in un meccanismo di azione e reazione, la violenza dei genitori comporta quasi necessariamente una rivolta dei figli nei confronti dell'autorità stritolante e dispotica.

Nella terza e ultima parte si analizzeranno gli sviluppi nostalgici legati al rapporto tra genitori e figli, i sentimenti velati di rimorso che accompagnano le diverse generazioni per l'affetto negato, per l'assenza di un vero e proprio legame di tenerezza. Si esploreranno, a questo proposito, la memoria, la nostalgia e il rimpianto che caratterizzano le fasi finali della vita dei genitori e i momenti di assenza vissuti dai figli.

PRIMA PARTE

LA RIPARTIZIONE DELL'AUTORITÀ NELL'AMBITO FAMILIARE

CAPITOLO PRIMO

I. AUTORITÀ MATERNA

Prends soin de ta mère car le Paradis se trouve à ses pieds.

(*Hadith* riportato da Al-Nissai, Ibn Maja et Al-Tabarani)

Il suffit de prononcer le mot « mère » pour que les hommes arabes se déclarent prêts à tous les sacrifices. Allah ayant mis le paradis sous les pieds des mamans, aucun musulman ne s'aventurerait à en compromettre l'accès.

(Fawzia Zouari, *La Retournée*)

Sempre centrale nella letteratura magrebina, la figura materna ne ha sempre rappresentato uno degli argomenti fondanti. In questo primo capitolo mi propongo di analizzare uno dei nodi principali legati alla figura della madre : il suo rapporto con l'autorità patriarcale e le forme marginali di autorità che le è consentito assumere. In questa prospettiva cercherò d'identificare e di confrontare i diversi tipi di autorità materna in alcuni romanzi di Tahar Ben Jelloun, di Leïla Marouane e di Driss Chraïbi. Aprendo un'interrogazione sui differenti ambiti domestici messi in scena dagli autori, analizzerò in quale modo l'immagine delle madri di famiglia magrebine si iscrive nello spazio letterario francofono. A tal fine fonderò le mie analisi sulla nozione di differenza sessuale sviluppata da Julia Kristeva nel celebre saggio *Le temps des femmes* (1979). Ispirandosi a James Joyce, Kristeva riprende l'idea di due dimensioni occupate dagli esseri umani : una di ordine temporale, che si fonda su una concretizzazione lineare, storica e maschile, indicata come « father's time » ; l'altra, di ordine spaziale, segnata dalla ripetizione ciclica del ritmo biologico, femminile, identificata come « mother's species ». La dicotomia proposta da Kristeva spiega bene come l'immagine della madre, fisiologicamente e simbolicamente ancorata alla natura attraverso i suoi cicli e le gestazioni, sia associata ad una ripetizione senza progresso, ad una eternità che supera la durata della vita del soggetto e che raggiunge una dimensione temporale quasi cosmica dove

ogni prospettiva individuale cede all'idea dell'umanità nella sua totalità. Nell'ottica di questa dicotomia esaminerò il ruolo della madre nella struttura complessa del mondo post-moderno quale questo appare nella produzione letteraria degli autori precedentemente elencati.

Gli innumerevoli studi antropologici e sociologici sulla condizione femminile nel Maghreb hanno mostrato come ogni donna appartenente all'ambito culturale tradizionale nella sua vita non abbia che un grande sogno, perno di ogni pensiero e ambizione futura : la maternità. Questo fenomeno si spiega se si tiene conto che la maternità in quel contesto è sinonimo di identità, di sicurezza sociale, ma anche di protezione e, seppure in minima parte, di accesso alla sfera "politica". La maternità, d'altro canto, è la *condicio sine qua non* perché il matrimonio duri : infatti, il non avere figli implica il ripudio autorizzato dalla legge e tutte le sue catastrofiche conseguenze in termini di instabilità. Il parto, in queste circostanze, rappresenta quindi una sorta di istituzionalizzazione e glorificazione del ruolo della madre e viene recepito quasi come un dono provvidenziale, uno stato di apparente onnipotenza, che agli occhi della società mette in scala, in un certo qual modo, l'esperienza creatrice sperimentata dalle madri con quella operata da Dio.

Consacrata com'è al rispetto di un ordine di cose prestabilito, di un ruolo sociale che le è attribuito e che deve contribuire a preservare, la figura della madre nella letteratura magrebina è il più delle volte associata a un destino di sacrifici. Integrata - che lo voglia o meno - in una società fortemente segnata dalla fede religiosa, la donna magrebina vive in un ambiente in cui, come spiega la sociologa marocchina Fatema Mernissi, l'Islam

[...] puts the emphasis on the *umma* as a mythically homogeneous group, which is the legitimate source of authority. The objective of Muslim society is the survival of the *umma*, not the happiness of the individual. The latter is totally submissive to the religious law which binds his/her acts and thought in all spheres of human experience, from the most public to the most intimate.⁹

⁹ « [...] met en valeur le rôle de l'*umma*² en tant que groupe homogène mythique, source légitime de l'autorité. L'objectif de la société musulmane est la survie de l'*umma*, non le bonheur de l'individu. Ce dernier est entièrement soumis à la loi religieuse qui contraint ses actes et ses pensées dans toutes les sphères de l'expérience humaine, de la plus publique à la plus intime d'entre elles ». in Fatema Mernissi, *Women's Rebellion and Islamic Memory*, London, Zed books, 1996, p. 110.

“Altro” per eccellenza in quanto incarnazione delle prerogative del patriarca al negativo, la madre impersona, in questa società, il ruolo di un « anti-padre », e ciò si mostra particolarmente evidente nei romanzi in cui la tematica femminista rappresenta il nodo centrale della narrazione. Associata a uno spazio limitato come quello della casa, la sua persona diventa la misura dell’onore dell’uomo più autorevole della sua famiglia – marito o figlio – e materializza così nel suo corpo un pericolo costante per la dignità del suo nucleo familiare e del suo clan. Affinché il fallimento dell’educazione patriarcale sia scongiurato, è necessario che la famiglia mantenga il suo *statu quo* utilizzando tutto un insieme di costrizioni psicologiche nei confronti delle donne a partire dalla loro primissima infanzia.

Il pudore, espressione dell’onore femminile, rappresenta uno dei pilastri che sostengono ciò che Malek Chebel chiama l’« esprit du sérail »¹⁰, in italiano « mentalità del serraglio », vale a dire tutto quell’insieme di convinzioni, di obblighi e di pratiche che si pongono alla base di una sorta di cappa mentale sulle donne e della sua preservazione.

*Les yeux baissés*¹¹ di Tahar Ben Jelloun, per citare solo un esempio, esplora tutte le *nuances* del pudore : si tratti questo di un pudore imposto dalla legge del Padre o di uno suscitato dal rispetto e dal carisma dell’anzianità. Ben Jelloun vuole mostrare come lo sguardo delle donne rivolto verso il basso sia in realtà un atteggiamento preteso dalla società : se una giovane non ha ben interiorizzato l’insieme di precetti che le impongono di abbassare lo sguardo, spetta a sua madre, a sua nonna, o in ogni caso a una donna sposata del suo entourage, di ricordarle l’importanza del gesto. La protagonista del romanzo, che ha per lungo tempo vissuto in esilio e che, dunque, non ha potuto assimilare le norme di una condotta che “convenga”, è indirizzata con dolcezza dalle altre donne più esperte :

Elles me disaient : “Gazelle, princesse, baisse les yeux, ne regarde pas en face, tu es couverte d’or et de diamants, tu dois rougir et même pleurer de bonheur lorsque ton homme viendra à côté de

¹⁰ Malek Chebel, *L’Esprit de sérail. Mythes et pratiques sexuels au Maghreb*, Paris, Payot, 2003.

¹¹ Questo romanzo narra la storia di una ragazzina, Fathma la quale, nata in un villaggio berbero estremamente povero, parte con la sua famiglia per stabilirsi definitivamente in Francia. Al tema dell’esilio e della lacerazione tra due culture, si intrecciano da un canto quelli del male e della crudeltà, dall’altro quello della magia. Il primo nodo è rappresentato dalla zia della protagonista riconosciuta dall’unanimità degli abitanti del villaggio come una strega senza scrupoli, il secondo dalla protagonista stessa che si trova immischiata nella storia di una profezia relativa ad un tesoro misterioso. Tahar Ben Jelloun, *Les Yeux baissés*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.

toi, ne le regarde pas, garde les yeux baissés, car tu es fille de la pudeur et de la vertu. Si tu t'évanouis, nous sommes là pour te ranimer. C'est bien, une fille qui s'évanouit, cela prouve son innocence et sa pureté.”¹²

Ma se Tahar Ben Jelloun ritorna spesso sul tema del pudore e sulla necessità di tenere lo sguardo rivolto verso il basso, lo fa sempre sottolineando la tenerezza sottesa a questo discorso. Nei romanzi di Leïla Marouane, invece, è il lato violento del pudore, delle sue ricadute psicologiche sulla vita delle ragazze e sulla costituzione della loro identità, ad essere maggiormente rappresentato. In particolare, nessuna tenerezza ne *La Jeune Fille et la Mère*¹³, nelle parole di una figura materna follemente ossessionata dalla potenziale perdita della verginità di sua figlia. Violenti e disincantati, i dettagli della storia non sono accompagnati da alcuno slancio di commiserazione o di clemenza, nessuna tenerezza nell'immagine di una madre di cui la protagonista racconta come, di tanto in tanto, proceda alla « inspection du fond du [de son] vagin, qu'elle auscultait munie d'une loupiote à piles, à la recherche de la fameuse membrane, pratique qui [l']humiliait, qui [la] mortifiait¹⁴ ».

Alla base del pudore¹⁵ (*al-hishma*), che condiziona tutte le sfere della vita di una donna, c'è il peso eccezionale che la cultura patriarcale tradizionale attribuisce alla verginità e a un sentimento complicato, la *hchouma*, che agisce a livello della percezione di sé e che costituisce un mélange di vergogna e senso di colpa, risultato e al tempo stesso base dell'apparato delle leggi patriarcali. Non manca, però, tra i critici e letterati chi vede nella *hchouma* una responsabilità e una sorta di pigra connivenza delle donne stesse. Assia Djébar, ad esempio, in uno dei suoi articoli del 1995, dichiara : « Strano è il pudore, compiacimento del segreto, riservatezza che diventa coazione colpevole¹⁶ ».

¹² Tahar Ben Jelloun, *Les Yeux baissés*, cit., p. 266.

¹³ *La Jeune Fille et la Mère*, di Leïla Marouane, racconta la storia di una madre che ha sempre sognato per sua figlia un futuro fatto di istruzione e libertà – che erano state entrambe promesse a lei stessa prima dell'indipendenza e successivamente negate –, ma è anche la storia di una figlia che, costretta dalla madre ad una periodica ed umiliante ispezione della sua verginità, nei giardini pubblici cede alle avances di un uomo, attirando su di sé la collera e le sevizie della genitrice. Leïla Marouane, *La Jeune Fille et la Mère*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.

¹⁴ Leïla Marouane, *La Jeune Fille et la Mère*, cit., p. 41.

¹⁵ Un proverbio marocchino dice : “Une femme sans pudeur, c'est un plat sans sel”.

¹⁶ Assia Djébar, « Scrivere senza alcuna eredità », in *Voci dal Mediterraneo*, Napoli, Edizioni Magma, 1997, p. 45.

Le numerose testimonianze raccolte dagli antropologi, tra cui Fadila Choutri e Fatema Mernissi, hanno rivelato che il nodo centrale del sentimento di pudore è effettivamente la verginità fisica¹⁷ e non quella morale, strettamente legata all'atto stesso della deflorazione, apparentemente la sola vittoria che un uomo possa ottenere per mantenere alta la sua virilità e quindi il suo onore. La prima, nel suo saggio *Des mères et leurs filles*, dichiara : « L'honneur de la tribu repose sur la chasteté des organes sexuels féminins et toute entrave à la virginité, règle fondamentale, provoque désordre et chaos¹⁸ ». La seconda spiega, non senza sarcasmo, come l'onore e il pudore, nelle mani della cultura patriarcale, diventino uno strumento di oppressione sociale :

Les concepts d'honneur et de virginité localisent le prestige de l'homme entre les jambes d'une femme. Ce n'est pas en subjuguant la nature ni en conquérant les montagnes et les fleuves que l'homme assure son statut, mais en contrôlant les mouvements des femmes qui lui sont apparentées par le sang ou par le mariage, et en leur interdisant tout contact avec des étrangers mâles.¹⁹

Il primo contatto che bisogna evitare per mantenere alto l'onore è di ordine visivo : proteggere la “proprietà di sguardo”, e impedire con tutti i mezzi possibili le occhiate maliziose degli uomini che non sono uniti da un vincolo di sangue, è lo scopo delle misure adottate verso le donne, che si concretizzano in pratica nell'imposizione del velo, della clausura e della segregazione sessuale (applicata anche sotto lo stesso tetto, come dimostra questa citazione : « Vers onze ans [...] les stigmates de la féminité bel et bien en place, elle reçut l'ordre, irréfutable, de se voiler, de baisser le regard et de gagner les fourneaux²⁰ »).

¹⁷ Nel Corano ci sono numerosi rimandi alla verginità delle donne, sempre intesa come un bene che appartiene all'uomo, un oggetto per il suo piacere : « Nous les unissons à des vierges aux grands yeux noirs » (LII, 20) e, ancora, parlando del paradiso : « Là seront de jeunes vierges au regard modeste que n'ont jamais déflorées ni homme ni djinn » (LV, 56). Roux, Jean-Paul, *Les Ordres d'Allah*, Paris, Desclée de Brouver, 2006.

¹⁸ Fadila Choutri, « Des mères et leurs filles : de l'emprise à la fascination », in *Femmes et Hommes au Maghreb et en immigration. La frontière des genres en question. Études sociologiques et anthropologiques*, Publisud, 1998.

¹⁹ « The concepts of honor and virginity locate the prestige of a man between the legs of a woman. It is not by subjugating nature or by conquering mountains and rivers that a man secures his status, but by controlling the movements of women related to him by blood or by marriage, and by forbidding them any contact with male strangers. » in Fatema Mernissi, *op. cit.*, p. 34.

²⁰ Leïla Marouane, *La Jeune Fille et la Mère*, cit., p. 15.

Il Padre, ma allo stesso modo ogni uomo appartenente alla cerchia familiare, detiene il monopolio assoluto del godimento visivo della progenie (e della restante parte della parentela femminile). Si comprende che, in un quadro così composto, il corpo diventa un elemento perturbante e su di esso si gioca la lotteria degli equilibri instabili del sistema familiare, articolata in una costante battaglia dei sessi in cui non si fa che oscillare tra proibito e concesso, imposto e tollerato :

[...] sa peur du déshonneur était telle qu'elle me traitait parfois comme si j'avais été la fille de sa pire ennemie. Tu la perds [...] et c'est la fin de nous, c'est la fin de tout, tu la perds, et ton père nous jette dans le désert, tu la perds et tes frères et sœurs seront des orphelins à la merci des vampires...²¹

La disobbedienza agli ordini sociali non solo determina l'estromissione e la marginalizzazione della donna che se ne rende colpevole, ma addirittura diviene la causa di una catastrofe generale, in cui l'intero clan sprofonda nel caos, in una condizione apocalittica e infernale.

I.1 "AUTORITÀ DI SUGGESTIONE"

L'immobilismo perpetuo del sistema patriarcale - ampiamente esplorato nella letteratura magrebina - può essere interpretato, a mio avviso, nell'ottica dell'« autorità dell'eterno ieri », teorizzata da Max Weber. Come spiega il filosofo tedesco, questa autorità trova la sua origine nel potere della tradizione, ma è soltanto con la complicità dell'abitudine e del suo continuo esercizio, che riesce a penetrare nella mente e negli automatismi dell'inconscio, bloccando così il processo di affermazione personale. « Il existe en principe [...] trois raisons [...] qui justifient la domination [...]. Tout d'abord l'autorité de l' "éternel hier", c'est-à-dire celle des coutumes sanctifiées par leur validité immémoriale et par

²¹ *ivi*, p. 40.

l'habitude enracinée en l'homme de les respecter. Tel est le "pouvoir traditionnel" que le patriarce ou le seigneur terrien exerçaient autrefois²² ».

Basandosi sulla convinzione che, in quanto sinonimo di saggezza e rettitudine morale, tutto ciò che è legato alle radici culturali e familiari è intoccabile e degno di un rispetto religioso, l'autorità dell'eterno ieri è fortemente ancorata alla mentalità conservatrice musulmana e al concetto di *umma* di cui parla Fatema Mernissi.

Ciononostante, questo immobilismo è sì generato dall'autorità maschile, ma trova la sua completa "canonizzazione" nel "tempo extra-soggettivo" femminile, in quel "mother's species" di cui parlava J. Kristeva.²³ In altre parole, ogni donna sa che per avere un peso, o almeno una parvenza di dignità nella società, dovrà accettare il destino di donna sposata e di madre, e continuare a perpetrare, come le sue antenate, quello che Kristeva chiama "temporalité monumentale sans faille et sans fuite" : « [...] la subjectivité féminine semble lui donner une mesure spécifique qui, de ses multiples modalités connues par l'histoire des civilisations retient essentiellement la *répétition* et l'*éternité*. D'un côté : cycles, gestation, eternal retour d'un rythme biologique qui s'accorde à celui de la nature [...]. De l'autre [...] la présence massive d'une temporalité monumentale sans faille et sans fuite [...]»²⁴ ».

Tagliata fuori da ogni potere decisionale, anche per ciò che concerne la propria vita, la madre magrebina utilizza allora - come mostrano numerosi esempi letterari - dei sotterfugi, degli stratagemmi per mezzo dei quali tenta di sottrarsi e allentare la pressione sociale che la strangola. Lo spazio di azione delle donne è così uno spazio che non fa che costeggiare quello degli uomini, senza invaderlo. Ricorrendo a un concetto di Michel Foucault, si potrebbe affermare che questo spazio rappresenti una « hétérotopie », in particolar modo un tipo preciso di eterotopia che obbedisce a ciò che il filosofo chiama il « sesto principio » costituendo « un espace d'illusion qui dénonce comme plus illusoire encore tout l'espace

²² Weber Max, *Wissenschaft als Beruf, Politik als Beruf*, 1917, (trad. di Julien Freund, *Le Savant et le Politique*, Paris, Union générale d'Éditions, 1963).

²³ Cfr. Julia Kristeva, « Le temps des femmes » dans 33/44 : *Cahier de recherche de science des textes et documents*, no. 5 (hiver 1979).

²⁴ *ivi*, p. 7.

réel²⁵ ». Questo spazio d'illusione si fonda su uno sforzo di appropriazione mimetica, di ripetizione e di imitazione dell'autorità del patriarca.

Di mimesi, "mimicry" per la precisione, ha enormemente parlato Homi Bhabha nel suo celeberrimo testo *The location of culture*, nel quale analizza il mondo post-coloniale e le dinamiche che hanno legato oppresso e oppressore. In un contesto come quello familiare magrebino, l'appropriazione mimetica si manifesta come una tecnica di contro-dominio, un disperato tentativo di mettere in pratica l'anti-potere femminile al chiaro scopo di contrastare la cultura fallocentrica e patriarcale. Ciononostante, i confini di questo spazio non vengono oltrepassati e le donne finiscono in questo modo per dare rinnovamento e consistenza quotidiana all'illusione. In altre parole, alle donne non resta che una parvenza di autorità, quella che io chiamerei una « autorità di suggestione ».

Dal latino *suggerĕre*, la parola "suggestione" ha assunto significati diversi nel corso della sua evoluzione. È divenuto, infatti, portatore di due accezioni : la prima indicante la suggestione come mezzo di persuasione che opera nel subconscio dell'individuo recettore e s'insinua docilmente nella sua mente ; la seconda, invece, più prossima all'etimologia latina, mostra nella suggestione un potere di artificio, di sicuro più subdolo, un metodo per *sub-gerĕre*, per sottomettere.

Mentre nel contesto coloniale esplorato da Bhabha la *mimicry* era sinonimo di destabilizzazione per l'egemonia non totalizzante del colonizzatore, in questo caso dall'autorità di suggestione deriva, al contrario, l'ufficializzazione dello stato di subalternità delle donne.

Analizzati da questo punto di vista, i romanzi di Tahar Ben Jelloun, di Leïla Marouane e di Driss Chraïbi mettono in scena numerose forme di autorità di suggestione. La prima, ampiamente esplorata nelle opere di Ben Jelloun e di Chraïbi, è a mio avviso la benedizione.

²⁵ Michel Foucault, « Des Espaces autres », in *Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5, octobre 1984, p. 49.

I.1.1 BENEDIZIONE

In quasi tutti i romanzi di Tahar Ben Jelloun, la benedizione della progenie è all'appannaggio delle madri e delle nonne. Intrisa di un sentimento religioso forse legato alla nostalgia di un'infanzia "al paese", la scrittura di Tahar Ben Jelloun mostra la contraddizione spesso vissuta dalle donne credenti musulmane : da una parte, la religione in quanto istituzione le esclude ; dall'altra sono esse che intrattengono un rapporto costante e quotidiano con Dio. In questa prospettiva, il ricorso alla pratica della benedizione può essere interpretata, in un certo senso, come la compensazione di questa esclusione.

Un episodio de *Les yeux baissés*, mostra bene la differenza nell'educazione religiosa dei bambini e delle bambine, l'esclusione impietosa di queste ultime, e quindi della protagonista :

Il y avait une école coranique dans l'unique petite mosquée. Mais les filles n'y avaient pas droit. Mon frère y allait ; je l'accompagnais de temps en temps et restais à rôder autour comme une folle [...] Je rageais, je piétinais le sol en maudissant l'école [...]²⁶

Come in un meccanismo di azione e reazione, se le sfere cerimoniali religiose restano precluse al sesso femminile, quest'ultimo si appropria e interpreta a proprio modo tutti gli spazi collaterali creati dal culto e lasciati liberi dall'uomo. Le donne, in particolare, si autoproclamano mediatrici tra Dio e la famiglia, assumendo il ruolo sociale d'intercessori e distribuendo benedizioni a profusione. Espresa in un linguaggio tenero - non prescrittivo come quello del Corano -, la benedizione materna diventa un metodo per negoziare con Dio la felicità dei figli. Questi ultimi, dal canto loro, accettano questa pratica come elemento essenziale della loro educazione e della formazione della propria identità culturale.

Tahar Ben Jelloun, ad esempio, nel romanzo semi-autobiografico dedicato alla madre, *Sur ma mère*, ammette, non senza un senso di orgoglio, di necessitare e fare espressamente richiesta, in maniera continuativa, nel quotidiano, delle benedizioni materne.

²⁶ Tahar Ben Jelloun, *Les Yeux baissés*, cit., p. 27.

[...] je réclame ses prières et sa bénédiction. Elle les connaît par cœur et les dit avec toute son énergie, sans se tromper, sans hésiter. Quand elle me bénit [...] s'adresse directement à Dieu. Il suffit qu'elle les dise pour que je me sente protégé. Ce n'est pas rationnel, mais je ne cherche pas à casser les symboles et les images.²⁷

In quest'ultimo testo, in particolar modo, la benedizione è onnipresente e funziona come un ritornello che contribuisce a dare unità e coesione al racconto. Grazie al loro potere di suggestione, le madri riescono a convincere i loro figli che sono protetti, e che la benedizione è loro necessaria in tutte le fasi della vita. « “Méfie-toi des apparences, des images et des reflets dans l'eau. [...] Va, sans te retourner, en toute tranquillité. Tu as ma bénédiction !”²⁸ ».

Ne *La Civilisation, ma Mère!...*²⁹ di Driss Chraïbi la benedizione è meno centrale e guida il lettore nell'evoluzione della storia. La madre, fulcro di questa sorta di romanzo di formazione un po' atipico, passa da uno stato di totale sottomissione³⁰ alla legge dell'uomo ad una consapevolezza di sé completa attraverso un processo di formazione culturale. La benedizione in questo contesto appartiene alla prima fase del romanzo, alla madre accondiscendente e arrendevole al potere patriarcale. « Va, mon fils, et je te bénirai jusqu'à la fin de mes jours³¹ ».

Un aspetto estremamente interessante del tema religioso nella sua concretizzazione femminile è quello della commistione tra religione e magia³², aspetto quantomai presente e centrale nei romanzi di Ben Jelloun. Nell'area magrebina, ma soprattutto in Marocco, le

²⁷ Tahar Ben Jelloun, *Sur ma mère*, Paris, Gallimard, 2008, p. 46.

²⁸ Tahar Ben Jelloun, *Les Yeux baissés*, cit., p. 139.

²⁹ In questo romanzo due figli narrano in maniera affettuosa la storia della loro madre. Il romanzo si articola in due parti: la prima, in cui la voce narrante è del figlio minore, che corrisponde alla descrizione della madre guardiana delle tradizioni e totalmente arresa alle leggi patriarcali. La seconda, invece, narrata dal figlio primogenito, analizza la metamorfosi di quella stessa madre che, durante la guerra, comincia a interessarsi alla politica e ad emanciparsi, per raggiungere infine la propria indipendenza. Driss Chraïbi, *La Civilisation, ma Mère!...*, Paris, Éditions Denoël, 1972.

³⁰ « [...] habituée depuis qu'elle était au monde, depuis trente-cinq ans, à la stricte vie intérieure (peu de pensées, très peu de vocabulaire, quelques souvenirs épars et déteints, beaucoup de rêves et de fantasmes), elle avait toujours été entourée d'une pluie de silence et les seuls dialogues qu'elle pouvait avoir avec les trois étrangers qui habitaient avec elle, c'était ça : le ménage et les repas ». Driss Chraïbi, *La Civilisation, ma Mère!...*, cit., p. 83.

³¹ *ivi*, p. 80.

³² A questo proposito è interessante notare l'osservazione acuta e al tempo stesso ironica di Tahar Ben Jelloun ne *La nuit de l'erreur* : « [...] les gens parlent beaucoup, inventent des légendes qui finissent par devenir des réalités. Nous sommes dans un pays où tout se mêle : la religion, les superstitions, la magie, la météo ! ». Tahar Ben Jelloun, *La nuit de l'erreur*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 200.

credenze e le superstizioni ereditate dalle culture preislamiche continuano a intrecciarsi ai precetti del Corano³³, conferendo alle donne che si servono di questo strano connubio per le pratiche della quotidianità un'aura incantatrice, una sorta di potere occulto. Le benedizioni pronunciate dalle madri e dalle nonne mostrano una originale congiunzione di religione e superstizione.

“Donne-moi cette petite main précieuse, [...] le henné est chaud, je vais te dessiner un œil à l'intérieur d'un poisson, à l'intérieur d'une autre main aux cinq doigts bien distincts, et tout autour des étoiles pour que le ciel soit clément, pour que la pleine lune nous inonde de sa lumière et que ta main nous guide [...]. Que Dieu te bénisse, ma petite-fille [...]”³⁴

In altri passaggi significativi di *Sur ma mère*, la benedizione viene vista piuttosto come rimedio e prevenzione contro il malocchio, anche questo elemento comune alle culture mediterranee e di cui si trova ampia risonanza nella letteratura di Tahar Ben Jelloun. « Ma bénédiction et mes prières te protégeront contre le mal qu'on cherchera à te faire. [...] Dieu te mettra au-dessus de ceux qui ont les yeux pleins d'envie...³⁵ ». E ancora :

Tu réclames ma bénédiction ! mais tu l'as [...] tu es dans l'œil des gens, tu es au centre de beaucoup de jalousie et d'envie ; les gens sont méchants, ils n'aiment pas ceux qui réussissent, ils leur lancent le mauvais œil, mais moi, je veille, que Dieu te protège [...]”³⁶

Dio diventa per questa madre un mezzo di sicuro intervento nell'urgenza di protezione del figlio esposto all'invidia della gente, vista potenzialmente malvagia e nociva nella sua totalità. Come si evince da questi ultimi passi, la benedizione si colloca a metà strada tra la dimensione teologica e quello che, consolidato da secoli nella cultura mediterranea, è il mito magico.

³³ In *Une femme tout simplement* di Bahaa Trabelsi, il padre, per liberarsi da una presunta stregoneria, chiama : « [...] un fqih, sombre personnage à la tâche indéfinie, à la fois exorciste, voyant, faiseur de talismans, guérisseur, fabricant de philtres d'amour et de haine, et érudit, connaissant parfaitement le Coran, comme si la religion et la sorcellerie pouvaient coexister sereinement dans le même individu. » Bahaa Trabelsi, *Une femme tout simplement*, Casablanca, Éditions Eddif, 1995, p. 55.

³⁴ Tahar Ben Jelloun, *Les Yeux baissés*, cit., p. 261.

³⁵ Tahar Ben Jelloun, *Sur ma mère*, cit., p. 130-1.

³⁶ *ivi*, p. 106.

I.1.2 MAGIA E STREGONERIA

Parafrasando le parole di Marcel Mauss sulla sua teoria della magia (*Esquisse d'une théorie générale de la magie*³⁷), si potrebbe affermare che il mito magico assume spesso tutte le caratteristiche di una religione minore, fatta per i bisogni inferiori della vita domestica. In realtà, si potrebbe obiettare che, proprio perché legata al contesto privato familiare, la magia e la stregoneria nell'ambito culturale magrebino rispondono a bisogni tutt'altro che inferiori e secondari, essendo la vita domestica stessa al centro di un dibattito quanto mai aspro su cui si gioca un futuro di possibile riconciliazione tra le parti contendenti.

Tutta la cultura magrebina sembra interessata da credenze magiche e superstizioni, anche se studi antropologici - tra i quali quelli celeberrimi di Lévi-Strauss - dimostrano che questi riti trovano terreno maggiormente fertile nelle fasce sociali più emarginate :

Dans toute société [...], il serait inévitable qu'un pourcentage [...] d'individus se trouvent placés, si l'on peut dire, hors système ou entre deux ou plusieurs systèmes irréductibles. A ceux-là, le groupe demande, et même impose, de figurer certaines formes de compromis irréalisables sur le plan collectif, de feindre des transitions imaginaires, d'incarner des synthèses incompatibles.³⁸

Per le madri appartenenti al contesto culturale tradizionale, una “forma di compromesso” potrebbe essere, a mio avviso, proprio la benedizione di cui si è finora parlato. D'altro canto, le “transizioni immaginarie” di cui parla Lévi-Strauss sono responsabili della produzione di personaggi e fantasmi, modi di agire e pratiche rituali che vengono poi ereditate e tramandate di generazione in generazione. Dalle “transizioni immaginarie” scaturiscono nella fattispecie la demonizzazione della donna e della madre, la creazione della figura, prima strumentale poi mitica, della strega e la sua successiva identificazione con l'universo femminile.

Eventi straordinari e a primo impatto inspiegabili, quali il ciclo mestruale e la gravidanza, suscitano turbamento e, al tempo stesso, attrazione nell'uomo e portano a identificare la

³⁷ Henri Hubert, Marcel Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, L'Année Sociologique 7 (1902-3), 1904, p. 1-146.

³⁸ Claude Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Les Presses universitaires, 1968, p. 18.

donna non solo con il « mother's species » di cui abbiamo parlato, ma addirittura con il mondo diabolico, per sua natura nascosto e silenzioso, ma soprattutto imprevedibile e suscettibile. Nonostante la sottomissione e l'arrendevolezza alla legge patriarcale fatta di divieti e tabù, la donna magrebina continua a turbare e sfidare l'uomo con il proprio corpo, simbolo del vero potere : quello biologico della procreazione. Come se non bastasse, è sempre la donna che detiene la capacità di intervento sul bene più prezioso dell'uomo, la virilità, animando così, con la sua potenziale forza castratrice, gli incubi maschili più ricorrenti e inconfessabili. Storie popolari, proverbi, aneddoti di ogni tipo, testimoniano la radicazione dei pregiudizi misogini in seno alla società magrebina e contribuiscono alla demonizzazione della donna e della madre, forse cercando di esorcizzare in qualche modo i pericoli d'instabilità ad essa legati.

Secondo quanto affermato da Lévi-Strauss, se le donne sono credute e si credono maghe è in virtù della loro particolare condizione sociale, difatti, la diversa posizione che queste occupano nei confronti della religione ufficiale le colloca, come abbiamo precedentemente visto, per forza di cose in uno spazio marginale nel quale il dedicarsi alla magia e all'allenamento delle proprie presunte influenze maligne può funzionare da valvola di sfogo delle pressioni del sistema patriarcale.

Le donne detentrici di “poteri magici” dominano gli elementi naturali e gli spiriti e il fatto stesso di padroneggiare le arti magiche agisce sugli uomini con una forte pressione psicologica che li trasforma, come suggerisce Mohammed El Bachari, da “hommes dominants” a “hommes dominés”. Nel suo saggio, l'autore esplora tutte le credenze popolari riguardo al rapporto tra donne e magia e identifica in alcune categorie femminili degli autentici pericoli per la vita dell'uomo. « [...] la femme se montre soumise parce qu'elle cache derrière cette docilité ses armes les plus fatales³⁹ ».

« Le patrimoine maghrébin [...] introduit dans les craintes des hommes les femmes âgées. Ces dernières sont considérées comme les plus dangereuses. Ceci provient, semble-t-il, de

³⁹ Mohammed El Bachari, *Homme dominant, homme dominé*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 17.

l'expérience liée à l'âge avancé de la femme [...]»⁴⁰ ». Se da un lato, l'anzianità è vista come elemento di venerazione in quanto sinonimo di saggezza, dall'altro, quando i soggetti sono donne, questa diventa molto spesso l'equivalente di una grande competenza nei sortilegi e nell'esercizio delle arti occulte. « La femme âgée est plutôt représentée comme la personne qui porte une assistance diabolique dans la vie de tous les jours⁴¹ ».

Nonostante i pericoli da essa generati, la donna che fa uso delle arti magiche, la strega, anziana o giovane che sia, non rappresenta un elemento destabilizzante all'interno della cultura tradizionale. Al contrario, può essere vista come un mezzo di equilibrio sociale, in quanto applicazione della mimesi, dell'autorità di suggestione, quindi della parvenza di autorità. La strega nella sua attività quotidiana è evocata innumerevoli volte nei romanzi analizzati. Un esempio lampante e significativo che colloca la strega nella sua funzione di mezzo di conservazione dell'equilibrio sociale al servizio della legge del Padre può essere senza dubbio quello che apre *L'enfant de sable* di Tahar Ben Jelloun :

Lui, il avait tout essayé pour tourner la loi du destin. Il avait consulté des médecins, des fqjhs, des charlatans, des guérisseurs de toutes les régions du pays. [...] Elle avait bu un liquide saumâtre et très amer préparé par une vieille sorcière. [...] Le mari copulait avec elle en des nuits choisies par la sorcière.⁴²

Se, come abbiamo visto, la strega, con le sue arti magiche, si pone al servizio della cultura fallocentrica e misogina, è anche vero che, in alcune circostanze, essa può rappresentare il rovesciamento dei valori sociali che mantengono in piedi l'apparato patriarcale. Difatti, in quanto capace di appropriarsi di spazi liberi, di modificare (almeno in apparenza) gli elementi naturali, di dialogare con i morti, funge da mediatrice tra il mondo reale e quello dell'immaginario. Incarna in altre parole la “transizione” da uno spazio reale a uno metaforico, ma anche dal mondo del potere maschilista a quello delle donne senza voce.

⁴⁰ ivi, p. 23.

⁴¹ ivi, p. 24.

⁴² Tahar Ben Jelloun, *L'enfant de sable, La nuit sacrée*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 22-23.

Privata del diritto alla parola nel dominio pubblico, la donna che benedice — come quella che pronuncia formule magiche — ritrova il potere di dire, talvolta di “bene-dire”, ma, in ogni caso, utilizza lo spazio religioso e rituale per trasgredire alla legge del Padre.

Il rito magico delle madri-streghe è legato alla segretezza e al mistero, ha a che fare con gli ambiti dell’ignoto, dell’inesplorato e dell’abbandonato, del non-detto e dell’inconfessabile ; in altre parole, il lato oscuro e segreto delle cose.

Sarà bene a questo punto focalizzare l’attenzione sul termine italiano “segreto”. Segreto, dal latino *secernere*, ci riconduce ad un concetto forte di separazione indicato sia dal prefisso *se-*, che dal verbo *cernere*, da cui è composto. Quindi, tutto ciò che di segreto c’è nella magia non può che darci l’idea della divisione, della separazione. E cos’è la separazione se non quella segregazione sessuale sulla quale si fonda l’intera cultura musulmana?

È interessante notare come i saperi magici siano quasi completamente ad appannaggio del mondo femminile e come diventino un elemento di complicità tra le donne stesse.

[...] les vieilles femmes ont toujours mis en garde les filles, surtout les filles, contre les formules magiques des sorcières [...], les sorcières et leur haleine, les sorcières qui ont mauvais visage, mauvaise langue, mauvaise salive, mauvais œil [...]⁴³

Peraltro, non è soltanto tramandando il culto magico che si garantisce la sopravvivenza delle credenze, ma è soprattutto inculcando la paura, il sospetto del malocchio e il timore degli incantesimi negativi, capaci di nuocere irrimediabilmente, che si riesce - mi sembra - a radicare nel pensiero comune il modo di fare vigente.

La mère est dépositaire et animatrice des rites destinés à assurer la protection ou la prospérité de la famille ; elle seule peut communiquer avec le monde de la magie maléfique, divinatoire et médicale. Ce pouvoir lui assure un prestige et une influence qui lui donnent sur le plan éducatif une puissance inégalable.⁴⁴

⁴³ Leïla Sebbar, *Mon cher fils*, Tunis, Éditions Elyzad, 2009, p. 17.

⁴⁴ Bendahman Hossain, *Personnalité maghrébine et fonction paternelle au Maghreb*, Paris, La Pensée Universelle, 1984, p. 215.

I.1.3 LA MALEDIZIONE E LA NEGAZIONE DELLA BENEDIZIONE

Anche la maledizione può in un certo senso rientrare nella sfera che confonde religione e riti magici. Se la benedizione si colloca in uno spazio di mimesi, di recitazione parodica del potere maschile, senza avere per giunta alcuna conseguenza nella vita reale - se non un potere di fascinazione -, la maledizione, con tutto il suo portato di pregiudizi e timori, agisce in maniera reale sulla vita familiare e sociale della tribù.

Se nell'opera di Ben Jelloun non è raro confondere Dio e la luna con tutto il suo portato di poteri magici, ne *La jeune fille et la mère*, di Leïla Marouane non si ricorre alla divinità e alla religione se non per dare veridicità e gravità alle maledizioni pronunciate.

In questo testo risulta difficile comprendere a fondo il ricorso continuo alla figura della maledizione se non si tiene conto dei rapporti molto stretti che questa intrattiene con la religione. Infatti, nonostante sembrano escludersi l'una l'altra a causa di un'interpretazione dicotomica e totalizzante che vede associato alla religione il valore del Bene assoluto e, per contro, alla maledizione tutto un immaginario pauroso e infernale, gli elementi comuni sono numerosi.

A dispetto del loro substrato di credenze condivise, la benedizione e la maledizione hanno degli scopi praticamente antitetici : attraverso l'elemento magico, la benedizione si ricopre di un'innegabile forza di fascinazione, mentre, nel caso della maledizione, la superstizione evidentemente non ha che il solo scopo di generare paura. Inoltre, anche se apparentemente la maledizione si presenta come atto di negazione della religione, non può ciononostante fare astrazione dall'idea - alla quale si riferisce in maniera diretta - della presenza attiva di una divinità pronta, *a contrario*, ad accogliere e soddisfare le domande e gli atti rituali che gli sono indirizzati.

Ulteriore elemento di contatto, la maledizione, come la benedizione, implica sempre almeno tre interlocutori, mettendo in scena un bizzarro tipo di comunicazione. Nel romanzo di Leïla Marouane, per esempio, tra la divinità chiamata a punire e la figlia che è colpita dalla sua maledizione, la madre gioca il ruolo di mediatrice severa, rigorosa e senza pietà.

Considerata da un certo punto di vista – lo si può ben vedere ne *La Jeune Fille et la Mère* –, la maledizione si presenta come uno spettacolo, una performance in cui le parole e i gesti hanno la stessa importanza. Nel romanzo di Leïla Marouane la maledizione rappresenta il *leitmotiv* piuttosto teatrale di una madre delusa dalla vita e dalle enormi aspettative che aveva riposto su sua figlia. « [...] ma mère hurlait, se déchirait les joues, s'arrachait les cheveux par touffes, prenant Dieu, ses prophètes et les saints de la terre à témoin⁴⁵ ».

Ne *La jeune fille et la mère*, dipinta in tutte le sue contraddizioni e nella sua crudeltà, la madre appare come una figura inquietante, un personaggio angosciante, ma ciononostante innegabilmente autentico. Descrivendo il disastro morale prodotto su di lei dalle costrizioni dell'ambiente patriarcale - la cui conclusione non può che essere la follia -, Leïla Marouane assume una posizione chiara, realista e polemica. Nei romanzi di Tahar Ben Jelloun, al contrario, la maledizione è spesso estranea ai personaggi materni, quasi sempre deboli e accomodanti, inclini a benedire piuttosto che a maledire. La maledizione, in questo caso, è affidata ad altri personaggi : ne *Les yeux baissés*, per esempio, è la zia della protagonista, personaggio ai margini della società, che oltretutto si macchierà di una colpa mostruosa, l'omicidio di un bambino. L'autore, che mostra in tutto il suo furore questa donna le cui maledizioni sono ricorrenti e violente, non gli accorda un carattere molto realistico. I personaggi di questo romanzo, infatti, sono sempre posizionati in un universo manicheo, dominato dall'opposizione tra Bene e Male. La madre vi occupa il posto del Bene ; tutti quelli che si rivoltano alla norma della maternità, sono soggetti a una marginalizzazione spietata.

Ce sont des femmes dont l'une n'a jamais trouvé de mari et l'autre a été abandonnée la nuit même des noces. Seule la vengeance et l'esprit du Mal les font vivre. Elles portent leur deuil en permanence. [...] Le village est ainsi : [...] il est réduit à néant par ces femmes dont l'âme est habitée par une araignée à deux têtes⁴⁶.

⁴⁵ Leïla Marouane, *La Jeune Fille et la Mère*, cit., p. 41.

⁴⁶ Tahar Ben Jelloun, *Les Yeux baissés*, cit., p. 186-7.

Inoltre, sottolineando numerose volte che questa donna non è madre⁴⁷, Tahar Ben Jelloun esprime la sua concezione dell'universo femminile. Questa constatazione della maternità mancata, sembra rivelare la sua interiorizzazione (cosciente o meno) dell'idea, trasmessa dalle interpretazioni del Corano ben radicate nella società magrebina, secondo la quale la maternità è il primo scopo della vita di una donna. In questo romanzo, la vera maledizione sembra dunque essere quella di non poter accedere alla condizione di madre. « [...] jusqu'à ce que les ventres des femmes deviennent aussi stériles que ces pierres⁴⁸ ».

Ma se la maledizione è da scongiurare in ogni modo, lo stesso vale per la negazione della benedizione, l'assenza di contatto tra madre e figlio, il silenzio generazionale che mostra disinteresse nei confronti della prole. Come afferma Tahar Ben Jelloun :

La pire des choses qui puisse arriver à un être est qu'il soit renié par ses parents. Refuser sa bénédiction à un enfant, c'est l'exiler dans un espace sans pitié, c'est l'abandonner, le jeter comme un objet sans valeur, c'est lui retirer toute confiance et surtout lui fermer la porte de la vie et de l'espoir. [...] Nous vivons dans la crainte d'être un jour privés de la bénédiction parentale.⁴⁹

I.1. LA VIGILANZA

Se le forme di autorità finora esaminate operano fondamentalmente nel regno immaginario, astratto, lo stesso non vale per la vigilanza, concretizzazione materiale della mentalità del serraglio. L'harem in tutte le sue declinazioni ha occupato e ossessionato l'orientalismo di matrice occidentale, ma contrapposta a questa immagine irreal e idealizzata del gineceo "orientale", vi è nella realtà l'harem come emblema dell'interiorizzazione dei principi patriarcali da parte delle donne. La segregazione sessuale, seppur imposta (o apertamente auspicata nei casi meno gravi) dal padre o dall'uomo di famiglia, non potrebbe essere adeguatamente sorvegliata dagli uomini stessi perché sorvegliare presupporrebbe la propria presenza. Trascorrendo la vita quasi totalmente nello spazio pubblico fuori

⁴⁷ « Elle me voue une haine terrifiante parce que tous les enfants de la tribu sont nés par mes mains et qu'elle n'a jamais pu avoir d'enfant. » Tahar Ben Jelloun, *Les Yeux baissés*, cit., p. 181.

⁴⁸ *ivi*, p. 185.

⁴⁹ Tahar Ben Jelloun, *Sur ma mère*, cit., p. 62.

dall'abitazione, sarebbe impossibile per l'uomo di casa vegliare sull'effettiva osservanza dei suoi dettami. In questo che sembra un anello debole della catena sociale patriarcale, si colloca in realtà l'elemento di maggior incoerenza che caratterizza la cultura magrebina tradizionale : la vigilanza delle madri e delle suocere. Bourdieu ne *La domination masculine* dimostra come sia inevitabile per gli oppressi interiorizzare il punto di vista degli oppressori finanche nella percezione di sé.

Les dominées appliquent des catégories construites du point de vue des dominants aux relations de domination, les faisant ainsi apparaître comme naturelles. Ce qui peut conduire à une sorte d'auto-dépréciation et d'auto-dénigrement.

Mais ce pouvoir symbolique, que les hommes détiennent sur les femmes, ne peut s'appliquer sans la contribution des dominées. Les dominées construisent avec les hommes ce pouvoir symbolique. Mais cette construction loin d'être un acte intellectuel conscient, libre et délibéré, elle est l'effet d'un pouvoir, inscrit durablement dans le corps des dominées sous la forme de schèmes de perception et de dispositions qui rendent sensible à certaines manifestations symboliques du pouvoir.⁵⁰

Le donne quindi interiorizzano il punto di vista del Padre⁵¹ e attendono per tutta la loro vita il momento del riscatto, il giorno in cui saranno premiate per l'ubbidienza con un'autorità (ahimé, sempre di suggestione) da far valere su figlie e nuore. Se si può parlare di solidarietà femminile nella cultura magrebina, questa non può che essere interpretata in senso orizzontale, vale a dire tra donne appartenenti allo stesso statuto sociale, dunque aventi lo stesso peso nell'ambito familiare. È piuttosto raro trovare esempi di solidarietà tra membri di una stessa famiglia in cui vi sono in atto giochi di potere e conflitti "politici". È piuttosto raro finanche trovare sentimenti di solidarietà tra madre e figlia, come mostrano molti degli studi fatti da Camille Lacoste-Dujardin⁵², la quale vede nell'assenza di amore materno la principale minaccia all'evoluzione della condizione femminile nel Maghreb. Innumerevoli

⁵⁰ Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, p. 45.

⁵¹ Interessante questo passo tratto dal testo di Driss Chraïbi : « Et l'homme très intelligent qui l'avait épousée en pleine puberté [...] n'avait fait qu'appliquer la loi. Religieusement. L'avait enfermée dans sa maison depuis le jour des noces et jusqu'à cet après-midi-là où nous l'en avons fait sortir. Jamais elle n'en avait franchi le seuil. Jamais elle n'en avait eu l'idée. » Driss Chraïbi, *La Civilisation, ma Mère!...*, cit., p. 68

⁵² Camille Lacoste-Dujardin, *Des mères contre les femmes, maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, Éditions La Découverte, 1985.

sono gli esempi letterari dell'assenza di complicità tra le donne della stessa famiglia, uno fra i tanti quello tratto da *Ravisseur* di Leïla Marouane :

Ma mère ne nous avait jamais entretenues comme une mère entretient ses filles : elle ne s'était jamais inquiétée des signes annonçant notre puberté ; elle ne nous avait jamais expliqué ce qu'il nous fallait préserver, de qui ni de quoi nous méfier, à qui ou à quoi nous fier... [...] son rôle se limitait à répéter, copier, mimer notre père. Tout ce que Père proclamait, ordonnait, établissait, décidait, décrétait allait droit aux oreilles de mère pour se nicher dans ses neurones sans subir la moindre altération. La voix de son maître.⁵³

Nell'opera di un'altra autrice tunisina, Fawzia Zouari, l'argomento ritorna e viene messo in luce allo stesso modo :

Dans l'heure qui avait suivi son deuxième accouchement, l'oued avait gonflé et la crue menaçait la maison. Maman avait refusé de m'allaiter. Elle m'avait tourné le dos pendant des années. Elle ne m'adressait la parole qu'avec réticence et, longtemps, avait posé sur moi ce regard chargé à la fois d'hostilité et de connivence que l'on a pour ceux dont on partage les malheurs et les frustrations.⁵⁴

Anche ne *L'enfant de sable* di Tahar Ben Jelloun la madre vive il dramma del concepimento inizialmente di sette - poi otto - figlie e dell'impossibilità di donare un erede maschio alla famiglia. Causa di ilarità generale e di derisione da parte della comunità, le figlie sono abbandonate alla loro sorte, private anche del minimo segno di affetto da parte dei due genitori.

Elle était prête à tous les sacrifices et nourrissait des espoirs fous à chaque grossesse. Mais à chaque naissance toute la joie retombait brutalement. Elle se mettait elle aussi à se désintéresser de ses filles. Elle leur en voulait d'être là, se détestait et se frappait le ventre pour se punir. [...] Fille sur fille jusqu'à la haine du corps, jusqu'aux ténèbres de la vie.⁵⁵

⁵³ Leïla Marouane, *Ravisseur*, Paris, Éditions Julliard, 1998, p. 30.

⁵⁴ Fawzia Zouari, *La Retournée*, Paris, Ramsay, 2002, p. 24.

⁵⁵ Tahar Ben Jelloun, *L'enfant de sable, La nuit sacrée*, cit., p. 22-23.

In questi esempi estremi la delusione⁵⁶ è talmente amara da creare scetticismo e spingere le madri ad abbandonare le misure della vigilanza : esse si arrendono alla sventura, alla maledizione di concepire solo figlie femmine e abbandonano per sempre l'idea di avere un peso nella società.

Nous avons débarqué dans la vie de mes parents comme une fatalité. [...] Consciemment ou non, ma mère avait jalonné nos rapports de barrières. Si bien qu'elle éradiqua son rôle de gardienne...⁵⁷

I casi precedenti mostrano delle eccezioni, piuttosto estreme, in cui l'essere madre di sole figlie femmine viene percepito come una maledizione, a cui, una volta tentati tutti i sortilegi possibili, non resta che rassegnarsi e arrendersi. Tuttavia, sono appunto delle eccezioni lontane dalla regola, regola che vuole che una buona madre sia sempre attenta e rigida nell'educazione delle figlie e irremovibile nell'osservanza dei precetti patriarcali della segregazione.

Come guardiane le madri rappresentano, dunque, una contraddizione enorme nel panorama finora delineato : allo stesso tempo vittime e carnefici, esse mettono in atto un'autorità di suggestione che trascina se stesse e le generazioni future di donne in un vortice senza uscita.

È particolarmente sconcertante il fatto che le madri siano complici di un'autorità che le vuole escluse dalla vita sociale e che si schierino dalla parte del più forte, invece di battersi per la conquista della propria dignità di essere umano. Nel caso di *Mon cher fils*, ultimo romanzo di Leïla Sebbar, suscita clamore la storia di una giovane che ha disubbidito agli ordini della famiglia riguardo a un matrimonio combinato : « Ma mère ne disait rien. Elle n'a pas défendu sa fille, [...] c'était la honte sur la famille, la tribu... Une malédiction jusqu'à

⁵⁶ La delusione è evidente anche in questo episodio autobiografico riportato da Assia Djébar : « L'accoucheuse a dit [...] : “ Salut à toi, fille de la montagne. Tu es née dans la hâte, tu apparais assoiffée de la lumière du jour, tu seras une voyageuse, une nomade partie de cette montagne, pour aller jusqu'ou, plus loin encore ! ” Bahia, la jeune mère, ne dit mot. – Tant de discours pour une fille ! soupira-t-elle ». Assia Djébar, *Vaste est la prison*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 242.

⁵⁷ Leïla Marouane, *Ravisneur*, cit., p. 31.

quelle génération... Elle a souhaité que Kamila soit stérile, pas d'enfant, la malédiction s'arrêterait à Kamila seule...⁵⁸ ».

Il legame diverso che unisce le madri ai figli maschi dimostra come esse possano essere intese quali appendici dell'autorità patriarcale.

Les pères avaient ensemble pris leur décision, les mères complices comme d'habitude, les mères contre les filles. Vous savez que chez nous les mères sont contre leurs filles ? Vous le savez ? [...]⁵⁹

I precetti del dominatore si insinuano nella coscienza comune e diventano regola anche per le vittime, realizzando quello che Bourdieu definisce : « relation sociale somatisée, loi sociale convertie en loi incorporée⁶⁰ ».

I figli maschi diventano così per le madri una sorta di divinità domestica da adorare, questo semplicemente perché rappresentano l'unico mezzo per raggiungere uno statuto sociale più elevato e un potere di movimento e di parola maggiore.

On ne s'interpose pas entre une mère et son fils, encore moins entre une croyante et son Dieu.⁶¹

[...] il était naturel à ma mère — précieux surtout — de créer une proximité avec la lumière de sa vie... Elle traitait mon frère comme elle traitait notre père, souvent avec plus d'égards.⁶²

Il grado d'importanza attribuito agli eredi maschi è evidente nel caso de *L'enfant de sable*, in cui il padre decide di sfidare la sorte decidendo lui stesso il sesso dell'ottavo figlio, ignorando la realtà e facendo di una bambina il tanto desiderato erede.

Tu seras une mère, une vraie mère, tu seras une princesse, car tu auras accouché d'un garçon. L'enfant que tu mettras au monde sera un mâle, ce sera un homme, il s'appellera Ahmed même si c'est une fille !⁶³

⁵⁸ Leïla Sebbar, *Mon cher fils*, cit., p. 88.

⁵⁹ Ivi, p. 85.

⁶⁰ Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, cit., p. 45.

⁶¹ Fawzia Zouari, *La Retournee*, Paris, Ramsay, 2002, p. 20.

⁶² Leïla Marouane, *Ravisneur*, cit., p. 31.

⁶³ Tahar Ben Jelloun, *L'enfant de sable, La nuit sacrée*, cit., p. 26.

Il prestigio delle madri di figli maschi, tuttavia, può dirsi completo soltanto quando questi raggiungono l'età in cui prenderanno moglie. È compito della madre, infatti, attivare tutte le sue conoscenze al fine di trovare la nuora perfetta. Donna come lei, la nuora, però, diventa vittima delle angherie che a sua volta la suocera ha sperimentato in giovinezza.

Se la vigilanza nei confronti delle figlie può, estremizzando il ragionamento ai limiti del paradossale il ragionamento al limite del discorso, rappresentare una sorta di protezione nei confronti delle insidie del mondo, lo stesso atteggiamento applicato alle nuore assume un significato ancora più duro e indicativo della gravità della situazione.

Ironically, the mother's social "castration" and psychological frustration are vented not against males, but against members of her own gender, namely the mother daughter-in-law. Rather than on the daughter, the mother's will to power and to self-emancipation are projected onto the son.⁶⁴

Di testimonianze di questo tipo gli studi antropologici abbondano :

Ali [...] va enfin la faire accéder au grade de belle-mère, de maîtresse de maison qui « a une belle-fille », choisie par elle pour son fils et lui fournir ainsi l'occasion de manifester, après tous les déboires de son existence, sa réussite aux yeux de la communauté villageoise traditionnelle.⁶⁵

Ma anche gli studi letterari : « Maman, prévenue dès son mariage par sa belle-famille qu'il lui fallait assurer une descendance mâle, avait fauté une première fois en mettant au monde des jumelles. Cinq ans plus tard, elle récidivait en m'offrant en sinistre cadeau à sa belle-mère⁶⁶ ».

Il diverso trattamento dei figli a seconda del sesso è proprio di tutta l'area mediterranea e sfocia in azioni di tipo legale quando si toccano interessi economici, quali l'eredità parentale, di cui ha parlato a fondo, come vedremo, Assia Djébar nei suoi saggi e nei suoi romanzi. Secondo l'autrice, è necessario sottolineare che nelle culture islamiche la differenza tra uomini e donne è autorizzata dalle parole del Corano.

⁶⁴ Hédi Abdel-Jaouad, « "Too much in the sun" : Sons, Mothers, and Impossible Alliances in Francophone Maghrebian Writing » in *Research in African Literature*, Indianapolis, Indiana University Press, Vol. 27, No. 3 (Autumn, 1996), pp. 15-33, p. 21.

⁶⁵ Camille Lacoste-Dujardin, *Des mères contre les femmes, maternité et patriarcat au Maghreb*, cit., p. 21.

⁶⁶ Fawzia Zouari, *La Retournée*, cit., p. 24.

« Une fille ne compte pour rien. On la nourrit. Quand elle devient pubère, il faut la surveiller de près... Ensuite il faut saigner les veines pour lui constituer un trousseau, avant de s'en débarrasser⁶⁷ ».

I.2 AUTORITÀ ACQUISITA

Se l'autorità di suggestione è praticata da tutte le madri appartenenti alla società tradizionale, quella che qui indico come "autorità acquisita" concerne soltanto un piccolissimo numero di donne coraggiose il cui scopo è il capovolgimento delle regole della società patriarcale. La premessa fondamentale per parlare di questa categoria di donne è che, nella letteratura come nella vita, l'acquisizione di una autorità vera e riconosciuta non può che passare attraverso un processo di rivolta che mira alla sovversione radicale o parziale dello *statu quo*. Ecco perché, parlando di autorità *acquisita*, intendo sia il risultato finale del processo di appropriazione di uno statuto differente, sia la forza con la quale alcune donne possono questionare (dal latino *ad+quaerere* = domandare, guadagnare) la società al fine di conquistare la loro libertà di pensiero e di azione.

Nei romanzi considerati, nonostante si parli regolarmente della figura della madre, il punto di vista che emerge è sempre quello delle protagoniste ribelli e femministe. I personaggi femminili delle storie di Tahar Ben Jelloun, Leïla Marouane e Driss Chraïbi assumono un atteggiamento diverso nei confronti del concetto di ribellione : nel caso di Fathma, personaggio intorno al quale si sviluppa *Les Yeux Baissés*, la dichiarazione della sua volontà è chiarissima e non lascia spazio a malintesi : « Ma mère croyait à ces histoires comme sa mère, sa grand-mère et son arrière-grand-mère... Moi je refusais d'avaler une telle ignominie. Je voulais être celle par qui la rupture arrive⁶⁸ ».

⁶⁷ Hédi Abdel-Jaouad, « "Too much in the sun" : Sons, Mothers, and Impossible Alliances in Francophone Maghrebian Writing » in *Research in African Literature*, cit., p. 21.

⁶⁸ Tahar Ben Jelloun, *Les Yeux baissés*, cit., p. 44.

Per quanto concerne Djamila, invece, protagonista de *La Jeune Fille et la Mère*, anche se il finale della storia lascia un margine di interpretazione positiva, non arriva a liberarsi della violenza alla quale sembra essere destinata.

Ne *La civilisation, ma mère!...*, la madre si emancipa dalla condizione di subalterna, dalla sottomissione al marito, ma lo fa attraverso i figli che, spesso nel testo, ripetono di averla fatta “nascere” a una nuova vita : « Tu viens enfin de naître, ajouta Nagib. Allez, viens, petit loustic !⁶⁹ ». E ancora : « Tourne le dos à cette vieille maison et à ce passé croulant ! Marche, marche donc ! Regarde autour de toi, ouvre les yeux que Dieu t’a donnés le jour de ta naissance. Ce monde est à toi aussi⁷⁰ ».

Nel quadro della finzione narrativa, per quanto strano possa apparire, il messaggio più incoraggiante arriva da Tahar Ben Jelloun, la cui eroina, Fathma, per l’appunto, lancia la sfida sociale più attendibile attraverso la sua scelta di dedicarsi alla scrittura. Nel caso di Driss Chraïbi, invece, la madre femminista assume dei connotati quasi parodici, i suoi atteggiamenti si dimostrano inverosimili poiché mostrano un capovolgimento totale della sua condizione in un lasso temporale molto ristretto :

Je suis à présent consciente, entièrement responsable de ma vie, entends-tu ? Je ne suis pas en train de me libérer de la tutelle de ton père pour venir te demander ta protection, tout grand gaillard que tu es. Je sais ce que j’ai à faire.⁷¹

Nonostante la madre, in uno slancio di orgoglio, affermi di essere libera e responsabile della propria vita, è evidente che la presa di coscienza di cui parla non si presenta come un processo autonomo, ma come un percorso inizialmente imposto dai figli.

La realtà delle cose oggi è piena di speranza. Quante Fathma esistono attualmente nella vita reale ? Non c’è forse un legame certo tra i personaggi fittizi creati da Tahar Ben Jelloun e Driss Chraïbi e l’esperienza vissuta da Leïla Marouane ? Anche se quest’ultima non permette alla sua eroina di conquistare la libertà e l’emancipazione, nella realtà è l’autrice stessa che lo

⁶⁹ Driss Chraïbi, *La Civilisation, ma Mère!...*, cit., p. 96.

⁷⁰ Ivi, p. 66.

⁷¹ Ivi, p. 137

fa al posto suo. È proprio lei, fuori della finzione letteraria, che compie il percorso che Ben Jelloun e Chraïbi avevano indicato per le eroine dei propri romanzi.

Se il distacco è difficile, quasi impossibile, per la generazione delle madri, è perché queste restano attaccate ai principi del patriarcato e, di madre in figlia, continuano a trasmettere l'autorità di suggestione. Nessuna autorità acquisita per le madri che perseverano a privilegiare la progenie maschile e che fanno della vigilanza sulle figlie il luogo di un potere fittizio che non rinforza nient'altro che l'autorità degli uomini.

La speranza di questa società viene dal coraggio delle donne come Fathma o la madre-eroina di Chraïbi (nella finzione) e come Leïla (nella vita reale), delle donne che cercano con audacia di bloccare l'ingranaggio schiacciante di questa rotazione infinita, uscendo dal cerchio della ripetizione.

Scegliendo di scrivere, queste donne compiono un matricidio simbolico, un "assassinio semiotico" per ritornare a un concetto di Kristeva. Per potere finalmente appropriarsi di un'identità nella sua interezza, sono costrette a uscire da uno spazio psichico in cui il destino delle figlie resta legato a quello delle madri tramite delle insopportabili catene simboliche, per diventare dei soggetti integri all'interno di un vero processo evolutivo.

Quest'ultimo non può che compiersi dando la parola ai silenzi della dimensione materna e adoperando l'unico mezzo capace di raggiungere le masse e sfidare il tempo : la scrittura. « Écrire ! Écrire, dice l'eroina di Ben Jelloun, pour ne pas devenir fou, pour s'accrocher à ses racines, pour traduire les longs et douloureux silences qui traversent nos vies⁷² ».

⁷² Tahar Ben Jelloun, *Les Yeux baissés*, cit., p. 232.

COMPENDIO ICONOGRAFICO



FIGURA 1 - Frederick Arthur Bridgman, *The Reading Lesson*, 1880. (Collezione privata)

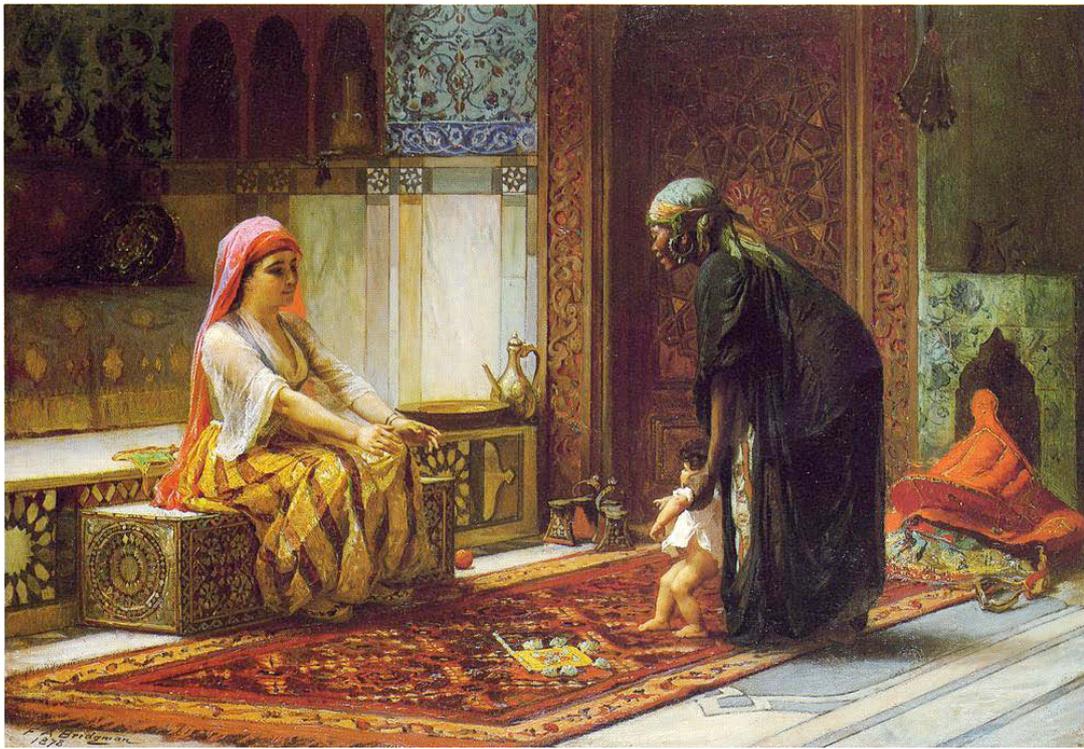


FIGURA 2 - Frederick Arthur Bridgman, *Mother and child*, 1878. (Collezione pubblica)



FIGURA 3 - Frederick Arthur Bridgman, *The Orange Seller*, 1873. (Collezione privata)



FIGURA 4 - Frederick Arthur Bridgman, *Idle Moments An Arab Courtyard*, s.d. (Collezione privata)



FIGURA 5 - Frederick Arthur Bridgman, *An Eastern Veranda*, s.d. (Collezione privata)



FIGURA 6 - Frederick Arthur Bridgman, *In a Village, El Biar, Algeria*, 1889. (Collezione pubblica)



FIGURA 7 - Frederick Arthur Bridgman, *In The Seraglio*, 1901. (Collezione pubblica)



FIGURA 8 - Frederick Arthur Bridgman, *Learning The Qu'ran*, 1921. (Collezione privata)

CAPITOLO SECONDO

II. AUTORITÀ PATERNA

Se è vero che nella letteratura magrebina grande attenzione è rivolta al ruolo della donna e alla condizione dell'essere madre, è allo stesso modo innegabile l'importanza della figura paterna. Al centro di evoluzioni storiche e sociali significative e, per questo, stimolo per la produzione artistica e letteraria, il padre occupa una posizione di rilievo in pressoché tutti i romanzi analizzati in questa tesi.

In questo capitolo si passerà, dunque, all'analisi della figura paterna, estrapolandola dalla rigida opposizione dei ruoli maschile-femminile della vita reale e della rappresentazione letteraria, per ricontestualizzarla in un discorso maggiormente articolato su una realtà che si mostra tutto sommato dialogica.

Studi antropologici hanno spesso messo in luce il ruolo fondamentale del lavoro e della sua distribuzione nell'ambito familiare per la corretta interpretazione delle dinamiche di genere. Al lavoro in quanto attività sociale o domestica è indissolubilmente legato anche lo spazio che viene riempito di senso, sessualizzato, e successivamente cristallizzato attraverso i discorsi di genere.

[...] c'est la division sexuelle du travail, distribution très stricte des activités imparties à chacun des deux sexes, de leur lieu, leur moment, leurs instruments ; c'est la structure de l'espace, avec l'opposition entre le lieu d'assemblée ou le marché, réservés aux hommes, et la maison, réservée aux femmes [...].⁷³

Come illustra Pierre Bourdieu ne *La domination masculine*, la struttura spaziale dell'universo magrebino tradizionale incorpora la distinzione, formando una realtà che preesiste all'individuo, un'impostazione sociale che, per il suo carattere d'immanenza, supera l'esistenza del singolo e ne detta la condotta e il raggio d'azione. Partendo da questo

⁷³ Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, cit., p. 15.

presupposto, si dimostrerà come anche il padre possa essere visto in una certa misura come una vittima della divisione sessuale da cui deriva inevitabilmente il potere patriarcale tradizionale. A questo fine, l'analisi sarà portata sulle dinamiche che muovono l'autorità paterna all'interno della famiglia onde stabilire in qual modo questa venga messa in scena nella letteratura di lingua francese.

Nei paragrafi precedenti, per interpretare il processo di divinizzazione della tradizione nel contesto dell'autorità materna, si è parlato di “autorità dell'eterno ieri” ; in questo capitolo, ricorrendo nuovamente a *Economia e società*⁷⁴ di Max Weber, si procederà a identificare le differenze che intercorrono tra l'autorità materna, il più delle volte intesa come “autorità di suggestione”, e la paterna, più composita e per questo fulcro di un dibattito più aspro. Max Weber pone alla base della sua teoria la distinzione tra due tipi contrapposti di potere : un potere fondato sugli interessi, in cui i dominanti convincono i dominati che quel potere è necessario e profittevole per entrambe le parti ; e un potere fondato sull'autorità del consenso comune. L'autorità paterna, a mio avviso, si configura nei tratti di entrambe le categorie di potere individuate da Weber in quanto da un lato, i padri, in maniera cosciente, esercitano la facoltà di comando che è loro conferita dalla legge e con la quale sono fermamente convinti di fare gli interessi della famiglia e del clan ; dall'altro, in maniera incosciente applicano, invece, il potere derivato dall'autorità della tradizione e del consenso comune. Beneficiando della completa adesione da parte della società magrebina alla sovranità della tradizione, il padre è egli stesso una pedina (seppure la più importante) di un sistema a sé stante, rigido e ciclico, in cui la sua persona, al pari di un meccanismo integrato in un organismo più vasto, viene privata del proprio significato individuale per entrare a far parte dell'ingranaggio nella sua totalità. Considerata sotto questa luce, la figura del padre perde la sua connotazione di onnipotenza per diventare più vulnerabile, quindi adatta a costituire una figura letteraria più articolata ed eterogenea. Fondandosi su questo criterio

⁷⁴ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1920 ; trad. it. *Economia e società*, Milano, Edizioni di Comunità, 1968.

interpretativo, si possono individuare due tipi di autorità paterna nei testi esaminati : un'autorità che definirei "attiva" e una "passiva".

L'autorità attiva corrisponde a un atteggiamento "positivo" di accettazione e di esercizio dell'opportunità di comando conferita dalla società al padre ; l'autorità passiva, invece, coincide con un atteggiamento negativo, di rinuncia, quasi di chiusura totale nei confronti della comunità e del potere che viene da questa conferito.

Se per comprendere la posizione di subordinazione delle donne e delle madri si è reso necessario analizzare il processo di educazione rigida a cui queste sono di norma sottoposte sin dalla primissima infanzia, lo stesso procedimento di analisi risulta utile e proficuo quando l'oggetto in questione è il padre. Chiuso in quella che può apparire una roccaforte inespugnabile sorretta dai principi inalienabili di virilità, autorità e potere, il padre di famiglia è tuttavia anch'egli il prodotto dell'educazione principalmente religiosa a sua volta impartitagli dai genitori, in particolar modo dal padre. Partendo dal presupposto che l'Islam costituisce la base della cultura magrebina, è chiaro che anche nelle relazioni familiari l'influenza della religione risulta essere rilevante, interessando ogni minimo dettaglio della vita quotidiana, dunque anche il rapporto tra genitori e figli. « Muslims live between two powerful social realities : the *umma*, or the whole of the Islamic community, whose total reality they cannot grasp but with they ideally identify, and the family, which for individual Muslims constitutes the most real part of their world ⁷⁵ ». L'*umma* e la tradizione che la sorregge rappresentano un tutt'uno indissolubile, una struttura ideologica e sociologica attraverso la quale interpretare il mondo e orientare il proprio comportamento. L'organizzazione dicotomica della realtà vede da una parte la *umma* totalizzante e protettiva e dall'altra tutto ciò che è al di fuori di essa e quindi estraneo e pericoloso. Secondo lo psicologo Hossain Bendahman, l'*umma* e la famiglia, sua unità nucleare, reprimono l'indipendenza dell'individuo che, in un sistema così gerarchizzato, non è più una persona, ma un ruolo. L'apparente alienazione che ne deriva, tuttavia, viene in qualche modo

⁷⁵ Nasr, Seyyed Hossein, *Islam, Religion, History and Civilization*, New York, Harper Collins Publishers, 2003, p. 47.

ricambiata da un senso di appartenenza e di sicurezza fortissimo⁷⁶, un'identità collettiva e solidale che rende più tollerabile il complesso di divieti, regole e riti cui i membri si sottopongono in maniera spesso volontaria.

Alla religione e all'importanza che questa riserva alla famiglia, ad esempio, si collega in maniera indissolubile la tradizione con tutto il suo apparato rituale particolarmente significativo e rilevante nel caso dei maschi. Diventa impossibile interpretare correttamente le scelte che guidano gli individui appartenenti alle società del Maghreb, se non si fa costantemente riferimento all'importanza notevole dell'*umma*.

La structure du moi du Maghrébin en milieu traditionnel est centrée sur les coutumes, les traditions et la codification des relations interpersonnelles. Dans cette société traditionnelle l'organisation de tout événement marquant est très ritualisée. La signification symbolique des événements est très accentuée. Les règles et les codes sont très importants.⁷⁷

La vita di un musulmano appartenente alla società tradizionale, infatti, è scandita da riti iniziatici dalla forte valenza simbolica, un esempio tra tutti – forse il più esplicativo – può essere quello della circoncisione. Gli studiosi⁷⁸ che si sono occupati di questo argomento non hanno potuto fare a meno di riscontrare le profonde conseguenze psicologiche che questo evento rituale ha sui giovani che vi si sottopongono. Freud, in particolar modo, è ritornato più volte sull'argomento, cercando in diversi momenti della sua carriera di integrare l'interpretazione secondo la quale la circoncisione è la minaccia della castrazione simbolica. L'intervento di Freud più interessante ai fini di questa tesi è quello nel quale lo psicanalista austriaco identifica la pratica della circoncisione con un atto di totale sottomissione nei confronti dell'autorità paterna :

⁷⁶ È emblematica la rivalorizzazione fuori misura della *umma* e della tradizione all'indomani dell'indipendenza dei paesi del Maghreb, primo tra tutti l'Algeria - dove la guerra di liberazione è stata maggiormente sanguinosa e violenta - quasi come un voler cercare l'identità pura, non intaccata dagli usi degli occidentali e dall'esperienza della colonizzazione : « Enfin fe nombreux facteurs politiques ont favorisé un regain d'importance aux structures traditionnelles. En effet les pays du Maghreb, comme tous les pays nouvellement ou récemment indépendant, ont cherché à mettre en valeur leurs traditions et leur patrimoine culturel propres dans la perspective “d'un retour aux sources” ». Bendahman Hossain, *Personnalité maghrébine et fonction paternelle au Maghreb*, cit., p. 75.

⁷⁷ Ivi, p. 74.

⁷⁸ Interessanti, a questo proposito, i seguenti studi: Sigmund Freud, *Abrégé de psychanalyse*, Paris, PUF, 1978. E, Moisés Tractenberg, *Psychoanalysis of circumcision*, New York, Denniston & al. Kluwer academic/Plenum publishers, 1999.

La circoncision est un substitut symbolique de la castration que le père primitif et omnipotent avait jadis infligée à ses fils. Quiconque acceptait ce symbole montrait par là qu'il était prêt à se soumettre à la volonté paternelle, même si cela devait lui imposer le plus douloureux des sacrifices.⁷⁹

Il corpo dei figli (non solo delle figlie) rappresenta un oggetto su cui imporre l'autorità parentale, non solo in maniera simbolica, ma anche fisica.

Le corps est aussi directement plongé dans un champ politique ; les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate ; ils l'investissent, le marquent, le dressent, le supplicient, l'astreignent à des travaux, l'obligent à des cérémonies, exigent de lui ses signes.⁸⁰

La circoncisione, oltre ad avere delle ripercussioni psicologiche strettamente personali, è investita di significati sociali : segna spesso il momento del distacco finale (che inizia generalmente con la negazione dell'accesso all'*hammam*⁸¹) tra madre e figlio, l'entrata ufficiale nel mondo degli uomini, nel regno del Padre, in cui per il ragazzo arriva il momento dell'accettazione delle responsabilità. Tra queste, la più importante è senz'altro la conservazione della tradizione e la custodia dell'*umma* e dell'onore familiare.

Alla luce di queste considerazioni sarebbe lecito chiedersi fino a che punto l'*umma* sia una struttura organizzativa sociale e quando, invece, questa si trasformi da riparo a prigione, a trappola sociale stritolante. L'*umma* assume dei connotati pericolosamente alienanti quando da pratica diventa astrazione, vale a dire quando si trasforma in una visione del mondo data per scontata che non riconosce più al suo interno l'alterità, ma considera tutto come un magma privo di differenziazione. Questo discorso diventa fondamentale quando si entra in discorsi di genere e quando si analizzano i flussi di potere all'interno dell'organizzazione sociale.

⁷⁹ Sigmund Freud, *Moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard, 1948, p. 98.

⁸⁰ Michel Foucault, *Surveiller et punir; Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 31.

⁸¹ Di norma, verso i nove anni, al bambino viene negato l'accesso all'*hammam*, sostanzialmente perché, secondo l'opinione comune, verso quell'età il suo sguardo non è più ingenuo, ma comincia a manifestare la malizia dell'adolescenza.

Se volessimo interpretare l'*umma* con delle categorie probabilmente non del tutto appropriate quali le teorie della filosofia femminista di stampo occidentale, vedremmo che l'atteggiamento totalizzante dell'*umma* islamica può essere paragonato al fallologocentrismo così come esso è stato individuato dalla critica femminista e, in particolare, da Luce Irigaray. Alla base di entrambi questi sistemi, sostanzialmente dicotomici e binari — fondati su categorie di opposti quali maschile-femminile, bene-male, comunità-estranei, forza-debolezza, ecc. — , vi è un universo semantico al centro del quale sono stati posti i simboli fisico-sessuali del maschile, costruendo un'ideologia misogina in cui il virile è l'elemento vincente e il femminile quello perdente per antonomasia. Gli antagonisti di questa eterna opposizione all'interno dell'*umma* vivono separati in spazi di solitudine che si incrociano solo per mezzo di dinamiche di prevaricazione.

[...] la vision androcentrique s'impose comme neutre et n'a pas besoin de s'énoncer dans des discours visant à la légitimer. L'ordre social fonctionne comme une immense machine symbolique tendant à ratifier la domination masculine sur laquelle il est fondé [...].⁸²

La visione androcentrica ha avuto successo perché è riuscita a conquistare lo status di neutralità, ad imporsi come normalità nella coscienza comune. Secondo Bourdieu, non sono soltanto le donne a subire l'indottrinamento dell'abnegazione, della rassegnazione e del silenzio, ma anche gli uomini sono vittime e prigionieri della rappresentazione dominante. Mentre le donne esercitano e allenano la propria disposizione alla sottomissione, gli uomini "costruiscono" la loro facoltà di dominio, la risposta alla necessità di imporre la propria visione e la propria autorità.

L'état d'homme au sens de *vir* implique un devoir-être, une *virtus*, qui s'impose sur le mode du « cela va de soi », sans discussion. Pareil à la noblesse, l'honneur – qui s'est inscrit dans le corps sous la forme d'un ensemble de dispositions d'apparence naturelle [...] – *gouverne* l'homme d'honneur [...].⁸³

⁸² Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, cit., p. 15.

⁸³ *ivi*, p. 55.

I corpi non sono mai entità neutre, ma identità sessuate fatte di significati culturali, sociali, economici, idealistici. Lo stesso corpo maschile, lungi dall'essere realmente l'incarnazione dell'eroicità e dell'invulnerabilità epica, viene caricato di significati propri del fallogocentrismo e dell'onore. Solo gli uomini che rifiutano questo contenuto semantico imposto, reagendo ai dettami della società, si riappropriano del corpo, del suo insieme di fragilità e incertezze che talvolta produce disorientamento, ma che equivale all'unico mezzo per raggiungere la verità.

Cette force supérieure, qui peut lui faire accepter comme inévitables ou comme allant de soi [...] des actes qui apparaîtraient à d'autre comme impossibles ou impensables, c'est la transcendance du social qui s'est faite corps et qui fonctionne comme *amor fati*, amour du destin, inclination corporelle à réaliser une identité constituée en essence sociale et ainsi transformée en destin. La noblesse ou le point d'honneur (*nif*) [...] est le produit d'un travail social de nomination et d'inculcation au terme duquel une identité sociale instituée par une de ces « lignes de démarcation mystiques », connues et reconnues de tous que dessine le monde social s'inscrit dans une nature biologique, et devient habitus, loi sociale incorporée.⁸⁴

Il corpo del Padre, quindi, diventa il fulcro di una nuova analisi, più corretta, dei generi nella società magrebina. Trasformato nel corso dei secoli in un contenitore semantico pieno di pretese, il corpo del Padre, diventa la base delle differenze di genere legittimandosi, poi, sulle diversità biologiche di per sé prive di significato. Il duplice atto di nominare e di inculcare ha fatto il resto, creando un modo di essere accettato come norma.

Come sostiene giustamente Bendahman, il padre può essere visto come un'autorità divina nelle mani di un essere umano : l'obbedienza che la famiglia e il clan, impregnati dalla tradizione, gli riservano contribuisce a collocare la sua figura su un piedistallo.

Le père a conscience d'être un maillon solide entre sa progéniture, ses descendants et ses ascendants dont il doit respecter la mémoire et transmettre la loi et l'enseignement dans un monde où les choses sont bien réparties et établies au niveau des rôles et des fonctions.⁸⁵

⁸⁴ Ivi, p. 56.

⁸⁵ Bendahman Hossain, *Personnalité maghrébine et fonction paternelle au Maghreb*, cit., p. 222.

Ma, nonostante il padre venga indicato come il “maillon solide” della catena sociale, è interessante notare come spesso egli lo faccia involontariamente, ritrovandosi a dover gestire un’ autorità che il più delle volte è totalmente sproporzionata rispetto alle sue capacità e che diventa un peso insopportabile da sostenere.

II.1 AUTORITÀ ATTIVA

Le figure paterne che si fanno portatrici di un’ autorità attiva sono quelle che non disdegnano il potere ereditato, ma che anzi lo attuano spesso con esiti disastrosi. È possibile rinvenirne numerosi esempi in romanzi quali *L’enfant de sable* di Tahar Ben Jelloun, *Ravisseur* di Leïla Marouane, *Le passé simple* di Driss Chraïbi.

Appartenenti ad ambienti legati alla tradizione, i protagonisti maschili dei romanzi citati, nonostante le dinamiche evolutive del progresso, continuano a perpetrare la tradizione patriarcale che hanno ereditato, giocando così il ruolo di capi indiscussi delle famiglie e dei clan. Dando un primo sguardo sommario alle trame, risulta evidente che in tutti e tre i romanzi ci troviamo di fronte a “padri padroni”, padri che detengono, in quanto destinatari dell’ autorità sovrana patriarcale, potere di vita e di morte su mogli e figli. Analizzando i comportamenti di questi personaggi e le situazioni narrative in cui si investono, è possibile identificare i risvolti concreti dell’ autorità attiva e evidenziare le soluzioni di cui i padri si servono per mantenere la loro posizione di predominanza. Seguendo questo criterio, si prenderanno in esame una per una le seguenti strategie autoritarie : la segregazione di mogli e figlie (ma, in maniera minore, anche la limitazione di movimento dei figli maschi), il gesto estremo del ripudio (che, pur essendo rivolto alle mogli, ha sempre effetti devastanti anche sul resto della famiglia), la maledizione e la negazione dell’ eredità alle figlie.

II.1.1 LA SEGREGAZIONE

“Tu ne peux exister dehors: la rue est à eux, le monde est à eux. Tu as droit théorique d'égalité, mais « dedans », confinée, cantonnée. Incarcérée.”

(Assia Djébar, *Vaste est la prison*)



Figura 9 - Jean-Léon Gérôme, *Il guardiano dell'harem*, 1859.

Dopo aver superficialmente sfiorato la questione degli spazi e delle dinamiche di negoziazione della libertà tra i due sessi nel contesto dell'autorità materna, ci troviamo ora di fronte alla prima fase del meccanismo di azione e reazione nella conquista dello spazio, vale a dire l'imposizione della segregazione da parte del Padre.

Sono innumerevoli le testimonianze letterarie della limitazione della libertà di movimento delle donne, fiumi d'inchiostro sono stati

spesi per illustrare la clausura e la situazione drammatica di mogli e figlie costrette a vivere la propria vita chiuse nelle

quattro mura domestiche. La segregazione e l'harem⁸⁶, tra l'altro, hanno alimentato molto dell'orientalismo dei paesi occidentali, prestandosi talvolta a costituire il soggetto di opere d'arte dall'inegabile valore letterario e iconografico.⁸⁷ Case dalle finestre costantemente chiuse, terrazze proibite, patii circoscritti come prigioni in cui trascorrere la propria esistenza, alte mura bianche e assolate, finestre, piccoli buchi aperti sulle strade : voci amorevoli, complici che si confortano, che alleviano il fardello comune, rubando centimetri di libertà al mondo connivente. Questa è la segregazione, l'annullamento del pericolo, l'epurazione dei corpi peccaminosi : questo è lo scenario fisico tipico, la realizzazione architettonica del potere patriarcale.

È interessante, in questo contesto, far riferimento al celebre testo di Michel Foucault, *Surveiller et punir*, nel quale l'autore riprende il concetto di *Panopticon* coniato dal filosofo e giurista inglese Jeremy Bentham. Nell'idea originale il *panopticon* si presentava come un edificio costruito in maniera tale che un solo custode potesse controllare tutti i detenuti, producendo in questi la sensazione di essere sempre osservati. Secondo Bentham, protraendolo per lungo tempo, il comportamento imposto dal "guardiano" si sarebbe naturalmente insinuato nella mente dei prigionieri come unica modalità di condotta possibile, modificando così indelebilmente il loro carattere⁸⁸. In questo caso risulta straordinaria la corrispondenza tra il concetto alla base dell'organizzazione spaziale delle case magrebine e il sistema di sorveglianza teorizzato da Bentham :

Le Panoptique est une machine à dissocier le couple voir-être vu : dans l'anneau périphérique, on est totalement vu, sans jamais voir ; dans la cour centrale, on voit tout, sans être jamais vu. Dispositif important, car il automatise et désindividualise le pouvoir. Celui-ci a son principe moins dans une personne que dans une certaine distribution concertée des corps, des surfaces, des lumières, des regards ; dans un appareillage dont les mécanismes internes produisent le rapport

⁸⁶ « Le mot harem [...] n'est qu'une variation du mot *haram*, qui signifie interdit, proscrit. C'est le contraire de *hala*, ce qui est permis. Le harem est l'endroit où un homme met sa famille à l'abri, sa femme ou ses femmes, ses enfants et ses proches », in Fatima Mernissi, *Rêves de femmes. Une enfance au harem*, cit., p. 60.

⁸⁷ Si considerino, ad esempio, le opere di Jean-Léon Gérôme, Eugène Delacroix, Frederick Arthur Bridgman. Cfr. compendio iconografico a p. 40.

⁸⁸ Lo stesso filosofo descrisse il *panopticon* come « un nuovo modo per ottenere potere mentale sulla mente, in maniera e quantità mai vista prima ». Jeremy Bentham, *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, a cura di Michel Foucault e Michelle Pierrot, Venezia, Marsilio, 1983 [Ed. originale: *Panopticon or the inspection-house*, London, T. Payne, 1791].

dans lequel les individus sont pris. [...] Il y a une machinerie qui assure la dissymétrie, le déséquilibre, la différence. Peu importe, par conséquent, qui exerce le pouvoir.⁸⁹

Nell'ottica della società magrebina il Padre guardiano è colui che detiene il monopolio dello spazio e della vista sul gineceo, ma nel contempo l'imposizione del suo "occhio" diventa un automatismo inscritto nello spazio stesso : anche quando egli è assente, il suo sguardo-custode continua a vigilare poiché è riuscito a creare in maniera definitiva lo squilibrio e l'assoggettamento.

Celui qui est soumis à un champ de visibilité, et qui le sait, reprend à son compte les contraintes de pouvoir ; il les fait jouer spontanément sur lui-même ; [...] il devient le principe de son propre assujettissement.⁹⁰

Ciononostante, lo sguardo del Padre e la sua prepotenza sarebbero certamente sminuite di forza se questa non gli fosse attribuita dalla società che, come abbiamo visto, istituzionalizza la sua posizione predominante e dà man forte al padre nel rispetto del concetto di *umma*.

Car ici tout se fait sous « l'œil vigilant » du groupe qui est à la fois spectateur et juge de la façon dont l'individu se conforme aux prescriptions de la tradition et assume sa transmission à la génération future.⁹¹

Tuttavia, nelle rappresentazioni letterarie dei romanzi, la segregazione non si presta sempre a una interpretazione banale in cui al Padre custode si oppongono donne arrendevoli e prostrate, né tantomeno preme analizzare gli esempi di rivolta aperta a questo stato di cose. Quello che sembra di gran lunga più interessante in questa sede è il motore che spinge il Padre a segregare le figlie e le anomalie che mandano in cortocircuito tutto il processo. Per meglio esemplificare tale discorso, ci si concentrerà su due romanzi in cui l'autorità del Padre si esplica nella sua fase massima nel dominio spaziale : *Ravisneur* di Leïla Marouane e *Le passé simple* di Driss Chraïbi.

⁸⁹ Michel Foucault, *Surveiller et Punir*; Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1975, p. 234.

⁹⁰ *ivi*, p. 235.

⁹¹ Bendahman Hossain, *Personnalité maghrébine et fonction paternelle au Maghreb*, cit., p. 79.

Nel romanzo dell'autrice algerina si narra la storia tragicomica di un ricco pescatore, Aziz Zeitoun, appartenente alla società tradizionale e padre di sette figli, di cui un solo maschio e sei femmine. Rigido e severo nella sua osservanza della tradizione islamica, egli crede di incarnare l'esempio del buon musulmano quando decide di punire sua moglie ripudiandola tre volte, quindi, secondo le norme del Corano, in maniera definitiva e irrevocabile. La donna ha compromesso il suo onore e quello della sua famiglia macchiandosi di un'infrazione alla Legge suprema della clausura : diventata nonna da poche ore e preoccupata per il potenziale malocchio a cui è esposto il bambino, decide di uscire da sola per recarsi in ospedale dal nipotino. Guidato dalle usanze consolidate all'interno della tribù e dall'arroganza di chi si crede padrone delle vite altrui, il marito architetta allora una farsa : decide di costringere la moglie appena ripudiata a sposare un vicino di casa, assicurandosi in anticipo che questo l'avrebbe immediatamente ripudiata a sua volta per consentirle di ritornare in casa propria, dal marito e dalle figlie. Il suo progetto, però, non va a buon fine : il vicino non rispetta i patti e i due fuggono insieme lasciandolo nella disperazione e nell'ira più funesta.

Questa storia, ai confini del verosimile, esplora tutta la paradossale evoluzione psicologica di un padre talmente ossessionato dalla perdita dell'onore da venir infine annientato dai propri tentativi di ovviare a tale rischio. L'onore in questo caso⁹² è rappresentato concretamente dallo spazio domestico, dal diritto del Padre di limitare la circolazione delle donne, potenzialmente pericolosa per l'unità dell'*umma*. « Ma mère ne sortait jamais sans mon père ou mon frère. Même avec ce dernier, il lui fallait la permission du chef de famille. Permission rarement accordée...⁹³ ».

La minaccia tanto temuta è sostanzialmente concentrata nel corpo della donna e, in particolar modo, nel suo apparato sessuale : come un oggetto prezioso, questo viene investito di un valore simbolico che però prescinde dalla donna stessa. Sono i connotati simbolici

⁹² È interessante notare come la struttura e la tematica del romanzo siano pressoché simili a quelle de *La jeune fille et la mère* della stessa autrice. In quel testo, però, l'onore trova la sua concretizzazione nella verginità della figlia.

⁹³ Leïla Marouane, *Ravisneur*, cit., p. 33.

maschili che paradossalmente si concentrano nell'apparato genitale della donna : la sua verginità, prima del matrimonio, e successivamente la sua fedeltà al marito, sono elementi essenziali alla conquista e al mantenimento del *nif* [onore] maschile. Senza questi due requisiti l'Uomo non è da considerarsi tale. « Curieux retournement de la situation : toute cette autorité, cette virilité affiche par l'homme maghrébin risque de s'envoler en fumée si la femme décide de la lui enlever⁹⁴ ». La virilità è la base dell'identità, per l'uomo che vuole esercitare la sua autorità attiva. La donna che circola diventa un pericolo per quell'onore tanto caro ma, al contempo, estremamente fragile.

La virilité, dans son aspect éthique même, c'est-à-dire en tant que quiddité du *vir*; *virtus*, point d'honneur (*nif*), principe de la conservation et de l'augmentation de l'honneur, reste indissociable, au moins tacitement, de la virilité physique, à travers notamment les attestations de puissance sexuelle – défloration de la fiancée, abondante progéniture masculine, etc. – qui sont attendues de l'homme vraiment homme. On comprend que le phallus, toujours présent métaphoriquement mais très rarement nommé, et nommable, concentre tous les fantasmes collectifs de la puissance fécondante.⁹⁵

Si comprende quindi che tutto l'universo sociale magrebino ruoti intorno alle tematiche della differenziazione sessuale, conferendo un valore sproporzionato al corpo, ma soprattutto ad alcune parti di esso. Nel romanzo di Leïla Marouane viene concretizzata quella che Bourdieu ha definito « une topologie sexuelle du corps socialisé, de ses mouvements et de ses déplacements immédiatement affectés d'une signification sociale [...]»⁹⁶ e che mette in scena tutta una « cosmologie sexualisée ». Gli spostamenti della moglie di Aziz, vengono immediatamente investiti da un significato trasgressivo dalla società che la circonda : la disobbedienza al marito trascinano nel baratro lei, in quanto donna di facili costumi ; lui, in quanto non abbastanza “uomo” da far prevalere le sue regole ; e le figlie, in quanto frutto di un'educazione ritenuta senza dubbio inefficace.

Investiti di un significato sociale, i movimenti della donna, dunque, diventano argomento di discussione, motivo di uno scontro in cui i Padri rivestono il ruolo di garanti

⁹⁴ Bendahman Hossain, *Personnalité maghrébine et fonction paternelle au Maghreb*, cit., p. 214.

⁹⁵ Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, cit., p. 17-18.

⁹⁶ *ivi*, p. 13.

dell’immutabilità della “topologie sexuelle”, la funzione di guardiani della tradizione e di istitutori dei limiti di circolazione :

Le même travail psychosomatique qui, appliqué aux garçons, vise à les viriliser, en les dépouillant de tout ce qui peut rester en eux de féminin [...], prend, appliqué aux filles, une forme plus radicale : la femme étant constituée comme une entité négative, définie seulement par défaut, ses vertus elle-mêmes ne peuvent s’affirmer que dans une double négation, comme vice nié ou surmonté, ou comme moindre mal. Tout le travail de socialisation tend, en conséquence, à lui imposer des limites qui toutes concernent le corps, ainsi défini comme sacré, *h’aram*, et qu’il faut inscrire dans les dispositions corporelles.⁹⁷

Le “disposizioni corporali” sono l’esercizio più evidente del potere patriarcale e sono la regola base che l’uomo deve dettare per essere accettato dalla comunità : « [...] la virilité doit être validée par les autres hommes, dans sa vérité de violence actuelle ou potentielle, et certifiée par la reconnaissance de l’appartenance au groupe des “vrais hommes”⁹⁸ ». In *Ravisneur* Aziz Zeitoun sembra già non godere di uno status di “vero uomo”, di *vir*, agli occhi della società che lo circonda in quanto padre di un solo figlio maschio e di sei femmine di cui una, per giunta, accusata di aver disobbedito alla regola suprema della verginità prematrimoniale⁹⁹. Se la sua identità di bravo custode, fino a quel momento, è messa soltanto in discussione, la fuga della moglie con il vicino di casa diventa, invece, il colpo di grazia per la sua reputazione :

Plus que du désespoir de savoir son épouse envolée, ou volée, peu importait, père souffrait des affres du déshonneur, cet horrible sort réduisant le plus robuste des mâles à rien, au néant, l’obligeant à se défaire de sa moustache, à troquer son pantalon contre une djebbah, à se cloîtrer, la compagnie des hommes, les vrais, lui étant désormais proscrire. Ces mêmes hommes, nos voisins, frisaient la moustache avec ostentation, redressaient le buste et le menton. Malgré tout, ils renforçaient persiennes et portes, barricadant ainsi leurs femmes et avec elles toute velléité de les doubler, personne n’étant à l’abri de ce que vous savez...¹⁰⁰

⁹⁷ *ivi*, p. 32-33.

⁹⁸ *ivi*, p. 58.

⁹⁹ « Six filles [...] qu’il va falloir caser au bras de fer, à la force du poignet et du portefeuille. D’ailleurs la plus grande est définitivement incasable. [...] Qui voudrait d’une fille qui n’est plus jeune fille ? [...] Je suis condamné à voir et à avoir cette simulatrice sous mon toit jusqu’à la fin de mes jours. Pour un milliard de dollars, on ne m’en débarrasserait pas. » in Leila Marouane, *Ravisneur*, cit., p. 18-19.

¹⁰⁰ *ivi*, p. 95-96.

Al centro della storia non c'è soltanto il corpo delle donne, quello “ribelle” della moglie e quello “sospettato” della figlia, ma c'è anche quello del padre. Aziz diventa una nullità agli occhi di quella comunità che equivale a tutto il suo mondo, ma allo stesso tempo la sua esperienza si rivela come un monito per gli altri uomini. La vicenda viene additata come esemplare e alimenta nuove fobie e nuovi rimedi, nella fattispecie il restringimento ulteriore dei limiti spaziali concessi alle donne. Questi limiti spaziali, rigidi o flessibili a seconda dell'era storica, hanno creato quello che è universalmente riconosciuto come harem. Di questo argomento si è interessata in maniera approfondita — sia nei suoi saggi che nel suggestivo romanzo autobiografico *Rêves de femmes. Une enfance au harem* — la sociologa e romanziera marocchina Fatima Mernissi.

Le portail de notre maison était une arche gigantesque, avec de monumentales portes de bois sculpté. Il séparait le harem des femmes des étrangers de la rue. L'honneur de mon père et de mon oncle dépendait de cette séparation, nous disait-on. Les enfants pouvaient franchir le portail, mais pas les femmes adultes.¹⁰¹

Con gli occhi innocenti della bambina, Fatima Mernissi ricostruisce il suo passato, e quello delle sue parenti più prossime, nel contesto tradizionale del Marocco neo-indipendente. Circondata da donne che, pur accettando il loro destino di clausura, mostrano fiducia nelle generazioni future, Fatima Mernissi viene educata al pensiero critico e alla riflessione sulla condizione femminile nel Maghreb.

Un harem est défini par l'idée de propriété privée et les lois qui la réglementent. En ce sens, dit Yasmina, les murs sont inutiles. Si on connaît les interdits, on porte le harem en soi, c'est le harem invisible, d'une loi tatouée à mon insu sous mon front, bien logée dans mon cerveau, me troublait terriblement.¹⁰²

L'harem invisibile è il concetto che più inquieta i sogni di Fatima Mernissi da bambina e i ragionamenti filosofici della studiosa, spingendola più volte ad interrogarsi sull'evoluzione della condizione femminile nel Maghreb.

¹⁰¹ Fatima Mernissi, *Rêves de femmes. Une enfance au harem*, cit., p. 23-24.

¹⁰² *ivi*, p. 61.

Partout où il y a des êtres humains, il existe une *qa'ida*, une coutume, une tradition, une loi invisible. [...] Malheureusement, la plupart du temps, la *qa'ida* est contre les femmes. [...] Le bonheur d'une femme viole la *qa'ida*. En fait, la *qa'ida* se révèle souvent plus dure que les murs et les barrières.¹⁰³

Se la moglie di Aziz il pescatore in *Ravisseur* fornisce un chiaro esempio di scavalco di “murs et barrières”, di reazione alle norme rigide del patriarcato, lo stesso non avviene nel romanzo di Driss Chraïbi, *Le passé simple*, in cui il personaggio femminile della madre si mostra immobile e remissivo. La madre, infatti, è solo un elemento di sfondo nel romanzo, poiché il fulcro dell'azione e della trama è rappresentato dal conflitto tra un padre e un figlio. Driss Ferdi (il cui nome svela un evidente rimando all'autore) tenta disperatamente di sfuggire al potere totalitario di suo padre, sarcasticamente soprannominato *Seigneur*, adottando un atteggiamento di eterna opposizione, spinto in alcuni casi fino all'estremo limite della rivolta.

Il potere senza pietà e arbitrario del *Seigneur* trova la sua massima realizzazione nei confronti della moglie, un'ombra silenziosa sulla quale ricade l'autorità attiva e insopportabile della segregazione.

Jeune fille, elle avait été cloîtrée. Epouse, le *Seigneur* l'avait enfermée à clef, d'abord. Ensuite l'avait engrossée, sept fois, coup sur coup. De sorte que, privée de bonne et allaitant — ou enceinte — la porte ouverte n'avait plus sens pour elle.¹⁰⁴

La segregazione della moglie si esplica dunque prima nella sua forma concreta — la chiusura a chiave — poi, come indicavano Bentham e Foucault in riferimento al concetto del *panopticon*, nella sua forma mentale¹⁰⁵. Ciononostante, la limitazione dello spazio in questo romanzo è portata ai suoi estremi, abbattendosi persino sui figli maschi, che non godono quindi della libertà di movimento che è loro generalmente concessa in quanto maschi. Driss,

¹⁰³ *ivi*, p. 62-63.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 70.

¹⁰⁵ « [...] cette sorte d'*agoraphobie socialement imposée* qui peut survivre longtemps à l'abolition des interdits les plus visibles et qui conduit les femmes à s'exclure elle-mêmes de l'*agora*. » Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, cit., p. 45.

con un'ironia tagliente, descrive gli ordini del padre e i suoi atteggiamenti dittatoriali : « Le *Seigneur* m'attend. Sa loi est indiscutable¹⁰⁶ ». E ancora :

Un quart d'heure après le sacrosaint coup de canon, votre fils aîné est encore dehors. Vous avez là, je pense, matière plus que suffisante à maudire le reste de votre progéniture et à répudier votre épouse.¹⁰⁷

Segregazione e ripudio sembrano essere l'uno la conseguenza dell'altra, o meglio, la mancata sottomissione della segregazione patriarcale da parte di uno dei membri della famiglia può comportare il ripudio della moglie da parte del marito.

II.1.2 IL RIPUDIO

Il ripudio è un altro strumento di potere, probabilmente il più potente, a disposizione dell'uomo per far valere le sue ragioni sulla donna. Temuto non in quanto atto legale, ma in quanto espediente sociale di estromissione, marginalizzazione, il ripudio rappresenta per le donne la perdita dei pochi diritti ottenuti in seguito al matrimonio. Come un fantasma, la minaccia del ripudio aleggia sulla vita delle mogli fino a tarda età : solo la presenza di una prole numerosa di sesso maschile e di nipoti, può neutralizzare in qualche misura gli effetti del ripudio.

In *Ravisseur* quell'atto rappresenta il nucleo principale della narrazione. La storia si apre sulla scena del matrimonio “riparatore” seguito al ripudio, ma solo più avanti nel testo viene ripercorso a ritroso il momento *clou* :

Debout, un bras le long du corps, un index pointé en direction de ma mère, les yeux rivés au sol, il inspira profondément puis, sans préambule et avec calme, il la répudia. Par trois fois. Et ce fut comme la fin du monde.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Driss Chraïbi, *Le Passé simple*, cit., p. 14.

¹⁰⁷ *ivi*, p. 19-20.

¹⁰⁸ Leïla Marouane, *Ravisseur*, cit., 1998, p. 52.

La narratrice, figlia della donna ripudiata, vede nel momento del ripudio di sua madre l'inizio di una catastrofe che coinvolge anche lei e le sue sorelle. Dall'attimo esatto in cui il ripudio viene proclamato, tutta la famiglia viene esposta al pubblico ludibrio e diventa lo zimbello della comunità. Nel caso di Aziz il pescatore, il ripudio sembra essere un modo per onorare la tradizione, per rispettare le leggi che gli sono state inculcate : non è un atto pienamente volontario, ma risponde ad un bisogno collettivo di coerenza e appartenenza all'*umma*.

Ne suis-je pas précisément en train de les appliquer, les lois d'Allah ? J'aurais aussi bien pu reprendre la mère de mes enfants sans toutes ces dépenses d'énergie, dit mon père, sûr à présent d'avoir correctement plaidé son choix.¹⁰⁹

Negli episodi che seguono risulta lampante che il Padre è soggiogato dalla tradizione. Difatti, se la mancanza della moglie che lui sente è soltanto una sofferenza legata alla perdita dell'onore, è chiaro che ha ben interiorizzato i dettami della società ; se, al contrario, è una sofferenza sincera che dimostra affetto, è allo stesso modo vittima del potere patriarcale perché, nonostante l'amore che prova per la sua donna, si è sentito costretto a ripudiarla per tre volte.

Il jura sur la tombe de ses père, mère et tante, aïeux et aïeules, saints et saintes, devant nous, ses filles, ses meilleurs témoins, qu'il cesserait de boire, dès le lendemain, qu'il irait purifier son âme [à la Mecque, *n.d.r.*], que ma mère l'accompagnerait [...]¹¹⁰

E, in una sorta di delirio di amabilità e buone maniere :

— J'ai retrouvé le papillon. Je l'ai mis sous un verre, soyez gentilles, ne le laissez pas s'échapper, c'est un cadeau pour votre mère. Pour la remercier de sa bravoure.¹¹¹

Negli episodi riportati la rudezza dei modi di Aziz cede il posto ad una trasformazione gentile del suo animo che lascia spiazzato il lettore : si tratta forse delle visioni allucinate di

¹⁰⁹ *ivi*, p. 21.

¹¹⁰ *ivi*, p. 68-69.

¹¹¹ *ivi*, p. 70.

un marito alienato dall'assenza e dalla solitudine o piuttosto delle parole di un uomo tutto sommato ancora innamorato di sua moglie?

Ne *Le passé simple*, invece, il ripudio è sempre presente sotto forma di minaccia che, pur non concretizzandosi, rende ugualmente la vita della moglie un inferno senza uscita, come testimoniano le descrizioni del figlio : « [...] je vis ma mère dans sa cuisine, au milieu de ses tajines et de ses braseros en tôle. [...] Elle mordait un mouchoir en dentelle et sanglotait sans larmes, sans bruit, comme sanglotent les femmes qui durant quarante ans ont sangloté [...] ¹¹² ». Nonostante la cospicua prole maschile, questa donna sperimenta la crudeltà di un marito che fa del diritto di supremazia tutta la sua esistenza, esercitando la sua autorità attiva con spietatezza e arbitrarietà.

— Driss mon fils, [...] par ce ventre d'où tu es sorti, par les neuf mois durant lesquels ce ventre t'a porté, par ce sein qui t'a nourri, Driss mon fils, trouve-moi un moyen de mort rapide et sûre. Driss mon fils, il est entré comme une catastrophe, il a déambulé dans toutes les pièces, il a trouvé que le ménage n'était pas fait, de la poussière sous les lits, [...] il a injurié mes ancêtres, il m'a injurié et menacé de me répudier. ¹¹³

Come si comprende da quest'ultimo passo, il ripudio utilizzato come minaccia e come mezzo per infondere terrore interviene anche in circostanze futili quale può essere quella di una dimenticanza nelle pulizie domestiche. Il ripudio, tra l'altro, si accompagna spesso alla teatralità delle ingiurie, talvolta delle bestemmie e non raramente delle maledizioni.

II.1.3 LA MALEDIZIONE

Se nel caso delle mogli la minaccia è rappresentata dal ripudio, nel caso dei figli lo strumento simbolico più potente adoperato dai padri è senz'altro quello della negazione della benedizione paterna e, nei casi più estremi, della maledizione. Come abbiamo visto nel capitolo dedicato all'autorità materna, per i figli non c'è un elemento più rassicurante della benedizione dei genitori. Il rapporto d'affetto, generalmente celato per pudore, viene tuttavia

¹¹² Driss Chraïbi, *Le Passé simple*, cit., p. 26.

¹¹³ *ivi*, p. 32.

espresso apertamente nel caso delle benedizioni. Quando per una ragione o per un'altra, il comportamento del figlio si discosta dal volere dei genitori e dai dettami della *umma*, questi ultimi ricorrono allo stesso registro pseudo-religioso delle benedizioni per pronunciare le formule di maledizione che allontanano il figlio dal “paradiso” familiare.

Ne *Le passé simple*, per esempio, il figlio sfida suo padre sul terreno simbolico, spronandolo a maledire lui e i suoi fratelli : « Alors : Dieu a maudit les Juifs ; nous sommes vos Juifs, *Seigneur* : ouvrez la bouche et maudissez-nous !¹¹⁴ ».

Se, a rigor di logica, la maledizione può sembrare un tipo di autorità attiva, quello che vorrei mettere in evidenza è la possibilità di interpretarla anche come un'azione subita dai padri o anche solo temuta e immaginata. Da soggetti attori i Padri diventano oggetti di maledizione quando la loro vita non corrisponde a quello che l'*umma* si aspetta.

Fortemente superstiziosi come l'ambiente che li circonda, i padri appartenenti alla società tradizionale descritta dai romanzi rivelano i timori nei confronti del malocchio, della cattiva sorte e delle potenzialità malefiche della comunità :

« Avant l'Islam, les pères arabes jetaient une naissance femelle dans un trou et la recouvraient de terre jusqu'à la mort. Ils avaient raison. Ils se débarrassaient ainsi du malheur. [...] Toutes les filles que ta mère a déposées méritaient ce sort. Je ne les ai pas enterrées parce qu'elles n'existaient pas pour moi. [...] »¹¹⁵

Questo argomento è particolarmente caro a Tahar Ben Jelloun che lo affronta a più riprese nei suoi romanzi. Ne *L'enfant de sable*, per esempio, il Padre equipara le figlie generate al “malheur”, alla cattiva sorte, a una maledizione venuta dall'alto o all'effetto della malvagità di una strega.

Le père n'avait pas de chance ; il était persuadé qu'une malédiction lointaine et lourde pesait sur sa vie : sur sept naissances, il eut sept filles. [...] La malédiction prit l'ampleur d'un malheur étalé dans le temps. Le père pensait qu'une fille aurait pu suffire. Sept, c'était trop, c'était même tragique.¹¹⁶

¹¹⁴ *ivi*, p. 20.

¹¹⁵ Tahar Ben Jelloun, *L'enfant de sable, La nuit sacrée*, cit., p. 121.

¹¹⁶ *ivi*, p. 21.

La tragicità, ripetuta a ogni parto, toglie di volta in volta brandelli di onore all'uomo, dimezzandone l'autostima e la capacità di provare sentimenti positivi nei confronti dell'umanità. La disperazione è evidente nella percezione che egli ha di sé stesso :

Lui s'isolait et il lui arrivait parfois de pleurer en silence. Il disait que son visage était habité par la honte, que son corps était possédé par une graine maudite et qu'il se considérait comme un époux stérile ou un homme célibataire.¹¹⁷

È particolarmente evidente in quest'ultimo caso il peso del giudizio della comunità su quest'uomo affranto dall'incapacità di generare figli maschi : è lui stesso che equipara la sua situazione al massimo della sciagura prospettata dalla comunità, vale a dire la sterilità o il celibato. Il fatto di non aver generato degli eredi affligge l'uomo tanto da fargli odiare o, addirittura rinnegare, le figlie.

Ne *La Retournée*, Fawzia Zouari mette in scena un altro padre perseguitato dalla maledizione e dalla vergogna, le cui figlie vengono apertamente associate ad un sentimento di vergogna, senza mezze parole :

Mon frère avait tempêté, dénoncé la mauvaise éducation qu'elle avait donnée à sa progéniture, appelé son tort de n'avoir mis au monde que des filles, « créatures de la honte » s'il en fut.¹¹⁸

Ancora, in *Ravisseur* Aziz Zeitoun descrive ripetutamente ogni figlia come un cataclisma per la sua vita, producendo in questo modo, un effetto di interiorizzazione sulle ragazze : « Il en avait le tournis, notre auteur, de nous dénombrer. [...] Et comme à chaque cataclysme familial, il se mit à dépeindre nos défauts avec une telle ardeur que nous finissions par en être convaincues¹¹⁹ ».

La maledizione subita è, dunque, intransitivamente riportata dai padri sui figlio, producendo comunque degli effetti negativi sui rapporti intergenerazionali.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Fawzia Zouari, *La Retournée*, cit., p. 150.

¹¹⁹ Leïla Marouane, *Ravisseur*, cit., p. 17

II.1.4 L'EREDITÀ NEGATA

Se la maledizione e l'esclusione dalla benevolenza paterna appartengono all'ordine del simbolico, esistono tuttavia delle strategie di esclusione ben più concrete e tangibili. Una di queste è senz'altro quella della negazione dell'eredità (o l'inadeguatezza della stessa) nei confronti delle figlie.

Assia Djébar, nel corso del festival letterario “Dedica” tenutosi a Pordenone del 2004 — nel quale venne premiata la sua attività di romanziera “impegnata” — pronunciò un discorso toccante sull'eredità negata, su quella che lei ha sempre considerato l'ingiustizia fondante l'ineguaglianza tra uomo e donna. In quel testo l'autrice ha analizzato, in maniera poetica e suggestiva, la tematica, mostrando come il “Code de la famille” algerino continui a perpetuare un'usanza alquanto scandalosa.

Figlie, non eredi. O piuttosto, aggirando la legge islamica: diseredate. Che non osino reclamare il dovuto - per decenza, diciamo per amore del silenzio, per...

Da noi, ogni padre esclude le figlie dall'eredità o, più precisamente, dà loro qualche cosa, ma proprio per permettere ai figli o ai fratelli di prendersi tutto. Così agisce ogni padre, anche se ha un cuore buono e non vorrebbe l'oppressione e l'iniquità. Non parla, perché anche lei, la figlia, taccia a sua volta.¹²⁰

La negazione dell'eredità è interpretata dall'autrice algerina come il “primo tradimento da parte degli uomini”, anche di quelli che sembrano essere buoni e giusti, ma che, ubbidienti alle regole supreme dell'*umma*, diventano anch'essi esecutori materiali dei soprusi e delle ingiustizie sociali :

L'esclusione dall'eredità ha la particolarità che vi cade addosso con il primo tradimento da parte degli uomini: soprattutto quello del padre che è l'unico che dona per amore. Lo sposo o i figli, gli altri donano, talvolta, ma sempre in cambio di... Vi ritrovate dunque diseredate e per decenza, per pudore, per *heuchma*, che vuole dire per vergogna, lasciate perpetrare l'ingiustizia su di voi.¹²¹

¹²⁰ Assia Djébar, « Scrivere senza alcuna eredità », in *Voci dal Mediterraneo*, cit., p.34.

¹²¹ Ivi, p. 35

Se si analizza la radice etimologica del vocabolo “tradimento”, si vede come il significato originario di “tradere”, “consegnare, mettere in mano”, possa esprimere in maniera figurata l’atto del Padre di “consegnare” le proprie figlie al “nemico”, che qui non è altri che la società misogina e maschilista.

L’argomento dell’eredità negata non viene trattato soltanto nell’opera di Assia Djébar, ma anche in quella di Bahaa Trabelsi. Quest’ultima, dal canto suo, lascia intravedere nel problema dell’eredità negata una piccola parte di un problema ben più complesso e generale.

Dans ce pays où l’homme est le maître incontesté, où il a le droit d’épouser quatre femmes et de les répudier à sa guise et sur un coup de tête, où il hérite plus de son père que sa sœur et que sa mère, où même pour établir un passeport ou voyager la femme doit fournir aux autorités une autorisation écrite de son père ou de son mari, il ne me semble pas très aisé pour moi ou pour une autre de nous imposer aussi facilement.¹²²

Anche in Tahar Ben Jelloun la questione dell’eredità ritorna e si affianca a tutta la tematica della condizione femminile nella sua interezza. Tuttavia, è chiaro che l’autore, al contrario delle autrici citate, non prende posizioni a riguardo, limitandosi a riportare i dati oggettivi.

[...] notre religion est impitoyable pour l’homme sans héritier ; elle le dépossède ou presque en faveur des frères. Quant aux filles, elles reçoivent seulement le tiers de l’héritage.¹²³

Nonostante l’apparente neutralità della considerazione di Tahar Ben Jelloun, va ricordato che l’autore ha eletto la tematica femminile ad argomento centrale della sua letteratura denunciando l’iniquità sociale. L’amarezza che contraddistingue i toni di denuncia di Assia Djébar e di Bahaa Trabelsi vanno letti come una compartecipazione più attenta e solidale probabilmente dovuta al sesso delle autrici e a quella “sorellanza” che crea legami di solidarietà.

¹²² Bahaa Trabelsi, *Une femme tout simplement*, cit., p. 68.

¹²³ Tahar Ben Jelloun, *L’enfant de sable, La nuit sacrée*, cit., p. 21-22

II.2 AUTORITÀ PASSIVA

L'autorità attiva, come si è visto, dunque, si fa forte di tutta una serie di espedienti, anche violenti, per mantenere uno stato di cose caldamente auspicato dalla società.

Ma se si guarda da più vicino le dinamiche intra-familiari, ci si rende conto che l'autorità attiva si cristallizza e diventa inattaccabile appoggiandosi e servendosi dell'autorità passiva. In effetti, se quella attiva si mostra come il "braccio armato", una sorta di esecuzione materiale dei principi dell'onore maschile, l'autorità passiva è quella che gli conferisce un prestigio e un'inarrivabilità quasi teologica. In questo senso, si potrebbero distinguere due tipi di autorità passiva a seconda degli effetti prodotti : un'autorità passiva intransitiva e una transitiva.

Si intende per autorità passiva intransitiva quell'insieme di pratiche che contribuiscono a creare muri e barriere tra il padre e il resto della famiglia. Tra queste si analizzeranno in particolar modo l'assenza, intesa come contatto negato ai figli, e il silenzio, allo stesso modo concepito come negazione del dialogo.

Per autorità passiva transitiva, invece, si intende il rifiuto aperto e volontario dell'autorità da parte del padre che rifiuta così i dettami dell'*umma* causando la sua esclusione da essa.

Rifiutando l'autorità patriarcale e la facoltà di comando assoluto sulla famiglia, il padre che cerca di sottrarsi all'ingranaggio dell'*umma*, attua una reazione libera. Il risultato di questo suo comportamento il più delle volte genera l'immediata "espulsione" dalla comunità. Anche in questi casi, però, quando il padre reagisce e respinge il diritto di esercitare l'autorità attiva sulla sua famiglia, mette ugualmente in gioco un'autorità, di tipo passivo : questo perché con la sua decisione trascina anche la sua famiglia nella derisione e nella marginalizzazione. È lui che *decide* di sottrarsi all'autorità patriarcale, ma sarà poi tutta la sua famiglia che pagherà per la sua scelta con l'estromissione dall'*umma*.

II.2.1 IL CONTATTO NEGATO : L'ASSENZA

La forma in cui si esplica maggiormente l'autorità passiva dei Padri nella società magrebina è, probabilmente, la negazione del contatto, il rifiuto di ogni forma di rapporto umano con i figli. I Padri, tra l'altro, con la loro assenza fisica e morale, contribuiscono in maniera negativa alla formazione identitaria della progenie. Come si è potuto evincere dall'analisi sull'autorità materna, tutta l'educazione dei figli (e, in particolar modo, delle figlie) è affidata alle madri e alle nonne. I Padri sono completamente assenti nel loro ruolo di formatori, causando così un vuoto e una distanza con ricadute psicologiche forti. Nei romanzi di Tahar Ben Jelloun e Leïla Marouane la distanza messa in scena è quella tra i padri e le loro figlie, che come abbiamo precedentemente visto, rappresentano spesso una maledizione per la famiglia.

Nelle pagine di *Ravisseur*, ad esempio, Aziz Zeitoun spiega all'*imam* la propria difficoltà nel gestire la progenie per la quale, a suo avviso, è indispensabile la figura materna :

[...] que ferai-je des enfants ? J'en ai beaucoup, vous le savez bien, et de très jeunes enfants, le petit dernier, qui d'ailleurs est encore une petite dernière, est au berceau... Six filles... Il y a six filles sous ce toit qui ont besoin de leur mère...¹²⁴

Più forte, invece, è l'atteggiamento del padre ne *L'enfant de sable*. L'odio profondo che prova nei confronti delle figlie si manifesta nella negazione definitiva di ogni tipo di contatto con queste :

Comme il ne pouvait s'en débarrasser, il cultivait à leur égard non pas de la haine, mais de l'indifférence. Il vivait à la maison comme s'il n'avait pas de progéniture. Il faisait tout pour les oublier, pour les chasser de sa vue. Par exemple, il ne les nommait jamais. La mère et la tante s'en occupaient. [...] Il ne se souvenait pas d'avoir posé sa main sur le visage d'une de ses filles. Entre lui et elles il avait élevé une muraille épaisse.¹²⁵

¹²⁴ Leïla Marouane, *Ravisseur*, cit., p. 17.

¹²⁵ Tahar Ben Jelloun, *L'enfant de sable, La nuit sacrée*, cit., p. 21

Ma, se negli esempi letterari finora riportati i padri negano i contatti alle proprie figlie, come spiega Bendahman, la situazione si mostra drammatica anche per i figli maschi :

Car le père garde ses distances, les enfants ne parlent pas devant lui et ils ne l'accompagnent à la mosquée ou dans ses déplacements que lorsqu'ils ont atteint l'âge de dix ans. C'est après la puberté que le contact devient plus étroit et fréquent entre le père et ses fils, mais cela ne dure guère ; l'entrée dans la vie, sous tous les rapports, s'opère plus tôt que chez les européens, même s'il n'y a pas changement de toit, comme le montrent, d'ailleurs, les études sociologiques et ethnologiques.¹²⁶

Nonostante i maschi simboleggino il potere e la virilità del padre, neanch'essi possono beneficiare dell'affetto di quest'ultimo, perché ben presto sarà tempo anche per loro di accettare le responsabilità e diventare uomini, obbedendo all'*amor fati* e alla sopravvalutazione della virilità come valore imprescindibile. « Et lui, le père, le silence ou les coups. À la fin il revenait à la maison pour se coucher, tard dans la nuit, il ne partageait plus le lit de sa femme, il ne savait plus s'il avait des enfants, il ne les voyait pas [...]»¹²⁷ ».

È interessante notare come lo spazio di azione della madre — che abbiamo visto essere chiuso e fermo — è nella realtà anche uno spazio pieno in cui c'è posto per le relazioni e i rapporti affettivi. Quello del padre, invece, che è aperto e in movimento perché non costretto da regole spaziali rigide, si mostra vuoto, essenzialmente una solitudine in movimento.

II.2.2 IL SILENZIO

In un mondo invaso dai segni e dai significati, affetto da quello che è stato definito “inquinamento semiotico”¹²⁸, il silenzio sembra essere quasi un atto di follia senza apparente motivo. Nel corso dei secoli e nelle diverse società, il silenzio, in quanto assenza di rumore o di manifestazione linguistica, si è rivestito di significati totalmente antitetici: nell'attuale “mondo delle tecnologie”, della condivisione estrema e della trasparenza, viene quasi

¹²⁶ Hossain Bendahman, *Personnalité maghrébine et fonction paternelle au Maghreb*, cit., p. 78.

¹²⁷ Leïla Sebbar, *Mon cher fils*, cit., p. 19.

¹²⁸ Ugo Volli, *Contro la moda*, Milano, Feltrinelli, 1988.

demonizzato, visto innanzitutto come un'assenza inquietante, la mancanza di un qualcosa di indefinito senza la quale ci si sente persi. Lo psicanalista e antropologo svizzero Carl Gustav Jung mostra che non è un caso che al silenzio venga associata l'immagine inquietante della morte (si veda, per esempio, la formula "silenzio di tomba") : la condizione di assenza di elementi uditivi, infatti, renderebbe vulnerabili, facilitando l'emergere dei fantasmi psichici di ogni essere umano.

D'altro canto, però, negli ultimi anni si è verificato un fenomeno che ha in qualche modo introdotto una nuova etica del silenzio: infatti, la diffusione della meditazione, ha fatto associare al silenzio un'accezione "alternativa", per cui lo si è riscoperto come una risorsa di conoscenza riguardo al mondo e alla propria interiorità.

In realtà, se si va a fondo nell'osservazione critica di ogni conversazione, o atto linguistico in generale, si comprende che il silenzio non è soltanto uno spazio pre-espressivo, un discorso in nuce, ma uno sfondo comune ad ogni manifestazione comunicativa. Ciononostante, il silenzio che precede ogni informazione sonora, è diverso da quello meditativo, magari imposto da un rito religioso : è temporaneo, provvisorio e, forse per questo, più ricco di pre-significati. In questo "silenzio transitorio", infatti, prendono vita opportunità : nei vuoti linguistici si annidano risorse creative inaspettate, impossibili da trovarsi all'interno di un discorso denso ; ma, soprattutto, diviene il terreno fertile dove far fruttare l'ascolto, dove far nascere il dialogo.

Chi sceglie di ascoltare qualcosa o qualcuno, facendo silenzio intorno a esso, è già impegnato di fronte al suo oggetto come verso un valore : col suo silenzio non si limita ad accogliere, ma custodisce, salvaguarda, agevola, valorizza l'oggetto del suo ascolto.¹²⁹

Nel caso della figura paterna nella letteratura magrebina, il silenzio non traduce un bisogno di ascolto, una volontà di dare attenzione all'Altro/a, ma rivela una condizione di disagio, un'esclusione volontaria dalla società delle parole. Alla luce di queste osservazioni, che cos'è l'imposizione della segregazione se non un muro di silenzio posto tra l'universo

¹²⁹ Ugo Volli, *Apologia del silenzio imperfetto*, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 115.

maschile e quello femminile ? D'altro canto, per le società del Maghreb, il silenzio è la condizione drammatica che segue alla violenza storica, quella della colonizzazione e delle guerre di liberazione, una sorta di interrogativo permanente che chiede ai responsabili di quel male se c'era la via per evitarlo. Tutto ciò costruisce un mutismo interiore, psicologico, che gli autori portano dentro di sé senza potersene liberare se non attraverso la scrittura¹³⁰.

L'argomento del silenzio in relazione al rapporto padri-figli è stato affrontato in tutta la sua complessità da una delle maggiori autrici algerine contemporanee¹³¹ : Leïla Sebbar.

Il nulla uditivo che caratterizza le figure di alcuni personaggi paterni nei romanzi analizzati è una scelta che comporta conseguenze catastrofiche, una forma di autorità passiva dagli effetti devastanti nell'educazione dei figli.

Il silenzio che, secondo Volli, « è insieme resistenza e repressione, impedimento e rifiuto, arma e pena¹³² », ha dentro di sé qualcosa di violento, una forma di impotenza, una paura recondita, celata, in quanto sottospecie del Nulla. Questa sospensione della razionalità, sia essa sotto forma di timore, rispetto o adorazione teologica, nella sua manifestazione comune spaventa ed è spesso la conseguenza della paura stessa, ma, come in un circolo vizioso senza uscita, il silenzio che produce paura diventa, allo stesso tempo, un mezzo per dimenticare quello sgomento.

Il silenzio dei padri, più che uno “stare in silenzio”, è un “tacere”, una scelta consapevole ed autonoma di non parlare quando in realtà si potrebbe e si dovrebbe. “Fare silenzio”, derivato direttamente dal verbo *silĕre*, mostra un margine di indipendenza, di consapevolezza. Augusto Ponzio ben riassume il nocciolo della questione:

¹³⁰ Tutti i membri della famiglia di Driss Ferdi sono condannati al silenzio. « Le silence est une opinion », questa è l'epigrafe del primissimo capitolo, quasi a voler sintetizzare la trama lunga e sofferta disseminata di silenzi. Il mutismo rappresentato da questo nucleo familiare ingloba anche quello dell'autore nei confronti della sua lingua materna, ma racchiude, prima di ogni cosa, la violenza fatta sul personaggio fantasmatico della madre, condannata sin dal principio ad una fine catastrofica (si suiciderà alla fine della storia). Cfr. Driss Chraïbi, *Le passé simple*, cit., p.13.

¹³¹ In un passo significativo dell'intervista *Andare ancora al cuore delle ferite*, di Renate Siebert, Assia Djébar parla di « una sorta di etica musulmana del silenzio », ma l'autrice in questo caso identifica il silenzio incorporato nella sua scrittura con quella sorta di afasia provocata in lei dalla presa di coscienza della “disperazione tra i sessi”. Cfr. Renate Siebert, *Andare ancora al cuore delle ferite. Intervista con Assia Djébar*, Milano, La Tartaruga, 1996, p. 90.

¹³² Ugo Volli, *Apologia del silenzio imperfetto*, cit., p. 106.

Il tacere non è solo mutismo. Il tacere non è rifiuto del linguaggio. Esso è anche parlare indiretto, parola distanziata, parola ironica, parodia, riso. [...] la parola diretta, oggettiva, non si preoccupa dell'alterità, della parola altria rispetto a se stessa, non si preoccupa dell'alterità del soggetto che si illude di oggettivarsi nella parola diretta, di identificarsi con essa [...]. La parola diretta, oggettiva non si preoccupa dell'alterità dell'interlocutore se non per superarla, inglobarla, assimilarla ; questa parola è attenta solo a se stessa e perciò, dice Kierkegaard, non costituisce propriamente comunicazione alcuna, oppure, possiamo dire, è solo comunicazione del silenzio.¹³³

La parola diretta dei padri, quando si verifica, racchiude un atteggiamento prescrittivo, è la concretizzazione dell'autorità istituzionalizzata e nell'atto di "superare, inglobare e assimilare" si verifica quella che più avanti sarà definita "violenza morale". Allo stesso modo, però, può essere visto il silenzio, realizzazione dei divieti, barriera tra l'autorità e chi vi è sottoposto.

Les discours, pas plus que les silences, ne sont une fois pour toutes soumis au pouvoir, ou dressés contre lui. Il faut admettre un jeu complexe et instable où le discours peut être à la fois instrument et effet de pouvoir, mais aussi obstacle, butée, point de résistance et départ pour une stratégie opposée. Le discours véhicule et produit du pouvoir ; il le renforce mais aussi le mine, l'expose, le rend fragile et permet de le barrer. De même le silence et le secret abritent le pouvoir, ancrent ses interdits ; mais ils desserrent aussi ses prises et ménagent des tolérances plus ou moins obscures.¹³⁴

Se il discorso è dunque portatore di potere e di una certa forma di autorità, anche violenta, lo stesso si può dire del silenzio :

Il silenzio, quale che sia la sua specifica modalità, è però *sempre* potente, proprio perché contiene sempre già nella sua realtà *materiale* la possibilità di un ascolto dell'altro e di sé più profondo del consueto. [...] Ma tale potenza non può non impaurire, perché il suo funzionamento è in qualche modo automatico : in una conversazione come in una meditazione, in società come nel bosco, il silenzio comunque *agisce* se non altro perché produce *solitudine*.¹³⁵

¹³³ Augusto Ponzio, "Il silenzio e il tacere fra segni e non segni", in C. A. Augieri (a cura di), *La retorica del silenzio*, Lecce, Edizioni Milella, 1991, pp. 41-42.

¹³⁴ Michel Foucault, *La volontà de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 126.

¹³⁵ Ugo Volli, *Apologia del silenzio imperfetto*, cit., p. 117.

Nei romanzi presi in esame il discorso tra genitori e figli è quasi sempre frammentato e il silenzio diventa la prassi quando la progenie è di sesso femminile : il pudore, misto alla delusione, allontanano i genitori dalle figlie e lo fa in maniera irrecuperabile.

Leïla Sebbar, a causa delle sue vicende autobiografiche¹³⁶, ha potuto sperimentare l'incomunicabilità aggravata dalle differenze culturali e dall'esilio, facendo di tutto ciò materia della sua letteratura. In particolar modo, in *Mon cher fils* il silenzio diventa protagonista e occupa l'intera scena. Dalle pagine di questo romanzo, infatti, emerge la figura di un padre tenero, ma ugualmente impossibilitato a intrattenere un rapporto con i propri figli. Le incomprensioni tra due generazioni si trasformano in questo caso in un insieme deprimente di rimpianti.

Mon cher fils narra, in una forma inusuale, un silenzio, la vicenda di una lettera non scritta, il racconto dell'irrisolvibile intento epistolare di un padre che vorrebbe raccontarsi a suo figlio e non riesce a farlo. Sul doppio sfondo dell'Algeria post-coloniale (paese del reale) e della Francia delle industrie di Boulogne-Billancourt et della Régie Renault (paese del ricordo), si snoda la vicenda del protagonista : uno dei tanti « chibanis abandonnés »¹³⁷, pensionati dell'industria automobilistica francese, che, rientrato a distanza di anni in Algeria, sperimenta solitudine e disperazione. Abbandonato dalla moglie, trascurato dalle figlie e, vera spina nel fianco, dimenticato da Tahar, suo unico figlio maschio, l'uomo rivive ogni giorno il suo passato doloroso. Il protagonista è guidato da una logorante nostalgia, un'ossessione che lo costringe al silenzio e al ricordo. In un estremo tentativo di riavvicinamento al passato, si reca all'ufficio postale di Algeri per incontrare Alma, giovane scrivana pubblica, alla quale chiede di farsi interprete delle sue emozioni, trasformandole in una lettera destinata a suo figlio.

Eccessivamente gravata di aspettative e incomprensioni, dalla difficoltà di comunicazione tra generazioni sconvolte dalle vicende della decolonizzazione e dall'emigrazione, la redazione di questa lettera non avrà mai luogo.

¹³⁶ Cfr. schede bio-bibliografiche.

¹³⁷ Leïla Sebbar, *Mon cher fils*, cit., p. 19.

Enfin, je dis “les jeunes” mais je ne les connais pas, jamais je n’ai parlé à mes enfants, pourquoi ? Je ne sais pas. Peut-être parce qu’ils ne m’auraient pas écouté, des vieilles histoires pour les vieux, même la guerre d’Algérie, j’ai rien dit, pourtant... [...] ma fille aînée, celle qui est née au pays, la seule qui parle la langue des ancêtres, avec sa mère, avec moi non, pourquoi ?¹³⁸

La personalità tutto sommato dolce dell’uomo non gli ha impedito di creare, suo malgrado, un muro di silenzio tra sé e i figli. L’impossibilità di riconoscere la motivazione del suo silenzio è da ascrivere alla definitiva interiorizzazione dei modi di agire dell’*umma*. La scrivana delle poste, osservatrice esterna alla vicenda, sintetizza così il silenzio tra i due personaggi :

[...] elle imagine le père et son fils luttant contre le silence, elle pense que le fils n’écrira pas à son père parce qu’il vit dans un monde inaccessible au père [...]¹³⁹

Alma, la scrivana, pone l’accento sulla distanza spaziale e mentale che separa il genitore dal figlio, riferendosi implicitamente alla vicenda dell’esilio e forse alla difficoltà di comunicazione legata alla lingua. Leïla Sebbar esplora la tematica del silenzio in tutti i suoi romanzi, ponendo al centro della sua analisi l’elemento linguistico, l’incomunicabilità irrimediabile, con tutto il suo portato di rammarico e rimorsi.

Anche in *Je ne parle pas la langue de mon père* l’autrice mette in scena l’incomunicabilità più assoluta :

Dans sa langue, il aurait dit ce qu’il ne dit pas dans la langue étrangère, il aurait parlé à ses enfants de ce qu’il tait, il aurait raconté ce qu’il n’a pas raconté, non pas de sa vie à lui, un père ne parle pas de sa propre vie à ses enfants, il respecte la pudeur, l’honneur, la dignité, et eux aussi, il le sait, ils le savent, non, de sa vie il n’aurait pas parlé, mais les histoires de la vieille ville marine, les légendes, les anecdotes du petit homme rusé qui se moque des puissants et ça fait rire les faibles, les pauvres, il aurait raconté les ancêtres, le quartier, vérité et mensonge, il aurait ri avec ses enfants dans sa langue et ils auraient appris les mots de gorge [...] Mais il n’a pas parlé la langue de sa mère avec son fils, ses filles, et il ne sait pas comment faire. Maintenant. Il se tait.¹⁴⁰

¹³⁸ *ivi*, p. 38.

¹³⁹ *ivi*, p. 122.

¹⁴⁰ Leïla Sebbar, *Je ne parle pas la langue de mon père*, Paris, Julliard, 2003, p. 21.

Pur riconoscendo che un padre non parla mai di sé ai figli per una questione di pudore, l'autrice, partendo dalle sue vicende personali, si interroga sul ruolo che gioca la lingua francese in questo mutismo estremizzato, nella incomunicabilità assoluta che rende impossibile le relazioni di affetto e ogni tipo di legame.

Je me demande, retardataire, définitivement, si mon père, dans le silence de sa langue, obstiné, volontaire, n'a pas cherché, des années durant à résister, à nous résister, nous ses enfants et sa femme.¹⁴¹

Resistere, in questo contesto, ha il suo significato originario, re- e sistère, « fermarsi », arrestare il naturale processo comunicativo con un atto volontario, dettato dalla forza incontrollabile dell'*umma*. Facendo, creando il silenzio, i padri si oppongono all'azione sociale logica e istintiva della relazione e della trasmissione della conoscenza.

Il tracciato accidentato delle identità in conflitto è aggravato, dunque, dal problema linguistico che ostacola ulteriormente la comunicazione. Uno dei nodi essenziali di *Mon cher fils* consiste infatti proprio nel bilinguismo imposto dalle vicende storiche ai popoli colonizzati, le cui ripercussioni si fanno sentire anche nella quotidianità dei nuclei familiari. A più riprese, Leïla Sebbar ritorna su questo tema, connotandolo sempre in modo diverso. In un crudele gioco di metamorfosi, esso diviene, a volte, espressione dell'accorata rassegnazione del protagonista: « on enverra un poème à mon fils [...] en arabe et en français, même s'il ne sait pas la langue de son père, il ne la parle pas, il ne la lit pas, il ne l'écrit pas... »¹⁴². Altre volte la questione linguistica veicola la critica dell'autrice all'irrazionalità del sistema sociale post-coloniale. I figli degli emigrati nati in Francia hanno infatti parlato l'arabo in famiglia e il francese a scuola: « elle a pris les enfants, la langue de la France »¹⁴³, esclama lo *chibani* in un punto del testo che densamente esprime il suo dolore per l'amputazione culturale che la Nazione francese ha provocato nei figli degli immigrati: « le cœur à la maison, la tête à l'école et dans les livres, comment on sépare le cœur, la tête et les mains ?¹⁴⁴ ».

¹⁴¹ *ivi*, p. 31.

¹⁴² Leïla Sebbar, *Mon cher fils*, cit., p. 42.

¹⁴³ *ivi*, p. 70.

¹⁴⁴ *Ibid.*

In Leïla Sebbar, la pluralità linguistica equivale paradossalmente al silenzio, alla mancanza di lingua, di voce, all'impossibilità di comunicare *tout court*. È per questo che nel momento in cui l'autrice sceglie di mettere in scena il disagio, la solitudine dello *chibani* definitivamente separato dai suoi familiari, privilegia, come mezzo espressivo, procedimenti paratattici. In un gioco di frasi che si spezzano, di argomenti che si interrompono, di puntini di sospensione che si moltiplicano, anche il senso si ingarbuglia, in un linguaggio che, disarticolandosi, sembra dar forma alla difficoltà di nominare l'indicibile, di cui parla Jung, la verità che si vorrebbe evitare, quella delle atrocità della guerra che i ragazzi si rifiutano di ascoltare.

Di fronte all'atteggiamento di ribellione di Tahar, lo *chibani* resta inerme, nelle mani di quello che sembra il suo destino di solitudine. Più volte si interroga sulla sua incapacità di aprirsi al figlio e il quadro che si prospetta dinanzi al lettore è alla fine quello di un uomo che, da una parte *non sa*, dall'altra *non può* parlargli perché, come abbiamo visto, nella cultura magrebina il silenzio parentale è pratica comune, quasi legge sociale.

Dites à mon fils que je l'aime, je sais, chez nous un père ne dit pas ces mots-là à son fils, il ne lui parle pas comme s'il l'aime, il n'a pas le droit, en France, j'ai remarqué, on dit partout, pas seulement à la télé, n'importe où, à n'importe qui, tout le temps "Je t'aime", nous, chez nous on l'entend dans les chansons à la radio, [...] mais pas dans la vie, jamais de la vie.¹⁴⁵

Anche se la società sembra giustificare la figura di un padre-padrone chiuso nel silenzio e nella sua autorità, in un sistema in cui l'unica forma di contatto e di interazione è spesso l'imposizione di regole, punizioni e percosse, è anche vero che la colonizzazione ha tragicamente spostato questo sistema verso un silenzio ancora più profondo, un allontanamento irrimediabile, definitivo non solo dal punto di vista linguistico, ma anche da quello affettivo¹⁴⁶ : « [...] mon fils depuis longtemps, je ne mange plus avec lui le pain de ma

¹⁴⁵ Leïla Sebbar, *Mon cher fils*, cit., p. 151-152.

¹⁴⁶ Ulteriore conferma all'argomento del silenzio viene da *La Retournée* di Fawzia Zouari : cambia il Paese, dall'Algeria ci si sposta in Tunisia, ma lo scenario è sempre lo stesso. I padri mantengono il loro statuto di uomini "d'onore" murandosi in strutture invalicabili di silenzio. « Ton père t'aimait sans le dire, parce que cela ne se concevait pas. Parce que les hommes ne doivent pas dire les mots d'amour, sans quoi ils passeraient pour des femmes. » Fawzia Zouari, *La Retournée*, cit., p. 152.

femme, ni les mots ni le pain je partage rien avec lui, pourquoi ?¹⁴⁷ ». L'allontanamento, d'altronde, risulta ancora più innaturale, poiché incomprensibile al protagonista.

In un altro romanzo, *Parle mon fils, parle à ta mère* - che, nonostante il titolo, si presenta come una sorta di monologo di una madre (dinanzi a suo figlio tornato dalla Francia per una visita veloce alla sua terra natale) – l'autrice parla di un costume diffuso tra gli immigrati “di seconda generazione”, dello scarto tra lingua dell'espressione e lingua dell'ascolto: « [...] elle veut que son fils lui parle en arabe, c'est sa langue quand même, mais lui s'obstine, il parle en français [...]»¹⁴⁸ ». L'abitudine al silenzio nella lingua dell'infanzia e degli affetti primordiali produce così, negli anni, l'incapacità totale di instaurare un dialogo tra le due generazioni già comunque separate da un divario temporale importante.

Tutti i membri della famiglia di Driss Ferdi sono condannati al silenzio. « Le silence est une opinion », questa è l'epigrafe del primissimo capitolo, quasi a voler sintetizzare la trama lunga e sofferta disseminata di silenzi. Il mutismo rappresentato da questo nucleo familiare ingloba anche quello dell'autore nei confronti della sua lingua materna, ma racchiude, prima di ogni cosa, la violenza fatta sul personaggio fantasmatico della madre, condannata sin dal principio ad una fine catastrofica (si suiciderà alla fine della storia).

¹⁴⁷ *ivi*, p. 116.

¹⁴⁸ Leïla Sebbar, *Parle mon fils, parle à ta mère*, Paris, Stock, 1984, p. 12.

CONCLUSIONI

Alla luce di tutto ciò, è possibile affermare che il Padre padrone è soltanto un emblema appartenente all'immaginario comune, ma che non esaurisce il discorso più complesso della paternità nel Maghreb. Carnefice, ma soprattutto vittima di un sistema che preesiste alla sua individualità, il padre concentra in sé tutte le contraddizioni della cultura patriarcale.

Le privilège masculin est aussi un piège et il trouve sa contrepartie dans la tension et la contention permanentes, parfois poussées jusqu'à l'absurde, qu'impose à chaque homme le devoir d'affirmer en toute circonstance sa virilité. Dans la mesure où il a en fait pour sujet un collectif, la lignée ou la maison, lui-même soumis aux exigences qui sont immanentes à l'ordre symbolique, le point d'honneur se présente en fait comme un idéal, ou, mieux, un système d'exigences qui est voué à rester, en plus d'un cas, inaccessible. La *virilité* [...] est avant tout une charge. [...] Tout concourt ainsi à faire de l'idéal impossible de virilité le principe d'une immense vulnérabilité.¹⁴⁹

Il compito della virilità è un fardello spesso insostenibile che porta il padre a sacrificare la felicità individuale per quella collettiva dell'*umma*.

[...] ce n'est pas le phallus (ou son absence) qui est le fondement de cette vision du monde, mais c'est cette vision du monde qui, étant organisée selon la division en *genres relationnels*, masculin et féminin, peut instituer le phallus, constitué en symbole de la virilité, du point d'honneur (*nif*) proprement masculin, et la différence entre les corps biologiques en fondements objectifs de la différence entre les sexes, au sens de genres construits comme deux essences sociales hiérarchisées.¹⁵⁰

Il *nif*, con il suo portato di fierezza, pregiudica perfino la relazione tra padre e figli, instaurando una dinamica dominante-dominato che allontana le generazioni in maniera irrisolvibile. Come suggerisce Hélène Cixous :

Il fallologocentrismo è il nemico: di tutti. Gli uomini rischiano di perdere conservandolo, in maniera differente ma tanto seriamente che le donne. [...] Uomini e donne sono catturati in una rete di determinazioni culturali millenarie di una complessità tale che è praticamente non analizzabile. Non possiamo parlare più di 'donna' o di 'uomo' senza venir catturati in un teatro

¹⁴⁹ Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, cit., p. 56-57.

¹⁵⁰ *ivi*, p. 28-29.

ideologico in cui la moltiplicazione di rappresentazioni, immagini, riflessioni, miti, identificazioni, trasforma costantemente, deforma, altera l'ordine immaginario di ciascuna persona, e in più, rende nulla e vuota qualsiasi concettualizzazione.¹⁵¹

Il “teatro ideologico” in cui si muovono le figure dei genitori finora analizzate è tanto più spinoso e problematico in quanto scenario di incubazione per le nuove generazioni e esempio per la loro condotta futura. La deformazione della realtà non è solo pura concettualizzazione ideologica, quanto piuttosto pratica irriducibile della quotidianità e per questa ragione merita maggiore attenzione e impegno critico. Indicare una nuova strada ai Padri che non sia necessariamente il *nif*, significa creare una nuova strada per le generazioni future.

¹⁵¹ Cixous Hélène, *Sorties*, in Janet Kourany et al., *Feminist Philosophies*, Harvester, New York 1992, pp. 366-370.

SECONDA PARTE

GENITORI CONTRO FIGLI : LA VIOLENZA E LA RIVOLTA

CAPITOLO PRIMO

I. LA VIOLENZA

Nella prima parte di questa tesi si sono voluti puntare i riflettori sui protagonisti del potere patriarcale, analizzando i meccanismi alla base dell'autorità parentale. In questa seconda parte ci si propone di allargare il campo di analisi per prendere in considerazione le reazioni dei figli di fronte a un'autorità patriarcale che assume forme particolarmente aggressive e dittatoriali. La violenza — sia essa quella materiale e fisica esplorata da Leïla Marouane, o quella evocata dal linguaggio cruento di Tahar Ben Jelloun o ancora quella del terrore messo in scena da Driss Chraïbi — gioca innegabilmente un ruolo di primo piano nella letteratura magrebina, tanto da poterne addirittura rappresentare il *fil rouge*.

Se finora si sono considerate gli effetti dell'autorità all'interno della famiglia, dei meccanismi di potere, ora si vuole mostrare come questi stessi meccanismi siano anche la causa dell'esplosione della violenza. A questo proposito e allargando il concetto ad un discorso più generale, si può far partire l'analisi da un assunto del filosofo contemporaneo Gianni Vattimo : « C'è una violenza, all'origine della storia, che è l'autoritarismo, il non rispettare l'altro come me, non volergli bene. Tutto questo è l'origine del male¹⁵² ». L'intellettuale, che vede nell'autoritarismo e nell'incapacità di darsi all'altro l'origine della violenza, suggerisce un percorso che può rivelarsi fecondo nell'ambito della critica letteraria magrebina.

I.1 LA VIOLENZA FISICA

Apparentemente percorsa da manifestazioni di ogni tipo di aggressività, la società magrebina sembra giustificare — almeno in parte — l'uso della violenza, soprattutto nei casi in cui vengono compromessi l'onore familiare e la salvaguardia dell'*umma*. In particolare, i genitori sembrano autorizzati dall'organizzazione sociale e, in maniera tacita dalla legge, a

¹⁵² Gianni Vattimo, *Credere di credere*, Milano, Garzanti, 1996, p. 26.

utilizzare forme di violenza per educare i propri figli, con il fine di mantenere alto l'onore della famiglia e il suo ruolo indiscusso di istituttrice dei principi morali.

È interessante notare come l'etimologia del vocabolo violenza provenga dall'unione del termine *vis* [forza] e del suffisso *-ulentus*, letteralmente “eccesso di forza”, e come la radice etimologica di *vis* sia comune a quella di *vir* [uomo], quasi a suggerire che la forza e la violenza siano quasi insiti nella natura dell'uomo e indispensabili all'affermazione della virilità. Nel Maghreb, in particolar modo, abbiamo visto come l'*umma* esiga dall'individuo maschio un comportamento fortemente canonizzato a cui è impossibile sottrarsi, tanto da portare chi osserva a concludere che la violenza in questa società sia totalmente inscritta nell'etica.

Emanuele Severino, nel testo *La follia dell'angelo* mostra il nesso tra etica e violenza, identificando nell'etica la pretesa di tracciare i destini ostacolando così il flusso normale della casualità : « L'etica è una delle forme estreme della violenza, perché è amministrazione del divenire, in vista della realizzazione degli scopi che sono ritenuti adatti alla piena realizzazione dell'uomo¹⁵³ ». Ogni comunità, quindi, si fa carico del compito di classificare gli scopi sociali in “adatti” e “non adatti” : nel caso del Maghreb, la piena realizzazione dell'uomo, quindi il suo scopo, passa attraverso la più ampia realizzazione dell'*umma* nella sua totalità.

Per meglio esplicitare il ruolo occupato dalla violenza nel romanzo magrebino francofono si farà riferimento ad alcuni dei testi da questo punto di vista più rappresentativi : *La jeune fille et la mère* e *Ravisneur* di Leïla Marouane e *Le passé simple* di Driss Chraïbi.

Fondati su storie di vita vissuta, gli episodi narrati in questi romanzi risultano particolarmente realistici e traboccanti di dettagli cruenti che scuotono la sensibilità del lettore costringendolo a schierarsi e a prendere posizione nel violento scontro tra le generazioni.

¹⁵³ Emanuele Severino, *La follia dell'angelo. Conversazioni intorno alla filosofia*, Milano, Mimesis Edizioni, 2006.

I.1.1 IL CASTIGO

È particolarmente interessante notare come nei romanzi analizzati gli episodi di violenza si presentino quasi sempre come la realizzazione di un castigo, l'applicazione di una regola che appare giusta agli occhi del carnefice e lontana da ogni tipo di messa in discussione. Il castigo è giustificato non tanto da una morale di fondo o dalla necessità di un'educazione rigida, quanto piuttosto da un istinto di conservazione dello *statu quo*, dalla voglia di compiacere alla comunità.

[...] notre devoir est de te prendre au collet, comme ça [...] et de te traîner dehors. Fouetté jusqu'au sang, lynché, incinéré, voilà le châtiment réservé aux parjures de ton espèce.¹⁵⁴

Nel romanzo *Le passé simple*, Driss Chraïbi fa esplicito riferimento alla responsabilità che la società conferisce al genitore : la violenza è indicata dal personaggio come “notre devoir” dove l'aggettivo possessivo evidenzia l'appartenenza dei genitori alla comunità e la loro necessità di uniformare il proprio comportamento ai dettami della *umma*. Il protagonista del romanzo, figlio di quello che lui definisce ironicamente *Seigneur*, racconta tutte le torture a cui è di norma sottoposto in nome di un'educazione che somiglia di più a una sevizia costante.

Ce crachat s'ajoutera à tous les crachats antérieurs, aux coups de poing, aux coups de pied, aux gifles, aux piétinements. La liste est déjà longue et la balance penche.¹⁵⁵

Driss Chraïbi illustra tutta una “gamma” di punizioni corporali a cui il protagonista del testo è sottoposto regolarmente e che rappresentano la sua quotidianità nel rapporto con il padre. La violenza corporale assume i caratteri di una umiliazione costante, di un avvilito di ogni velleità rivoluzionaria, oltre che la rivendicazione del possesso della vita dei figli da parte del genitore.

¹⁵⁴ Driss Chraïbi, *Le Passé simple*, cit., p. 30.

¹⁵⁵ *ivi*, p. 32.

Stesso comportamento, aggravato però dall'odio profondo di un padre verso una prole quasi esclusivamente femminile, è quello del genitore tremendo descritto da Leïla Marouane. In *Ravisseur*, infatti, Aziz Zeitoun, accecato dall'ira provocata dal tradimento di sua moglie, sfoga il suo impeto violento sulla figlia :

Il se rua sur moi. Puis il me saisit par les cheveux. Puis il les tira. De toutes ses forces. D'abord vers le haut. Puis vers le bas. Jusqu'à ce que mes genoux plient.
— Elle me défie ! [...] On me mange dans la main et on me défie, on me mange dans la main et on me trahit, disait-il, détachant les mots, appuyant sur chaque syllabe.
Tout d'un coup, il lâcha prise. Je perdis l'équilibre et tombai. Mon visage heurta le carrelage froid. Je n'aimais pas le lait, n'en buvais jamais, alors mes incisives se brisèrent comme du verre. [...] Tandis qu'il se débarrassait méticuleusement de la touffe de cheveux restée dans ses doigts, [...] je rampai sous la table [...]. Mais il me rattrapa, s'empara de nouveau de ma chevelure, se mit à me traîner dans toute la maison.¹⁵⁶

Leïla Marouane, senza utilizzare metafore limitative e mezze verità, ricostruisce scene cruente di feroce brutalità in cui la prepotenza e la violenza si trasformano in sopruso materiale. In questo caso, è interessante notare come vi sia una simbologia legata ai gesti aggressivi descritti e constatare il continuo ricorso all'immagine dei capelli :

Pendant ce temps, de nouveau agrippé à mes cheveux de toutes ses forces, mon père jubilait en me baladant à travers sa cossue et solide maison. Et tandis que mon corps, ma tête, toute ma carcasse cognaient les murs. Tandis que le sang dégoulinait le long de mon visage, souillait le sol.¹⁵⁷

Anche ne *La jeune fille et la mère* l'autrice ripropone l'immagine inquietante di una ragazza umiliata dalla furia di sua madre che la mortifica privandola della sua capigliatura :

[...] ma mère m'arracha le bébé des bras. Elle le jeta dans ceux de ma sœur, puis, de toutes ses forces, elle me gifla.
— Petite putain, me jeta-t-elle.
Rappelant mes frères, qui réapparurent aussitôt, elle m'asséna une deuxième gifle et je me sentis défaillir, mais ne tombai pas. L'iris plus aiguisé que jamais, elle leur dit :
— Trouvez-moi une paire de ciseaux et un rasoir.
[...] agrippant mes cheveux, elle me traîna jusqu'à la buanderie.

¹⁵⁶ Leïla Marouane, *Ravisseur*, cit., p. 111-112.

¹⁵⁷ *ivi*, p. 113.

— À genoux, me cria-t-elle.

Je me mis à genoux et elle pencha ma tête vers l'avant.¹⁵⁸

La madre, quasi a voler dare un grado esemplare all'azione, coinvolge nella sua esecuzione del castigo anche i figli maschi, costringendoli ad accanirsi sui capelli della ragazza :

Mi-amusés mi-inquiets, mes frères coupèrent, mère après mère, jusqu'à ce que le sol en fût jonché.¹⁵⁹

A questo proposito, è necessario considerare come nell'immaginario mitico di secoli di storia, i capelli abbiano sempre simboleggiato supremazia, forza e immortalità e come la loro perdita abbia dato luogo a sensazioni di debolezza, vulnerabilità, degradazione e vergogna. Usato quale tributo di sottomissione durante le guerre, ma anche come indelebile segno d'infamia su criminali e mogli adultere, il taglio dei capelli ha sempre rappresentato uno strumento di affermazione dell'autorità. D'altro canto, i capelli sembrano intrattenere anche un legame con l'ambito sacro : si pensi, infatti, alla tonsura dei monaci, segno inequivocabile della devota umiliazione di fronte a Dio.

Anche negli episodi riportati, i capelli rappresentano la punizione e la condanna sociale. In effetti, il taglio dei capelli della protagonista de *La jeune fille et la mère* compiuto dalla madre e dai fratelli, oltre ad avere un risvolto prettamente materiale, assume una valenza simbolica : la rasatura diventa, da un lato, l'umiliazione della femminilità e quindi la risolutiva punizione materna ; dall'altro, equivale a una purificazione imposta alla ragazza, quasi a volerla esorcizzare dalle vicende che hanno resa necessaria la condanna.

Posizionandosi a metà strada tra natura e cultura, fra pelle e vestiario, la capigliatura non è solo un ornamento, una naturale estensione del corpo che delimita qualcosa di visibile e qualcosa di nascosto, ma è anche fonte di un intenso condizionamento ideologico, emotivo e affettivo, oltre che un mezzo di comunicazione di messaggi non verbali. Investiti di significati sociali, religiosi e magico-mistici, i capelli, dunque, rivestono il ruolo di uno strumento di

¹⁵⁸ Leïla Marouane, *La Jeune Fille et la Mère*, cit., p. 147.

¹⁵⁹ *ivi*, p. 148.

relazione. È fondamentale sottolineare come essi, in quanto elementi preziosi e insostituibili, occupino una posizione speciale nell'inconscio umano, quello che spetta a un oggetto capace di influenzare la mente e di creare un terreno fertile dove la psiche estrinseca le sue fantasie e i suoi turbamenti profondi.

Ne *La jeune fille et la mère* la madre si accanisce sul corpo di sua figlia con l'intento di riportarla sulla retta via, di farle ritrovare attraverso le ferite (causate dalla frusta o dal rasoio) un minimo di dignità all'interno della società. Le frustate rappresentano l'affermazione del potere patriarcale (anche se nelle mani della madre) sulla figlia che, perdendo la verginità, si è macchiata del peggior disonore. Questo potere è portato agli estremi, tanto che la madre si investe della responsabilità e dell'onere di dare la morte (come ha dato la vita) alla giovane :

Munie d'une corde mouillée, elle me battait jusqu'au sang. Quand elle n'en pouvait plus, à deux doigts de l'évanouissement, elle cédait la corde à mes frères.

— Allez-y, de toutes vos forces, soyez des hommes, ne vous laissez pas montrer du doigt, et si elle meurt, j'en assume la responsabilité, leur disait-elle.¹⁶⁰

Di fronte a uno strazio a cui neanche i figli maschi riescono a reagire, diventando loro malgrado complici della macchina punitiva, il padre gioisce e la comunità resta impassibile.

Anche nel caso di *Ravisieur* i vicini e i passanti si mostrano conniventi con le torture, quasi applaudendo un capofamiglia che esercita il suo diritto di violenza.

Mes cris réveillèrent mes sœurs. Les jumelles appelèrent à l'aide, s'époumonèrent, ameutèrent le quartier. En vain. Au dehors, les hommes pressaient le pas en ricanant ; les femmes ouvraient leurs persiennes, conjuraient le sort en crachant dans leur corsage, les plus sensibles versaient une larme.¹⁶¹

Gli uomini che passano “sogghignando” approvano tacitamente il dramma che si consuma in una casa che potrebbe essere la loro e si mostrano perfettamente integrati in un sistema che si poggia su quella che René Girard¹⁶² definisce “violenza imitativa”. Il filosofo

¹⁶⁰ *ivi*, p. 159

¹⁶¹ Leïla Marouane, *Ravisieur*, cit., p. 112.

¹⁶² René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

francese, nel suo celebre saggio *La violence et le sacré*, spiega come la violenza sia per sua natura imitativa e come questa spesso inneschi un processo a catena. Il filosofo fa notare come l'oggetto della contesa, del desiderio, passi frequentemente in secondo piano e il conflitto mimetico si trasformi nella realtà in antagonismo generalizzato.

[...] le désir est essentiellement *mimétique*, il se calque sur un désir modèle ; il élit le même objet que ce modèle. Le mimétisme du désir enfantin est universellement reconnu. Le désir adulte n'est en rien différent, à ceci près que l'adulte, en particulier dans notre contexte culturel, a honte, le plus souvent, de se modeler sur autrui ; il a peur de révéler son manque d'être. Il se déclare hautement satisfait de lui-même ; il se présente en modèle aux autres ; chacun va répétant : « Imitez-moi » afin de dissimuler sa propre imitation.

Deux désirs qui convergent sur le même objet se font mutuellement obstacle. Toute *mimesis* portant sur le désir débouche automatiquement sur le conflit.¹⁶³

Nel contesto magrebino, la violenza non scaturisce dalla contesa di un oggetto materiale, la disputa assume un carattere più simbolico, al cui centro l'onore, il *nif* di cui si è precedentemente parlato. Il nemico in questo frangente è rappresentato da tutti i comportamenti che esulano dalla norma e il bersaglio sostitutivo su cui sfogare le proprie frustrazioni è rappresentato da chi ha le potenzialità per ribellarsi. In particolare, la violenza che si consuma in micro-conflitti all'interno della famiglia può talvolta focalizzarsi su una sola vittima arbitraria, come nella vicenda di *Ravisieur*. In casi come quello narrato da Leïla Marouane, i detentori del potere, con il beneplacito della società, si accaniscono sulla vittima e la distruggono. L'eliminazione (espulsione o uccisione) di quest'ultima dà compimento alla frenesia violenta del singolo e del gruppo : la società, che ritrova il suo equilibrio, viene ripagata dell'impatto emotivo devastante dovuto alla soppressione della vittima con il ritorno al punto di origine. La vittima appare quindi contemporaneamente come l'origine della crisi e la responsabile del miracolo della pace ritrovata, assumendo un carattere quasi sacro, proprio perché capace di scatenare lo squilibrio e al contempo di ripristinare la riconciliazione in maniera quasi prodigiosa. Ma, se il meccanismo della violenza è imitativo e mimetico, la mimesi diventa particolarmente pericolosa quando si tramanda attraverso le generazioni :

¹⁶³ Ivi, p. 217.

Ici ce sont tous les adultes, à commencer par le père et la mère, ce sont toutes les voix de la culture, dans notre société tout au moins, qui répètent sur tous les tons « imite nous », « imite moi », « c'est moi qui détiens le secret de la vraie vie, de l'être véritable... ». Plus l'enfant est attentif à ces paroles séduisantes, plus il est prompt et ardent à suivre les suggestions qui viennent de partout, et plus désastreuses seront les conséquences des heurts qui ne vont pas manquer de se produire. L'enfant ne dispose d'aucun repère, d'aucune distance, d'aucune base de jugement qui lui permettrait de récuser l'autorité de ces modèles. Le *Non* qu'ils lui renvoient retentit comme une condamnation terrible. Une véritable excommunication pèse sur lui. Toute l'orientation de ses désirs, c'est-à-dire la sélection future des modèles va en être affectée.¹⁶⁴

L'invito all'imitazione lanciato dai genitori risulta affascinante per i figli quando a questi viene mostrato il beneficio dell'autorità, dell'ascendente e del prestigio che si guadagna con l'imitazione di quei comportamenti. Nel caso dei maschi il tornaconto è quasi immediato, poiché già l'adolescenza conferisce loro dei privilegi maggiori rispetto all'altro sesso; nel caso delle femmine, invece, il beneficio è proporzionato al numero di figli maschi che ognuna di esse riuscirà a partorire e alla loro capacità di imitare il comportamento delle suocere-guardiane.

La violence symbolique ne s'accomplit qu'à travers un acte de connaissance et de méconnaissance pratique qui s'effectue en deçà de la conscience et de la volonté et qui confère leur « pouvoir hypnotique » à toutes ses manifestations, injonctions, suggestions, séductions, menaces, reproches, ordres ou rappels à l'ordre.¹⁶⁵

Si apre, così, un immenso processo di violenza morale esercitata sulle giovani generazioni e perpetrate nel tempo.

I.2 LA VIOLENZA MORALE

In un'intervista rilasciata a Catherine Golliou del quotidiano *Le Point*, il celebre psicologo e antropologo algerino Malek Chebel afferma :

¹⁶⁴ *ivi*, p. 221.

¹⁶⁵ Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, cit., p. 48.

Je suis toujours très surpris par la force de conviction des convertis chrétiens à l'Islam. Qu'est-ce qu'ils trouvent ? Une virilité et une sécurité qu'il n'y a plus dans le christianisme. Dans l'Islam, ils n'ont plus à penser. La parole vient d'en haut. Les obligations du croyant sont strictes mais limitées : la profession de foi, cinq prières par jour, l'aumône obligatoire, le jeûne et le pèlerinage à La Mecque. Ils peuvent régresser en toute quiétude. Les nouveaux convertis sont pris en charge. On les marie s'ils ne sont pas mariés. On les circonci si ce sont des hommes. L'Islam leur offre une communauté, la sécurité physique et morale, une orientation, un destin. Tout est balisé.

Nel suo confronto tra religione musulmana e religione cristiana, Chebel mette in evidenza con enfasi uno dei punti cardine della società islamica : la rigidità della religione, ma anche la sua semplicità (ben lontana dai dubbi del libero arbitrio cristiano), da cui scaturiscono la sicurezza fisica e morale, l'orientamento e perfino il destino di ogni musulmano. L'insieme di questi valori può essere sintetizzato in una sola parola : *umma*.

L'islam remplit désormais trois fonctions essentielles : il est un refuge, un repaire, un tremplin. Refuge ou recours contre toutes les formes de marginalisation, de perte d'identités, d'insécurité, de rupture des scolarités et des codes ; repaire (rôle des mosquées) des militants contre les régimes en place, tenus pour responsables des évolutions négatives intervenues depuis les indépendances ; tremplin enfin pour donner une légitimité au combat d'opposition et au niveau régime islamique [...] ¹⁶⁶

Tuttavia, la sicurezza fisica e morale cui fanno riferimento Chebel e Arkoun ha talvolta dei risvolti inquietanti, poiché, come in un perenne altalenarsi di ruoli tra le vittime e i carnefici, la violenza morale, subita e compiuta, si mostra all'ordine del giorno. I carnefici della violenza morale sono in questo caso i detentori del potere patriarcale (i padri) e i loro “sostituti” (le madri).

I.2.1 IL TERRORE

Pregnante, in questo contesto, l'analisi fatta dallo psicanalista austriaco Wilhelm Reich¹⁶⁷, secondo il quale lo scontro tra Bene e Male, tra Eros e Thanatos, ha caratterizzato la storia dell'umanità a partire da un momento storico preciso : l'istante in cui si è verificato il

¹⁶⁶ Mohammed Arkoun, « Langues, société et religion dans le Maghreb indépendant » in Roque M.-A. (a cura di), *Les cultures dans le Maghreb indépendant*, Paris, L'Harmattan, 1994, pp. 83-109.

¹⁶⁷ Wilhelm Reich, *The Sexual Revolution*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 1962 (trad. it. a cura di Vittorio Di Giuro, *La rivoluzione sessuale*, Feltrinelli, 1963).

passaggio dalla fase matriarcale a quella patriarcale, dal momento in cui ha avuto inizio la repressione delle pulsioni biologiche. Secondo Reich, la violenza è solo un effetto, niente più di una reazione all'imposizione dell'ordine patriarcale e delle sue misure drastiche : l'introduzione della proprietà privata, della struttura familiare, dell'autorità politica, della repressione sessuale, di una religione trascendente fondata su un Dio padre. Di conseguenza, l'unica soluzione possibile alla violenza è, secondo lo psicanalista, da ravvisare nella liberazione da ogni costrizione seguita all'imposizione dell'ordine patriarcale.

If one studies the history of sexual suppression and the etiology of sexual repression, one finds that it cannot be traced back to the beginnings of cultural development; suppression and repression, in other words, are not the presuppositions of cultural development. It was not until relatively late, with the establishment of an authoritarian patriarchy and the beginning of the division of the classes, that suppression of sexuality begins to make its appearance. It is at this stage that sexual interests in general begin to enter the service of a minority's interest in material profit; in the patriarchal marriage and family this state of affairs assumes a solid organizational form. With the restriction and suppression of sexuality, the nature of human feeling changes; a sex-negating religion comes into being and gradually develops its own sex-political organization, the church with all its predecessors, the aim of which is nothing other than the eradication of man's sexual desires and consequently of what little happiness there is on earth. There is good reason for all this when seen from the perspective of the now-thriving exploitation of human labour.¹⁶⁸

La soppressione della sessualità va di pari passo con la creazione di una religione che Reich definisce « sex-negating », di cui la famiglia si fa sostenitrice attraverso la figura del Dio-padre. Nei romanzi analizzati, il Dio-padre è particolarmente evidente nella figura del *Seigneur* di Driss Chraïbi :

— Monsieur mon père ? [...] il n'a pas changé : nerfs d'acier, autorité d'acier, expression d'acier. Le soleil qui verra cet acier se réduire en rouille ne luira point : inoxydable, l'acier. [...] c'est lui qui a déterminé nos attitudes présentes, indépendantes de vous et de moi.¹⁶⁹

Le passé simple, grazie alla messa in scena della figura terribile del Dio-padre, fornisce esempi numerosi di violenza morale, del terrore e dell'umiliazione della dignità dell'altro, in particolare di figli e moglie.

¹⁶⁸ Wilhelm Reich, *The mass psychology of fascism*, New York, Orgone Institute Press, 1946, p. 28-29.

¹⁶⁹ Driss Chraïbi, *Le Passé simple*, cit., p. 90.

Ils ont tété un an, pleuré deux ans — le temps strict accordé à la prime enfance — et tout de suite après ils ont grandi dans la peur et appris le silence. Comme ce soir tous les soirs ils sont cinq ombres sur le mur.¹⁷⁰

Il silenzio, abitudine consolidata e condotta vincolante, è in realtà la cancellazione della naturale predisposizione alla comunicazione tra esseri umani, quindi una forma di violenza evidente. Il terrore, manifestazione della devastante conseguenza dell'autorità, diventa l'unico legame tra figli e genitori e sostiene la violenza dandole nuovo vigore. Si crea così uno strano procedimento ciclico in cui, come indica anche Gianni Vattimo, l'espressione di quel sentimento di ansia e inquietudine nei confronti della figura paterna aggrava la situazione già complicata.

Quando si ha paura della paura, quando si teme di temere, magari perché è ostacolata l'espressione stessa della paura, si finisce per agire in modo tale da anticiparne la manifestazione ; si finisce cioè per generarla direttamente, riducendo l'angosciante attesa. La paura produce violenza, e della violenza si ha paura [...]¹⁷¹

Nell'ambito della differenza di genere la violenza morale si esplica in tutta la sua intensità in ogni aspetto della vita della donna. Come abbiamo visto, infatti, le donne sono spesso lo strumento dell'autorità patriarcale e dimostrano, così, come la violenza morale possa essere interiorizzata fino al punto da apparire naturale e da non essere più percepita da chi la subisce.

Les actes de connaissance et de reconnaissance pratiques de la frontière magique entre les dominants et les dominés que la magie du pouvoir symbolique déclenche, et par lesquels les dominés contribuent, souvent à leur insu, parfois contre leur gré, à leur propre domination en acceptant tacitement les limites imposées, prennent souvent la forme d'*émotions corporelles* – honte, humiliation, timidité, anxiété, culpabilité – ou de *passions* et de *sentiments* – amour, admiration, respect [...]¹⁷²

¹⁷⁰ *ivi*, p. 36.

¹⁷¹ Gianni Vattimo, <http://giannivattimo.blogspot.com/2010/10/ecco-un-mio-post-sul-blog-de-il-fatto.html>

¹⁷² *ivi*, p. 44-45.

L'accettazione tacita dei limiti imposti trasformano, come suggerisce Bourdieu, anche gli stati della coscienza, la propria percezione del mondo circostante e di sé stessi.

Bahaa Trabelsi, in *Une femme tout simplement*, analizza la violenza morale che le donne subiscono sin dall'adolescenza per assimilare i precetti della "buona moglie" :

Il lui suffit de respecter les règles d'un bon mariage qu'on lui apprises : obéir à son mari, le respecter, ne le pas contrarier, bien s'occuper de lui, de sa maison et de ses enfants. Ce n'est pas difficile pour une fille bien éduquée.¹⁷³

La "bonne éducation", dunque, coincide con l'aderire senza riserve e far proprio tutto l'insieme di prescrizioni in materia di matrimonio e di figli. Mentre in altri romanzi si fa solo allusione allo spettro dell'autorità patriarcale o lo si analizza nelle sue manifestazioni pratiche, in questo romanzo Bahaa Trabelsi, con un'insinuazione più efficace di qualsiasi asserzione, interpreta il mondo immaginario dei *djinn* collegandolo alle dinamiche familiari :

Les contes de *djinn*s, de sorcières et autres personnages démoniaques dont notre dada nous faisait le récit avaient créé en moi un monde imaginaire terrifiant, et le cauchemars ne m'aidaient guère à l'exorciser. Les êtres qu'elle nous décrivait très grands, sombres et sans visage ne prenaient vie que dans l'obscurité. En était-ce un, celui qui cherchait à m'asphyxier dans mon rêve, ou était-ce mon père, m'empêchant de vivre ?¹⁷⁴

La violenza morale dei padri si trasforma quindi in asfissia, in un soffocamento non solo della vita e delle esperienze negate, ma anche della voce, delle parole, a cui chi scrive, disubbidendo, riesce a reagire.

¹⁷³ Bahaa Trabelsi, *Une femme tout simplement*, cit., p. 75.

¹⁷⁴ *ivi*, p. 26.

CAPITOLO SECONDO

II. LA RIVOLTA

In una letteratura il cui scopo è essenzialmente farsi portavoce della società e il cui intento realistico raggiunge la perfezione, non stupisce che vi sia ampio spazio per le descrizioni cronachistiche dello strenuo scontro tra le generazioni. Quello che si intende analizzare in questo capitolo è l'insieme di reazioni messe in atto dai figli per sfuggire a ogni forma di violenza e all'oppressione da parte dei genitori. La rivolta sarà intesa non solo come una ribellione esplicita, ma verrà esaminata in tutte le sue sfumature e categorizzata, per comodità, in rivolta aperta e rivolta pacifica.

La differenza fondamentale tra i due generi di rivolta identificati consiste essenzialmente nel carattere più effimero della rivolta aperta, indissolubilmente legata a un qui e ora, un *hic et nunc*, e relativa al solo nucleo familiare interessato dagli eventi. La rivolta pacifica, al contrario di ciò che si possa pensare, racchiude tutte le potenzialità di un cambiamento più duraturo nel tempo e di certo più collettivo nei suoi effetti.

Come si è visto finora, l'*umma* detta i comportamenti in ogni circostanza della vita dell'individuo. La ricompensa che questa offre in cambio è uno smisurato appagamento derivato dall'essersi conformato al suo volere.

La funzione del carattere sociale è di plasmare le energie dei membri della società in modo tale che il loro comportamento non dipenda dalla decisione cosciente di conformarsi o no al modello proposto dalla società, ma dalla volontà di agire, traendo al tempo stesso soddisfazione da un comportamento conforme alle istanze di quella cultura. In altre parole, la funzione del carattere sociale è di plasmare e di convogliare l'energia umana nell'ambito di una data società per renderne continuo il funzionamento.¹⁷⁵

In questo senso, la rivolta diventa un elemento di discontinuità, una sospensione dell'onnipotenza dell'*umma* e un tentativo di evasione che mette a repentaglio tutto il sistema.

¹⁷⁵ Erich Pinchas Fromm, *Marx e Freud. Oltre le catene dell'illusione*, 1962, trad. it., il Saggiatore, Milano 1968, pp. 94.

II.1 LA RIVOLTA APERTA

La rivolta aperta si concretizza in misure più o meno violente, che vanno dallo scontro verbale all'affronto materiale e fisico (sfociando, nei casi più drammatici, nei tentativi di omicidio). Nonostante tutte le sue rappresentazioni, la rivolta si basa sempre e comunque su un atto di disubbidienza.

La disubbidienza, come sostiene lo psicanalista tedesco Erich Fromm, diventa un valore in sé :

Si deve ricordare che, secondo i miti ebraici e greci, la storia umana iniziò con un atto di disubbidienza. Quando Adamo ed Eva vivevano nel giardino dell'Eden, facevano ancora parte della natura, come il feto nel grembo della madre. [...] Il loro atto di disubbidienza spezzò il legame originario con la natura e li rese individui. La disubbidienza fu il primo atto di libertà, l'inizio della storia umana. Prometeo, rubando il fuoco agli dèi, è un altro dissidente che disubbidisce. [...] L'uomo ha continuato a progredire con atti di disubbidienza non solo nel senso che la sua evoluzione spirituale fu resa possibile da individui che osarono dire "no" alle forze che volevano sostituirsi alla loro coscienza o alla loro fede. La sua evoluzione intellettuale dipese anche dalla capacità di disubbidire.¹⁷⁶

Fromm evidenzia l'essenza positiva dell'atto del disubbidire e vede in esso lo strumento necessario del progredire. Nel caso della cultura magrebina è particolarmente interessante esaminare le potenzialità offerte dalla rivolta pacifica, più che da quella aperta, fondamentalmente perché la rivolta aperta, creando il conflitto esplicito, rappresenta una minaccia palese, determinando così un'immediata reazione per il mantenimento dello *statu quo*, contro lo sconvolgimento delle tradizioni. La rivolta pacifica, invece, punta non sul clamore e lo stravolgimento, quanto piuttosto sul progresso e il cambiamento, sul divenire naturale della modernità.

¹⁷⁶ *ivi*, pp. 193-194.

Elle avait été éduquée dans la pure tradition de l'épouse au service de son homme. Je trouvais ça normal, naturel. Peut-être que sa révolte était dans une vengeance non déclarée : elle tombait enceinte année après année et me donnait fille sur fille [...] ¹⁷⁷

Anche se palesemente ai confini con il paradosso, questa affermazione del coprotagonista de *La Nuit Sacrée* indica nella moglie una volontà di rivolta tacita, pacifica, più forte di qualsiasi scontro.

II.1.1 LO SCONTRO VERBALE

La principale forma di rivolta aperta che è possibile ritrovare nella letteratura magrebina si manifesta nello scontro verbale. Esempi interessanti di rivolta aperta che passano attraverso lo scontro verbale possono essere rinvenuti nei testi dell'autrice marocchina Bahaa Trabelsi, in particolar modo nel suo primo romanzo *Une femme tout simplement*. Questo testo narra il profondo mutamento di una famiglia che apre le porte alla modernità e rappresenta le reazioni diverse e contrastanti che ogni componente mostra nei confronti di questa. Nella fattispecie, si narra l'evoluzione di una donna, sposata a soli sedici anni a un vedovo, che passa dall'assoluta sottomissione al libertinaggio ; quella di suo marito, che cerca di barcamenarsi tra le sue mille contraddizioni, tra la conservazione delle tradizioni dell'*umma* e la modernità ; e, infine, della protagonista, figlia di prime nozze dell'uomo, inizialmente sconvolta dal processo di ribellione della matrigna, ma poi interessata, anch'ella, da un percorso di maturazione.

Proprio quest'ultima, la giovane Laïla, che mostra tratti autobiografici propri dell'autrice, sembra trovare il giusto equilibrio tra tradizione e modernità, attraverso la rivolta all'ordine patriarcale :

¹⁷⁷ Tahar Ben Jelloun, *L'enfant de sable, La nuit sacrée*, cit., p. 212-213.

Je trouvais mon père de plus en plus exigeant. Ma révolte grandissait chaque jour davantage. Le comportement de Rachid n'était qu'une pâle réplique de la sienne. J'étais rebelle à toute attitude dominatrice.¹⁷⁸

Attraverso l'uso dell'opposizione verbale, la protagonista cerca di ricavare degli spazi di libertà, di spezzare le catene dei divieti, nonostante i richiami all'ordine e al conformismo :

— Tu dois aussi apprendre à changer de ton en t'adressant à ton père et à être plus respectueuse des convenances. Une jeune fille doit être douce, discrète et obéissante.¹⁷⁹

Le “convenances” saranno totalmente sconvolte nel corso della storia e, alla fine, lo stravolgimento condurrà a una nuova stabilità atipica e più dinamica. Se i personaggi femminili della storia si fanno attori del cambiamento, lo stesso non vale per la figura del padre che lo subisce suo malgrado e che si trova costretto a riconsiderare il suo posto nella famiglia e nella comunità conservatrice.

Il appréhendait d'assister à la disparition de sa toute-puissance, au réveil de sa femme à la vie, à la perversion de sa fille, si peu conforme à l'image qu'il se faisait d'une jeune fille modèle. A force de se sentir mal et de ne pas comprendre pourquoi, il a attribué son malaise à quelque sorcellerie.¹⁸⁰

L'onnipotenza paterna è messa dunque in discussione e fa vacillare la personalità dell'uomo, il quale, privato della propria autorità, si percepisce come malato, colpito da una maledizione o da un maleficio.

Il posto occupato dalla giovane moglie e matrigna della protagonista è quello dinamico di una crescita e di un'evoluzione profonda.

Toute mon enfance, j'avais vu mama vivre dans l'ombre de mon père, attentive à ses désirs, soumise à ses volontés. Je souhaitais ardemment qu'elle change, qu'elle se révolte, et maintenant qu'elle s'apprêtait à le faire, j'en étais perturbée.¹⁸¹

¹⁷⁸ Bahaa Trabelsi, *Une femme tout simplement*, cit., p. 29.

¹⁷⁹ *ivi*, p. 25.

¹⁸⁰ *ivi*, p. 55.

¹⁸¹ *ivi*, p. 66.

Il fatto che la trasformazione profonda della donna turbi la protagonista offre uno spunto interessante di discussione. In effetti, se è vero che la rivolta nella cultura magrebina (e, di conseguenza, nella letteratura) si verifica nella maggioranza dei casi nei confronti della figura paterna, è anche vero che alcune dinamiche di conflitto sono caratteristiche del rapporto madre-figlia.

Quoi qu'il en fût, j'applaudis en catimini ; ma mère se dressait enfin contre ce qui avait fait toute sa vie : une alternance de grossesses et de tâches ménagères.¹⁸²

Lo stesso smarrimento, in questo caso non senza approvazione tacita, interessa la protagonista di *Ravisneur* di Leïla Marouane quando la madre va via di casa per trovare una nuova realizzazione personale.

II.1.2 IL PARRICIDIO

Una rivolta di diverso tipo viene messa in scena, invece, da Driss Chraïbi in *Le passé simple*, una rivolta che sin da principio si rivela aperta e violenta, ma che, come abbiamo precedentemente visto, si trasforma in una negoziazione pacifica.

I figli reagiscono agli ordini paterni, opponendosi a un regime rigido e insostenibile, in cui ogni « [...] infraction aux ordres du Père¹⁸³ » diventa spunto di episodi drammatici. Essendo persino la religione un compito imposto, il protagonista con sarcasmo afferma : « Ma religion était la révolte¹⁸⁴ ». La rivolta, quella immaginata, del figlio assume tutti i tratti di una ribellione sanguinolenta in cui il parricidio può essere l'unica via d'uscita :

[...] un jour parmi les jours créés par Dieu, avec un peu d'adresse, un peu de sang-froid, le lancer [le couteau, *n.d.r.*] vers le *Seigneur*, quelque part vers le corps du *Seigneur*, vers sa nuque par exemple, où il se planterait jusqu'au manche, comme une aiguille.¹⁸⁵

¹⁸² Leïla Marouane, *Ravisneur*, cit., p. 51.

¹⁸³ *ivi*, p. 39.

¹⁸⁴ Driss Chraïbi, *Le Passé simple*, cit., p. 78.

¹⁸⁵ *ivi*, p. 43.

Si tratta, dunque, di un testo iconoclasta, violento, in cui la scrittura stessa è rivolta per mezzo di evidenti tensioni stilistiche e formali. Una prima lettura mostra lo sviluppo della rivolta contro il padre, che equivale a un affronto aperto alla religione e alla società bigotta e ipocrita. Una lettura maggiormente approfondita rende evidente il rapporto stretto madre-figlio. Nessuna traccia d'incesto, ma la messa in scena dell'attaccamento simbolico alle origini e alla lingua natale.

Nonostante il potere asfissiante di Hadj Fatmi Ferdi, il *Seigneur*, i suoi figli e sua moglie non si limitano a “lasciarsi vivere”, ma occupano ciascuno il proprio posto e il proprio dovere all'interno della famiglia e della società. Sullo sfondo degli episodi di violenza del *Seigneur*, infatti, si trama la rivolta aperta di moglie e figli. I personaggi diventano protagonisti della propria esistenza, anche se in maniera tragica : una madre che si suicida, un figlio che si rivolta con i suoi studi e con il suo modo di vestire occidentale, ma anche con quell'assassinio tante volte immaginato e confessato a suo padre. Gli elementi stilistici non fanno che sostenere la volontà dell'autore di esprimere la tensione, la paura, la rivolta e la critica della società. L'effetto sortito è ancora più realistico se si osserva come la narrazione alla prima persona singolare ammicchi, in realtà, all'autobiografia.

Il cognome stesso del personaggio è simbolico, *Ferdi*, infatti, significa « pistola » nell'arabo dialettale, una pistola Luger che riappare nel romanzo al momento del regolamento di conti tra padre e figlio : « Il la prit, la posa sur le guéridon, à égale distance de sa main, de la mienne¹⁸⁶ ».

Reazioni come questa sono tanto più espressive se si pensa a tutte le violenze costantemente esercitate dai genitori sui figli, a tutto ciò che questi ultimi sono costretti a sopportare sin dalla nascita per espiare la colpa del peccato originale, quella impurità che viene annullata nel caso dei ragazzi con la circoncisione, nel caso delle ragazze, con la repressione della sessualità. La violenza privata, tra l'altro, ha dei corrispondenti nella sfera pubblica, si pensi alla violenza nei riti d'iniziazione, tra il patriarca e i suoi discepoli, nella

¹⁸⁶ *ivi*, p. 256.

relazione tra governante e governati, o più semplicemente nelle dinamiche religiose che contribuiscono a creare un ambiente esplosivo in cui non c'è altra strada che la rivolta.

La rivolta di Driss Ferdi in *Le passé simple* è a tratti grottesca e patetica. Una scena particolarmente rocambolesca del romanzo è quella che vede Driss, ripudiato dalla casa paterna per la sua continua disubbidienza e le sue provocazioni, diventare complice di un delitto simbolico e materiale al tempo stesso. Il giovane, in cerca di un rifugio, si affida a un delinquente che infine saccheggerà la casa del *Seigneur* e ne ruberà la dentiera d'oro (più volte evocata nel romanzo come simbolo del potere patriarcale). La ricchezza del padre diventa quindi una ricchezza effimera, il furto dei denti rappresenta la sua umiliazione e la sua rovina.

Tuttavia, più si va avanti nella lettura, più si è colpiti dall'ambiguità del personaggio che, da un lato sembra voler attuare una ribellione immediata e legittima nei confronti dell'autocrazia paterna, dall'altro mostra, con i suoi slanci ribelli, delle velleità rivoluzionarie poco realistiche, quasi utopiche. Nel corso della storia il personaggio stesso prende coscienza di questa condizione ed è presto costretto a rendersi conto della realtà dei fatti : solo e non appoggiato nella sua impresa dai fratelli e dalle persone che gli sono vicine, abbandona l'idea iniziale per condurre una rivolta ben più lieve, una protesta dai toni contenuti più che una insurrezione. Non passerà mai ai fatti, alla violenza che sembra necessaria a capovolgere lo stato delle cose, ma si accontenterà di una rivolta intellettuale, "ragionata", nella quale c'è spazio addirittura per una trattativa con il *Seigneur* : « A condition, dis-je, que vous vous résigniez à transformer votre théocratie en paternité. J'ai besoin d'un père [...]. Une légère réforme que vous pourriez m'accorder sans qu'il soit porté atteinte à votre souveraineté puisque je reste sous votre tutelle¹⁸⁷ ». Nonostante le bravate e i suoi istinti rivoluzionari, Driss si rende conto a poco a poco che la sua rivolta non volge a buon fine, e afferma : « Je m'étais révolté, pauvre, révolte de pauvre, et l'on ne se révolte pas pauvre¹⁸⁸ ».

¹⁸⁷ Driss Chraïbi, *Le Passé simple*, cit., p. 163.

¹⁸⁸ *ivi*, p. 272.

Di omicidio, parricidio in particolare, si parla anche nei testi di Tahar Ben Jelloun. Ne *La Nuit Sacrée*, infatti, Zahra/Ahmed prende la parola e narra il suo ritorno alla vita dopo decenni di menzogne. Privata di una vita normale e di una sessualità definita, la ragazza vede il suo destino legato a quello dei suoi genitori e, in quanto mostro creato da quella società, immagina la sua vendetta nell'omicidio dei suoi fautori fisici e morali. « Pour acquérir une nouvelle naissance, je devais attendre la mort du père et de la mère. J'ai pensé la provoquer, la précipiter. J'aurais mis ce péché sur le compte du monstre que j'étais¹⁸⁹ ». In questo caso, il parricidio implica una rinascita ed è associato quindi ad un significato positivo.

II.1.3 IL TRADIMENTO DELL'UMMA E LA FUGA

Se il parricidio può sembrare la forma estrema di rivolta che un figlio possa compiere nei confronti di un genitore, agli occhi della comunità magrebina un'altra tipologia di ribellione si riveste di una gravità irreversibile : il tradimento dei precetti dell'*umma*. Questo gesto, un atto di totale sabotaggio nei confronti della coerenza della cultura magrebina, è esplorato in tutta la sua complessità in due romanzi del corpus di questa tesi : *Mon cher fils* di Leïla Sebbar e *La Retournée* di Fawzia Zouari.

Nel primo testo, parallelamente alla storia dello chibani e di suo figlio Tahar, si dipanano altre vicende familiari che mettono in scena un allontanamento, vicende in cui lo scontro ideologico si fa aspro. Tra tutte merita interesse la storia di Kamila, raccontata dalla sua gemella (anch'essa potenziale cliente della scrivana delle poste), che è colpevole di avere trasgredito alla legge del padre, di aver intrapreso una relazione con un francese, non musulmano, ed essersi sottratta ad un matrimonio combinato dalla sua famiglia.

Anche in questo caso, dunque, lo scontro violento è diretto contro l'autorità patriarcale e si muove dentro una riflessione più ampia legata alla condizione femminile.

¹⁸⁹ Tahar Ben Jelloun, *L'enfant de sable, La nuit sacrée*, cit., p. 240.

Quand mon père a appris que Kamila n'épouserait pas le cousin parce qu'elle allait se marier avec un Français non-musulman qui ne se convertirait pas, elle avait fini par le dire pour éviter la catastrophe qu'elle n'avait pas évitée, mon père qui ne se met jamais en colère s'est mis à hurler "Tu n'es plus ma fille, tu nous as trahis, déshonorés... [...] C'est une honte... [...] Tu n'es plus ma fille, tu entends, je ne veux plus te voir, je te renie, tu m'entends, je te renie. Tu prends tes affaires et tu pars, tu quittes ma maison, ma maison n'est plus ta maison..."¹⁹⁰

La rivolta è indissolubilmente legata alla « honte », e quest'ultima non può prescindere da un atto di esclusione dalle relazioni familiari e di rinnegamento dell'affetto naturale.

Nel caso de *La Retournée* il tradimento ha conseguenze gravissime sulla famiglia d'origine della protagonista. La giovane Rym si è macchiata anch'essa della colpa di essere fuggita e di aver poi sposato un francese, cristiano, provocando in questo modo la morte per dolore di sua madre.

Se in Leïla Sebbar il racconto indiretto della gemella sembra mitigare l'atto del tradimento, lo stesso non vale per il romanzo di Fawzia Zouari. La fuga in *La Retournée*, infatti, è un fantasma che aleggia su tutta la storia, portando con sé quello terribile della morte e trasformandosi in un'etichetta che la società ha appiccicato sulla donna :

Mon exil m'avait rendue étrangère au destin des miens. J'avais fui les épreuves qu'ils subissaient. Je ne me suis souvenue de ma tante que lorsque j'ai eu ma fille et que, instinctivement, je l'ai fait dormir à côté de moi, poussant son père hors du foyer, à jamais du reste.¹⁹¹

Nonostante il sentimento di esclusione provato da Rym, in questo romanzo, al contrario che in *Mon cher fils*, la donna che ha attuato la rivolta si assume le proprie responsabilità e non si pente della fuga : « Je sais ce qui m'a fait fuir mon pays : c'est cette masse masculine compacte et déterminée, barrant l'horizon !¹⁹² ».

È interessante notare come, nel caso di questo romanzo, il titolo contenga una certa ambiguità data dal verbo "retourner". *Retournée*, perché la donna torna al suo paese, ma *Retournée* anche in quanto rivoltata nei confronti della società. Nonostante il lieto fine, la

¹⁹⁰ Leïla Sebbar, *Mon cher fils*, cit., p. 28.

¹⁹¹ Fawzia Zouari, *La Retournée*, cit., p. 25.

¹⁹² *ivi*, p. 21.

morte della madre della protagonista mitiga il significato di libertà e di fiducia di cui viene caricato la rivolta.

II.2 LA RIVOLTA PACIFICA

Come si è precedentemente affermato, la differenza tra rivolta aperta e rivolta pacifica consiste fondamentalmente nell'efficacia su lungo termine di quest'ultima e sulla creazione di sconvolgimenti momentanei della rivolta aperta. La rivolta pacifica non si fonda sulla reazione impulsiva, sul *coup de théâtre*, come quella aperta, ma poggia piuttosto sulla riflessione, il ragionamento e, quando possibile, la mediazione.

Nei paragrafi che seguono si analizzeranno varie tipologie di rivolta pacifica : l'esilio, la transe, la resistenza concretizzata nel grido, la scrittura e la sorellanza.

II.2.1 L'ESILIO

Se si è finora analizzato l'atto della fuga in quanto esempio di rivolta aperta, è interessante notare ora la differenza che intercorre tra la fuga e l'esilio. Dal punto di vista degli effetti, si potrebbe concludere che sortiscono gli stessi risultati, in quanto entrambi producono una distanza, un allontanamento dalla famiglia e, quindi, dal potere patriarcale. Analizzati in questo senso, sembrerebbe quasi naturale concludere che fuga ed esilio equivalgano a una resa, alla rinuncia alla lotta, quasi a una rivolta-non rivolta, perché una delle due parti diventa fisicamente assente e quindi fuori da ogni tipo di confronto.

In realtà, analizzando i due atti in maniera più approfondita, si scopre che l'atto della fuga è mostrato in tutta la sua materialità, come un volersi sottrarre a qualcosa, un voler abbandonare condizioni insopportabili ; l'esilio, al contrario, viene messo in scena innanzitutto sotto forma di distacco morale, intellettuale, dai luoghi di origine.

Nella letteratura magrebina francofona, il tema dell'esilio occupa una posizione privilegiata, fondamentalmente perché la maggioranza degli autori ha sperimentato o continua

a sperimentare la condizione di esiliato in Francia o in altri paesi occidentali. La tematica è talmente centrale da far affermare agli studiosi : « [...] la littérature maghrébine de langue française, même profondément enracinée dans la terre natale, est une littérature d'exil¹⁹³ ».

La tematica dell'esilio, trasposta nei romanzi, riflette i malesseri, le ferite e le lacerazioni, generati essenzialmente dalla solitudine profonda, dalle costrizioni politiche, finanziarie o sociali cui gli esiliati vengono sottoposti. Nonostante le difficoltà, però, nei testi presi in considerazione, chi vive l'esilio è spesso diviso tra il fascino della novità (del paese accogliente) e le radici dell'immaginario tradizionale (la *fitna*).

L'allontanamento dalla terra di origine significa per gli esiliati il distacco dalle radici, con tutto il suo portato di insicurezza e di smarrimento, e comporta spesso la constatazione di essere un elemento scomodo per la società, in quanto fattore di messa in discussione e di sovvertimento. Ciononostante, in molti casi gli intellettuali magrebini in esilio si sono adeguati alla condizione di esiliati approfittando delle possibilità fornite dalla distanza dal mondo che rappresentano : Assia Djébar e Driss Chaïbi, ad esempio, in più occasioni sottolineano l'importanza della distanza fisica, ma anche linguistica, che l'esilio fornisce alle opere. Quando l'esilio non dipende strettamente da un divieto politico, permette all'esiliato (volontario) di crearsi una carriera letteraria serena, lontana dai pericoli delle minacce, beneficiando, tra l'altro, di una naturale predisposizione all'ascolto che la società che accoglie mostra solitamente per le persone "déchirés" dai conflitti e dalla separazione. Si comprende, dunque, che, nel caso degli autori magrebini, non si tratta semplicemente di un esilio fisico-geografico, ma di un esilio linguistico-culturale. La scrittura può rappresentare per loro un mezzo per riunificare l'Io diviso tra due lingue, due culture, due spazi.

Nel caso di Driss Chaïbi, scegliere la Francia come luogo di produzione artistica, significava approfittare dell'occasione di trovare delle condizioni materiali migliori di quelle che esistevano nel suo paese natale, una opportunità di realizzare le sue ambizioni letterarie. « Quelles sont donc les maisons marocaines capables de rivaliser avec Denoël et Gallimard, et

¹⁹³ Jacques Noiray, *Littératures francophones, Le Maghreb*, Paris, Belin, 1996, p. 122.

de nous donner cette audience dont nous avons besoin pour véhiculer nos idées ?¹⁹⁴ ».

Ciononostante, se il ragionamento opportunistico può apparire logico alla sua audience francese, lo stesso non vale per la critica magrebina, che ha identificato nel suo comportamento una sorta di tradimento e un passaggio definitivo alla sfera nemica. Il suo rapporto duplice con la Francia passava innanzitutto attraverso la lingua : un bilinguismo quotidiano che ricreava, nell'uso di terminologia e espressioni arabe, l'autenticità delle sue origini marocchine.

Come l'autore, anche il protagonista de *Le passé simple* Driss Ferdi sperimenta l'esilio : lascia il Marocco e quel padre-*Seigneur* tanto odiato per andare alla ricerca di ciò che gli manca nel suo *entourage* di origine. Questo esilio porterà a Driss l'arricchimento materiale e intellettuale che gli permetterà di riprendere la lotta contro il padre e di portare a termine la rivolta. L'espressione e l'affermazione dell'umiliazione del suo ambiente di origine si concretizza in un sentimento di superiorità come ultimo e definitivo addio alla società magrebina : « Je pisse dans l'espoir que chaque goutte de mon urine tombera sur la tête de ceux que je connais bien, qui me connaissent bien, et qui me dégoûtent¹⁹⁵ ».

In Assia Djébar esilio e fuga sembrano combaciare e sembrano implicare, automaticamente, l'atto della scrittura.

« Fugitive et ne le sachant pas »; ou ne le sachant pas encore. Du moins jusqu'à cet instant précis où je relate ces allées et venues de femmes fuyantes du passé lointain ou récent... A l'instant où je prends conscience de ma condition permanente de fugitive — j'ajouterai même : d'enracinée dans la fuite —, justement parce que j'écris et pour que j'écrive.¹⁹⁶

L'esilio personale, nel caso di Assia Djébar, diventa un modo per rivivere la condizione di generazioni intere di donne esiliate e fuggitive, ma allo stesso tempo di prendere coscienza delle proprie radici in movimento.

¹⁹⁴ Citato da Kadra Hadjadji in *Contestation et révolte dans l'œuvre de Driss Chraïbi*, Paris, Publisud, 1986, p. 63.

¹⁹⁵ Driss Chraïbi, *Le passé simple*, cit. p. 272.

¹⁹⁶ Assia Djébar, *Vaste est la prison*, cit., p. 172.

II.2.2 LA RESISTENZA, IL GRIDO

Il rifiuto di ammettere l'esistenza di tabù, di sfere lugubri della propria psiche, di istinti repressi, è stato definito da Freud come « resistenza » e la forza del rifiuto è stato da questi riconosciuto come più o meno proporzionale alla forza delle tendenze repressive. In questo paragrafo per “resistenza” si intenderà grossomodo ciò che Freud ha portato alla luce con i suoi studi psicanalitici e, analizzando la capacità dei personaggi di non interiorizzare i dettami dell'*umma* e le prescrizioni della società patriarcale, si metterà in evidenza la reazione di rivolta pacifica attuata dai figli nei confronti della violenza morale dei genitori.

La resistenza, in questo caso, è innanzitutto una presa di coscienza dell'individuo e della sua persona come essere distinto dal magma informe dell'*umma*.

Il est indispensable en vue de l'individuation et de la réalisation de soi-même, qu'un être apprenne à se différencier de l'apparence qu'il a incarnée aux yeux des autres et à ses yeux, de même il est indispensable dans un but identique, qu'il prenne conscience du système interrelationnel qui relie son Moi et son inconscient.¹⁹⁷

È interessante, a questo proposito, l'osservazione di Fromm che, partendo da Freud, identifica un inconscio sociale, una sorta di anima collettiva che muove e condiziona i comportamenti psichici degli individui e dei gruppi in totale trasparenza :

[...] ogni società determina quali pensieri e sentimenti possono giungere a livello di coscienza e quali debbono restare inconsci. Come esiste una personalità sociale esiste anche un « inconscio sociale ».

Per inconscio sociale intendo quelle sfere di repressione comuni alla maggior parte dei componenti di una data società ; questi elementi, solitamente repressi, sono quei contenuti dei quali una società non può consentire la consapevolezza ai suoi componenti se essa stessa, con le contraddizioni che le sono specifiche, deve funzionare bene.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Carl Gustav Jung, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1988, p. 160.

¹⁹⁸ Erich Pinchas Fromm, *Marx e Freud. Oltre le catene dell'illusione*, cit., pp. 104.

Numerosi sono gli esempi di personaggi della letteratura magrebina che mettono in atto una resistenza strenua all'inconscio collettivo, sottraendosi alle dinamiche di incorporazione di divieti, prescrizioni e successivi sensi di colpa.

— Moi je suis un monstre d'égoïsme. Je tiens à la liberté autant qu'à la vie. Je ne respire que lorsque je suis libre, sans contraintes, sans obligations sociales ni familiales. Mes parents ont compris cela et me laissent libre d'agir selon ma volonté. Je ne leur cause pas de problèmes majeurs en dehors du bavardage des voisins.¹⁹⁹

Nel caso de *La Nuit de l'Erreur*, la protagonista occupa un posto particolare, molto prossimo ai margini, della società tradizionale. Vittima di una superstizione, viene additata come portatrice di un seme infernale, del male assoluto, dovuto al momento della sua nascita, « la nuit de l'erreur », appunto. Da questo punto di vista, Zina, per la posizione *sui generis* che occupa, sperimenta un contesto sociale anomalo, più flessibile, in cui la resistenza è tutto sommato semplice. Quasi rassegnati, i genitori non infieriscono più di tanto con le misure tradizionali di salvaguardia del suo onore, essenzialmente perché convinti che questo sia irrimediabilmente macchiato sin dalla nascita.

Diversa l'esperienza della protagonista de *La jeune fille et la mère* che, torturata dalla madre, resiste allo sconforto e non si piega alla violenza fisica e morale :

De toute façon, comme imbibée d'anesthésiant, ma chair ne ressentait rien, j'avais juste envie de rire, de rire aux éclats, d'un rire qui jaillirait de mon thorax, qui réveillerait les morts, qui agacerait les vivants, qui les enverrait en enfer.²⁰⁰

La resistenza nelle forme finora analizzate potrebbe definirsi silenziosa se confrontata ad un diverso tipo di resistenza : il grido.

Il grido dimora nella stessa dimensione del silenzio, poiché anch'esso può essere considerato una “non-parola”, un anti-significato, un ritorno dell'uomo ad uno stato primordiale, in cui l'espressività non ha ancora avuto la meglio sull'irrazionalità. Questo suono disarticolato è dunque un retaggio della primitività, una sorta di messa alla prova della

¹⁹⁹ Tahar Ben Jelloun, *La nuit de l'erreur*, cit., p. 46.

²⁰⁰ Leïla Marouane, *La Jeune Fille et la Mère*, cit., p. 160.

forza interiore che, in condizioni di “normalità”, giace nascosta dietro la calma apparente di ogni individuo. Il grido ha grossomodo due forme di realizzazione, o meglio, presta la sua potenza a due tipi di macrosensazioni: il supplizio ed il piacere.

Nelle opere degli autori finora considerati questa manifestazione trova molteplici realizzazioni : il grido e la registrazione degli echi che vengono generati nell’impatto con il vuoto, con il silenzio, vengono percepiti all’interno dei romanzi di autrici come Leïla Marouane e Assia Djébar. Prestando l’orecchio ai tipi di grida che emergono dai corpi dei personaggi delle opere delle due autrici, si può constatare che le urla, anche quando dovrebbero essere di piacere, mantengono in realtà un fondo oscuro fatto di dolore e odio esasperati. Ciò che si vuole in questo caso sottolineare è che il clamore acuto del grido, al di là dello sforzo fisico che sottende e comporta, è, nella maggior parte dei casi, un’arma di salvezza che protegge le donne dalle ingiustizie della società androcentrica e segregante. Questo strumento di auto-appropriazione, di rivolta pacifica, rende mobile la voce e il corpo nel suono stridente che oltrepassa il limite del “normale”, del socialmente “accettabile”.

Nella situazione difficile che le donne devono fronteggiare, spesso la sola allusione metaforica all’infelicità non basta. La censura del dolore produce un effetto contrario, che si realizza spesso in una *escalation* sonora di disperazione : al canto basso o al mormorio complice del silenzio si sostituisce spesso, in uno scoppio improvviso, un grido straziante.

È disarmante verificare come la nascita stessa della vita si fondi sulle grida: siano esse quelle del “piacere” (si intenda con questa parola solo la sensazione fisica, che non ha necessariamente un riscontro gradevole nell’animo) dell’atto del concepimento o quelle strazianti della partoriente e del neonato. Assia Djébar si sofferma spesso sulla contraddizione che dilania le famiglie fondate su matrimoni imposti, analizza da vicino il tumulto di emozioni che segue alla prima notte di nozze delle donne, il grido primitivo, in tutta la sua nudità, che si leva nella prima notte del corpo-schiavo, nella crudezza della deflorazione.

Une plaie vive s’inscrit sur le corps de la femme par le biais de l’assomption d’une virginité qu’on déflöre rageusement et dont le mariage consacre trivialement le martyre. La nuit de noces devient essentiellement nuit du sang. Non pas de la connaissance ou à plus forte raison du plaisir, mais nuit

du sang qui est aussi nuit du regard et du silence. D'où le cœur suraigu des longs cris poussés par les autres femmes (sororité spasmée qui tente de prendre envol dans la nuit aveugle), d'où le fracas aussi de la poudre pour mieux envelopper ce silence-là.²⁰¹

A queste prime grida seguiranno, nella maggior parte dei casi, quelle della disperazione coniugale, senza speranza, quelle del ventre che si ribella (come nel caso de *L'enfant de sable*) e quelle dei bambini testimoni e partecipi della guerra impari tra uomini e donne. Se guardiamo da vicino le scene che descrivono le protagoniste all'indomani della prima notte di nozze (la scena più toccante è probabilmente quella che vede come vittima Hajila, in *Ombre sultane*), ci accorgiamo che l'uomo, dopo il "grido" della donna (da lui inteso quasi come una vittoria su un nemico), viene negato da quest'ultima, diventa lui stesso un'ombra inquietante, un "lui" generico ed allarmante, un "padrone" odiato. Ciò che si vuole sottolineare, però, è che in quelle grida non si celano solo pianti sordi, ma anche la "rivolta". Dalle numerose testimonianze all'interno dei romanzi, si capisce che la ferita provocata durante la prima notte di nozze è, in realtà, presente nel corpo delle donne da secoli: ferita delle madri, delle nonne, di ogni ava sconosciuta. L'eco di quel dolore è quasi innata nelle bambine:

Bambina, io indugiavo ai piedi di una che ricamava, passavo fili e forbici a una che cuciva. Ascoltavo distrattamente: l'importante era lasciare gli echi prolungarsi in me per anni interi, anni di reclusione per loro. Vissi in seguito fuori dall'harem: mio padre [...] mi mise in collegio, ma io mi sentivo legata indissolubilmente a quelle sequestrate. Comprendevo male, ma [...] frasi amare si dipanavano – confidenza indignata di una madre, monologo di una moglie furibonda dopo l'uscita del padrone, singhiozzi ululati di un'altra prostrata su un materasso di dolore, sospiri di una sposa sterile il cui marito ha preso una seconda moglie. Questo coro di sottomissioni pronte alla rivolta, queste strofe di parole sdegnate, lanciate frontalmente contro la sorte, insomma la parole drappeggiata nel dolore restava reclusa, altrettanto velata che il corpo di ognuna fuori di casa.²⁰²

Il coro di sottomissioni pronte alla rivolta è la chiara manifestazione della resistenza delle donne alle imposizioni della società patriarcale. Anche in Leïla Marouane la resistenza

²⁰¹ Assia Djébar, *Femmes d'Alger dans leur appartement*, Paris, Éditions des Femmes, 1980, p. 154.

²⁰² Assia Djébar, *Ombra sultana*, cit., pp. 99-100.

vorrebbe sfociare nelle grida, ma non riesce a concretizzarsi rimanendo uno strido nell'anima della protagonista :

Silence, mère immonde. Ne vois-tu pas que le diable, c'est toi ? Que c'est à cause de toi et des obsessions que je me laissais tripoter dans le jardin public ? Comment pouvait-elle savoir, l'infirmière, que ma vie durant j'ai subi tes mains d'expertes et la lueur de ta loupiote ? Et ne le suis-je pas, vierge ? N'est-ce pas l'hymen qui compte ?

Silence, vieille folle. Tais-toi, mère immonde.

Silence, vieille folle. Tais-toi, mère immonde.

Silence, vieille folle. Tais-toi, mère immonde.²⁰³

Il grido resta astratto, un concetto che infonde la forza per resistere ai soprusi :

[...] je n'eus qu'une envie. Crier à mon tour. M'égosiller. M'arracher les cheveux par touffes. Me déchirer les joues jusqu'au sang. Invoquer Dieu, ses prophètes et tous les saints de la terre. L'attraper par les cheveux, la forcer à me regarder droit dans les yeux, mes yeux aussi verts que les siens, mes aussi aiguisés que les siens, et tonner : Silence, vieille folle.²⁰⁴

Se nei due casi precedenti le giovani protagoniste non trovano il coraggio per rivoltarsi apertamente, resistendo soltanto alle sevizie, il grido di rivolta, con l'arrivo dell'età matura, trova la sua realizzazione in un nuovo strumento di rivolta pacifica : la *transe*.

II.2.3 LA *TRANSE*

L'antropologa inglese Vanessa Maher²⁰⁵ ha analizzato il rituale della *transe* nelle sue forme diverse, nelle concretizzazioni che prendono vita in avvenimenti “neutri”, felici o tragici. La forma più interessante dal punto di vista sociologico è la cosiddetta *hedra*, un genere di *transe* che si realizza senza un'effettiva motivazione, una sorta di rito gratuito che mette in scena la possessione degli spiriti. Dietro i balli e le grida scanditi dal battito dei

²⁰³ Leïla Marouane, *La Jeune Fille et la Mère*, cit., p. 141-142.

²⁰⁴ *ivi*, p. 141.

²⁰⁵ Cfr. Vanessa Maher, *Il potere della complicità: conflitti e legami delle donne nordafricane*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1989.

tamburi in un rumore assordante, dietro i movimenti convulsi del corpo e della voce, c'è una forma di rivolta (anche se debole e marginale) contro l'ordine ufficiale dominato dagli uomini e dalla legge islamica.

Private della possibilità di avere un ruolo attivo nella religione che praticano, in maniera quasi nascosta, le donne, con la *transe*, creano un proprio cerimoniale, chiuso e proibito agli uomini, in cui il corpo e la voce si riappropriano di spazi legittimi, ma negati. Le grida diventano così un mezzo per liberarsi, almeno temporaneamente, dalle privazioni e dalle frustrazioni. Di questo tipo di scene c'è traccia all'interno delle opere di Assia Djébar e di Tahar Ben Jelloun :

Un tambour scandant la crise, les cris arrivaient : du fond du ventre, peut-être même des jambes, ils montaient, ils déchiraient la poitrine creuse, sortaient enfin en gerbes d'arêtes hors de la gorge de la vieille. On la portait presque, tandis que, transformant en rythmique ses plaintes quasi animales, elle ne dansait plus que de la tête, la chevelure dénouée, les foulards de couleurs violentes, éparpillés sur l'épaule. Les cris se bouscullaient d'abord, se chevauchaient, à demi étouffés, puis ils s'exhalèrent gonflés en volutes enchevêtrées, en courbes tressées, en aiguilles. Obéissant au martèlement du tambour de l'aveugle, la vieille ne luttait plus : toutes les voix du passé bondissaient loin d'elle, expulsées hors de la prison de ses jours.²⁰⁶

Dalle prigioni agli spazi aperti, dalla segregazione alla libertà, il tutto grazie all'utilizzo del mezzo simbolico della *transe* e della possessione spiritica.

Je me joignis le soir au groupe des musiciens et j'écoutai. Je n'avais rien à faire qu'à me laisser emporter par cette musique [...]. Cela durait des heures jusqu'à la transe et la perte de conscience. Personne ne vous demandait d'entrer en transe, mais la musique, pénétrant dans le corps, le faisait réagir en suivant le rythme, en dansant, puis en ne sachant plus ce qu'on faisait, laissant l'inconscient décider. Ce fut ainsi que moi aussi, je me trouvai au milieu du cercle, à danser les yeux fermés, les bras tendus, la main droite ouverte vers le ciel et l'autre ouverte sur la terre. [...] Je sentais mon corps libre, mes cheveux lâchés et mes pieds nus. Lorsque je tombai sur le sol, je fus prise d'une brève crise d'épilepsie.²⁰⁷

La *transe* è prima di ogni cosa una rivolta del corpo che si riappropria così del proprio spazio, negato con violenza dalla società patriarcale segregante.

²⁰⁶ Assia Djébar, *L'amour, la fantasia*, Paris, Lattès, 1985, pp. 164-165.

²⁰⁷ Tahar Ben Jelloun, *La nuit de l'erreur*, cit., p. 58-59.

[...] s'accouple un quatrième langage: celui du corps avec ses danses, ses transes, ses suffocations, parfois son asphyxie, et son délire ses tâtonnements de mendiant ivre son élan fou d'infirmes, soudain.²⁰⁸

L'asfissia che si sostanzia nelle *transes* non trova tuttavia la strada per la completa risoluzione. Pur essendo un mezzo di rivolta, la *transe* non comporta un miglioramento nelle condizioni reali di chi si presta a questi riti di possessione spiritica, né dei benefici materiali temporanei.

II.2.4 LA SCRITTURA, L'AUTOBIOGRAFIA

In un gioco di continue metamorfosi, il grido-rivolta assume anche un'altra forma, meno violenta, meno materiale della *transe*, ma dall'impatto più forte sull'ordine sociale : il grido-scrittura. Quest'alternativa, più difficile dei movimenti sconnessi delle *transes*, che per quanto violenti vogliono essere, lasciano comunque il tempo che trovano, diventa la base dei romanzi di Assia Djébar, di Leïla Marouane e in qualche modo il loro messaggio ai "posteri". Il grido primitivo, appreso dalle donne nello stesso momento in cui viene loro trasferita la lingua dalle madri e dalle nonne, secondo le due autrici, deve tramutarsi in grido di rivolta, in scrittura, per vendicare il silenzio di tutte le donne. Scrivere, molto banalmente, è rivoltarsi, trasgredire l'ordine vigente delle cose.

Scrivere, tuttavia, è un atto che può avvenire solo in silenzio. Allora un interrogativo sorge inevitabile : come si possono trasportare le grida in un'opera letteraria ? La scrittura, di per sé, non soffocherebbe le voci, anche le più assordanti, nel suo silenzio introspettivo ?

[...] écrire m'a ramenée aux cris des femmes sourdement révoltées de mon enfance, à ma seule origine. Ecrire ne tue pas la voix, mais la réveille, surtout pour ressusciter tant de sœurs disparues.²⁰⁹

²⁰⁸ Assia Djébar, *Ces voix qui m'assiègent, en marge de ma francophonie*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 14.

²⁰⁹ *ivi*, p. 229.

In Assia Djébar la rivolta dell'*écriture-cri* diventa una sorta di *transe* silenziosa, l'autrice oltrepassa il limite della liceità sociale con le sue grida, scritte, in cui tornano visibili le ombre soppresse dall'autorità patriarcale.

In *L'amour, la fantasia* Assia Djébar, servendosi di un gioco di parole, afferma :

« L'amour, ses cris » (« s'écrit ») : ma main qui écrit établit le jeu de mots français sur les amours qui s'exhalent ; mon corps qui, lui, simplement s'avance, mais dénudé, lorsqu'il retrouve le hululement des aïeules sur les champs de bataille d'autrefois, devient lui-même enjeu : il ne s'agit plus d'écrire que pour survivre.²¹⁰

Lo scritto non è, dunque, da considerarsi come una semplice scelta, ma come una necessità di sopravvivenza, di rivolta, l'unica possibilità di infondere un soffio vitale nelle ombre, l'unico modo di reagire opponendosi all'oblio.

Più tardi, in *Vaste est la prison* Assia Djébar dirà :

Je ne crie pas, je suis le cri. Tout ce chemin ouvert cerne la débâcle de la fête guerrière d'hier, de l'horreur indicible d'aujourd'hui. Hier encore, lorsque ma joie au soleil fusait, au-dessus de ma tête aussitôt des épées s'entrecroisaient, poussières d'étoiles filantes dans la nuit immémoriale...²¹¹

Una dedizione minuziosa dell'autrice alla Verità la porta a rispondere al richiamo delle storie annientate. Conservare la memoria di quelle grida è indispensabile : le grida di ieri, quelle di oggi. Suoni transitori, violenti, amorfi, non registrati nella grande Storia, fatta di date e Personaggi, vengono riportati in suggestioni secondarie e trasmesse ai posteri attraverso una scrittura di transizione, una transizione che va dal sé all'Altro, dall'io della donna al "noi" di tutte le donne :

J'écris dans l'ombre de ma mère revenue de ses voyages de temps de guerre, moi, poursuivant les miens dans cette paix obscure faite de sourde guerre intérieure, de divisions internes, de désordres et de houle de ma terre.

J'écris pour me frayer mon chemin secret, et dans la langue des corsaires français [...] je deviens de plus en plus transfuge. Telle Zoraidé, la dépouillée. Ayant perdu comme elle ma richesse du

²¹⁰ *ivi*, p. 240.

²¹¹ Assia Djébar, *Vaste est la prison*, cit., p. 339.

départ, dans mon cas, celle de l'héritage maternel, et ayant gagné quoi, sinon la simple mobilité du corps dénudé, sinon la liberté.²¹²

Torna il tema dell'esilio, connesso a quello della madre. Assia Djébar scrive per ritrovare l'*héritage* materno perduto, ma anche per rendere partecipi la moltitudine di "sorelle" della mobilità del suo corpo liberato. È quindi evidente la rilevanza dell'elemento autobiografico.

L'affermazione dell'io nei testi della letteratura magrebina è, sempre, un'arma a doppio taglio. Da una parte, infatti, con la narrazione autobiografica si ha l'impressione di colmare un vuoto, la mancanza dell'individuo in quanto entità a sé stante, distinto dall'*umma* ; dall'altra, finisce per affermare l'assioma principale della cultura musulmana :

[...] c'est l'homme social qui compte avant tout dans le contexte de la vie traditionnelle ; l'individu ne doit pas se singulariser.²¹³

Il tema dell'autobiografia, della scrittura dell'io come rivolta ad una società che teme e rifugge l'individualità, emerge con forza nell'opera di Assia Djébar, di Driss Chraïbi e di quanti, scrivendo, rimandano a episodi della propria vita vissuta. Nel caso di Assia Djébar, con la pubblicazione di *Les alouettes naïves*, gli eventi autobiografici fanno percepire per la prima volta all'autrice la sua vulnerabilità in quanto donna musulmana, araba, francofona, che scrive. Per la prima volta si sente attaccata nell'intimo, privata del suo equilibrio: abbandona la penna e lo fa per un lungo periodo in cui la riflessione sulla lingua in relazione al suo corpo prende il sopravvento.

La presa di coscienza della sua "vulnerabilità" ha radici remote che si intrecciano saldamente con il problema della sua educazione araba: come può una donna decidere di scrivere della sua intimità quando parlare di se stessa in pubblico è considerato un atto di impudicizia quasi oltraggioso?

²¹² Assia Djébar, *Vaste est la prison*, cit., p. 172.

²¹³ Jean Déjeux, *Maghreb. Littératures de langue française*, Paris, Karthala, 1994, p. 126.

Si è visto come la società musulmana patriarcale consideri la voce delle donne come un pericolo da arginare e come, seguendo questa logica “oscurantista”, renda la metà della popolazione un ammasso indistinto di ombre. Abbiamo visto anche che le donne considerano il silenzio come una sorta di soluzione e che il risultato di questo ragionamento è l’incorporazione delle tragedie vissute. Proprio in questo contesto, la voce, mutilata quando è “a-personale”, diventa spezzata e scandalosa quando il discorso slitta nella narrazione autobiografica o, peggio ancora, nel racconto dei rapporti tra sfera maschile e femminile.

Entendre ce que ses aïeules ne lui ont pas raconté de la longue histoire, des histoires qui ont précédé sa naissance. Alors elle lit. Les livres de ces femmes libres, intrépides qui ont écrit et publié, des femmes publiques, elles ont osé.²¹⁴

Parlare di sé per le donne è sempre un rivoltarsi, uno spogliarsi del velo (della censura maschile), “mettersi a nudo”, non solo davanti alle interlocutrici dirette (che si presuppongono donne, data la segregazione), ma anche al cospetto del pubblico assente, gli uomini, quelli cui non deve essere dato “adito” a pensare in chiave sessuale. Quindi, agli occhi della società oscurantista, l’autobiografia è una sorta di “offerta di sé”, una prostituzione della propria immagine, dei propri pensieri e dei propri sentimenti.

[...] l’on se retrouve exposée en pleine lumière aveuglante, et c’est la catastrophe! On se réveille sans recours et d’une manière irréversible, on surgit de sa tombe-écriture, on se raidit au-dehors. La mise à nu – cette durée infinie - commence. La violence intérieure se dresse, épine nue, hors de toute ombre protectrice.²¹⁵

Quando l’autobiografia toglie il velo che aveva avvolto la sua vita personale fino a quel momento, Assia Djébar si sente vulnerabile, si rende conto che non è soltanto davanti agli uomini (fratelli, cugini, parenti) arabi, algerini, che si “mette a nudo”, ma anche davanti ai colonizzatori, ai nemici.

²¹⁴ Leïla Sebbar, *Mon cher fils*, cit., p. 28.

²¹⁵ Assia Djébar, *Ces voix qui m’assiègent*, cit., p. 114.

In Assia Djébar, come in Driss Chraïbi, la lingua francese si comporta come un velo di protezione che mitiga la rivolta e le conseguenze dell'autobiografia : « J'ai utilisé jusque-là la langue française comme voile. Voile sur ma personne individuelle, voile sur mon corps de femme; je pourrais presque dire voile sur ma propre voix²¹⁶ ».

Raccontare la propria storia personale è un focalizzare l'attenzione sull'interiorità e la vita dell'“io” protagonista-scrittore, personaggio centrale, fulcro dell'opera. Questa forma di autobiografia è prettamente “occidentale”, non usuale sull'altro versante del Mediterraneo: nel mondo in cui la sorellanza è una necessità e una risorsa reale, è evidente che una voce convoglia sempre dentro di sé una miriade di “voci sorelle”, indissolubili, incancellabili. Qualunque scrittrice che abbia sperimentato la realtà della segregazione e dell'educazione patriarcale tradizionale, non può assolutamente prescindere dalla collettività femminile, sostrato multiforme di ogni anima. L'“io” ha sempre e comunque un “noi” che fa da sottofondo, per cui non è possibile ignorare quelle voci senza perdere l'unica àncora e l'approdo sicuro della propria genealogia. Assia Djébar recupera poco a poco il senso veritiero della sua lingua francese: quella che esprimeva l'affetto paterno, quella che si sovrapponeva nei suoi ricordi di bambina al fez indossato dal padre il primo giorno di scuola.

Il vero significato del francese, contestualizzato nell'orizzonte dell'amore paterno e arricchito delle “voci materne”, diventa per l'autrice una francofonia ricca e feconda: una lingua “matrigna”, come lei la definisce, ma, in fin dei conti, benevola.

La francofonia diventa, per l'autrice, un espediente per spegnere le passioni esacerbate, il dolore della morte fisica e morale di un Paese dilaniato da guerre fratricide e dalla “disperazione tra i sessi”:

Io stessa mi sono domandata se [...] la donna algerina – poetessa, romanziera, intellettuale – che ha bisogno di scrivere la propria esperienza e ha una specie di rivolta interiore e molte questioni conflittuali ancora in sospenso, se questa donna non si rivolga quasi di necessità a un'altra lingua, se in effetti non abbia bisogno di separarsi per prendere distanza. Quando ho scritto *Lontano da*

²¹⁶ *ivi*, p. 43. Il corsivo è dell'autrice.

Medina mi sono posta questi interrogativi: come scrivere sulla memoria islamica? [...] Esprimere tutto questo in francese mi assicurava una specie di distanza.²¹⁷

La scrittura concretizza, dunque, la rivolta interiore, le questioni conflittuali derivate dall'educazione misogina.

[...] Écrire, pour chaque femme, ne peut que nous ramener à ce double interdit, du regard et du savoir. Écrire serait inévitablement nous cogner, à travers elles, nous-mêmes, à ces murs de silence, à cette invisibilité. Écrire deviendra-t-il, par cela même, à cause de cette urgence, « écrire pour », c'est-à-dire un engagement du verbe, une écriture de passion et de lutte?²¹⁸

II.2.5 CONCLUSIONI: LA SORELLANZA

Nel caso delle autrici algerine la scrittura «de passion et de lutte », dà voce alle “ombre” e rifugio alle grida.

Assia Djébar individua in questa forma di solidarietà un particolare sentimento che spesso si è rivestito di intenti pragmatici, particolarmente nelle epoche più buie della storia delle donne algerine : la sorellanza. Un tempo espediente per evadere la rigida segregazione e la solitudine esistenziale, oggi costituisce l'unica risorsa del futuro.

Se ci si sofferma sul vocabolo “risorsa”, si comprende il significato pieno di speranza espresso da questo termine derivato dal latino, dal verbo resurgere, che comunica l'atto del rinascere. Ciò che molte delle autrici analizzate auspicano ai propri Paesi è che, la sorellanza, risorsa materiale nel passato fatto di clausura e imposizioni, possa far posto alla sorellanza come rinascita, una nuova nascita di sé all'interno della diversità dell'altro, dell'altra.

Assia Djébar studia un particolare rapporto tra donne, quello tra madre e figlia ed identifica, così, un nuovo percorso da battere per raggiungere dei risultati concreti :

Avevo un bisogno assoluto di modificare il rapporto madre-figlia. Sentivo che, oltre al rapporto di trasmissione di nonna in madre e di madre in figlia, bisogna che intervenga qualche altra cosa per

²¹⁷ Renate Siebert, *Andare ancora al cuore delle ferite*, cit., p. 215.

²¹⁸ Assia Djébar, *Ces voix qui m'assiègent*, cit., p. 93.

far muovere i destini delle donne. E che in realtà questo rapporto madre-figlia è un rapporto che a un certo punto ti si chiude attorno. Di fatto non si può comunicare con la propria madre che a un certo momento [...] nel momento in cui il rapporto si trasforma in un rapporto di sorellanza, in un rapporto in cui la madre dimentica di essere la madre. ²¹⁹

Solo così si trova il senso vero dell'autobiografia al femminile : è come se l'autrice offrissi sé stessa, il suo esempio, come ispirazione, come appiglio cui aggrapparsi con tutta la forza nel mondo che si dimostra ancora refrattario e forse immaturo ad una rivoluzione “dei costumi” radicale.

“Verba movent, exempla trahunt”. Facendo ricorso a un proverbio latino, si può concludere che se le parole delle opere delle autrici toccano il cuore con le emozioni narrate, è il loro esempio di letterate, storiche e cineaste che può e deve trascinare verso tempi migliori. La resistenza e la rivolta devono compensarsi e volgere lo sguardo ad un futuro, prossimo o remoto, in cui l'equilibrio sociale possa essere finalmente conquistato.

²¹⁹ Renate Siebert, *Andare ancora al cuore delle ferite*, cit., p. 201.

TERZA PARTE

MEMORIA, NOSTALGIA E RIMPIANTO

CAPITOLO PRIMO

I. LA MEMORIA E IL RICORDO

Nelle prime due parti di questo lavoro, si sono analizzate le relazioni parentali in condizioni che presuppongono, per così dire, una certa interattività. Per comodità, si definirà il tipo di rapporti finora esplorato – come l'autorità e le reazioni da questa provocate – “rapporti *in praesentia*”. Questa definizione sarà utile a distinguere il diverso tipo di rapporti che saranno analizzati nella terza parte di questa tesi, designati, per opposizione, “rapporti *in absentia*”.

I.1 MEMORIA FAMILIARE E APPARTENENZA

Rimembrare, ricordare, presuppone necessariamente un'assenza : sia essa fisica, della persona o dell'oggetto al centro della rimembranza ; o, soltanto metafisica, relativa al tempo che, per essere ricordato, si presume concluso. La memoria, nel contesto familiare, è la garante non soltanto dei ricordi, delle immagini di un tempo andato, ma anche e soprattutto la guardiana dei legami di appartenenza e di affetto.

Ogni ricordo è di per sé una storia, contiene inevitabilmente una narrazione e quindi una componente di *fiction*, fondamentale perché ogni individuo rievoca il ricordo secondo il suo personalissimo punto di vista, conservando dei dettagli e omettendone altri. Il gioco di composizione e scomposizione dei ricordi (ridotti ai minimi termini o organizzati in grandi cronache collettive) è spesso al centro della narrazione letteraria.

Ce qui fait mémoire est restitué à la façon d'un kaléidoscope mental, se composant et se recomposant pour donner l'image de fragments épars dans une construction pourtant toujours unique et élaborée. Ces différents morceaux ainsi détachés du passé et revenant à la mémoire donne forme à un récit. [...] Ainsi la mémoire familiale est-elle d'abord une histoire personnelle et sa reconstruction. Il y a du roman en elle. Une fiction vraie à travers laquelle l'individu, mobilisant son passé, se donne du sens.²²⁰

²²⁰ Anne Muxel, *Individu et mémoire familiale*, Paris, Nathan, 1996, p. 8-9.

Secondo Anne Muxel, sociologa francese specializzata nello studio della memoria nei contesti transgenerazionali, è possibile ricondurre la memoria familiare a tre funzioni fondamentali : una funzione di trasmissione, una di reviviscenza e una di riflessività. Particolarmente pregnante il suo studio se applicato all'analisi dei testi finora presi in considerazione. Secondo la sociologa, la funzione di trasmissione colloca l'individuo all'interno di un "noi" definito, permette al soggetto di enunciarsi e identificarsi a partire dal gruppo e di trovare posto nella mitologia familiare. È, in questo contesto, che fa riferimento alla « double négociation identitaire », secondo la quale chi perpetra la memoria familiare contribuisce allo stesso tempo a definire un'appartenenza e una differenziazione.

Parce qu'elle est perpétuation du passé à partir du présent, la mémoire familiale répond à une mission socialisatrice. Avec elle, à travers elle, c'est l'identité d'un sujet social qui se construit. Elle construit des exemples, des modèles, des repères, en bref, elle fonctionne comme une didactique de la passation des rôles, des statuts et des positions dans l'histoire d'un même groupe familial. La mémoire est utilisée pour signifier un mode de ralliement à une entité collective : marquer la reconnaissance d'une origine, s'inscrire dans une généalogie, se rattacher à une distinction familiale en en perpétuant les attributs et les rites, ou encore se référer à un ensemble de valeurs communes.²²¹

Se è vero che in ogni letteratura la memoria ubbidisce a quella che Anne Muxel definisce « funzione di trasmissione », va tuttavia ricordato che nel processo di definizione dell'appartenenza e della differenziazione, gli autori magrebini conferiscono di certo più importanza a quest'ultima fase.

Essendo il sentimento di appartenenza regola fondante della società magrebina, risulta più interessante per gli autori mettere in evidenza il procedimento di differenziazione dell'individuo, il quale, pur rimanendo nello scenario dell'*umma*, con grandi difficoltà cerca di emanciparsi in quanto essere singolo. La rappresentazione della memoria nei romanzi, anche quando ha come oggetto ricordi non del tutto sereni e quindi non facili da trasmettere

²²¹ *ivi*, p. 15.

(si pensi, ad esempio, agli episodi di guerra²²²), prende le distanze dalla tendenza alle generalizzazioni e contribuisce alla “riabilitazione” della differenza, spesso demonizzata dalla società patriarcale islamica.

Tra gli autori finora considerati si sono occupati del tema della memoria familiare principalmente Tahar Ben Jelloun e Assia Djébar. Entrambi affascinati dal ricordo, hanno tuttavia dato ognuno il proprio taglio particolare alla tematica : Tahar Ben Jelloun, esplorando le devianze e l’insubordinazione della memoria familiare in individui dalle facoltà intellettive compromesse e, di conseguenza, il vacillamento del sentimento di appartenenza ; Assia Djébar, analizzando la trasmissione della memoria come collante tra le generazioni, soprattutto in quanto pratica femminile.

Dall’osservazione critica delle opere di questi due autori, è emerso quello che ci è sembrato il percorso naturale della costruzione identitaria nell’ambito magrebino. L’individuo nasce in una famiglia che si presenta sin da subito come un “noi” chiuso, una struttura socialmente delimitata e ontologicamente demarcata. In questo contesto limitante, l’Io non ha grosse capacità di espansione, ma solo la possibilità di sviluppare la propria identità tramite l’imitazione. Successivamente, attraverso la memoria familiare e il ricordo esercitato dalla famiglia, l’individuo si identifica come una parte di un tutto più ampio, che ingloba anche la struttura familiare : l’*umma*. L’Io è pur sempre parte di un “noi”, ma stavolta più vasto, che lascia un margine, anche se ristretto, di libertà.

È interessante notare come lo stadio consecutivo per raggiungere la piena realizzazione dell’identità passi, comunque, attraverso il ricordo e la memoria familiare. In effetti, adoperando quella che Anne Muxel definisce la « funzione di riflessività », l’Io ragiona sulla sua storia e sul suo destino e si distacca in maniera critica dal “noi” totalizzante della famiglia e dell’*umma*. In altre parole, è solo ragionando sui legami familiari e sulla loro memoria che

²²² Interessante, in questo caso, il passaggio di *Mon cher fils* : « [...] Si les enfants ne cherchent pas de comprendre, à savoir, s’ils ne posent pas de questions, comment leur raconter sans les ennuyer [...] des histoires de guerre, de camp, d’exode et de mort qui ne sont pas leur histoire ? Comment ? » « [...] Parler la même langue ne suffit pas, déjà, un père et sa fille... » in Leïla Sebbar, *Mon cher fils*, cit., p.61.

l'individuo può emanciparsi, perché la famiglia detiene, comunque, la radice dell'identità, l'essenza del modo d'essere di ciascun essere umano.

La memoria familiare è al centro di uno degli ultimi romanzi di Tahar Ben Jelloun, *Sur ma mère*, storia semi-autobiografica dedicata alla figura materna affetta dal morbo di Alzheimer. La malattia, che sconvolge l'universo temporale della donna, dà occasioni di riflessione sull'importanza della memoria, non solo per la storia personale, ma anche per quella familiare :

Ah, l'oubli, le satanique oubli, l'ennemi, celui qui me vole tout, il arrive comme ça et il me pique les souvenirs, de quel droit ? Dis-moi toi qui as étudié, pourquoi on oublie ?²²³

L'oblio è, dunque, visto come un nemico che, senza diritto, priva la famiglia di pezzi di storia e di legami di affetto. L'oblio della genitrice, tuttavia, viene riempito con i ricordi di suo figlio, il quale, rievocando il passato, restituisce una madre in perfetta forma che tramanda le sue storie cementificando i legami :

J'ai toujours aimé m'asseoir à côté de ma mère et l'écouter. Avant, elle me parlait de sa vie, de sa jeunesse et des difficultés de la vie conjugale. Elle n'en voulait pas à mon père mais regrettait qu'il fût si peu tendre avec elle.²²⁴

E, ancora :

À présent, c'est moi qui lui parle et lui raconte ma jeunesse : Tu as maigri, tu te souviens, quand tu étais en bonne santé, comme tu étais belle et vive, tu me courais après pour me punir, parce que j'avais fait une bêtise.²²⁵

Un ruolo di primo piano nell'esplorazione letteraria della memoria familiare come celebrazione dell'appartenenza viene data al cibo e al compito della madre di nutrire i propri figli :

²²³ Tahar Ben Jelloun, *Sur ma mère*, cit., p. 132.

²²⁴ *ivi*, p. 93.

²²⁵ *ivi*, p. 238.

La mère nourrit. [...] Cette dépendance nourricière, vitale dans les premiers temps de la vie, va s'imposer par d'autres voies, tout au long de l'existence. [...] La mémoire dit quelque chose de cette toute-puissance maternelle.²²⁶

Tahar Ben Jelloun si sofferma sul nutrimento dato con amore dalla madre un legame insostituibile e un fortissimo richiamo all'infanzia :

Je refuse de croire que je mange la cuisine de ma mère. Je fais semblant. [...] Pour ma mère, manger sa cuisine, c'est l'aimer. Quand il m'arrivait de ne pas terminer mon assiette, elle poussait un soupir et se faisait des soucis. Manger c'est célébrer un lien affectif fort et indéfectible.²²⁷

È evidente che il ricordo dell'infanzia, fulcro della memoria di ogni essere umano, primario appiglio dell'identità fino alla fine della vita, è inscindibile dal ricordo della figura materna :

Peut-être que moi aussi je fais partie de ces effluves de la mémoire. Je suis assis dans un coin, à l'ombre. [...] Je surveille les femmes qui s'activent. C'est peut-être la veille d'une fête. Ma mère est heureuse, elle chante tout en préparant le repas.²²⁸

I.1.1 IL RITORNO DELL'ORALITÀ

Una funzione rilevante nella trasmissione della memoria familiare è svolta senza dubbio dalla narrazione orale. Raccontate come fiabe, le vicende familiari sono, in tutte le culture, patrimonio delle generazioni di nonne e nonni che, liberate dagli affanni della quotidianità, possono finalmente dedicarsi alla divulgazione delle cronache familiari.

Assia Djébar si fa spesso interprete dell'importanza di questo genere di racconti. In molte occasioni all'interno delle sue opere, l'autrice mostra come siano le donne a plasmare e diffondere la cultura secondo meccanismi che si basano sul contatto diretto e la compartecipazione. Anche il linguaggio risulta modificato dall'incontro con la sensibilità femminile e la sua forte emotività. È significativo come, ad esempio, nelle montagne abitate

²²⁶ Anne Muxel, *Individu et mémoire familiale*, cit., p. 83.

²²⁷ Tahar Ben Jelloun, *Sur ma mère*, cit., p. 85.

²²⁸ *ivi*, p. 188.

dai berberi, la mistica partecipatoria e il predominio dell'empatia nella comunicazione acquiscano non solo il senso di appartenenza alla comunità, ma anche l'uso di alcune forme retoriche.

La cantilène des musiciennes, dans les cercles féminins, maintenant en parallèle, et grâce à la langueur du rythme, les figures de rhétorique, la joliesse surannée, la douceur masquant la douleur de l'époque glorieuse qui là-bas, fut brassage des races, des langues et des savoirs. Ainsi reçus-je, au cours des étés de ma première enfance, au milieu des brodeuses, des chanteuses, odalisques jeunes ou vieilles de cette cité fermée sur elle-même, où seul le luth pouvait se plaindre haut, cette lueur vacillante qui traversa les siècles et perpétua la lumière de l'Andalousie des femmes, encore quelque peu nourricière.²²⁹

In questa immagine evocativa l'autrice racchiude la sua infanzia, completamente immersa nelle voci e nelle musiche della cultura femminile. Questi ricordi, quasi senza memoria, riaffiorano alla sua mente e vengono trascritti nella lingua dell'altro, lontana anni-luce dai suoni originari, un francese più complesso e arricchito di ritmi, immagini e parole.

Nel secondo periodo della mia attività di romanziera [...] sentii con chiarezza che la mia scrittura doveva bere a tutte queste fonti, attingere in qualche modo a tutta questa memoria delle voci delle donne.²³⁰

La scrittrice afferma d'aver sentito il bisogno, quasi l'urgenza di fissare passato e presente, di sfidare l'evanescenza dell'oralità. Così, il francese diventa una lingua-rifugio che ospita il flusso orale assediato dal tempo e dalla "dis-trazione", dalla "separazione violenta", dalla segregazione negli harem.

A mio avviso, la scrittura delle donne del Maghreb è spesso una fuga e comunque una sfida. Forse, nella sua parte più fertile, è anche memoria salvata che brucia e ci spinge avanti. Come tutte le letterature del Terzo Mondo, discende dalla parola orale. È nella ricerca di questa fonte oscura che dalla parola scritta siamo tentati di abbeverarci al fiume sotterraneo della memoria, troppo spesso occultato, dal quale scaturisce la cultura in divenire.²³¹

²²⁹ Assia Djébar, *Vaste est la prison*, cit., p. 170.

²³⁰ Renate Siebert, *Andare ancora al cuore delle ferite*, cit., p. 177.

²³¹ Assia Djébar, « Scrivere senza alcuna eredità », in *Voci dal Mediterraneo*, cit. p. 46..

In questo senso, quella esplorata da Assia Djébar è una memoria “rituale” tradotta in scrittura, una memoria che sacralizza la « cultura in divenire », ripetendola. L’autrice contribuisce a questa sacralizzazione innalzando la memoria narrata a realtà senza tempo e immortale attraverso la letteratura. Secondo Anne Muxel, l’ultima forma di memoria di tipo “trasmissivo” è quella che funziona come una norma collettiva che « feticizza il vissuto » e che si mostra :

Sans doute plus expressive, plus affective, elle intervient par une sorte de ritualisation du souvenir.²³²

L’intera opera di Assia Djébar potrebbe essere interpretata come una sorta di ritualizzazione del ricordo collettivo, un’esaltazione della memoria familiare femminile :

Les femmes n’ont pas attendu les années 90 pour écrire, s’exprimer et créer. La littérature féminine algérienne, comme toute littérature, se construit d’antériorités. Les Algériennes ont créé dans l’oralité, traduisant par la voix et le geste, les émotions, les sentiments et leur être au monde. Elles ont modelé les formes avant même de modeler les mots. Elles ont tissé le coton, la laine et la soie avant de fabriquer la trame de la narration et d’entremêler les fils de leurs poèmes. Cette antériorité ancestrale est constituée de poèmes dits et chantés, de contes et de proverbes transmis d’une génération à l’autre, d’improvisations rituelles, de légendes et de chroniques.²³³

La scrittura di Assia Djébar è volutamente carica di voci e di silenzi, provenienti da figure note ed ignote di donne della sua terra. Raccoglie i vuoti dei linguaggi altrui per restituirli alla memoria e gridarli a chi si rifiuta di ascoltarli.

Le donne mi raccontavano le loro storie, qualche piccolo fatto di guerra ; degli episodi più atroci preferivano non parlare. Questa sobrietà è tipica della cultura contadina ; l’ho scoperta stando con i contadini, immergendomi nella cultura rurale, non solo in Algeria, ma nell’intero Mediterraneo. Più la gente soffre e più c’è una sorta di riservatezza, di pudore.²³⁴

La memoria familiare viene così ricostruita con un’architettura polifonica basata sulle storie dei lignaggi, delle popolazioni di donne, su voci ventriloque che sembrano dar vita al

²³² Anne Muxel, *Individu et mémoire familiale*, cit., p. 19.

²³³ Christiane Chaulet-Achour, *Noûn : Algériennes dans l’écriture*, Biarritz, Atlantica, 1998, p. 22-23.

²³⁴ Renate Siebert, *Andare ancora al cuore delle ferite*, cit., p. 61.

quadro di Delacroix *Femmes d'Alger dans leur appartement* (che ha prestato il nome ad un suo celebre romanzo). Da questo punto di vista, essendo l'oralità condannata a una vita breve senza l'ausilio della scrittura, l'opera dell'autrice si presenta come una ri-scrittura, un ricominciare : una scrittura *ex novo* sulla base di un'oralità perduta, faticosamente recuperata attraverso i silenzi-assenzi dell'Altro narratore.

In *La zerda et les chants de l'oubli* affronto la questione del rapporto con la Storia, con la grande storia, perché, dove la trasmissione avviene oralmente, non si può andare al di là di un arco temporale che abbraccia al massimo tre generazioni.²³⁵

L'oralità perduta è presente in tutti gli ambiti della produzione artistica dell'autrice, compreso quello cinematografico, visto dalla critica come il completamento della sua letteratura e della ricerca storica. La memoria familiare e collettiva invade nuovi campi del sapere, viene “con-testualizzata”, tira in ballo nuove “testualità” : la musica, le immagini-video, la fotografia, per permettere di accedere ad una verità più articolata e meno consueta.

Assia Djébar nella sua “pratica audio-visuale” non solo dà vita all'oralità, ma de-limita – toglie i limiti – alle varie discipline, consentendo loro di generare una nuova logica, dei nuovi significati in un discorso d'insieme, in un approccio pluridisciplinare.

Come una lenta processione di spettri dai volti cari, la memoria della genealogia materna riempie i suoi romanzi e la solitudine ineluttabile del suo essere condannata all'esilio, dà vita a un lungo percorso a ritroso nella storia femminile, nei racconti del lignaggio.

Ho cercato di sottrarmi alle immagini e ai colori e di immergermi nell'ascolto delle donne, dei loro ritmi personali, nel loro modo di suggerire piuttosto che dire tutto, di raccontare piccoli dettagli, tacendo dell'episodio principale.²³⁶

Confinata nelle loro prigioni domestiche, le generazioni di madri e nonne vivono ricordando, dimorando in una dimensione di attesa costante. Non si tratta di un'attesa “piena”,

²³⁵ *ivi*, p. 96.

²³⁶ *ivi*, p. 110.

come quella di Penelope, per esempio, cosciente dell'oggetto del suo desiderio, quanto piuttosto di un'attesa vuota e "assurda" che rassomiglia a quella di Didi e Gogo in *En attendant Godot* di Samuel Beckett. In questa situazione di vuoto esistenziale, l'unico "balsamo", l'unico diversivo è la parola, orale, che corre da una donna all'altra. In questa matrice femminile, il ricordo diventa il "collante di anime", dà un sentimento di appartenenza che prescinde dallo spazio negato.

In generale, la trasmissione tra donne avviene oralmente e anche così vedevo che non superava le tre generazioni. Per me significava fermarmi all'infanzia di mia nonna. Di prima di mia nonna io non ho nulla. Ogni settantacinque anni o secolo c'è dunque una perdita. [...] Se non hai una cultura scritta veramente legata alla tua regione o al tuo gruppo, e nella lingua del tuo gruppo, non saprai come dire niente! Non ti resta che la memoria di cui le donne più anziane diventano le portavoce per la tribù.²³⁷

I.2 MEMORIA STORICA E ESPERIENZA COLONIALE

La Storia all'interno dei romanzi finora considerati rappresenta uno sfondo costante e mobile, frutto di sovrapposizioni, di intersezioni e di trasparenze che vanno a comporre un quadro multiforme, ma che attinge il più delle volte a un significato universale, atemporale. Nelle letterature francofone del Maghreb, la Storia si disintegra in una deflagrazione in innumerevoli piccole e grandi storie che vanno, una alla volta, a formare un mosaico sempre più composito. La deflagrazione, generata dall'incontro tra Storia istituzionale e studi post-coloniali, fa riemergere non più personaggi noti e grandi condottieri, ma uomini e soprattutto donne cancellate dalla narrazione ufficiale.

I Paesi del Maghreb non sono solo uno sfondo, ma quasi dei personaggi attivi, sempre assediati, costretti a resistere. Intrecciate alle storie di questi Paesi vi sono quelle personali, le vicende autobiografiche talvolta dissimulate dietro la finzione narrativa, le storie dell'"io" ibrido di ogni autore/autrice che, scrivendosi, si indaga, chiarisce ed amplifica.

²³⁷ *ivi*, p. 180.

Tra gli autori finora considerati l'esperienza coloniale compare in primo piano in Assia Djébar, ma è evocata come uno spettro anche in Leïla Marouane e in Driss Chraïbi. Come accennato, nella composizione della sua opera, Assia Djébar si scontra un grosso ostacolo : l'assenza di testimonianze storiche dei “conquistati”, la totale cancellazione dei punti di vista dei vinti nella vicenda coloniale.

Nelle opere letterarie, la memoria storica viene scomposta e perde la sua linearità, ma questa decostruzione può essere, la chiave per arricchire la narrazione e far vacillare le convinzioni manichee che vedono la Storia istituzionale come uno scontro tra “buoni” e “cattivi”. Ai vuoti storici dell’“amnesia pilotata”, Assia Djébar reagisce interrogando, come in una sorta di anamnesi, i viventi sulle reminiscenze remote riguardanti la storia collettiva, le radici comuni.

In *La jeune fille et la mère* di Leïla Marouane lo spettro della colonizzazione²³⁸ viene fuori dalla narrazione della madre, la quale si mostra disillusa per le promesse fatte alle donne e poi rinnegate :

Elle aurait tout le loisir d'étudier, quand la guerre serait finie, lui avait-il promis ; et, enfin, à l'indépendance, dès son retour, à terme de mon frère aîné, flanquée de mon père, la haine de sa tribu et une réputation de Femme-qui-n'en-fait-qu'à-sa-tête-La-fugueuse-qui-se-marie-sans-l'accord-de-son-La-briseuse-d'avenir-de-ses-sœurs. Etc.

²³⁸ «Car, vois-tu, j'étais consciente que je ne serais jamais libre si les hommes, mon père, mes oncles, mes frères, mes cousins, mes voisins ne l'étaient pas. Leïla Marouane, *La jeune fille et la mère*, cit., p. 21.

I.3 MEMORIA FAMILIARE E DISCORSO IDENTITARIO

Come si è precedentemente affermato, l'evoluzione dell'individuo da frammento totalmente confuso con il "tutto" della famiglia e dell'*umma* a persona indipendente e psicologicamente autonoma, passa attraverso la memoria. In effetti, se i racconti delle generazioni precedenti creano l'immaginario del bambino e dell'adolescente, crescendo e accumulando esperienze, anche esterne alla famiglia e all'*umma*, l'adulto si distacca e prende le distanze dall'uniformazione forzata con l'ambiente di provenienza.

Tuttavia, per riconoscere le proprie peculiarità e acquisire una consapevolezza più profonda della propria personalità, sembra necessario tornare alle proprie radici culturali, insite nella famiglia e nella società d'origine. In alcune occasioni, lo strumento dell'emancipazione è rappresentato dai genitori stessi, dalla loro mentalità illuminata. Nei romanzi analizzati il discorso identitario è imprescindibile dalla maturazione culturale dell'individuo, per cui strettamente collegato al discorso sull'istruzione.

Assia Djébar, Leïla Sebbar e Fawzia Zouari hanno insistito molto sul ruolo della figura paterna che decide di dare alle figlie la possibilità di eludere la regola strettissima della clausura. Proseguendo gli studi, generalmente proibiti dalla società maschilista, le donne possono finalmente aspirare alla libertà.

Nell'insieme delle memorie familiari, dunque, ampio spazio è assegnato alle figure di questi padri anti-conformisti che diventano i "veicoli" dell'emancipazione. Ne *La Retournée*, Fawzia Zouari, non senza affetto, rievoca il primo giorno di scuola :

Je me tourne vers elle et lui donne la main. Au même moment, surgit le souvenir de mon père, lorsqu'il me tendait la sienne, à cet endroit précis, me conduisant à l'école. J'avais l'âge de Lila. Oh, la main de mon père, c'était probablement celui-là, le premier et le dernier des voyages ! ²³⁹

La stessa immagine ricorre in più romanzi di Assia Djébar :

²³⁹ Fawzia Zouari, *La Retournée*, cit., p. 18.

Fillette arabe allant pour la première fois à l'école, un matin d'automne, main dans la main du père. Celui-ci, un fez sur la tête, la silhouette haute et droite dans son costume européen, porte un cartable, il est instituteur à l'école français. Fillette arabe dans un village du Sahel algérien.²⁴⁰

Il primo giorno di scuola e la piccola mano nella mano del padre rappresentano un momento carico di emotività e di significati. La valenza non solo materiale, in termini di benefici sociali e personali, ma anche simbolica, dell'essere accompagnate in una scuola (per giunta, francese) è evidente e occupa un posto centrale nella riflessione sulla famiglia. Il padre diventa, così, colui che "dona" la cultura, che introduce, magari senza immaginarlo, la propria figlia nel cammino verso la scrittura.

La cultura e le esperienze formative scaturite dall'istruzione consentono all'individuo di prendere coscienza della propria specificità, di sviluppare un senso critico anche nei confronti dell'ambiente d'origine, della famiglia, dell'*umma*. Tuttavia, nel contesto magrebino, questa presa di coscienza non è per nulla scontata e passa attraverso la problematica della colonizzazione e della lingua.

Tutti gli autori presi in considerazione in questo lavoro hanno sperimentato l'esilio, prima linguistico, poi fisico, allontanandosi, così, irrimediabilmente dalla memoria familiare originaria araba o berbera. L'emancipazione, dunque, è un passaggio doloroso, ma che si dimostra necessario anche per la maturazione letteraria.

Ce travail de la mémoire est un travail de mise à distance pour permettre l'émancipation du sujet. Le discours de la réflexivité défend le point de vue de l'individu face à l'édiction d'une norme familiale.²⁴¹

La norma familiare lascia il posto ai ricordi dei legami d'affetto, privi delle costrizioni solitamente riscontrabili, legami che definiscono maggiormente l'individuo e ricostruiscono radici identitarie forti.

²⁴⁰ Assia Djébar, *L'Amour, la fantasia*, cit., p.11.

²⁴¹ Anne Muxel, *Individu et mémoire familiale*, cit., p. 33.

Le dimanche, il me semble, je demandais à sauter d'un bond vers ce lit si large ; à me retrouver près du père, ou entre le couple [...] Rires et bavardages : les éclats de ces matinées de paresse se sont affaiblis irrémédiablement (non, ils me sont revenus, vivaces, trente ans après, lorsque ma fillette à moi recherchera cette même place, les matins d'alanguissement, entre père et mère !)²⁴²

I legami di affetto ritornano nel percorso della vita e diventano l'unica eredità degna di essere tramandata.

Les souvenirs convoqués permettent de retrouver l'immédiateté du passé sans la médiation introduite par la durée. Parce qu'ils sont une forme d'annulation du temps, ils opèrent une certaine magie. En projetant l'individu dans son passé, ils permettent de retrouver une expérience fondatrice, de retrouver une même émotion. Sorte de machine à remonter le temps, le jaillissement des souvenirs opère une résurrection du passé.²⁴³

Come si evince dall'episodio messo in scena da Assia Djébar in *Vaste est la prison*, quando alla memoria delle norme sociali vengono sostituiti i ricordi affettivi, la magia e l'emozione dei legami genitori-figli, la trasmissione diventa un processo piacevole e costruisce un futuro migliore per le generazioni che verranno.

Per quanto concerne Leïla Sebbar, il tema della memoria rappresenta un'opportunità di ripercorrere la propria esperienza personale – fatta di esilio e estraniamento – eleggendola a problematica identitaria rielaborata in diversi punti della sua opera. Dopo un'infanzia passata ad Algeri, dove riconosce di aver sofferto l'emarginazione a causa della sua diversità, l'autrice sostiene di aver sperimentato la cruda realtà l'esilio, sebbene volontario, e la lacerazione interiore. Le rotture genealogiche irrimediabili sono dei vuoti, delle interruzioni nella memoria causate dal silenzio indotto dalle violenze della guerra, dalla strenua volontà di rimuovere un passato insostenibile.

Tous développent nécessairement un point de vue critique. L'individu négocie sa destinée propre avec l'histoire de la famille. Il définit son affiliation à partir des ajustements personnels qu'il a ressentis la nécessité d'opérer, en fonction des dotations positives dont il s'est senti lesté, mais aussi des manques qu'il a dû combler.²⁴⁴

²⁴² Assia Djébar, *Vaste est la prison*, cit., p. 259.

²⁴³ Anne Muxel, *Individu et mémoire familiale*, cit., p. 25.

²⁴⁴ Anne Muxel, *Individu et mémoire familiale*, cit., p. 32.

I vuoti da colmare diventano un'occasione per rivedere anche il suo posto nella società e la memoria collettiva. Tema caro all'autrice è quello del ruolo giocato dagli anziani nella trasmissione della memoria.

Volontariamente coinvolti nel processo di cancellazione dei ricordi negativi, gli anziani fino a qualche decennio fa detentori della memoria collettiva, perdono il loro ruolo di narratori, come in *Mon cher fils*, rinunciando con questo alla loro autorità. Passato il periodo del dominio coloniale, l'“Occidente” lascia una grave eredità sui Paesi assoggettati : la marginalizzazione della vecchiaia. Più che assoggettati, i vecchi magrebini sembrano essere “a-soggettati” : privati del proprio “soggetto”, dell'individualità, della personalità : sradicati per sempre dal proprio contesto naturale e dalla propria identità storica.

In questo senso, non si tratta di un'evoluzione dell'individuo attraverso la memoria, quanto piuttosto dell'annullamento della stessa in maniera violenta.

Questa rottura della memoria, questa rivolta contro il tempo e i suoi contenuti, è analizzata anche da Tahar Ben Jelloun, ancora una volta attraverso un personaggio che si colloca ai margini della società e del costume comune. Facendo parlare Zahra/Ahmed, eroina de *L'enfant de sable* e de *La Nuit sacrée*, sottolinea il peso della memoria e dei ricordi nel suo personalissimo caso. Se in altri romanzi, come in *Sur ma mère*, ad esempio, la memoria viene rivissuta e rievocata quasi con compiacimento, lo stesso non vale in questo caso, in cui la memoria familiare è carica di significati negativi, di costruzioni sociali, di violenze morali e di visioni folli :

— Avant d'arriver dans cette ville, j'ai eu la chance et le privilège de me baigner dans une source aux vertus exceptionnelles. L'une de ces vertus est vitale pour moi : l'oubli. L'eau de cette source m'a lavé le corps et l'âme. Elle les a nettoyés et surtout elle a remis de l'ordre dans mes souvenirs, c'est-à-dire qu'elle n'a gardé que très peu de chose de mon passé ; seuls trois ou quatre souvenirs ont été maintenus. Les autres ont disparu et à leur place je vois des ruines et du brouillard. Tout est enveloppé dans une couverture de laine usée. Pour avoir accès à cette source, il faut se dépouiller de tout et renoncer définitivement à la nostalgie. J'ai détruit mes papiers d'identité, et j'ai suivi l'étoile qui trace le chemin de mon destin. Cette étoile me suit partout. Je

peux te la montrer si tu veux. Le jour où elle s'éteindra sera le jour de ma mort. J'ai tout oublié : l'enfance, les parents, le nom de famille.²⁴⁵

È evidente come la rottura nei confronti della memoria familiare, sia in realtà una lacerazione e una ribellione definitiva al peso della famiglia e dell'*umma* sulla protagonista del romanzo. Per ritrovare una vera identità, Zahra deve dimenticare. Si comprende, dunque, che più che una celebrazione della memoria, questa storia è un inno all'oblio, all'abbandono del peso dei ricordi e delle figure ingombranti dei genitori.

Cette mémoire reflexive donne forme à une existence, son existence. Tel un point de perspective à partir duquel s'assemblent les lignes de force du passé, se composent les contours de la vie présente et se devinent les chemins à venir, elle permet de reconstituer un tracé. Dessin d'une mémoire. Mémoire d'un dessein. La mémoire se veut volontaire, travaillée dans un discours rétrospectif par la nécessité d'une organisation et d'une ré-organisation de la vie du sujet.²⁴⁶

Zahra/Ahmed, per sopravvivere alla devastazione delle menzogne paterne, deve riorganizzare il proprio passato, perché solo così facendo potrà finalmente progettare un futuro in maniera consapevole.

Se souvenir, alors, c'est reconnaître ce que l'on doit. Se souvenir, c'est finalement accepter de s'inscrire dans l'héritage jusque-là dénié.²⁴⁷

Se nei casi così tragici, la funzione riflessiva della memoria familiare consiste praticamente nella totale cancellazione delle figure parentali, nelle esperienze più consuete e quotidiane, per affermare la propria identità è sufficiente ripercorrere a ritroso i ricordi riconoscendo allo stesso tempo il debito identitario che si ha nei confronti dei genitori e della famiglia.

²⁴⁵ Tahar Ben Jelloun, *L'enfant de sable, La nuit sacrée*, cit., p. 289.

²⁴⁶ Anne Muxel, *Individu et mémoire familiale*, cit., p. 31.

²⁴⁷ *ivi*, p. 37.

Le retour sur soi opère en même temps un retour sur ses parents. Cette remontée de la mémoire s'accompagne souvent d'un regret, d'une peur d'un trop tard, et quelquefois d'un sentiment de culpabilité.²⁴⁸

Tornare indietro alla sorgente della memoria familiare comporta quindi il riconoscimento del debito morale e un inevitabile ritorno all'infanzia. I sentimenti che emergono da questo ritorno alle radici sono senz'altro dei sentimenti di struggente nostalgia per l'età andata e un sentimento di colpa per non aver riconosciuto l'importanza del rapporto genitori-figli, un rimpianto incolmabile e una nostalgia che può essere superata solo attraverso la letteratura e la sua aspirazione all'eternità.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 37.

CAPITOLO SECONDO

II. LA NOSTALGIA E IL RIMPIANTO

Come abbiamo visto, la memoria e il ricordo si manifestano quando genitori e figli non condividono più lo stesso spazio-tempo. Tutto sommato, però, anche se in condizioni di *absentia*, si tratta pur sempre di relazioni.

Se la memoria e il ricordo si presentano come stati d'animo neutrali, la nostalgia e il rimpianto, invece, presuppongono un'aspirazione impossibile che genera frustrazione e avvilitamento. Si parlerà di rimpianto e non di rimorso, non per una scelta arbitraria, ma per una considerazione ponderata sulle dinamiche che muovono le famiglie magrebine.

Abbiamo finora visto come i rapporti di forza tra genitori e figli (la violenza e la rivolta) si muovano all'interno della realtà soffocante dell'*umma* e come vengano da questa giustificati. Essendo, quindi, un modo per ubbidire alla legge suprema della società, la relazione di forza non viene mai rinnegata e non diventa mai motivo di rimorso. Piuttosto, nei romanzi analizzati, si riscontra con grande frequenza il sentimento di rimpianto per l'affetto negato e per l'assenza di comunicazione tra genitori e figli.

In questo capitolo si analizzeranno i temi della nostalgia e del rimpianto quali si presentano principalmente in alcune delle opere di Tahar Ben Jelloun.

Sur ma mère, uno degli ultimi romanzi pubblicati dall'autore, si presenta da un lato come un canto di addio a una madre sofferente, dall'altro come una riflessione poetica sui temi della morte e della malattia, ma ancor più sulla memoria e sulla nostalgia. A metà strada tra un insieme frammentato di ricordi e un diario ricostruito, questo romanzo non esalta e celebra soltanto il legame tra il personaggio reale di Lalla Fatma (madre affetta dal morbo di Alzheimer) e di suo figlio Tahar, ma appare costruito intorno ad un altro protagonista, piuttosto singolare : il tempo.

Dominati dall'intento di descrivere il contesto sociale magrebino e centrati in generale sulla descrizione di ritratti familiari, i romanzi di Tahar Ben Jelloun mettono spesso in scena personaggi maschili e femminili di una certa età.

In *Jour de silence à Tanger*, ad esempio, è una figura maschile, paterna, che gioca il ruolo di eroe e che combatte contro il tempo tiranno e la morte incipiente. Ciò che differenzia i protagonisti dei due romanzi dalle altre figure di anziani nei libri di Ben Jelloun, non è solo lo scopo autobiografico dell'autore (che istituisce i propri genitori in quanto personaggi di una *fiction*), ma anche e soprattutto la volontà di descrivere gli aspetti tragici della vecchiaia : da un lato nei segni che il morbo di Alzheimer imprime sulla paziente e su suo figlio ; e, dall'altro, nell'avanzare continuo della desolazione e del profondo malessere dell'uomo.

In *Sur ma mère*, la malattia agisce in un duplice senso sulla rappresentazione del tempo (tempo della vita e tempo del racconto) : da una parte rende evidente l'accelerazione rapida dell'avvicinarsi della morte - che si manifesta attraverso una degenerazione graduale e inarrestabile delle facoltà fisiche e intellettive della donna ; dall'altra, sconvolge il tempo intimo della malata, alterando la sua memoria e i suoi ricordi, condiziona anche il rapporto con il passato sia della madre che del figlio. Lalla Fatma, infatti, non può più soddisfare il compito normalmente conferito agli anziani nella cultura magrebina : la narrazione del passato.

All'interno dei due romanzi, il rapporto con il tempo si trova al centro di tutte le descrizioni e le riflessioni, e domina lo sviluppo della narrazione. Si tratta di un tempo scomposto e ricomposto, venerato e detestato, essendo da un lato quello della malattia e della morte, ma dall'altro anche quello dei ricordi felici. Il passato si scontra contro un futuro in cui, evidentemente, gli anziani non ci saranno più e, il presente diventa l'origine di un sentimento già nostalgico, sottomesso alla previsione della perdita imminente.

In *Sur ma mère*, Tahar Ben Jelloun mostra come, nella situazione particolare della malattia, i problemi di memoria provocati dall'Alzheimer non solo colpiscono il personaggio principale - la madre che ne è affetta - ma anche il suo interlocutore - suo figlio, Tahar. Essendo, come abbiamo visto, la preservazione della memoria un metodo di riconoscenza sociale per gli anziani, soprattutto per le donne, la comparsa di problemi nella sua facoltà rememorativa limita il prestigio sociale che questa le avrebbe consentito attraverso la trasmissione orale della storia familiare. La parola dell'anziana si trova mutilata nella misura in cui non le è più consentito "dire il passato" familiare e quindi le sue radici identitarie. Questo difetto di memoria di Lalla Fatma limita ugualmente, in un certo senso, i ricordi di Tahar - che non potrà conoscere, se non attraverso rapidi flash, la sua storia familiare. Essere privata di memoria significa dunque, per Lalla Fatma, perdere un mezzo utile e indispensabile : quello che Bergson avrebbe definito « *mémoire-habitude* ».

Tuttavia, caratterizzata da uno stato contemplativo in cui il passato è riconosciuto come tale, e sollecitato come una *rêverie*, il suo modo di richiamare il tempo a suo piacimento si presta piuttosto a far parte della categoria chiamata da Bergson « *mémoire pure* » ou « *souvenir-images* ».

Lalla Fatma, che è nell'età in cui avrebbe dovuto occuparsi della trasmissione dei ricordi della famiglia, selezionare e divulgare con costanza gli avvenimenti del passato comune, secondo un rituale sociale, si trova nell'impossibilità di ricostruire in maniera coerente il filo logico della sua memoria, ed è per questo privata della sola risorsa che avrebbe potuto individualizzarla e darle uno statuto sociale accettabile.

Tahar, dal canto suo, sconvolto da un forte sentimento di malinconia nei confronti della sua infanzia, prova verso il Marocco lontano e la sua infanzia perduta, una nostalgia fondata su una causa di natura tanto spaziale quanto temporale. La nostalgia è raddoppiata : i ricordi del suo Paese e della sua infanzia manifestano sin dall'inizio del romanzo la loro forte azione perturbante. Dominato dal fantasma della morte della madre, il luogo natale, con tutta la sua valenza simbolica, diventa qualcosa di amato e di perturbante allo stesso tempo.

II.1 L'IMPOSSIBILE RITORNO

Basata sui valori che caratterizzano la società magrebina, la rappresentazione della vecchiaia data da Tahar Ben Jelloun integra un insieme di miti, di simboli e di elementi politici ed economici. Affascinato dall'oralità e dalla cultura ancestrale del suo Paese, Ben Jelloun popola i suoi romanzi di figure di saggi, uomini e donne, sempre dotati di un'eccezionale padronanza nell'arte di trasmettere racconti e leggende della tradizione popolare del loro paese ai più giovani.

Anche in *Jour de silence à Tanger*, il protagonista, trasposizione letteraria del padre dell'autore, è irrimediabilmente trascinato nel vortice della solitudine.

Ses enfants sont loin. L'un est à l'étranger ; il ne faut pas l'inquiéter ; il sait que s'il lui téléphone il viendra, mais il ne faut pas dramatiser. L'autre travaille et ne peut s'absenter sans un motif grave. Or il n'y a rien de grave, seulement un peu de solitude et ce ciel plombé qui descend lentement, traverse le toit et vient peser lourdement sur sa poitrine.²⁴⁹

Lungi dall'essere una "conteuse du passé" circondata dai nipotini, Lalla Fatma non ha più nulla dell'immagine classica dell'anziana alla quale il lettore di Ben Jelloun è abituato.

Nessuna storia raccontata, nessuna nostalgia contemplativa e rassegnata : soltanto un turbine di ricordi capaci di scuotere le loro identità piuttosto che istituirle. « Ma mère revisite mon enfance. Sa mémoire s'est renversée, éparpillée sur le sol mouillé. Le temps et le réel ne s'entendent plus²⁵⁰ ».

Ricordi d'infanzia che si mescolano a un passato ben più recente ; visioni di morti che ritornano a farle visita, di persone viventi che lei crede morte : i vuoti della memoria di Lalla Fatma sono colmati di una facoltà di affabulazione che pesca nelle reminiscenze della sua vita e le reinventa.

²⁴⁹ Tahar Ben Jelloun, *Jour de silence à Tanger*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 26.

²⁵⁰ Tahar Ben Jelloun, *Sur ma mère*, cit., p. 11.

Obbligato a ricostruire dei piani temporali che si intrecciano, il lettore di *Sur ma mère* ricomponde come un puzzle l'andamento cronologico della storia di Lalla Fatma e della giovinezza di Tahar. Anche se è possibile riassemblare — malgrado una certa fatica — l'ordine progressivo del romanzo, quello che si può percepire alla base del testo è una rimessa in questione della temporalità e della legge che la vuole a tutti i costi irreversibile : « [...] Il n'y a pas de temporalité qui ne soit irréversible [...] »²⁵¹.

Nel caso di Lalla Fatma, il tempo « désobéissant » e « indomptable », quello che — per usare un'espressione di Jankélévitch — regola il destino dell'uomo, si trova privato della coerenza che dovrebbe, di principio, sostenerlo. E che cosa succede al concetto di irreversibilità in un mondo — come quello dei due protagonisti — dove non c'è più né tempo né spazio ? Il morbo di Alzheimer trascina poco a poco ogni evento della vita della malata in un movimento centrifugo lasciando trapelare solo dei frammenti, degli istanti di un'esistenza priva ormai di durata.

Sconvolta dalla malattia, la memoria di Lalla Fatma è costituita da immagini in generale disgregate e sovrapposte : in questo caos indifferenziato, lei assiste, senza stupirsi, al rimescolamento di tutte le fasi della sua vita.

L'homme est un irréversible incarné : tout son "être" consiste à devenir [...] et par surcroît il devient (advient, survient, quelquefois même se souvient), mais ne revient jamais [...]»²⁵²

Ma è anche, paradossalmente, una condizione in cui il ritorno impossibile diventa possibile ; l'irreversibilità si tramuta nel suo contrario, e la donna, allucinata e impaurita, « revient » nel suo passato e lo rivive.

²⁵¹ Vladimir Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974, p. 5.

²⁵² *ivi*, p. 6.

II.2 LUOGHI E NOSTALGIA

Sommersa dal flusso continuo di allucinazioni, Lalla Fatma prova delle sensazioni discordanti, dove la gioia e la disperazione si alternano. I ricordi che si appropriano del suo quotidiano le riportano, nel disordine, degli episodi lontani della sua vita, e le fanno rivivere sia i bei momenti sia le tappe difficili della sua esistenza. Uno dei *leitmotive* di questa rappresentazione del passato è la preoccupazione legata al giorno del suo matrimonio, al cambiamento che questo evento produce nella sua vita di giovane ragazza. Se il tempo di questa anziana è scomposto e può talvolta ricomporsi grazie a qualche intervento del figlio, i suoi ricordi sono sempre ancorati nello stesso luogo : la casa familiare di Fès, dove ha passato la maggior parte della sua vita. Il terrore sembra invadere l'anima della vecchia ogni volta che, per effetto della malattia, il luogo dove è convinta di trovarsi cambia e le si mostra sotto un aspetto meno familiare. Stando a quanto sostiene Tahar, la casa non è un punto d'appoggio nella situazione della malattia, non costituisce semplicemente uno dei fantasmi che appaiono con intermittenza nella fantasia di sua madre, al contrario incarna lo statuto sociale e la dignità di Lalla Fatma nel corso della sua esistenza. Ossessionata da questo posto di cui la malattia ha deformato e alterato il ricordo, Lalla Fatma evoca continuamente la sua casa : « Mais c'est quoi cette nouvelle maison ? je ne la connais pas. Ramène-moi chez moi. Tu vas pas m'oublier ici ?²⁵³ ». Il terrore di esserne privata si manifesta come la perdita potenziale di una parte essenziale della sua esistenza. Nel contempo, l'idea della casa originaria concretizza in un'immagine precisa la nostalgia confusa della donna. Con Lalla Fatma, siamo di fronte a quel luogo eletto di cui parla Bachelard²⁵⁴, un luogo in cui la psiche umana trova, nell'età adulta, il suo ultimo rifugio, e dove l'uomo continua a cercare la protezione dell'infanzia. Si comprende così che, da questo punto di vista, la casa è intimamente legata al concetto della famiglia e del nucleo d'origine.

²⁵³ Tahar Ben Jelloun, *Sur ma mère*, cit., p. 89.

²⁵⁴ "Ainsi une maison onirique est une image qui, dans le souvenir et les rêves, devient une force de protection. Elle n'est pas un simple cadre où la mémoire retrouve ses images. Dans la maison qui n'est plus, nous aimons vivre encore parce que nous y revivons, souvent sans nous en bien rendre compte, une dynamique de réconfort. Elle nous a protégés, donc elle nous réconforte encore. L'acte d'habiter se couvre de valeurs inconscientes, des valeurs inconscientes que l'inconscient n'oublie pas. On peut marcotter l'inconscient, on ne le déracine pas." Gaston Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, Paris, Librairie José Corti, 1948, p. 119.

Il radicamento, nel caso dei due protagonisti di *Sur ma mère*, è un elemento primordiale, indissolubilmente legato all'identità magrebina. Bisogna tener conto che, in una società in cui l'erranza significa appartenenza a delle categorie sociali definite e dove la popolazione si è confrontata con la colonizzazione e più tardi con l'emigrazione di massa, l'atto stesso di stare in un luogo, di avere delle radici, costituisce un elemento identitario essenziale. « L'attachement à la maison est fort. Il est le symbole d'un enracinement essentiel et indiscutable²⁵⁵ ».

Il radicamento è d'altronde ancora più « indiscutable » per Lalla Fatma, perché, come ogni giovane donna, era stata predestinata ad una casa, a un *chez-soi*, dove però le regole sociali non le avrebbero mai consentito alcun potere politico. La casa ha funzione di mito in *Sur ma mère*, diventa la casa sacra, rivestita di un potere spirituale che umanizza lo spazio.

[...] la grotte peut s'appeler religion, éthique familiale, sensuelle, recours à l'ancre avec tous les développements que cela suggère du point de vue psychanalytique et mythographique.²⁵⁶

Tahar e sua madre danno un'immagine terribile della casa attuale che sembra portare dentro di sé la morte. A causa del loro disordine, della loro sporcizia, della loro perdita di utilità e dell'abbandono in cui si trovano, gli oggetti che si accumulano nello spazio della casa suggeriscono loro stessi, simbolicamente, l'idea dell'arrivo della morte.

Dans la cuisine, la vaisselle s'amoncelle à côté du linge à laver. Dans le salon, l'humidité ronge les matelas. La maladie et la mort, ce sont aussi ces petites choses de la vie, ces détails apparemment sans importance, [...] cette tristesse qui couvre les objets et les murs.²⁵⁷

Stesse immagini ricorrono in *Jour de silence à Tanger* e rivelano lo stretto legame tra memoria e spazio, la confusione delle due dimensioni all'interno dei ricordi :

La mémoire — chose étrange ! — n'enregistre pas la durée concrète, la durée au sens bergsonien. On ne peut revivre les durées abolies. On ne peut que les penser, que les penser sur la ligne d'un temps abstrait privé de tout épaisseur. C'est par l'espace, c'est dans l'espace que nous trouvons les

²⁵⁵ Tahar Ben Jelloun, *Sur ma mère*, cit., p. 67.

²⁵⁶ Jacques Berque, *La dépossession du monde*, Paris, Seuil, 1964, p. 156.

²⁵⁷ Tahar Ben Jelloun, *Sur ma mère*, cit., p. 244.

beaux fossiles de durée concrétisés par de longs séjours. L'inconscient séjourne. Les souvenirs sont immobiles, d'autant plus solides qu'ils sont mieux spatialisés.²⁵⁸

Se è vero che, come afferma Jean Déjeux, l'immagine della caverna è innata nell'uomo, è anche vero che vi sono dei contesti in cui la mobilità risulta essere un valore più apprezzato rispetto alla stabilità :

Deux espaces et deux images fortes et symboliques éclairent le drame de l'écrivain : l'image du soleil, celle de l'agression et de la castration ; l'image de la caverne, celle du refuge défensif et protecteur du mythe.²⁵⁹

Nel caso della letteratura magrebina, il modo di trasporre nelle opere lo spazio-tempo assomiglia ad un mettere in scena la vertigine :

A vrai dire, cet espace-refuge lui est d'une hospitalité toute relative, et toute provisoire, car la science et la philosophie moderne s'ingénient précisément à égarer les repères commodes de cette "géométrie du bon sens" et à inventer une topologie déroutante, espace-temps, espace courbe [...] qui compose ce redoutable espace-vertige où certains artistes ou écrivains d'aujourd'hui ont construit leurs labyrinthes.²⁶⁰

Tahar Ben Jelloun, in particolar modo, mostra nei suoi romanzi un chiaro esempio di « topologie déroutante », di vertigine evocativa.

II.3 L'INFANZIA RIEVOCATA

In *Sur ma mère*, lo spettacolo doloroso al quale Tahar assiste lo porta a riflettere sul passato che scorre poco a poco davanti ai suoi occhi. La madre morente lo riconduce alle radici del loro rapporto, alla sorgente della relazione madre-figlio. Ricorda la sua infanzia, i giorni sereni della sua adolescenza e, come se volesse cacciare la realtà presente e esorcizzare la morte imminente di sua madre, la rivede giovane. Ciononostante, le allucinazioni di Lalla Fatma si intrecciano con i ricordi sempre teneri e nostalgici del figlio.

²⁵⁸ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1992, p. 28.

²⁵⁹ Jean Déjeux, *Maghreb. Littératures de langue française*, cit., p. 142.

²⁶⁰ Gérard Genette, *Figures I*, Paris, Seuil, 1966, p. 101-102.

Elle est belle et vient de rentrer du hammam. Comme d'habitude elle baise la main de mon père [...] Ma mère sent très bon. La voisine lui fait des compliments. Le soleil est doux. [...] Elle sent si bon, elle sent la mère aimante, la mère heureuse, en bonne santé.²⁶¹

Quest'immagine felice è evocata a più riprese all'interno di *Sur ma mère* e si sovrappone a quella lacerante del presente crudele della malattia che produce un evidente contrasto tra i due piani temporali.

Il ritorno all'infanzia dei malati di Alzheimer può essere letto come una forma di esilio interiore, una sorta di autoconfinamento alla reclusione solitaria. Nonostante questo tipo di esilio non comporti uno spostamento fisico, la distanza dal mondo reale è ancora più netta.

[...] par une sorte de mirage rétrospectif, un grand nombre d'entre nous se persuadent que le monde, aujourd'hui, est plus incolore, moins intéressant qu'autrefois, en particulier qu'aux jours de notre enfance et notre jeunesse.²⁶²

Il ritorno all'infanzia diventa ancora più struggente quando a ricordare i momenti particolari della vita dei figli sono i genitori. È particolarmente pregnante il caso dell'anziano *chibani* di *Mon cher fils*, chiuso nella sua solitudine e ossessionato dai ricordi :

Petit, le dimanche matin j'allais avec lui, tôt après le bol de café au lait et les tartines du pain le meilleur, le pain pétri et cuit par ma femme à la maison, une tasse de café fort, ma femme préparait le casse-croûte avec de la gazouz et on partait, père et fils, la main dans la main, ça n'a pas duré longtemps, je ne sais pas pourquoi, à un moment il n'a plus voulu, il préférait ses copains... [...] On marchait, parfois il faisait froid, mais on n'avait pas froid, sa main d'enfant dans la mienne, serrée, chaude, on marchait longtemps, il ne se plaignait pas, on parlait un peu, j'étais heureux, lui aussi, je pense, il levait sa tête vers moi, il souriait [...]²⁶³

La felicità mista al rimpianto aumenta il peso della solitudine e della distanza attuale.

²⁶¹ Tahar Ben Jelloun, *Sur ma mère*, cit., p. 141.

²⁶² Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Presses universitaires de France, 1952, p. 106.

²⁶³ Leïla Sebbar, *Mon cher fils*, cit., p. 55.

II.4 IL RIMPIANTO E IL RITORNO ALLA MADRE

Nei romanzi trattati, il paradiso perduto evocato provoca rimpianti. Non aver saputo comunicare, non aver vissuto in maniera serena e aperta i rapporti familiari, rinunciando alla gioia, diventa il cruccio delle generazioni di genitori e figli : « Non, ma mère n'est pas morte. Il suffit de l'appeler et je l'entendrai me dire : mon fils, lumière de mes yeux, le foie de mon cœur, toi qui as toujours pris soin de moi, tu ne m'as jamais délaissée ni oubliée, [...] que serais-je sans toi [...]»²⁶⁴ ».

L'oblio è visto in questo caso come un pericolo scampato, un'eventualità che non si è verificata e che ha mantenuto perciò vivo l'attaccamento madre-figlio. Come afferma Jankélévitch:

[...] la profondeur de la nostalgie est une profondeur biologique, et [...] cette profondeur s'appelle : rupture du cordon ombilical, séparation du nouveau-né et de l'organisme maternel, attachement à la mère. Mais cet attachement et ce détachement eux-mêmes ne sont pour l'homme source de nostalgie que parce qu'ils sont irréversibles et parce que la perte de la « béatitude » est définitive ; ou réciproquement : c'est parce que la douceur maternelle est irréversible qu'elle est le paradis perdu [...]»²⁶⁵

Nel caso di *Mon cher fils* di Leïla Sebbar, invece, l'oblio è come una spina nel cuore del povero *chibani*, la constatazione amara dei suoi errori nell'educazione dei figli :

Je ne vous ai pas dit que je ne reçois pas de lettre de mon fils, depuis la première lettre écrite ici à la Grande Poste avec vous, alors c'est pas la peine, je suis un pauvre fou qui croit que son fils ne l'oublie pas, qu'il pense encore à lui après toutes ces années...²⁶⁶

²⁶⁴ Tahar Ben Jelloun, *Sur ma mère*, cit., p. 143.

²⁶⁵ Vladimir Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, cit., p. 298.

²⁶⁶ Leïla Sebbar, *Mon cher fils*, cit., p. 37.

In *Sur ma mère* Tahar sembra voler esorcizzare l'oblio in qualche modo, affermando a sé stesso e al lettore il suo statuto di buon figlio musulmano nei confronti di una madre lontana geograficamente e culturalmente (in un paese e una comunità diversa da quella francese).

Nelle lacune della memoria malata, Tahar immagina e ricrea il passato di sua madre, ma anche quello della sua infanzia : il rimpianto che prova nei suoi confronti lo porta a idealizzare e a mitizzare²⁶⁷: « [...] l'amour, comme la nostalgie, fabrique des lieux saints²⁶⁸ ».

Tahar compie, dunque, un andirivieni tra realtà e immaginazione, presente reale e passato immaginato. Questo va e viene continuo, ciononostante, non rende possibile il ritorno al passato nel "suo" Marocco idealizzato. Infatti, se, come si è visto, le incursioni di Lalla Fatma nel passato sono paradossalmente rese possibili dalla malattia stessa, il ritorno al Marocco, sorgente di nostalgia di Tahar, si rivela un'illusione.

Nonostante si trovi nel suo paese per accompagnare la madre fino al giorno della sua morte, il luogo evocato dai suoi ricordi nostalgici resta irraggiungibile. Jankélévitch spiega bene la ragione che rende irrealizzabile il ritorno alle radici : questo infatti non comporta soltanto una traversata spaziale (sempre possibile), ma ugualmente una traversata temporale evidentemente impossibile :

Le voyageur revient à son point de départ, mais il a vieilli entre temps ! [...] L'exilé voudrait retrouver non seulement le lieu natal, mais le jeune homme qu'il était lui-même autrefois quand il l'habitait.²⁶⁹

²⁶⁷ “[...] les lieux lointains de l’absence deviennent pour le nostalgique le théâtre d’une seconde vie, d’une vie poétique et rêveuse, d’une vie fantomale qui se déroule en marge de la première [...], une vie onirique se déroule qui est irréaliste comme un songe.” Vladimir Jankélévitch, *L’irréversible et la nostalgie*, cit., p. 281.

²⁶⁸ *ivi*, p. 277.

²⁶⁹ *ivi*, p. 300.

Tahar ritorna realmente al luogo natale — rientra per un periodo nel suo paese — ma effettua anche un viaggio interiore nel corso del quale le case della sua vita si ricostruiscono in quanto simboli della figura materna²⁷⁰. Questo meccanismo della memoria è stato interpretato da Bachelard come una delle forme del *retour à la mère*.²⁷¹

Nel romanzo di Tahar Ben Jelloun i simboli della madre e della casa natale si mescolano, uno rinvia necessariamente all'altro. Le descrizioni dei posti menzionati rivelano chiaramente il portato emozionale che l'autore conferisce loro. Le case dell'infanzia si rivestono di un'aura magica, di qualità favolose : « [...] ma mère, le printemps sur la terrasse de la maison de Fès²⁷² », « Je la vois belle et jeune sur la terrasse ensoleillée de notre première maison à Tanger, face à la mer » e, ancora : « Par contre, la maison actuelle où sa mère va mourir semble incarner le Mal dès le début du roman, étant toujours décrite dans sa désolation la plus brutale²⁷³ ».

Se, come mostra Halbwachs²⁷⁴ ne *Les cadres sociaux de la mémoire*, i ricordi e il modo stesso in cui la nostra memoria li rappresenta sono legati alla famiglia e in particolare alla madre, questo legame è evidentissimo in *Sur ma mère*. Lalla Fatma diventa il pilastro della memoria di Tahar e della sua scrittura.

Il delirio e la demenza che interessano l'inconscio della donna aprono le porte a degli interrogativi sulla vita di Tahar personaggio, ma anche di Tahar autore. La difficoltà di quest'ultimo, il lavoro interiore che ha accompagnato la composizione di questo romanzo, sono evidenti nelle vicende editoriali del testo : in effetti, cominciato nel 2001, quando sua madre è ancora in vita, e terminato nel 2007, il testo non viene stampato prima del 2008.

²⁷⁰ « Mère et Maison, voilà les deux archétypes dans le même vers. Il suffit de prendre la direction des rêves suggérés par le poète pour vivre, dans les deux mouvements, la substitution des deux images. [...] Sur le trajet qui nous ramène aux origines, il y a d'abord le chemin qui nous rend à notre enfance [...] La réalité maternelle a été tout de suite multipliée par toutes les images d'intimité. » Gaston Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, cit., p. 121.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 121.

²⁷² Tahar Ben Jelloun, *Sur ma mère*, cit., p. 217.

²⁷³ Vladimir Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, cit., p. 277.

²⁷⁴ Il est vrai que toutes sortes d'idées peuvent évoquer en nous des souvenirs de famille. Du moment, en effet, que la famille est le groupe au sein duquel se passe la plus grande partie de notre vie, aux pensées familiales se mêlent la plupart de nos pensées. Ce sont nos parents qui nous communiquèrent nos premières notions sur les gens et les choses. Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, cit., p. 154.

I rimpianti del personaggio Tahar, raramente espliciti, sono legati alla scelta dell'esilio, che, anche se non è mai citato apertamente, resta sempre come sfondo. È forse anche su questo avvenimento che si proietta il sentimento nostalgico dell'autore. In altre parole, l'approssimarsi della morte di sua madre interroga l'autore e gli chiede se la scelta di partire in esilio in Francia è stata saggia.

Nelle numerose interviste rilasciate dall'autore a proposito di questo libro, egli ha affermato che lo scopo della letteratura è quello di sconvolgere, di perturbare, di far male. È forse per questa ragione che Tahar Ben Jelloun ha scelto un soggetto così doloroso per la sua vita ma anche per l'umanità in maniera universale nella sua totalità. Parlando di sua madre, trova per definirla un'espressione di ammirazione, "héroïne évanouie", un modello sovrumano da dare come esempio oltre che un legame con la terra natale e la sua identità.

È interessante notare come nei testi degli autori (maschi), la figura ricorrente e spesso al centro di un sentimento di nostalgia sia la madre, e come, al contrario, la figura più esplorata dalle autrici sia quella paterna. Leïla Sebbar, per esempio, ha dedicato innumerevoli pagine all'esplorazione del rapporto con suo padre :

Je n'apprendrai pas la langue de mon père.

Je veux l'entendre, au hasard de mes pérégrinations. Entendre la voix de l'étranger bien-aimé, la voix de la terre et du corps de mon père que j'écris dans la langue de ma mère.²⁷⁵

Lo stesso vale, come abbiamo precedentemente visto, per Assia Djébar, ma anche per Bahaa Trabelsi, in *Une femme tout simplement* il rimpianto per il padre travolge la narratrice :

C'était son ambivalence qui le rendait en même temps intéressant et fragile, et sa fragilité me bouleversait. J'aurais voulu le soutenir dans les moments difficiles. Je regrettais mes provocations, mon agressivité. La dernière fois que je l'avais vu, il m'avait paru vieilli et comme brisé. Je réapprenais à penser à lui avec tendresse et nostalgie.²⁷⁶

E, ancora :

²⁷⁵ Leïla Sebbar, *Je ne parle pas la langue de mon père*, cit., p. 125.

²⁷⁶ Bahaa Trabelsi, *Une femme tout simplement*, cit., p. 152.

Sa souffrance si palpable me faisait mal. Je l'avais connu triomphant, dominateur, et le voir ainsi devenu inexistant me bouleversait.²⁷⁷

Per concludere, è fondamentale evidenziare come nel mondo magrebino e, di conseguenza, nella letteratura considerata, il tempo, la memoria e la nostalgia siano inevitabilmente legate alle radici e alle origini, in altre parole, come si perdano anch'essi nell'immensa realtà dell'*umma*.

²⁷⁷ *ivi*, p. 154.

CONCLUSIONI

Nell'*excursus* di questa tesi sono emersi alcuni importanti filoni di interpretazione delle dinamiche familiari nella letteratura magrebina francofona. Tuttavia, non è stato dedicato sufficiente spazio alle distinzioni temporali, alla spiegazione dell'evoluzione familiare nel corso degli ultimi decenni. È fondamentale, per chiudere in maniera esaustiva il discorso, fare riferimento allo stato attuale delle cose, e soprattutto, alla posizione occupata dalla donna nell'ambito familiare odierno. Nonostante esistano ancora zone rurali tutto sommato arretrate rispetto all'andamento generale, se si esaminano le società del Maghreb, risulta evidente una maggiore partecipazione della donna negli spazi economici, sociali e culturali. Le leggi del potere patriarcale, malgrado la loro forza e la loro apparente immutabilità, stanno lasciando il posto a una società di donne acculturate che combattono per i propri diritti di cittadine. Questo mutamento positivo, però, non equivale al totale annullamento dei codici religiosi e delle vecchie tradizioni radicate da millenni in quelle culture, che continuano a dettare le pratiche della giusta condotta.

Sin dagli esordi delle letterature nazionali, la contestazione è sempre passata e continua a passare attraverso le pagine dei romanzi, che, meglio di qualsiasi altra opera d'arte, riesce a forare il silenzio e distruggere le catene. I testi analizzati in questa tesi costituiscono il più delle volte dei gridi di esasperazione che esorcizzano la paura di un ritorno sui pochi passi compiuti, un regresso nel senso opposto di una modernizzazione dei costumi.

La strada da percorrere per le società magrebine è chiara a tutti gli intellettuali e scrittori, è chiara in particolar modo alle scrittrici che sperimentano sul proprio corpo il peso di una società limitante, che inibisce i desideri vitali. A questo proposito, è significativo l'intervento di Leïla Marouane del 2009 sul quotidiano *El Watan* :

Désenchantée, oui. Résignée, non, car des camarades, femmes et hommes en Algérie, mais aussi ici, en Europe, continuent le combat. Les moyens sont divers et différents, mais tous conduiront à un résultat. Tous ces combats, je l'espère, finiront bien par porter leurs fruits. *Inchallah*, par la volonté des femmes et de ces hommes. [...] Le bilan des femmes en Algérie est certes triste, mais la lutte ne doit pas s'arrêter, loin s'en faut. Aucun et aucune de nous ne doit baisser les bras. On

doit penser à l'héritage que nous laisserons aux générations montantes. Apprendre aux jeunes d'aujourd'hui les valeurs universelles qui font d'une nation un État de droit. À ce titre, un État de droit se distingue d'un État policier par le respect des droits de l'homme, n'est-ce pas ? Or, dans notre pays, le respect des droits de l'homme n'existe pas. Dois-je ajouter « hélas » ? Oui, mille fois hélas!²⁷⁸

È interessante notare che la società patriarcale ha fondato la sua fortuna e il suo successo sulla forza della tradizione, dell'*héritage* morale tramandato dalle generazioni precedenti, intoccabile, quasi divino. Nell'intervento precedente Leïla Marouane riprende il concetto di *héritage* tramutandone il contenuto : l'eredità da considerare non è più quella che costringe la società a vivere con lo sguardo rivolto al passato, ma è quella che viene costruita volontariamente, attivamente, giorno dopo giorno, per essere donata alle generazioni che verranno.

L'autrice algerina, Ahlam Mosteghanemi, punta l'attenzione sulla questione della presa di coscienza sessuale e scrive :

Fanon ne s'y trompait pas : « L'Algérienne a honte de son corps, de ses seins, de ses menstrues. Elle a honte d'être femme devant les siens » et devant elle-même. Longtemps cette femme a évité son corps et a tenté de l'oublier comme on s'efforce d'oublier un péché que l'on serait condamné à commettre ! Pourtant la rencontre avec son corps est inévitable et constitue le premier pas d'une prise de conscience sociale et politique. Assia Djebar qui a toujours eu le souci de suivre l'évolution de la femme algérienne, pense avec raison que l'héroïne ne peut devenir adulte et assurer son rôle d'épouse de militante et de femme qu'après avoir dépassé l'obstacle du corps [...]²⁷⁹

²⁷⁸ *El Watan*, 4 dicembre 2009

²⁷⁹ Ahlem Mosteghanemi, *Algérie : femme et écritures*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 202.

Tutte le autrici analizzate in questa tesi “riabilitano” il corpo nella propria scrittura, gli ridanno le abilità soffocate dall’ autorità patriarcale. Leïla Marouane, in particolare, segna una rottura con il sentimento di vergogna che circonda il corpo e lo fa non solo trattando temi scottanti e scomodi, ma anche utilizzando toni sarcastici e ironici. Ne *La Jeune Fille et la Mère*, per esempio, Djamilia, non solo riporta la scena del « flagrant délit »²⁸⁰ con dovizia di particolari, ma in maniera ironica afferma :

[...] contrairement à ce que pourrait penser le lecteur, j’en demande pardon à ma mère et à toutes les gardiennes de vertu, cela ne me dégoûta en rien.²⁸¹

Il corpo non viene più visto quindi come qualcosa di sporco da purificare e nascondere, ma come un elemento fondante della femminilità. Il riferimento alle « gardiennes de la vertu », è particolarmente ironico e mette in evidenza l’ ipocrisia sociale alla base dei divieti riguardanti la pura corporeità.

Il superamento del rifiuto del proprio corpo risolverà i conflitti a cui ogni donna appartenente alla società tradizionale deve far fronte. Trovare una sintesi e un’ unità è possibile soltanto se ci si percepisce come una parte inserita armoniosamente in un tutto, come un individuo libero in una società libera.

En moi, la femme et la mère se battaient, se déchiraient. La femme étouffait, elle voulait vivre, continuer à séduire, s’épanouir. Elle en voulait à la mère, la trouvait abusive, envahissante. La mère, elle, s’activait continuellement auprès de son rejeton, et n’en faisait jamais assez.²⁸²

Se la donna può avanzare nel cammino di emancipazione recuperando la sua identità sessuale soffocata e cancellata, per l’ uomo vale l’ esatto contrario. Liberarsi dalle catene del *nif*, dell’ onore a tutti i costi, sembra essere l’ unica strada per riconciliarsi con il presente e l’ altro sesso.

²⁸⁰ La scena in cui la protagonista, solo undicenne, cede alle *avances* violente di uno sconosciuto nel parco.

²⁸¹ Leïla Marouane, *La jeune fille et la mère*, cit., p. 46.

²⁸² Bahaa Trabelsi, *Une femme tout simplement*, cit., p. 212.

Finché non avrò stabilito la mia identità, finché non mi sarò completamente separato dal grembo materno, dalla famiglia, da quanto mi lega alla razza e alla nazione, in altri termini, finché non mi sarò pienamente realizzato come individuo diventando uomo libero, non sarò in grado di liberarmi della mia individualità e sentire così che io non sono altro che una goccia d'acqua sulla cresta dell'onda, un'entità a sé stante per una frazione di secondo.²⁸³

Liberarsi dal grembo materno, dalla presenza asfissiante di una madre amorevole e onnipresente, è un problema fondamentale maschile nella società magrebina. La madre, come si è ampiamente spiegato, non è soltanto colei che dà la vita, ma anche quella che assegna un destino, quello del futuro patriarca. Per evolvere e recuperare l'equilibrio tra i sessi, la strada da percorrere sembra chiara :

Il est temps de le changer, de passer à un partage équitable des tâches entre les femmes et les hommes, de créer l'amour paternel.²⁸⁴

Perché questo cambiamento possa verificarsi è necessario uscire dalla zona di *comfort* sociale, dire apertamente « no » all'*umma* soffocante (conservandone, magari, soltanto la magia delle tradizioni), ma in ogni caso disobbedire ai suoi comandamenti supremi :

L'uomo ha continuato a progredire con atti di disobbedienza non solo nel senso che la sua evoluzione spirituale fu resa possibile da individui che osarono dire « no » alle forze che volevano sostituirsi alla loro coscienza o alla loro fede. La sua evoluzione intellettuale dipese anche dalla capacità di disobbedire, disobbedire alle autorità che tentavano di impedire nuove correnti di pensiero e alle opinioni autorevoli e profondamente radicate che affermavano l'assurdità di un cambiamento.

Se la capacità di disobbedire diede l'avvio alla storia umana, l'ubbidienza potrebbe esserne la fine.²⁸⁵

²⁸³ Erich Pinchas Fromm, *Marx e Freud. Oltre le catene dell'illusione*, cit., pp. 173-174.

²⁸⁴ Bahaa Trabelsi, *Une femme tout simplement*, cit., p. 106.

²⁸⁵ Erich Pinchas Fromm, *Marx e Freud. Oltre le catene dell'illusione*, cit., pp. 194.

Se l'evoluzione passa necessariamente per il recupero o la costruzione dell'« amour paternel », dal canto materno, questa non può che richiedere, in maniera imprescindibile, la complicità tra madri e figlie.

GLOSSARIO DI BASE

djinn (djoun) : Il termine arabo *djinn* indica, nella religione preislamica e in quella islamica, un'entità soprannaturale, intermedia fra mondo angelico e umanità, che ha per lo più carattere maligno, anche se in certi casi può esprimersi in maniera del tutto benevola e protettiva.

basmla : frase con cui i musulmani iniziano ogni atto, lavoro, documento. “Bismillah al-rahman al-rahim”, letteralmente: “Nel nome di Dio, il clemente, il misericordioso”.

burqa : abito che copre il volto. Non è richiesto dall'Islam, ma è simbolo di consuetudini ed usanze dei popoli nomadi.

fitna : atto di "separare". Dal punto di vista religioso, indica l'atto di creare delle fratture nella comunità dei credenti. E' quindi un'azione gravissima verso Dio e la comunità.

hajj : pellegrinaggio alla Mecca, che ogni musulmano deve compiere una volta nella vita, purché ne abbia la possibilità.

haram : tutto ciò che è vietato e che, quindi, non è consentito fare.

hchouma : un mélange di vergogna e senso di colpa, risultato e al tempo stesso base dell'apparato delle leggi patriarcali

hijab : il foulard islamico, che copre i capelli, lasciando scoperto il volto.

imam : colui che guida la preghiera congregazionale. In ambito sciita, l'imam rappresenta una guida spirituale per i credenti.

iman : la fede, essenziale per la pratica religiosa.

muezzin : Uomo pio, incaricato dalla comunità di intonare l'adhan, il richiamo alla preghiera dall'alto del minareto.

sharia'a : la legge islamica, desunta dai principii coranici e dalla Sunna, la tradizione del Profeta.

ramadhan : Mese del calendario islamico, dedicato al digiuno, alla preghiera, alla purificazione spirituale.

umma : insieme dei credenti, comunità

SCHEDE BIO-BIBLIOGRAFICHE DEGLI AUTORI

TAHAR BEN JELLOUN (Marocco)

Nato il 21 dicembre 1944 a Fès, una delle più sviluppate e lussureggianti città del Marocco, che costituisce uno dei poli geografici e mitici della sua opera. Racconta la sua infanzia contemplativa in *L'Écrivain public*, il più autobiografico di tutti i suoi romanzi. Quando ha undici anni, la famiglia emigra a Tangeri, dove l'autore risiederà fino al 1962. Al liceo si avvicina alla politica e le eco del dramma della guerra di liberazione algerina. Si laurea in filosofia nel 1968 all'Università di Rabat. Intorno ai primi anni '60 inizia la sua carriera di scrittore e partecipa attivamente alla stesura della rivista "Souffles" che diventerà uno dei movimenti letterari più importanti del Nord-Africa. Contemporaneamente porta a termine la sua prima collezione di poesie intitolata *Hommes sous linceul de silence*. Si trasferisce in Francia dove frequenta l'università di Parigi e ottiene il dottorato realizzando uno studio sulla sessualità degli immigrati nord-africani in Francia, studio da cui, intorno alla seconda metà degli anni '70, scaturiranno due testi importanti quali *La plus haute des solitudes* e *La réclusion solitaire*.

Pian piano la sua voce comincia a farsi sentire ma l'eco di queste parole si farà più intensa e penetrante con la pubblicazione di due opere importantissime quali *L'Enfant de sable* e *La Nuit sacrée*, quest'ultima vincitrice del premio Goncourt che lo ha designato quale scrittore di fama internazionale. Da allora i suoi testi sono diventati sempre più numerosi mentre il genere letterario in cui si è distinto si è diversificato nel tempo.

Le tematiche trattate sono tutte scottanti e sempre attuali come l'emigrazione (*Hospitalité française*) ; la ricerca d'identità (*La Prière de l'absent* e *La Nuit sacrée*), la corruzione (*L'Homme rompu*).

DRISS CHRAÏBI (Marocco)

Driss Chraïbi nasce a El Jadida (ex Mazagan). Si trasferisce per studiare chimica a Parigi, dove si stabilisce definitivamente fin dal 1947. Come racconta lui stesso, fa tutti i mestieri, frequenta sia i lavoratori immigrati sia gli intellettuali francesi e legge molto. Il suo romanzo d'esordio, *Le Passé simple* (1954), è accolto benissimo dalla critica francese ma in Marocco è

oggetto di attacchi severi da parte di alcuni intellettuali tradizionalisti. È considerato il patriarca della letteratura magrebina contemporanea. Autore di una quindicina di romanzi, è stato il primo tra gli scrittori arabi a trattare il tema dell'identità culturale e razziale. Si è accostato anche ai temi del sacro e del costume, con *La Civilisation, ma mère...!*.

ASSIA DJÉBAR (Algeria)

Nata a Cherchell, vicino Algeri, Assia Djébar frequenta le scuole elementari dove suo padre insegnava Francese, per poi completare gli studi ad Algeri. È stata la prima donna algerina ammessa alla prestigiosa École Normale Supérieure di Parigi.

Nel 1958, sposa Ahmed Ould-Rouïs, membro della Resistenza Algerina, dal quale divorzia per poi sposare il poeta Malek Alloula, nel 1980. Dopo l'indipendenza algerina, inizia ad insegnare Storia del Nord Africa presso la Facoltà di Lettere.

Ha lavorato in qualità di assistente alla regia in numerose produzioni cinematografiche. Il suo primo film, *La Nouba des femmes du Mont Chenoua* (1979), ha vinto il Premio Internazionale della Critica al Festival di Venezia. Nel 2005, Assia Djébar è stata la prima donna a diventare membro dell'Accademia di Francia.

LEÏLA MAROUANE (Algeria)

Leïla Marouane, scrittrice, giornalista e impegnata per la causa delle donne che lottano contro le regole della famiglia algerina, nasce nel 1960 a Djerba, in Tunisia, dove la sua famiglia viveva in esilio. La sua nascita è in seguito registrata in Algeria, dove la scrittrice vive e svolge una coraggiosa attività giornalistica (che nel 1989 le procurò una grave aggressione) fino al 1990. È nel corso di questo anno che si trasferisce in Francia. Lasciati gli studi di medicina, si iscrive ad un corso di letteratura a Parigi.

Leïla Marouane ha lavorato per quotidiani e riviste come *Horizons* e *El Watan, Politis* e *Jeune Afrique*. Dal 1996 si dedica esclusivamente alla scrittura letteraria. Due fra i suoi romanzi, *La fille de la Casbah* e *Ravisieur*, sono stati tradotti in sei lingue. Attualmente vive a Parigi ed è considerata una delle scrittrici nordafricane più promettenti.

Nel 2004 ha ricevuto il premio Liberatur alla Fiera del libro di Francoforte e nel 2006 il prestigioso premio Jean-Claude Izzo per il suo romanzo *La jeune fille et la mère*.

LEÏLA SEBBAR (Algeria)

Leïla Sebbar nasce a Aflou da padre algerino e madre francese. Nel 1957, durante la guerra di liberazione nazionale, suo padre è arrestato dall'esercito francese e resta in prigione per diversi mesi. Nel 1961 Leïla Sebbar lascia l'Algeria. Prosegue i suoi studi in lettere all'Università di Aix-en-Provence. Nel 1963, si stabilisce a Parigi dove vive ancora oggi. Dopo un dottorato di ricerca in letteratura francese, comincia a collaborare con delle riviste.

Prima di darsi alla scrittura creativa e letteraria, pubblica dei saggi critici e delle inchieste : *On tue les petites filles* (1978), *Le pédophile et la maman* (1980).

Ben presto il tema dell'esilio diventa il soggetto preferito per la sua scrittura, un mondo in cui riesce a conciliare l'esperienza intima, l'interesse politico e la vocazione poetica.

BAHAA TRABELSI (Marocco)

Nata a Rabat nel 1961, Bahaa Trabelsi ha compiuto il proprio percorso accademico in Francia, laureandosi in Economia a Grenoble. Prima di rientrare definitivamente in Marocco, ha conseguito un dottorato in scienze economiche a Aix-en-Provence. Nel suo paese natale ha lavorato sia nel settore pubblico che privato, con un impegno sempre rivolto alla lotta contro l'AIDS, alla causa della donna marocchina e alla sua emancipazione. Deve la sua fama ai suoi primi due romanzi : *Une femme tout simplement* (1995) e *Une vie à trois* (2000).

FAWZIA ZOUARI (Tunisia)

Scrittrice e giornalista tunisina, Fawzia Zouari nasce a Kef. Dottore di ricerca in letteratura francese e comparata alla Sorbonne, vive a Parigi dal 1979. Dopo aver lavorato per dieci anni all'Institut du Monde Arabe, diventa giornalista presso il mensile *Jeune Afrique*.

BIBLIOGRAFIA

CORPUS

- Ben Jelloun, Tahar, *Les Yeux baissés*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.
- Ben Jelloun, Tahar, *Harrouda*, Paris, Gallimard, 1973.
- Ben Jelloun, Tahar, *La Plus Haute des Solitudes*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.
- Ben Jelloun, Tahar, *Moha le fou, Moha le sage*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.
- Ben Jelloun, Tahar, *L'enfant de sable, La Nuit sacrée*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.
- Ben Jelloun, Tahar, *Sur ma mère*, Paris, Éditions Gallimard, 2008.
- Ben Jelloun, Tahar, *Jour de silence à Tanger*, Paris, Éditions Gallimard, 2008.
- Ben Jelloun, Tahar, *L'Homme Rompu*, Paris, Éditions Gallimard, 2008.
- Ben Jelloun, Tahar, *La Nuit de l'Erreur*, Paris, Éditions Gallimard, 2008.
- Ben Jelloun, Tahar, *Le racisme expliqué à ma fille*, Paris, Éditions Gallimard, 2008.
- Ben Jelloun, Tahar, *L'Auberge des Pauvres*, Paris, Éditions Gallimard, 2008.
- Chraïbi, Driss, *La Civilisation, ma Mère!...*, Paris, Éditions Denoël, 1972.
- Chraïbi, Driss, *Le passé simple*, Paris, Éditions Denoël, 1954.
- Djébar, Assia, *Les Enfants du nouveau monde*, Paris, Julliard, 1962.
- Djébar, Assia, *Les alouettes naïves*, Paris, Julliard, 1967.
- Djébar, Assia, *Femmes d'Alger dans leur appartement*, Paris, Éditions des femmes, 1980.
- Djébar, Assia, *L'amour, la fantasia*, Paris, Lattès, 1985.
- Djébar, Assia, *Ombre sultane*, Paris, Lattès, 1987.
- Djébar, Assia, *Loin de Médine*, Paris, Albin Michel, 1991.
- Djébar, Assia, *Vaste est la prison*, Paris, Albin Michel, 1995.
- Djébar, Assia, *Le Blanc de l'Algérie*, Paris, Albin Michel, 1996.
- Djébar, Assia, *Oran, langue morte*, Arles, Actes Sud, 1997.
- Marouane, Leïla, *La Jeune Fille et la Mère*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.
- Marouane, Leïla, *Ravisieur*, Paris, Éditions Julliard, 1998.

- Mernissi, Fatima, *Sexe, idéologie et Islam*, Paris, Tierce, 1983.
- Mernissi, Fatima, *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*, Paris, Albin Michel, 1987.
- Mernissi, Fatima, *Chahrazad n'est pas marocaine*, Casablanca, Le Fennec, 1988.
- Mernissi, Fatima, *Sultanes oubliées*, Paris, Albin Michel, 1990.
- Mernissi, Fatima, *Rêves de femmes*, Paris, Albin Michel, 1996.
- Sebbar, Leïla, *Mon cher fils*, Tunis, Éditions Elyzad, 2009.
- Sebbar, Leïla, *Je ne parle pas la langue de mon père*, Paris, Julliard, 2003.
- Sebbar, Leïla, *On tue les petites filles*, Paris, Stock, 1978.
- Sebbar, Leïla, *Fatima ou les Algériennes au square*, Paris, Stock, 1981.
- Sebbar, Leïla, *Shéazade, 17 ans, brune, frisée les yeux verts*, Paris, Stock, 1982.
- Sebbar, Leïla, *Parle mon fils, parle à ta mère*, Paris, Stock, 1984.
- Sebbar, Leïla, *Le silence des rives*, Paris, Stock, 1993.
- Sebbar, Leïla, *La jeune fille au balcon*, Paris, Seuil, 1996, Points Virgule, 2001.
- Sebbar, Leïla, (textes recueillis par), *Une enfance algérienne*, Paris, Folio, 1997.
- Sebbar, Leïla, *Je ne parle pas la langue de mon père*, Paris, Julliard, 2003.
- Sebbar, Leïla, *Sept filles*, Paris, Thierry Magnier, 2003.
- Trabelsi, Bahaa, *Une femme tout simplement*, Casablanca, Éditions Eddif, 1995.
- Trabelsi, Bahaa, *Une vie à trois*, Casablanca, Éditions Eddif, 2000.
- Zouari, Fawzia, *La Retournée*, Paris, Ramsay, 2002.
- Zouari, Fawzia, *Pour en finir avec Shahrazad*, Tunis, Cérès, 1996.
- Zouari, Fawzia, *La Caravane des Chimères*, Paris, Olivier Orban, 1990.
- Zouari, Fawzia, *Ce pays dont je meurs*, Paris, Ramsay, 1999 ; Tunis, L'Or du Temps, 2000.

STUDI CRITICI SUGLI AUTORI

- Brahimi, Dénise, “*Assia Djébar: la femme et la langue*”, « Le Maghreb Littéraire », vol. V n° 9, 2001.
- Calle-Gruber, Mireille, “*Rencontre avec Assia Djébar*”, in M. Calle-Gruber, H. Cixous, a cura, *Au théâtre, au cinéma, au féminin*, Paris, L’Harmattan, 2001.
- Cattaruzza, Claudio, Volterrani, Egi, a cura, *Dedica a Assia Djébar*, Pordenone, Thesis e Associazione Provinciale per la prosa, 2004.
- Clerc, Jean-Marie, *Assia Djébar. Écrire, Transgresser, Résister*, Paris, L’Harmattan, 1997.
- Déjeux, Jean, *Assia Djébar, romancière algérienne, cinéaste arabe*, Sherbrooke, Naaman, 1984.
- Fanon, Franz, *I dannati della terra*, Torino, Einaudi, 2000.
- Laronde, Michel, *Sebbar et le roman croisé. Histoire, mémoire, identité*, « Revue CELFAN », 7, 1-2, novembre 1987-février 1988, pp. 6-13.
- Merini, Rafika, *Two major francophone women writers. Assia Djébar and Leïla Sebbar. A thematic study of their works*, New York, Lang, 1999.
- Restuccia, Laura, *Parole dal silenzio. Assia Djébar, la voce dell’Algeria fra Memoria e Storia*, Palermo, Palumbo, 2004.

ANTOLOGIE E MANUALI BIBLIOGRAFICI SUL MAGHREB

- Bekri, Tahar *Littératures du Maghreb, bibliographie sélective*, Paris, CLEF, 1989.
- Déjeux, Jean, *Anthologie du roman maghrébin de langue française*, Paris, Nathan, 1987.
- Déjeux, Jean, *Dictionnaire des auteurs maghrébins de langue française*, Paris, Karthala, 1984.
- Déjeux, Jean, *Littérature maghrébine de langue française*, Sherbrooke, Naaman, 1978.
- Dugas, Guy, *Bibliographie de la littérature « tunisienne » des Français*, Paris, Éditions du CNRS, 1981.
- Memmi, Albert, *Écrivains francophones du Maghreb*, Paris, Seghers, 1985.

Segarra, Marta, *Leur pesant de poudre: romancières francophones du Maghreb*, Paris, L'Harmattan, 1997.

Yetiv, Isaac, *Le thème de l'aliénation dans le roman maghrébin d'expression française 1952-1956*, Sherbrooke, Celef, 1972.

STUDI CRITICI SULLA LETTERATURA DEL MAGHREB

Atallah, Mokhtar, *La mort entre ici et là-bas dans la littérature algérienne des années '90*, « Algérie Littérature/Action », 73-74, septembre-octobre 2003, pp. 44-48.

Baccar-Bournaz, Alia, *Essais sur la littérature tunisienne d'expression française*, Louvain-La-Neuve, Bruylant-Academia, 2005.

Bekri, Tahar, *Littératures de Tunisie et du Maghreb*, Paris, L'Harmattan, 1994.

Bekri, Tahar, *Migrations des identités et des textes entre l'Algérie et la France, dans les littératures des deux rives*, Paris, L'Harmattan, 2004.

Bensmaïa, Reda, *Experimental nations. Or, the invention of Maghreb*, Princeton, Princeton UP, 2003.

Bessière, Jean, *Modernité, fiction, déconstruction. Textes réunis*, Paris, Lettres modernes, 1994.

Bonn, Charles e Baumstimler, Yves (a cura di.), *Psychanalyse et texte littéraire au Maghreb*, « Études littéraires maghrébines », Paris, L'Harmattan, 1992.

Bonn, Charles e Joubert, Jean-Louis (a cura di.), *Littérature comparée et didactique du texte francophone*, Paris, L'Harmattan, 1998.

Bonn, Charles, *Échanges et mutations des modèles littéraires entre Europe et Algérie*, Paris, L'Harmattan, 2004.

Bonn, Charles, *La littérature de langue française et ses lectures. Imaginaires et discours d'idées*, Ottawa, Naaman, 1974.

Bonn, Charles, *Littératures des Immigrations, vol.1 : Un espace littéraire émergent*, « Études littéraires maghrébines », 2, Exils croisés, Paris, L'Harmattan, 1995.

Bouba, Mohammedi-Tabti, *Regards sur la littérature féminine algérienne*, « Algérie

- Littérature/Action », 69-70, mars-avril 2003, pp. 77-87.
- Bousta, Rachida Saigh, *Romancières marocaines. Épreuves d'écriture*, Paris, L'Harmattan,
- Chaulet-Achour, Christiane, *Diwan d'inquiétude et d'espoir. La littérature féminine algérienne de langue française*, Alger, ENAG, 1991.
- Chaulet-Achour, Christiane, *Noûn. Algériennes dans l'écriture*, Paris, Séguier, 1999.
- Chebel, Malek, *Le corps dans la tradition au Maghreb*, Paris, PUF, 1984.
- Chikhi, Beïda, *Littérature algérienne. Désir d'histoire et esthétique*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- Chikhi, Beïda, *Maghreb en textes. Écritures, histoire, savoirs et symboles*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- El Houssi, Majid, *Maghreb: panorama letterario*, Roma, Centro Informazione allo Sviluppo, 1991.
- Gontard, Marc, *Le Moi Étrange. Littérature marocaine de langue française*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- Gontard, Marc, *Le récit féminin au Maroc*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005.
- Gontard, Marc, *Violence du texte. Littérature marocaine de langue française*, Paris, L'Harmattan, 1981.
- Hayes, Jarrod, *Queer Nations. Marginal sexualities in the Maghreb*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.
- Houssi, Majid El, M'Henni, Mansour, Zoppi, Sergio (a cura di), *Regards sur la littérature tunisienne*, Roma, Bulzoni, 1997.
- Houssi, Majid El, Tenkoul, Abderrahman, Zoppi, Sergio (a cura di), *Regards sur la littérature marocaine*, Roma, Bulzoni, 2000.
- Huughe, Laurence, *Écrits sous le voile. Romancières algériennes francophones, écriture et identité*, Paris, Publisud, 2001.
- Idouss, Khalid, *Le rêve dans le roman marocain de langue française. Les labyrinthes de la vie intérieure*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- Jegham, Najeh, *Lectures tunisiennes*, Tunis, L'Or du Temps, 2003.

- Khadda, Naget, *Écrivains maghrébins et modernité textuelle*, « *Études littéraires maghrébines* », 5, Paris, L'Harmattan, 1995.
- Khatibi, Abdelkebir, *Le roman maghrébin*, Paris, Maspero, 1968.
- Khatibi, Abdelkebir, *Maghreb pluriel*, Paris, Denöel, 1983.
- Laronde, Michel, *L'écriture décentrée. La langue de l'Autre dans le roman contemporain*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- Laveille, Jean-Louis, *Le thème du voyage dans Les mille et une nuits. Du Maghreb à la Chine*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Lunt, Lora Graham, *La quête de l'identité: la femme dans le roman tunisien contemporain*, « IBLA », 59, 177, 1996, pp. 55-86.
- M'Henni, Mansour, *De la transmutation littéraire au Maghreb*, Tunis, L'Or du Temps, 2002.
- Mathieu, Martine, *Littératures autobiographiques de la francophonie. Actes du colloques de Bordeaux*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- Mdarhri-Alaoui, Abdallah, *Interculturel et Littérature « beur »*, in M. Bencheikh e C. Develotte (dir.), *L'Interculturel: réflexion pluridisciplinaire*, Paris, L'Harmattan, 1995, pp. 135-144.
- Memmes, Abdallah, *Signifiance et interculturalité*, Rabat, Okad, 1992.
- Mertz-Baumgartner, Birgit, *Algérie sang écriture*, « *Francofonia* », Cadiz, 12, 2003, pp. 93-108.
- Mostaghanemi, Ahlam, *Algérie, femme et écritures*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- Orlando, Valérie, *Nomadic voices of exile. Feminine identity in Francophone literature of the Maghreb*, Ohio, University Press, 1999.
- Ramzi-Abadir, Sonia, *La femme arabe au Maghreb et au Machrek*, Alger, Entreprise National du Livre, 1986.
- Rivoire Zappalà, Marguerite e Curreri, Rossana (a cura di), *Paroles dévoilées. Regards d'aujourd'hui sur la femme maghrébine*, Firenze, Olschki, 2003.
- Segarra, Marta, *Leur pesant de poudre: romancières francophones du Maghreb*, Paris, L'Harmattan, 1997.

- Sibony, Daniel, *Entre-deux: l'origine en partage*, Paris, Seuil, 1991.
- Snippet, Jean Fontaine, *Histoire de la littérature tunisienne, Vol. 3 (De l'indépendance à nos jours)*, Tunis, Cérès, 1999.
- Snippet, Jean Fontaine, *Le roman tunisien de langue française*, Tunis, Sud Éditions, 2004.
- Woodhull, Winfred, *Transfigurations of the Maghreb. Feminism, Decolonization and Literatures*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
- Zouari, Fawzia, *Pour en finir avec Shahrzad*, Tunis, Cérès, 1996.

STUDI SULL'ISLAM

- Eliade, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, (c1957) 2002.
- Schimmel, Annemarie, *L'Islam au féminin, La femme dans la spiritualité musulmane*, Paris, Albin Michel, 2000.
- Schuon, Frithjof, *Comprendre l'Islam*, Paris, Seuil, 1976.

STUDI POSTCOLONIALI E DI GENERE

- Ahmed, Leïla, *Women and gender in Islam. Historical roots of a modern debate*, New Haven-London, Yale University Press, 1992.
- Albertazzi, Silvia e Roberto, Vecchi (a cura di), *Abbecedario postcoloniale*, Macerata, Quodlibet, 2004.
- Albertazzi, Silvia, *Lo sguardo dell'Altro. Le letterature postcoloniali*, Roma Carocci, 2000.
- Amrane-Minne, Danièle, "Women and politics in Algeria from the war of Independence to our day", « Research in African literatures », vol. 30, no. 3, fall, 1999.
- Bhabha, Homi, *Nation and Narration*, London, Routledge, 1990.
- Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, London, Routledge, 1993.
- Chambers, Iain, *Culture after humanism*, London, Routledge ; trad. it. di N. Nobili, 2003, *Sulla soglia del mondo. L'altrove dell'Occidente*, Roma, Meltemi, 2001.

- Chambers, Iain, *Migrancy, Culture, Identity*, London-New York, Routledge; trad. it. di A. Biavasco, V. Guani, 2003, *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Roma, Meltemi, 1994.
- Chialant, Maria Teresa, Rao, Eleonora, *Letteratura e femminismi*, Napoli, Liguori, 2000.
- Curti, Lidia, a cura, *La nuova Shahrazad*, Napoli, Liguori, 2004.
- Gnisci Armando e Moll Nora, *Diaspore europee e Lettere migranti*, Roma, Edizioni Interculturali, 2002.
- Gnisci, Armando, *Introduzione alla letteratura comparata*, Milano, Mondadori, 1999.
- Guessous, Soumaya Naamane, *Au delà de toute pudeur*, Casablanca, Eddif, 1995.
- Hargreaves, Alec G., *Minorités postcoloniales anglophones et francophones: études culturelles comparées*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Ranjit, Guha, Spivak, Gayatri Chakravorty, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, Verona, Ombre Corte, 2002.
- Rivoire Zappalà, Marguerite, Curreri, Rossana, (a cura di), *Paroles dévoilées. Regards d'aujourd'hui sur la femme maghrébine*, Firenze, Olschki, 2003.
- Said, Edward W., *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli, 2004.
- Sibony, Daniel, *Entre-deux: l'origine en partage*, Paris, Seuil, 1991.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *Critica della ragione postcoloniale*, Roma, Meltemi, 2004.
- Titah, Rachida, *La Galerie des absentes. La femme algérienne dans l'imaginaire masculin*, La Tour d'Aigues, L'Aube, 1996.
- Woodhull, Winfred, *Transfigurations of the Maghreb. Feminism, Decolonization and Literatures*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

STUDI SULLA TEORIA LETTERARIA

- Auerbach, Erich, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Voll. I-II, Milano, Einaudi, 2000.
- Bachtin, Michail, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Torino, Einaudi, 1968.
- Bachtin, Michail, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Seuil 1978.

- Bachtin, Michail, *L'autore e l'eroe*, Milano, Bompiani, 1980.
- Banfield, Ann, *Narrative Style and the Grammar of Direct and Indirect Speech*, "Foundations of Languages", 10, 1973, pp. 1-39.
- Barthes, Roland, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Gonthier, 1964.
- Benveniste, Emile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1974.
- Bernardelli, Andrea, *La narrazione*, Bari, Laterza, 2005.
- Blanchot, Maurice, *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955.
- Brémond, Claude, *Logica del racconto*, Milano, Bompiani, 1977.
- Brook, Peter, Trame. *Intenzionalità e progetto nel discorso narrativo*, Milano, Einaudi, 2004.
- Caillois, Roger, *Au coeur du fantastique*, Paris, Gallimard, 1965.
- Calabrese, Stefano, *Il romanzo dopo il postmoderno*, Milano, Einaudi, 2005.
- Castex, Pierre-Georges, *Le conte fantastique en France de Nodier à Maupassant*, Paris, José Corti, 1951.
- Ceserani, Remo, *Il fantastico*, Bologna, Il Mulino, 1996.
- Ceserani, Remo, *Raccontare il Postmoderno*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997.
- Chabrol, Claude, *Sémiotique narrative et textuelle*, Paris, Larousse, 1973.
- Chatman, Seymour, *Storia e discorso*, Milano, Il Saggiatore, 2003.
- Dobrovsky, Serge, *Autobiographie/vérité/psychanalyse*, dans *Autobiographiques. De Corneille à Sartre*, Paris, P.U.F. 1988, p. 61-79.
- Eco, Umberto, *Lector in fabula*, Milano, Bompiani, 2004.
- Eco, Umberto, *Opera aperta*, Milano, Bompiani, 2006.
- Eco, Umberto, *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Milano, Bompiani, 2003.
- El Ouazzani, Abdessalam, *Le pouvoir de la fiction*, Regard sur la littérature marocaine, Paris, Publisud, 2002.
- Faye, Jean- Pierre, *Le récit unique*, Paris, Seuil, 1967.
- Francœur, Louis, *Le monologue intérieur narratif (sa syntaxe, sa sémantique et sa pragmatique)*, « Études littéraires », 9, août 1976, pp. 341-365.
- Genette, Gérard, *Figure II. La parole littéraire*, Paris, Seuil, 1972.

- Genette, Gérard, *Figure III. Discours du récit*, Paris, Seuil, 1972.
- Genette, Gérard, *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil, 1983.
- Genette, Gérard, *Palimpsestes*, Paris, Seuil, 1982.
- Grivel, Charles, *Fantastique-Fiction*, Puf, 1992.
- Iser, Wolfgang, *L'atto della lettura, una teoria*, Bologna, Il Mulino, 1987.
- Lejeune, Philippe, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, « Poétique », (1975) 1996.
- Mellier, Denis, *L'écriture de l'excès: fiction fantastique et poétique de la terreur*, Paris, Champion, 1999.
- Pellini, Pierluigi, *La descrizione*, Bari, Laterza, 1998.
- Prince, Gerald, *Dizionario di narratologia*, Firenze, Sansoni, 1990.
- Prince, Gerald, *Narratologia*, Parma, Pratiche, 1984.
- Régine, Robin, *Le roman mémoriel, de l'histoire à l'écriture du hors-lieu*, Longueuil, Éditions du Préambule, 1989.
- Ricoeur, Paul, *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1993.
- Scholes, Robert, Kellogg, Robert, *La natura della narrativa*, Bologna, Il Mulino, 1970.
- Segre, Cesare, *Le strutture e il tempo*, Torino, Einaudi, 1974.
- Spitzer, Leo, *Saggi di critica stilistica*, Firenze, Sansoni, 1985.
- Todorov, Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil, 1970.
- Todorov, Tzvetan, *Les genres du discours*, Paris, Seuil, 1978.
- Todorov, Tzvetan, *Poétique de la prose*. Paris, Seuil, 1971.
- Viegnes, Michel, *Le fantastique*, Paris, Flammarion, 2006.
- Weinrich, Harald, *La funzione dei tempi nel testo*, Bologna, Il Mulino, 1978.

STUDI SULLA LETTERATURA FEMMINILE

- Boella, Laura et Al., *Femminile plurale*, Mantova, Tre Lune Edizioni, 2003.
- Boustani, Carmen, *Effets du féminin. Variations narratives francophones*, Paris, Karthala, 2003.

- Chiti, Eleonora, Farnetti, Monica, Treder, Uta (a cura di), *La perturbante, Das Unheimliche nella letteratura delle donne*, Perugia, Morlacchi, 2003.
- Demaria, Cristina, *Teorie di genere. Femminismo, critica postcoloniale e semiotica*, Milano, Bompiani, 2003.
- Didier, Béatrice, *L'écriture femme*, Paris, Puf, 1981.
- El Khayat, Ghita, *Le Maroc des femmes. Les défis du XXIème siècle*, Rabat, Marsam, 2001.
- El Khayat, Ghita, *Le somptueux Maroc des Femmes*, Dedico, Salé, 1994.
- El Khayat, Ghita, *Les femmes arabes*, Casablanca, Aïni Bennai, 2003.
- Fontaine, Jean, *Écrivaines tunisiennes*, Tunis, Le Gai Savoir, 1994.
- Garcia, Irma, *Promenade femmelière-recherches sur l'écriture féminine*, Paris, Éditions des femmes, 1981.
- Giuliani, Fabrizia, Fortuna, Sara, Pasquino, Monica, *Storie di femministe, filosofe rumorose*, Roma, Manifestolibri, 2003.
- Khatibi, Abdelkébir, *Le Corps Oriental*, Paris, Hazan, 2002.
- Mireille, Rosello, *Infiltrating Culture. Power and Identity in Contemporary Women's Writing*, Manchester/New York, Manchester University Press, 1996.
- Pulcini, Elena, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- Zavalloni, Marisa (a cura di.), *L'émergence d'une culture au féminin*, Montréal, eds. Saint-Martin, 1987.

LETTURE COMPLEMENTARI

- AA. VV. *Enciclopedia della filosofia*, Milano, Garzanti, 1981.
- Abbagnano, Nicola, *Dizionario di filosofia*, Torino, Utet.
- Amrouche, Marguerite Taos, *Jacinthe noire*, Paris, Charlot, 1947.
- Augieri, C. A., (a cura di), *La retorica del silenzio*, Lecce, Edizioni Milella, 1991.
- Bailey, D.A., Tawadros, G., a cura, *Veil*, Cambridge, MIT Press, 2003.
- Barthes, Roland, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, 1977.

- Barthes, Roland, *Le bruissement de la langue*, Paris, Seuil, 1984.
- Beckett, Samuel, *Nouvelles et textes pour rien*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991.
- Bendjeddou, M. Y., “*The perils of writing as a woman on Algerian women : an analysis of Assia Djébar’s Women of Algiers in their apartment*”, « El tawassol », vol. 7, 2000/06, 2000.
- Benjamin, Walter, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1962.
- Benslama, Fethi, *La Psychanalyse à l’épreuve de l’Islam*, Paris, Aubier, 2002.
- Bensmaïa, Réda, “*La nouba des femmes du mont Chenoua : introduction à l’œuvre fragmentale cinématographique*”, in S. Niang, a cura, *Littérature et cinéma en Afrique francophone : Ousmane Sembène et Assia Djébar*, Paris, L’Harmattan, 1996.
- Bentivoglio, L., “*Assia Djébar. Le quattro lingue della mia sfida all’Islam*”, « La Repubblica », no. 54, anno 29, 2004.
- Bernal, M., *Atena nera. Le radici Afroasiatiche della civiltà classica*, Milano, Est, 1997.
- Berque, Jacques, *La Dépossession du Monde*, Paris, Seuil, 1964.
- Biedermann, Hans, *Enciclopedia dei simboli*, Milano, Garzanti, 1991.
- Bouchard, Michel, M, *Les Muses Orphelines*, Montréal, Lemeac, 1995.
- Breton, André, *L’amour fou*, Paris, Folio, 1994.
- Brunel, Pierre, *Le Mythe de la métamorphose*, Paris, José Corti, 2004.
- Buzzati, Dino, *Romanzi e racconti*, Milano, Mondadori, 1978.
- Calvino, Italo, *Una pietra sopra*, Milano, Mondadori, 2004.
- Camus, Albert, *Le malentendu*, Paris, Folio, 1995.
- Césaire, Aimé, *La cancrena*, Torino, Einaudi, 1959.
- Chafik, Nadia, *Le secret des djinns*, Casablanca, Eddif, 1998.
- Chaulet-Achour, Christiane, (dir.), *Des Nouvelles d’Algérie*, Paris, Éditions Métailié, 2005.
- Chebel, Malek, *L’Imaginaire arabo-musulman*, Paris, P.U.F., 2002 (1993).
- Chraïbi, Driss, *L’inspecteur Ali à la C.I.A.*, Paris, Folio, 1970.
- Cixous, Hélène, *Les rêveries de la femme sauvage*, Paris, Galilée, 2000.
- Clerc, Jean-Marie, *Assia Djébar: Écrire, Transgresser, Résister*, Paris, L’Harmattan, 1997.

- Colombo, Valentina (a cura di), *Parola di donna, corpo di donna. Antologia di scrittrici arabe contemporanee*, Milano, Mondadori, 2005.
- Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Saint Amand, Gallimard, 1964.
- Cortázar, Julio, *Bestiario*, Milano, Einaudi, 1996.
- Daniel, J., “*Dissident Algeria*”, « Research in African literatures », vol. 30, no. 3, fall, 1999.
- Daure, Christine et Serfaty, Abraham, *La mémoire de l'autre*, Casablanca, Tarik Éditions, (c1993) 2002.
- Déjeux, Jean, *La Littérature féminine de langue française au Maghreb*, Paris, Karthala, 1994.
- Déjeux, Jean, *Maghreb. Littératures de langue française*, Paris, Arcantère Editions, 1993.
- Del Monte, Alberto, *Breve storia del romanzo poliziesco*, Bari, Laterza, 1962.
- Dhaoui, Héchmi, *Pour une psychanalyse maghrébine / La Personnalité*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- Durand, Gilbert, *L'Imagination symbolique*, Paris, PUF, 1998, c1964.
- Duras, Marguerite, *L'Après-midi de Monsieur Andesmas*, Paris, Gallimard, 1962.
- El-Alaoui, Safoi Babana, *La crise du 'moi' dans le roman marocain d'expression française*, Mots Pluriels, No 23. mars 2003.
- Eliade, Mircea, *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1999 (c1971).
- Erickson, J., “*Translating the untraslated : Djébar's Le blanc de l'Algérie*”, « Research in African literatures », vol. 30, no. 3, fall, 1999.
- Fanon, Frantz, *Sociologie d'une révolution. L'année V de la révolution algérienne*, Paris, La Découverte, 2001.
- Fénéon, Félix, *Nouvelles en trois lignes*, Paris, Mercure de France, 1997.
- Fossati, Franco, *Dizionario del genere poliziesco*, Milano, Vallardi, 1994.
- Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, « Tel », 1975.
- Giuffrida, Sergio e Mazzoni, Lorenzo, *Giallo: poliziesco, thriller e detective story*, Milano, Elemond, 1999.

- Goody, Jack, *The power of written tradition*, Washington-London, Smithsonian Institution Press; trad. it. D. Panzieri, 2002, *Il potere della tradizione scritta*, Torino, Bollati e Boringhieri, 2000.
- Hobsbawm, E. J., Ranger, T., *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Irigaray, Luce, *Tra Oriente e occidente. Dalla singolarità alla comunità*, Roma, Il Manifesto, 1997.
- Jung, Carl Gustav, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1988.
- Jung, Carl Gustav, *La psychologie analytique est-elle une religion ?*, Cahier de l'Herne, « Biblio essais », 1984.
- Kelly, D., “*Mythes et métaphores chez Assia Djébar et Abdelkébir Khatibi : vers une poétique de l'identité*”, « Le Maghreb Littéraire », vol. V n° 10, 2001.
- Kristeva, Julia, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », (1991) 2004.
- Kundera, Milan, *Les testaments trahis*, Paris, Folio, 2005.
- Lispector, Clarice, *Legami familiari*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- Maher, Vanessa, *Il potere della complicità: conflitti e legami delle donne nordafricane*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1989.
- Manganelli, Giorgio, *Centuria. Cento piccoli romanzi fiume*, Milano, Adelphi, 1995.
- Manganelli, Giorgio, *Il rumore sottile della prosa*, Milano, Adelphi, 1994.
- Márquez, Gabriel, García, *Nessuno scrive al colonnello*, Milano, Mondadori, 1982.
- Memmi, Albert, *Portrait du colonisé*, Paris, Corrèa, 1957.
- Mokeddem, Malika *L'interdite*, Paris, Grasset, 1993.
- Mokeddem, Malika, *Les hommes qui marchent*, Paris, Grasset, 1990.
- Mortara Garavelli, Bice, *Manuale di retorica*, Milano, Bompiani, 2005.
- Mortara Garavelli, Bice, *Prontuario di punteggiatura*, Bari, Laterza, 2004.
- Ong, Walter, *Oralità e scrittura: le tecnologie della parola*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- Orlando, Francesco, *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura*, Torino, Einaudi,

- 1993.
- Petronio, Giuseppe, *Il punto sul romanzo poliziesco*, Bari, Laterza, 1985.
- Pinçonat, Crystel, *Le corps dans les littératures mineures. Une inscription problématique*, in Krause, Günter, *Littérature et corporalité*, Stauffenburg Verlag, 1997, pp. 139-153.
- Poe, Edgar, Allan, *Racconti*, Novara, Edipem, 1973
- Robbe-Grillet, Alain, *Instantanés*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2004.
- Ronchetti, Giuseppe, *Dizionario illustrato dei simboli*, Milano, Hoepli, 1922.
- Said, Edward, *Orientalism*, New York, Pantheon books; trad. it. di S. Galli, 1999, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Milano, Feltrinelli, 1978.
- Sarraute, Nathalie, *L'ère du soupçon*, Paris, Folio, 2003.
- Sarraute, Nathalie, *Tropismes*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003.
- Sartre, J.-P., *Situations V*, Paris, Gallimard, 1964.
- Sartre, Jean-Paul, *Le mur*, Paris, Folio, 2002.
- Sartre, Jean-Paul, *Les mouches*, Paris, Folio, 1997.
- Schatanek, H., “*Assia Djébar, l'émancipation de la femme par l'écriture*”, « Cahier d'Études Maghrébines », vol. 12, 1999.
- Sigmund, Freud, *Il perturbante*, Roma-Napoli, Edizioni Teoria, 1984.
- Stora, Benjamin, “*Women's writing between two Algerian wars*”, « Research in African literatures », vol. 30, n° 3, fall, 1999.
- Tabti, Bouba Mohammedi, *Regards sur la littérature féminine algérienne*, « Algérie Littérature/Action », 69-70, mars-avril 2003, pp. 77-87.
- Tevanian, P., “*Una legge antifemminista e antisociale*”, « Le Monde diplomatique », n° 2, anno XI, 2004.
- Vax, Louis, *La séduction de l'étrange*, Paris, Puf, 1987.
- Vian, Boris, *Les fourmis*, Paris, Pauvert, 1998.
- Volli, Ugo, *Apologia del silenzio imperfetto*, Milano, Feltrinelli, 1991.
- Zimra, C., “*Sounding off the absent body : intertextual resonances in La femme qui pleure and La femme en morceaux*”, « Research in African literatures », vol. 30, no. 3, fall, 1999.

FONTI BIBLIOGRAFICHE

Le principali indicazioni bibliografiche sono state desunte attraverso lo spoglio dei seguenti volumi:

French Bibliography, Critical and Biographical references for the study of French Literature,

Ed. By W. J. Thompson University of Memphis, 1960-2000.

Klapp, *Bibliographie der Französischen Literaturwissenschaft*, Frankfurt, 1988 - 2002.