

FILOSOFIE

E SAPERI

DI GENERE

*Nel segno
delle differenze*

n.8 | Anno 2015

CARATTERIMOBILI

postfilosofie

RIVISTA DI PRATICA FILOSOFICA E DI SCIENZE UMANE

postfilosofie
#8

CARATTERIMOBILI

Postfilosofie. Rivista digitale. Numero 8. Anno 2015
Filosofie e sapere di genere. Nel segno delle differenze
ISSN: 1827-5133
www.postfilosofie.it

Comitato direttivo: Francesco Fistetti (direttore responsabile) Roberto Finelli (co-direttore)
Francesca R. Recchia Luciani (direttore editoriale)
Comitato scientifico: Bethania Assy, Giuseppe Cacciatore, Alain Caillé, Marina Calloni,
Philippe Chaniel, Antonio De Simone, Marcel Hénaff, Barbara Henry, Fabrizio Lomonaco,
Edoardo Massimilla, Narascia Mattucci, Stefano Petrucciani, Alberto Pirni, Elena Pulcini.
Segreteria di redazione: Fiorenza Loiacono, Arcangelo Licinio, Grazia Turchiano.
Impaginazione e copertina: Clara Patella.

Questo numero è pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia, Letteratura,
storia e Scienze Sociali [FLESS] dell'Università degli Studi di Bari.

Contatti:

Francesca R. Recchia Luciani
Dipartimento di Filosofia, Letteratura, storia e Scienze Sociali [FLESS]
Università degli Studi di Bari
Palazzo Ateneo – Piazza Umberto I - 70100 BARI
Tel. 080 5714164
email: francescaromana.recchialuciani@uniba.it
oppure francesco.fistetti@uniba.it

©2015 CaratteriMobili
via Cardassi 85/87 Bari
www.caratterimobili.it

Indice

7 Introduzione

SAGGI

15 Filosofie femministe e riconoscimento
delle identità plurali: dalla *differenza* alle *differenze*.

FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI

27 Corpi e identità.

Lea Melandri e Franco Rella in dialogo

A CURA DI FIORENZA LOIACONO E INA MACINA

55 La danza *interrotta*: le narrazioni violente del maschile

CRISTIANO-MARIA BELLEI

70 Violenza maschile

STEFANO CICCONE

82 I confini sessuali del politico

NATASCIA MATTUCCI

95 Rivoluzioni e genere in Medio Oriente:
sfide, pericoli e (qualche) risultato

ANNA VANZAN

PARAGGI

107 Inter-azioni violente

ANNA COPPOLA DE VANNA

112 Le in-differenti? Note a margine di una romanza lesbica

PAOLA GUAZZO

119 Troiane: le donne o l'umanità oppressa

FIORENZA LOIACONO

131 Un nuovo linguaggio d'amore

SIMONA MARINO

137 Letteratura di maternità: alla ricerca di un nuovo linguaggio del corpo

INA MACINA

149 "Relazioni messe a nudo" una lettura psicoanalitica lacaniana

MARY NICOTRA

- 154 Rosa Mayreder tra femminismo e sociologia
MARILENA PASSABÍ
- 164 Grafie visive tra narrazione e sguardo di genere
MARIA VINELLA

FORUM

- 177 Variazioni sul tema della prigionia: *La Captive* di Chantal Akerman
IDA PORFIDO
- 185 Teatro sui generis
CLARISSA VERONICO
- 188 Maria Luisa Boccia e Carla Lonzi
ROSACHIARA GIANNOCCARO
- 194 Sorella outsider: Audre Lorde
ALICE LATTANZI

Introduzione

Da questo numero – curato da Francesca R. Recchia Luciani e Fiorenza Loiacono – il *Festival delle donne e dei saperi di genere*, organizzato dal Centro Interdipartimentale di Studi sulla Cultura di Genere dell’Università di Bari “Aldo Moro”, trova la sua casa in «Postfilosofie» come ambito di scrittura, di riflessione e di risonanza. Infatti, i saggi e gli interventi che lo compongono sono i materiali, talvolta rielaborati, già al centro delle giornate di dibattito svoltesi *Nel segno delle differenze* tra il 12 marzo e il 2 aprile 2014, presso le sedi dell’Università di Bari “Aldo Moro” e della Mediateca Regionale Pugliese.

Il Festival, infatti, raccoglie due sfide. La prima è determinata dalla necessità di riflettere sul nesso tra le filosofie contemporanee, e in particolare quelle di ispirazione femminista, e le interrogazioni intorno alle “questioni di genere”, che, unitamente alle istanze di riconoscimento delle plurime identità sessuali che provengono dai gruppi minoritari, attraversano tanta parte dell’analisi sul presente e animano i movimenti per i diritti nelle società attuali. La seconda è indicata dall’urgenza di convocare intorno a questi nodi concettuali discipline e linguaggi differenti tra loro, stili di pensiero eterogenei, ma anche forme discorsive disallineate, codici linguistici pluriversi.

È evidente che entrambe queste sfide ripropongono con forza la *domanda su che cos’è oggi la pratica filosofica* in un mondo che è divenuto globale e in una società che non è azzardato definire planetaria. Pretendere, come vorrebbero alcuni, di “tecnicizzare” la pratica filosofica al pari di una disciplina scientifica positiva come la chimica o la biologia, approntando magari volta per volta una sorta di catalogo degli “argomenti” da trattare e degli strumenti euristici con cui affrontarli, significherebbe rinunciare alla vocazione critica meta- e trans-disciplinare del sapere filosofico, al suo statuto intrinseco di formazione/pro-

mozione della coscienza storica, alla sua apertura costitutiva nei confronti degli altri saperi e alle istanze di senso provenienti dai mondi della vita.

Il “bisogno di filosofia”, di cui parlava Hegel, oggi può essere soddisfatto solo se ci rendiamo conto che esso deve misurarsi con il politeismo dei valori, dei linguaggi e delle concezioni della vita umana, che è il dato epocale del nostro presente storico, e che sarebbe illusorio pensare di semplificare o, peggio, sopprimere con una qualche strategia di *reductio ad unum*. Per intenderci, politeismo dei valori si riferisce in primo luogo a quello che Vico chiamava il “mondo delle nazioni”, che nell’età odierna, come forse mai nel passato, costituisce la trama di fondo della storia universale: una storia universale che è divenuta ormai postoccidentale grazie al protagonismo di altri popoli e di altre culture. Ma politeismo dei valori si riferisce al contempo alla pluralità delle domande di senso, comprese quelle sessuali e di genere, che sono emerse nel corso delle lotte per il riconoscimento a partire dalla seconda metà del xx secolo. Perciò, il “bisogno di filosofia” oggi incontra necessariamente queste “correnti calde” del pensiero e muove nella direzione di una complicazione senza precedenti non solo della teoria della storia, ma anche del soggetto (e dei soggetti): un soggetto incarnato, situato, vulnerabile, bisognoso di “cura”, relazionale, che rinvia ad una visione radicale del nostro essere-nel-mondo, se radicale vuol dire andare alla radice dei problemi, cioè risalire alla nostra condizione umana. Le versioni poststrutturalistiche dell’ermeneutica, che hanno in J. Butler una declinazione importante, da un lato, e le etiche della cura (C. Gilligan e J. Tronto) e il paradigma allargato del dono (il MAUSS e il *Manifesto convivialista*), dall’altro, sono più che un esempio eloquente.

In questo quadro teorico così in movimento, la vocazione transdisciplinare qui richiamata spiega perché in questo volume, accanto a saggi e recensioni, si trovano anche riflessioni sul cinema, sull’arte, sul teatro, sulla letteratura, sulla fotografia, sempre intorno ai temi del riconoscimento delle identità/diversità sessuali come cuore pulsante della scrittura, sia essa di natura filosofica, antropologica, sociologica, psicologica, critica, etc. Ciò corrisponde alla necessità improrogabile di far saltare confini disciplinari e barriere concettuali persistenti con l’obiettivo di ridiscutere il *genere* tanto nella sua accezione grammaticale/sessuale, quanto in quella atta a codificare lo stile della scrittura (genere letterario, filosofico, cinematografico ecc.), provando così ad allargare le maglie di una rete che, nell’impossibilità di catturare il mondo per saturarne il senso, va sottopo-

sta ad una produttiva opera di decostruzione e smontaggio. Si tratta, dunque, di superare distinzioni binarie obbligate, eterosessualità normative, gerarchie consolidate per mettere in gioco una reale volontà di ricerca e di sperimentazione che apra confini dati per acquisiti e destrutturati quelle naturalizzazioni scontate, ma false, che tuttavia hanno il potere di intrappolare la nostra capacità di comprensione molto più di quanto siamo disposti* ad ammettere.

Le proposte emerse e le discussioni condotte nel Festival, sia che si articolino intorno a concetti e categorie, sia che pongano al centro dell'attenzione film, romanzi, opere d'arte, mirano proprio a problematizzare e decostruire quanto di culturale e sociale in questo ambito è stato invece "naturalizzato", "biologizzato", incorporato e reso "norma", per rimodularlo attraverso nuove visioni del mondo e anche inedite modalità comunicativo-linguistiche.

Che lo si voglia o no, il femminismo e la *gender theory* hanno già scardinato, e non si stancano di farlo, le impalcature del *logos* occidentale e del discorso fallologocentrico incentrato su di esso. Il nostro lavoro teorico e transdisciplinare non vuole limitarsi ad assecondare questa rivoluzione, ma intende portarla avanti anche nella sfera sociale e politica in cui viviamo. È un'opera di de-mitologizzazione complessa ma necessaria, e sia le iniziative che animano il Festival, sia i materiali di scrittura qui raccolti condividono come obiettivo esplicito tale effetto. La strada è ancora molto lunga, ma con questo numero della nostra rivista l'abbiamo entusiasticamente intrapresa.

Francesco Fistetti

Francesca R. Recchia Luciani



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI BARI
ALDO MORO

CENTRO
INTERDIPARTIMENTALE
DI STUDI SULLA
CULTURA DI GENERE



REGIONE PUGLIA
Assessorato al Mezzogiorno
Cultura e Turismo



Comitato Intercomunale
Comune di Bari

FESTIVAL DELLE DONNE E DEI SAPERI DI GENERE

Nel segno delle differenze

BARI <12 MARZO / 3 APRILE 2014>

• *incontri* • *mostre* • *spettacoli* • *proiezioni* •

Con il sostegno di:



NUOVO TRAIRO ABELIANO



Mercoledì 12 marzo

Ore 16.30
Ex PalaPoste (Sala A)
Pza C. Battisti

Introducono Francesca R. Recchia Luciani e Rosa Gallelli (*Centro Interdipartimentale Studi Cultura di Genere UniBa "A. Moro"*)
Saluti del Magnifico Rettore dell'Università degli Studi di Bari "A. Moro" Antonio F. Uricchio
Intervengono Valeria Stabile (*Archivesca Mediterranea Bari*) e Sara Acquaviva (*Link*)

Femminismi e questioni di genere

Maria Luisa Bocca (*UniRoma "Sapienza"*), Paola Guazzo (*scrittrice e saggista*) e Natascia Mattucci (*UniMC*)

Lunedì 17 marzo

Ore 18.00
Mediateca Regionale Pugliese
via Zanardelli 30

GenerImmagine

Inaugurazione **mostra** manifesti a tema + video installazione (immagini di repertorio provenienti dal Fondo audiovisivo Oggetti Smarriti) (17 marzo-3 aprile 2014)

Con Francesca R. Recchia Luciani (*C.I.S. Cultura di Genere UniBa "A. Moro"*), Annalisa Colucci (*responsabile progetto Oggetti Smarriti*), Angelo Amoroso D'Aragona (*coordinatore Mediateca Regionale Pugliese*), Nola Biz (*artista*) e Valeria Stabile (*Archivesca Mediterranea Bari*)

Altri immaginari

Senza velo del Collettivo Flowing (doc. 2013), 17 min.
Difficult love di Zaneta Muhali (doc. 2010), 48 min.

Lunedì 24 marzo

Ore 18.00
Mediateca Regionale Pugliese
via Zanardelli 30

Altri immaginari

La captive di Chantal Akerman (film 2000), 108 min.

Introducono Ida Fortido (*C.I.S. Cultura di Genere UniBa "A. Moro"*) e Angelo Amoroso D'Aragona (*coordinatore Mediateca Regionale Pugliese*)

Lunedì 31 marzo

Mediateca Regionale Pugliese
via Zanardelli 30

Altri immaginari

Nel XX anniversario della morte
OMAGGIO A DEREK JARMAN

Ore 11.00

I diavoli di Ken Russell (1971), 111 min.

Ore 14.30

Sebastiano di Derek Jarman (1978), 86 min.

Ore 16.00

Julilee di Derek Jarman (1978), 106 min.

Ore 18.00

Gitterbug di Derek Jarman (1994), 60 min.

Introducono Julia Fonzio (*C.I.S. Cultura di Genere UniBa "A. Moro"*) e Angelo Amoroso D'Aragona (*coordinatore Mediateca Regionale Pugliese*)

Martedì 18 marzo

Ore 16.30
Ex PalaPoste (Sala A)
Pza C. Battisti

Corpi e identità

Lea Melandri (*Libera Università delle Donne Milano*) e Franco Rella (*ILUV Venezia*) dialogano con Francesca R. Recchia Luciani e Francesco Paolo de Ceglia (*C.I.S. Cultura di Genere UniBa "A. Moro"*)

Martedì 25 marzo

Ex PalaPoste (Sala A)
Pza C. Battisti

Ore 19.00

TVTTB XOXO

mostra fotografica a cura di Mimmo Attademo e Maria Vinella (*Accademia Belle Arti Bari*)
(25 marzo-3 aprile nel Foyer del Nuovo Teatro Aboliamo)

Introduce Pasqua Colafrancesco (*C.I.S. Cultura di Genere UniBa "A. Moro"*), interviene Giuseppe Sylos Labini (*Direttore Accademia Belle Arti*)

Ore 20.30

La Seconda Stanza

spettacolo teatrale

regia di Maria Filograsso, con Adriana Gallo
drammaturgia di Teodora Mastroiataro
musico originali e video di Daniela Vergni

Introducono Pasqua Colafrancesco (*C.I.S. Cultura di Genere UniBa "A. Moro"*) e Clarissa Veronico (*Punti Cospicui*)

Martedì 1 aprile

Ore 16.30
Sala Stifano - Palazzo Ateneo
Pza Umberto I

Relazioni messe a nudo

Simona Marino (*Consigliera Pari Opportunità Comune di Napoli*), UniVAI, Mary Nicotia (*psicocalista*) e Anna De Yanna (*responsabile Centro Antiviolenza "La Luna nel pozzo" - Assessorato al Welfare Comune di Bari*)

Ideazione e progettazione: Francesca R. Recchia Luciani (*Centro Interdipartimentale di Studi sulla Cultura di Genere UniBa "A. Moro"*)

Comitato scientifico-organizzativo: Rosa Gallelli (*coordinatrice*), Annalisa Colucci, Francesco Paolo de Ceglia, Fiorenza Loiacono, Julia Fonzio, Ida Fortido, Valeria Stabile, Clarissa Veronico, Maria Vinella.

Ufficio stampa: Carmela Moretti

Comunicazione: Raffaella Patino (*Centro Interdipartimentale di Studi sulla Cultura di Genere UniBa "A. Moro"*)

Festival trailer a cura di Nola Biz

Grafica: Letizia Guglielmi

Su richiesta sarà rilasciato attestato di partecipazione.

DONNE GENERI differenze

..... **incontri**
..... **mostre**
..... **spettacoli**
..... **proiezioni**

Giovedì 20 marzo

Ore 20.30
Cineporti di Puglia/Bari
Fiera del Levante (Pad. 180), Lungomare Stairta 1

Altri immaginari

Reflessioni a catena di Silvia Novelli (film), 79 min.
Con la regista, Giovanni Minerva (*direttore Torino GLBT Film Festival*), Antonella Gaeta (*Presidente Apulia Film Commission*), Giancarlo Visittoli (*critico cinematografico*) e Francesca R. Recchia Luciani (*C.I.S. Cultura di Genere UniBa "A. Moro"*)
Con la collaborazione del Torino GLBT Film Festival

Mercoledì 26 marzo

Ore 16.30
Ex PalaPoste (Sala A)
Pza C. Battisti

Violenza de-genere

Cristiano Maria Bellei (*UniUrb*), Stefano Ciccone (*presidente MuschioPurolo*), UniRoma "*Tor Vergata*") e Christian Raimo (*scrittore*)

Giovedì 3 aprile

Ore 16.30
Ex PalaPoste (Sala A)
Pza C. Battisti

I femminismi delle altre: differenze, intercultura, formazione

Franca Rizzo Minerva (*UniFGI*), Anna Vanzan (*UniMI*), Angela Volpicella (*C.I.S. Cultura di Genere UniBa "A. Moro"*), introduce Rosa Gallelli (*C.I.S. Cultura di Genere UniBa "A. Moro"*)

SAGGI

Filosofie femministe e riconoscimento delle identità plurali: dalla *differenza* alle *differenze*.

Materiali di riflessione per un Manifesto delle donne e dei saperi di genere

FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI*

Questo saggio è dedicato ad Alice Lattanzi,
un'invincibile guerriera la cui bellezza,
intelligenza e curiosità meritano tutto il tempo
e lo spazio del mondo.

L'eredità femminista nella gender theory

La nascita del *Festival delle donne e dei saperi di genere* (che a partire dalla sua terza edizione, nel 2014, trova la sua casa in «Postfilosofie» come ambito di scrittura, di riflessione e di risonanza) è un'occasione importante per cominciare ad articolare un ragionamento intorno al rapporto tra il sapere e le pratiche di genere che il femminismo ha diffuso ed esercitato, sin dalla fine degli anni Sessanta del XX secolo in Europa e negli USA e poi contagiando attivamente altre aree del mondo, e ciò che Judith Butler ha chiamato «la sovversione dell'identità», cioè il progressivo, inarrestabile emergere di istanze di riconoscimento da parte di gruppi e minoranze sessuali che non si identificano nel binarismo dell'eteronormatività obbligata.

La rivelazione di un'insopprimibile *differenza femminile*, che ha rappresentato il nerbo della rivoluzione silenziosa delle donne che le ha condotte negli ultimi cinquant'anni in Occidente, dapprima in direzione dell'emancipazione con la rivendicazione della parità, e finalmente sulla strada della liberazione, di certo incompiuta, ma almeno perseguita più consapevolmente, è consistita anche nell'annuncio di un tempo nuovo per le identità sessuali e di genere minoritarie. Vale a dire, l'affermarsi della *differenza*, in un primo tempo declinata dallo stesso femminismo unicamente nell'orizzonte paradigmatico dell'eterosessualità, ha gradualmente determinato un autotrascendimento che ha posto

* Docente di Filosofie contemporanee e saperi di genere, Università degli Studi di Bari "A. Moro".

con risolutezza le fondamenta necessarie alla positiva attestazione di una pluralità di *differenze* nell'ambito del *gender* (*genere*, secondo il lessico grammaticale/sessuale) dotata della forza indispensabile a un superamento definitivo di quell'unico possibile modello. In un certo qual modo, lo schema normativo dell'eterosessualità, incorporato e autolegittimato da prassi millenarie di biologizzazione/naturalizzazione dei dati evolutivi socio-culturali e delle "forme di vita" rese consuetudinarie dai rapporti di potere tra uomini e donne¹, si è visto successivamente confermato proprio dall'emersione dei saperi e delle pratiche femministe. Quando poi Butler, già nel 1990, ha aperto il "vaso di Pandora" del *Gender Trouble*² è stato presto chiaro che le immense potenzialità eversive del femminismo erano ancora tutte da giocare nella misura in cui la rivoluzione culturale, politica e sociale delle donne si trasformava e ispirava la medesima rivolta globale e radicale di tutte le minoranze sessuali sottoposte alle stesse forme di controllo e sottomissione subite nei millenni dalle donne. Difatti, tanto nel caso delle prime che delle seconde, ciò che limita la libera espansione ed espressione della sessualità e delle possibili varianti elettive delle esistenze individuali è quella struttura di dominio, scalfita ma ancora potente, che denominiamo patriarcato e che rappresenta il perno centrale di un'idea "naturale" o biologico-naturalistica del genere sessuale articolato sul rigido dualismo maschio/femmina.

Sin da quando Foucault, ponendo le basi della propria visione biopolitica del mondo, ha posto in evidenza come i percorsi di formazione etica ed estetica del sé passino attraverso un'interconnessione di tipo *double bind* tra sapere e potere, e quanto sia decisiva l'istituzione/normativizzazione delle espressioni della sessualità in questo spazio circoscritto³, la prospettiva filosofica, ermeneutica e politica intorno a questi nessi si è ampliata sino ad includere quel tipo di problematizzazione che fa sollevare a Butler le sue "questioni di genere" ed emergere, dal medesimo terreno, la *queer theory*. D'altra parte, proprio a partire da una disconnessione radicale della linea di confine che demarca biologia (Natura) e società (Cultura) può darsi quel principale ed ineliminabile presupposto di questo specifico ampliamento dell'orizzonte teorico e concettuale orientato al *queer*

1 Un classico sul tema è P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 1998.

2 J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

3 M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.

che consiste nell'assunzione del genere come costruzione socio-culturale, ben lungi dal rappresentare un dato biologico-naturalistico. Di qui allo smantellamento della logica, del vocabolario, della sintassi e, dunque, della stessa grammatica d'uso del concetto di genere, cui siamo stati abituati dal suo radicamento semantico all'interno del sistema binario grammaticale-sessuale maschile/femminile (solo ad alcune lingue è concesso il neutro), il passo è stato breve, al punto da ampliarne la portata di senso a dismisura.

A proposito di genere. O meglio, di generi.

Genere come sguardo sul mondo. Genere come costruzione sociale. Genere come dispositivo di potere, posizionamenti, gerarchie, alterità. Genere come produttore di identità, gabbie, confini e opportunità. Generi dai confini più o meno sfumati. Generi in dialogo.⁴

Questa desematizzazione e risematizzazione del genere non ha solo una valenza lessicale, anzi, è un processo che ne muta ruolo e funzione, sia sul piano teorico che su quello pratico: «Il genere è il meccanismo attraverso cui vengono prodotte e naturalizzate le nozioni di maschile e di femminile, ma potrebbe anche rappresentare lo strumento tramite il quale decostruire e denaturalizzare tali termini»⁵. Che è per l'appunto il compito che la *queer theory* si è assunto e che porta innanzi con riscontrabile successo dal momento che non appare più affatto scontata l'applicazione a questa nozione della logica dualistico-oppositiva con cui è stata facilmente classificata per millenni, la quale implica fatalmente anche tutte quelle dinamiche escludenti e asimmetriche connesse all'egemonia normativa dell'eterosessualità.

Accanto a questo completo ripensamento funzionale della nozione di genere, un ruolo decisivo nella vigorosa svolta impressa dalla rappresentazione biopolitica al pensiero contemporaneo è quello rivestito dalla percezione/concezione del corpo dentro ai processi sociali e culturali sviluppatasi storicamente, la quale si costituisce in parallelo con la revisione a cui Foucault sottopone, riscrivendola, la "storia della sessualità" a partire dal XVIII secolo attraverso

4 A proposito di generi. *Lgbti, queer, maschilità, femminismi e altri confini*, Editoriale del n. 1 di «About Gender», Rivista on line dell'Università degli Studi di Genova, vol. I, 2012.

5 J. Butler, *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma 2006, p. 69.

«quattro grandi insiemi strategici, che sviluppano a proposito del sesso dispositivi specifici di sapere e di potere. *Isterizzazione del corpo della donna* [...]. *Pedagogizzazione del sesso del bambino* [...]. *Socializzazione delle condotte procreative* [...]. *Psichiatrizzazione del piacere perverso* [...]»⁶.

Come è evidente, queste strategie allargate del dominio si espandono e si abbattono indiscriminatamente, con la forza delle pratiche di controllo e assoggettamento, sulla maggioranza assoluta delle soggettività, che vengono così private di essenziali libertà, nonché del principio di autodeterminazione. Il solo a esserne a malapena o parzialmente lambito è il maschio adulto eterosessuale (e soltanto nel caso in cui esso venga inglobato dentro la dimensione socialmente rilevante di coppia procreatrice), il quale resta l'unico soggetto veramente libero di potersi autodeterminare sessualmente, e dunque, seguendo sempre la lezione di Foucault, anche eticamente ed esteticamente.

Ciò chiarisce in modo inequivocabile perché la visione biopolitica poststrutturalista, coniugata con la critica femminista all'androcentrismo e quella postcoloniale al mito delle gerarchie razziali, costituisca il fondamento teorico di un ripensamento radicale del ruolo dei corpi sessuati, nonché delle pratiche relative alla "cura di sé" che li attraversano, dentro lo spazio sociale e politico comune. D'altra parte, come aveva già spiegato Lévinas, l'«incatenamento (*être rivé*)» che ci vincola alla nostra natura corporea è indissolubile e insuperabile, e questo vale sia quando esso venga osservato dal lato della sessualità, sia quando venga inteso nel senso della vulnerabilità ontologica (l'esposizione immanente del corpo al dolore e al piacere) che ci contraddistingue.

Solamente i soggetti che si riconoscono principalmente come corpi incarnati e, dunque sessuati, possono operare quella rivoluzione prospettica che, indebolendo e destrutturando i dispositivi del potere patriarcale, attivino pratiche di riconoscimento e di restituzione di spazi di libertà e autodeterminazione che svincolino i corpi dalle aspettative e dagli stigmi sociali. In tal senso, la riflessione intorno al corpo, alla sua percezione collettiva, alla sua trasformazione, alla sua "costruzione sociale"⁷, a cosa definisca la sua condizione "normale" oppure "eccezionale" o ancora "patologica" e così via, è ineludibile dal contesto

6 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 92-94.

7 R. W. Connell, *Questioni di genere*, trad. it. il Mulino, Bologna 2006, in particolare, pp. 95-103.

dei saperi di genere, poiché – come sostiene Franco Rella nell'intervento contenuto in questo numero di «Postfilosofie» – quello che è in gioco, nel confronto serrato con le logiche del sapere/potere è propriamente «la cancellazione della soggettività e del corpo», la «negazione del soggetto» come «negazione della storia, individuale e collettiva, che è un tratto identitario e dunque di soggettivazione [perché include] le azioni che il soggetto [...] compie nel mondo».

Per di più, essendo i soggetti non solo corpi, ma soprattutto corpi in relazione, è principalmente questa interconnessione relazionale che vincola, collega, “incatena” le soggettività tra loro, le une con le altre, che va scandagliata come sostrato nel quale si annidano sia le logiche dei rapporti di forza e di dominio/sottomissione, che il potenziale emancipativo e liberatorio che può scardinarle. Questa constatazione consente di superare l'essentialismo personalistico e/o l'ontologia mitica del singolo individuo monadico capace di agire separatamente rendendo invece protagonisti quei soggetti che, proprio a partire dalla relazionalità anche sessuale del proprio corpo, rompono quelle regole di «coerenza e continuità» che l'idea stessa di “persona” che agisce dentro il contesto sociale implicherebbe e si identificano con collettività e gruppi determinati dal genere sessuale non normato e, pertanto, disturbante. È il caso di quelle «identità di genere» che sfuggono alla norma, sottraendosi al disciplinamento imposto dalle «leggi culturali che stabiliscono e regolano la forma e il significato della sessualità», e così disfano le «nozioni culturalmente intellegibili di identità [...] socialmente istituite e conservate».

I generi “intellegibili” sono quelli che in un certo senso istituiscono e mantengono relazioni di coerenza e continuità tra sesso, genere, pratica sessuale e desiderio. In altre parole, gli spettri della discontinuità e dell'incoerenza, pensabili solo in relazione alle norme di coerenza e continuità vigenti, sono costantemente sottoposti a divieto e prodotti da quelle stesse leggi che cercano di stabilire linee di connessione causale o espressiva tra sesso biologico, generi culturalmente costituiti e la loro “espressione” o “effetto” nella manifestazione del desiderio sessuale attraverso la pratica sessuale.⁸

Cosa significa? Significa che «sesso, genere, pratica sessuale e desiderio» non

8 J. Butler, *Questione di genere*, cit., p. 27.

stabiliscono più un *continuum* logico definito dalla natura o dalla biologia, anzi vengono investiti e travolti dalla rivelazione del loro stesso radicamento socio-culturale che impedisce di concepirli come equivalenti simbolici o funzionali di ruoli sociali o biologici, o come segmenti di una processualità predittiva stabilita a priori sulla base di un determinismo fisiologico-causale. Diventano, piuttosto, le forme mutanti che assume il corpo desiderante di un soggetto incarnato, attraverso le quali quella soggettività stabilisce le proprie relazioni e instaura le proprie interconnessioni vitali, vale a dire, tornano a essere libere determinazioni del soggetto del desiderio piuttosto che funzioni del corpo sociale.

Questo snodo fondamentale è un portato storico del femminismo, ed è anche il punto di partenza di ogni possibile evoluzione della teoria relativa al corpo e al suo posizionamento liminare sul margine tra natura e cultura, a partire dal quale si ridisegnano inevitabilmente tutte le “questioni di genere”.

In sintonia con quanto afferma Adrienne Rich ritengo che la ridefinizione del soggetto femminile femminista debba partire dalla rivalutazione delle radici corporee della soggettività e dal rifiuto della concezione tradizionale del soggetto cosciente come universale, neutro e quindi privo di genere sessuale. Questo modo “posizionale” o situato di considerare il soggetto porta ad affermare che la collocazione o il posizionamento più importante è il radicamento del soggetto nella struttura spaziale del corpo. La primissima collocazione di ciascuna/o nella realtà è la propria incarnazione.⁹

Ecco come, secondo Rosi Braidotti, decenni di femminismo hanno costretto il pensiero razionale a rileggere la realtà attraverso le lenti di esseri corporei che si autodefiniscono prioritariamente in quanto soggetti incarnati e (dunque) sessuati. Protagonista di questa rivoluzione del senso è pertanto *in primis* «l'identità come luogo di differenze»¹⁰, approdo al quale si giunge attraverso una rideterminazione del baricentro dello spazio teorico che diviene propriamente «il corpo o l'incarnazione del soggetto», intesi come «i termini chiave nella lotta del femminismo per la ridefinizione della soggettività»¹¹. «Il soggetto femmi-

9 R. Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi*, Luca Sossella ed., Roma 2002, p. 75.

10 Ivi, p. 101.

11 Ivi, p. 78.

nista è nomade perché è intensivo, multiplo, incarnato e quindi perfettamente culturale»¹².

Questo «soggetto nomade» postdeleuziano, che Rosi Braidotti concepisce come soggettività trasformativa, “in divenire”, ma al contempo «incarnato» e «situato», è il solo capace di concepire un’identità frantumata, plurale e relazionale, poiché è nelle condizioni, a partire dalla *differenza sessuale*, di pensare *ogni altra differenza*, di concepire la molteplicità delle *differenze*. E anche, dopo averlo ripensato, di mettere a tema dentro nuovi processi discorsivi, *il genere/i generi*.

[...] il gender è uno strumento che consente una messa a fuoco delle interconnessioni tra il sé e l’altro, la cultura e la società, il sociale e il simbolico o la dimensione della rappresentazione. Più specificamente, esso sottolinea l’importanza cruciale della disidentificazione dalle norme canoniche e dominanti dell’identità come passo verso la ridefinizione del ruolo, tra i sessi ma anche all’interno dei sessi.¹³

La soggettività “nomadica”, non consequenziale, non lineare, a-deterministica, è strutturalmente postidentitaria, e si definisce, sia dentro il pensiero femminista che negli *gender studies* (Luce Irigaray, Donna Haraway, Teresa De Lauretis, Judith Butler), attraverso la *politicizzazione del desiderio*. In tal senso, le “lotte per il riconoscimento” (Axel Honneth) che agitano le società contemporanee sono istanze mosse da soggetti politici incarnati, desideranti, relazionali.

Questi approdi teorici della riflessione contemporanea inducono, una volta per tutte, a «tematizzare la problematica del femminismo come uno snodo strategico del pensiero filosofico contemporaneo, come uno spazio teorico di ibridazione tra tradizioni filosofiche diverse, sia di provenienza continentale sia di ascendenza statunitense». Un crogiuolo in cui giungono al punto di fusione le versioni più influenti del postmodernismo e delle filosofie ispirate alla “svolta linguistica”, insieme naturalmente al poststrutturalismo e alla psicoanalisi, ai *cultural studies* e ai *postcolonial studies*, un luogo interstiziale nel quale s’incrociano Wittgenstein e Heidegger, Lacan e Foucault, Adorno e Deleuze, Derrida e Rorty, Fraser e Honneth e dal quale il pensiero filosofico contemporaneo trae

12 Ivi, p. 121.

13 Ivi, p. 175.

nuova linfa¹⁴.

L'opera di "traduzione culturale" rivendicata da Butler e che, nel suo caso, ha condotto alla riattivazione del poststrutturalismo francese in chiave postfemminista e alla problematizzazione del concetto di *gender*, era già iniziata in Europa col potente femminismo teorico e militante degli anni Settanta, sia con quello italiano (Carla Lonzi in particolare, un pensiero di fatto il suo sottoposto sino a tempi recentissimi ad una sorta di *damnatio memoriae*), che con quello francese (in particolare, con Kristeva e Irigaray). Gli esiti di questo meritorio lavoro, da un lato, di positiva trasposizione teoretica di concetti-grimaldello, dall'altro, di serrata denuncia del "fallologocentrismo" della tradizione della razionalità occidentale, ha corrisposto, nella realtà, all'apertura di un cantiere, foriero di importanti sviluppi in ambito sociale e politico, che ha già impresso, e non smette di farlo, una svolta rivoluzionaria alla storia del *logos* occidentale.

Natascia Mattucci, nel suo contributo a questa rivista, ricorda che «se, come suggerisce Françoise Collin, guardassimo al modo in cui il problema delle donne si posiziona nei dispositivi filosofici del secolo scorso, ci troveremmo a dare conto di tracce spesso periferiche che il pensiero femminista ha dissotterrato e ripercorso con archeologica attenzione a partire dagli anni Settanta del Novecento». Il che riesce solo parzialmente a «rendere ragione di come la sfera filosofica sia rimasta a lungo lo specchio della norma maschile», poiché di fatto ciò che ha contrassegnato la storia filosofica della ragione occidentale è la neutralizzazione/normalizzazione del pensiero incarnato, situato, sessuato. È per questo che quella che è stata definita «l'ermeneutica poststrutturalista» di Judith Butler rifonda sul corpo come «sinonimo di vulnerabilità, mortalità e capacità di agire» non solo la possibilità stessa di filosofare, ma anche quella di attivare processi trasformativi a livello sociale, poiché «se postuliamo un'idea siffatta di soggetto/corpo, va da sé che essa reclama una nuova concezione di comunità»¹⁵.

14 Nella riscrittura della storia della filosofia del Novecento e del primo decennio del XXI secolo occupa un posto di assoluto rilievo la rivoluzione filosofica e culturale del femminismo e della *gender theory*, come ha evidenziato dettagliatamente Francesco Fistetti nel suo *Il Novecento nello specchio dei filosofi*, D'Anna-Loescher, Torino 2013, la citazione si trova a p. 223.

15 Ivi, p. 237.

Violenza de-genere

La rivoluzione in corso è teorica, ma la sua risonanza nella sfera pubblica dell'interazione sociale e politica nel pluriverso contemporaneo multirazziale, multireligioso, multiculturale, multisessuale è immensa.

A partire da questo piano della riflessione postdialettica e postidentitaria si può sviluppare, infatti, un ragionamento che dissipi anche un altro fatale nesso che innesca dinamiche di potere e pratiche di sopraffazione generalizzate a livello dei rapporti tra nazioni e popoli, luogo di congiunzione tra le letture femministe e quelle postcoloniali. Quel «punto di innesto tra razzismo e sessismo» – messo in evidenza da Natascia Mattucci nel suo saggio in questa rivista –, «che sembra dare conto di come la nascita sessuata, in particolare la differenza sessuale, possa fungere da criterio per discriminare tra un sesso superiore e uno inferiore, tra un dominatore e un dominato», è anche il *punctum dolens* di una concezione del soggetto equivalente ad «un Uomo come dagherrotipo universale», cioè come l'«esito di un processo di astrazione che disincarna *gli* uomini e rispetto al quale il differire in termini sessuali richiama un'umanità mancata».

Questo tratto è quel che connota il paradigma patriarcale, vale a dire quel modello originario e aurorale del potere che si è strutturato, secondo Carla Lonzi, intorno all'«archetipo della proprietà, il primo oggetto concepito dall'uomo: l'oggetto sessuale», nella misura in cui la donna ha rappresentato per l'uomo «la sua prima preda»¹⁶, cioè il primo soggetto umano subordinato nella storia dell'umanità.

Il perpetuarsi nel tempo di questo schema prototipico dei rapporti di forza tra uomini e donne, attraverso legami di dominio e assoggettamento, di controllo e inferiorizzazione («l'oppressione della donna è il risultato di millenni»¹⁷), ha finito per legittimare e regolarizzare (attraverso la strutturazione dei ruoli economici e sociali, l'imposizione di sovrastrutture etico-religiose e culturali adeguate allo scopo, l'istituzione di conseguenti norme giuridiche) tale forma originaria della sopraffazione consolidandola, sostiene Lonzi, come modello archetipico di tutte le possibili varianti storiche del possesso e del potere, compresa quella economica.

16 C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1974, p. 22.

17 *Ibidem*.

Il punto di vista di Anna Vanzan, che nel suo saggio incluso in questa raccolta descrive alcune caratteristiche delle rivoluzioni femminili che stanno più o meno sotterraneamente agitando i paesi arabi, ci consente, pur puntando lo sguardo su un universo altro dal nostro (ove nondimeno sono ancora aperte le ferite inflitte dal razzismo e dal colonialismo occidentale esercitati per secoli), di constatare, per l'appunto, come anche in queste situazioni la questione dell'autodeterminazione femminile si confermi tra le più complesse e irrisolte tra quelle che debbono essere affrontate quando si intraprenda la modernizzazione e la democratizzazione di un paese. Cosa peraltro confermata dal fatto che all'interno delle cosiddette società multiculturali, le donne sono quasi sempre vittime di doppie, triple, multiple discriminazioni, determinato dal fatto puro e semplice di essere donne.

La disuguaglianza originaria e la primordiale subordinazione subite dalle donne appaiono quasi come invarianti culturali, una sorta di universale antropologico, di costante storico-evolutiva riscontrabile ripetutamente nel millenario sviluppo delle civiltà umane. Questa specie di "stato di natura" socio-culturale che inchioda le donne a un destino di sottomissione, insieme all'ancestrale apparato culturale che le ha stigmatizzate in quanto portatrici di minacciose forme perverse e polimorfe di sessualità (Cristiano Maria Bellei in questo numero di «Postfilosofie»), costituiscono quelle «radici culturali della violenza», di cui parla Stefano Ciccone, che profilano le condizioni nelle quali taluni uomini si sentono autorizzati a violare la dignità e talvolta anche il corpo delle donne, financo a sopprimerle. In tal senso, è «un errore rappresentare la violenza come frutto di un disordine, della rottura di un'armonia tra i sessi. Innanzitutto perché quest'armonia è esistita, appunto, come ordine gerarchico. La nostalgia di una relazione di incontro armonico tra i sessi rimanda a un ideale in cui la differenza è in realtà complementarietà, corrispondenza a ruoli fissi e a relative attitudini assegnate ai sessi: un femminile accogliente, riflessivo e dedito alla cura delle relazioni ed un maschile protettivo, progettuale, intraprendente e proiettato nel governo del mondo» (ancora Ciccone, nel saggio incluso in questa rivista).

Occorrerebbe, pertanto, ribaltando l'ordine del discorso, riformulare la *vexata quaestio* femminile a partire dal maschile e dal suo universo simbolico. Infatti, il radicamento culturale del dominio esercitato dagli uomini sulle donne, delle pratiche di sottomissione e disciplinamento che subiscono, della violenza

che viene adoperata contro di esse sta sul versante del virilismo e del patriarcato, il quale tuttavia non è solo quello agito dagli uomini, ma anche quello subito/introiettato dalle donne. Come sostiene Lea Melandri nel suo intervento in questa rivista, «il dominio che il potere ha esercitato sui corpi è intanto il potere che viene da una cultura maschile, da una comunità storica di uomini», e infatti «la violenza è maschile, la violenza che si esercita sui corpi delle donne è maschile, viene da una cultura maschile che gli uomini stessi hanno ereditato, spesso inconsapevolmente». La sessuofobia, l'accanimento sui corpi non omologati, l'esercizio della forza dinanzi al corpo che esibisce la propria differenza deriva da un'unica matrice, ed è la stessa che ferisce, mutila, uccide le donne. Scrive ancora Lea Melandri: «Oggi è facile riconoscere che siamo di fronte a un dominio maschile particolarissimo, ambiguo; è un dominio che si è intrecciato nelle vicende più intime degli esseri umani. Gli uomini sono i figli delle donne, l'uomo si accanisce sul corpo che l'ha generato, sul corpo che incontra nella relazione amorosa adulta».

Un ruolo rilevante dentro a questo schema tradizionale di organizzazione sociale dei rapporti tra le donne e gli uomini è giocato, come è evidente, dalla sessualità femminile, anzi sarebbe meglio specificare da una reale e perdurante *rimozione del desiderio femminile*¹⁸. Per dirla con le parole di Paola Tabet (citata da Ciccone): «La posta in gioco è il non diritto delle donne a una sessualità propria, la trasformazione obbligata della sessualità delle donne in sessualità di servizio», proprio in quanto la donna, priva di un proprio desiderio, «non è pensata né pensabile come soggetto di sessualità e desiderio»¹⁹.

La questione della sessualità, del desiderio e dell'amore va allora affrontata per quello che è, il vero nodo che occorre sciogliere per ripensare e liberare le relazioni tra donne e uomini, ma anche tra persone dello stesso sesso, tra soggetti desideranti e soggetti di desiderio di qualsiasi genere, portatori di qualunque *differenza*.

Come spiega Mary Nicotra nel suo saggio in questa rivista: «Che sia etero o lesbica, una donna ama colui o colei che intercetta la risposta alla questione “chi

18 Già Carla Lonzi nel suo *La donna clitoridea e la donna vaginale* (ivi, pp. 77-140) aveva rilevato come la sessualità femminile fosse stata relegata dentro al desiderio maschile e uniformata ad esso, e come, per una soggettività femminile femminista la liberazione del proprio autentico desiderio fosse una tappa fondamentale per raggiungere l'autodeterminazione.

19 P. Tabet, *La grande Beffa. Sessualità delle donne e scambio sesso-economico*, Rubettino, Soveria Mannelli 2004, p. 157.

sono io”?»), poiché qualsiasi genere o differenza sessuale sia in ballo, «il partner dell'amore è colei o colui che fa segno di un risveglio di entrambi come soggetti di desiderio, come esseri aperti all'incontro con l'alterità radicale dell'Altro e non semplicemente come esseri ridotti alla ricerca di una pienezza chiusa su se stessa».

Questo passaggio implica due conseguenze. Da un lato, proprio la negazione di un desiderio altro da quello maschile eterosessuale fa sì che la violenza omotransfobica abbia la medesima radice culturale di quella contro le donne, in quanto violenza agita e subita dentro una struttura atavica di potere che trova nelle tradizioni e nella sfera simbolica del patriarcato le proprie coordinate teoriche e pratiche, connotandosi in tal senso come violenza *de-genere*, nella misura in cui annienta le differenze in nome di un'unica possibilità di impossessamento e di controllo feroce su tutto ciò che non rispetta le regole patriarcali e l'eterocrazia²⁰ che esse veicolano. Dall'altro, proprio la liberazione del desiderio e l'esercizio di una sessualità non eteronormata, insieme alle pratiche di autodeterminazione e di “cura di sé” da parte di autonomi soggetti incarnati desideranti disposti a costruire relazioni e ad amare (a esercitare il proprio «potere erotico, direbbe Audre Lorde), è l'obiettivo di una necessaria rivoluzione culturale di cui abbiamo visto solo le battute iniziali. In tal senso, si comprende bene perché Paola Guazzo consideri, nel suo intervento incluso in questo numero, i *gender studies*, «non solo utili strumenti antidiscriminatori, ma l'avanguardia scientifica e intellettuale del cambiamento sociale».

Il *Festival delle donne e dei saperi di genere* vuole essere perciò un vero e proprio laboratorio di analisi e riflessione intorno alle questioni che sono a cuore a chiunque creda nella possibilità di costruire società dei diritti aperte ed egualitarie, nelle quali la liberazione di ognuno e di ciascuna coincida con la sua capacità di perseguire il proprio desiderio e di manifestare il proprio amore. Un mondo in cui le donne (ma anche gli/le omosessuali, i/le transessuali, le soggettività *queer* di qualunque tipo e qualsivoglia genere) saranno più libere ed eguali, sarà meno angusto e più ospitale anche per gli uomini eterosessuali (sinora storicamente privilegiati) che lo abitano, perché diritti, libertà e uguaglianza di ognun* sono conquiste di tutt*.

20 B. Preciado, *Chi protegge il bambino queer?*, «Libération», 14 gennaio 2013. Si può leggere qui: <http://www.mariomieli.net/chi-protegge-il-bambino-queer.html>.

Corpi e identità.

Lea Melandri* e Franco Rella** in dialogo

A CURA DI FIORENZA LOIACONO E INA MACINA***

Intervento di Lea Melandri¹

Ringrazio molto dell'invito, mi permette di tornare a Bari e di rincontrare per-

* Libera Università delle Donne di Milano

** Filosofo e scrittore.

*** Questo dialogo fra Lea Melandri e Franco Rella, si è svolto il 18 marzo 2014 nel corso del *Festival delle Donne e dei Saperi di Gener3. Nel segno delle differenze*. È stato trascritto e rivisto da Fiorenza Loiacono (gli interventi di F. Rella) e da Ina Macina (gli interventi di L. Melandri).

1 La fortuna, in veste della professoressa Recchia Luciani, mi ha assegnato l'onorevole compito di trascrivere l'intervento di Lea Melandri; avendo avuto, dunque, l'occasione di studiarlo e appassionarmene, mentre con impegno operavo la trascrizione, mi sembrerebbe un torto alla lettrice o al lettore fremente prolungare l'attesa dell'incontro con questo testo eccezionale. Sarebbe per me una gioia, in realtà, segmentarlo con calma e indugiare nel commento di questo straordinario contributo, la cui chiave di lettura risiede nel concetto di «nesso», come espressamente dichiarato dall'autrice. Infatti, lo sguardo penetrante della studiosa, reso sottile e acuto da quarant'anni di impegno intellettuale e da un animo sorprendentemente passionale, ben individua nelle "interferenze" dei saperi e degli esseri umani che quei saperi producono, la soluzione più efficace per i problemi di conoscenza – e dunque di azione – che attanagliano la nostra società. La recensione allo splendido libro di Franco Rella, *Ai confini del corpo*, fornisce a Lea Melandri l'occasione di esternare potenti riflessioni sul *corpo*, sulla possibilità di racconto del corpo, in relazione alla politica come alla filosofia, ponendo anche urgenti quesiti di carattere linguistico e letterario. Al di là dell'impegno e dall'attenzione richiesta nel trasferire in forma scritta un testo concepito per l'oralità, la mia priorità è stata conservare la vitalità del testo, sacrificandola il meno possibile a una rigida sorveglianza formale, ingiunta dalla trasformazione diamesica. Non ho voluto intenzionalmente rendere più blanda la *vis* del discorso, sacrificando forse un po' di rigore (e per questo mi assumo la responsabilità di fronte all'autrice e alle/i lettrici/ori): è stata mia premura preservare quelle che mi sono sembrate le due caratteristiche più evidenti e importanti del discorso di Lea Melandri, ovvero la vivacità intellettuale e la viscerale partecipazione ai temi affrontati. [Nota di Ina Macina]

sone che conosco, altre che non conosco, e soprattutto, mi permette di riprendere un dialogo con Franco Rella, con il suo pensiero e con la sua scrittura, a cui mi legano delle consonanze profonde. Il filo conduttore di tanti scritti – ne ha scritti proprio tanti, io ho uno scaffale intero della libreria, non li ho letti tutti ma alcuni li ho riletti a più riprese, come *Ai confini del corpo* di cui parleremo questa sera – che mi lega al pensiero e alla scrittura di Franco Rella è il tema del dualismo, in tutte le sue forme: corpo/mente, natura/cultura, ma anche, in particolare, quello che riguarda il diverso destino, ruoli e identità che sono toccati al maschio e alla femmina, di cui Rella dà una sua interpretazione, una versione a mio avviso molto interessante. Più che una presentazione di un libro, Rella mi ha chiesto un’impostazione dialogica, sempre se ci riesco (perché io dico sempre che mi piace discutere con gli altri, poi, quando prendo parola, non l’abbandono più).

Dicevo, un libro che ho riletto a più riprese, uno che ho trovato tra i più interessanti, che va più vicino alle tematiche che mi sono care, nate dal mio impegno, ormai quarantennale, nel femminismo. Franco Rella parla di questo suo libro come di «un saggio audace ed innovativo», e io credo che sia una definizione molto precisa. È audace perché è un pensiero, una scrittura che si addentra nelle zone più oscure della vita degli umani, di uomini e donne, e va a toccare quelle esperienze che ancora sentiamo come difficili da dire, lui dice «impresentabili»; si addentra dentro quello che è il *cuore di tenebra* della civiltà, entra quindi in una zona che solitamente non arriva, non arriva alla cultura, non arriva alla storia, non arriva alla politica. È il movimento che fa il pensiero nell’addentrarsi con coraggio in queste zone della vita umana, dell’esperienza umana – anche le più dolorose – in queste zone oscure che contengono esperienze vitali di grande felicità ma anche del male, dell’orrore.

Paradossalmente, mentre il pensiero va all’esplorazione di queste zone impresentabili dell’umano, scopre una felicità, è la felicità di vedere aprirsi delle nuove strade possibili. Ricordo una frase che mi ha sempre colpito ne *Il disagio della civiltà* di Sigmund Freud: «Più ci si addentra in profondità, più si analizza il male in profondità e più è possibile che si aprano dei cambiamenti, delle alternative». Il libro di Rella ha queste due componenti: da un lato dice l’indicibile della vecchiaia, della morte, della malattia, della sessualità; e nello stesso tempo, mentre svela gli aspetti più dolorosi della vita umana, porta allo scoperto questa felicità che viene nel momento in cui il soggetto ha il coraggio di conoscersi

in profondità. Per fare questo, però, il soggetto, l'Io, deve volgere lo sguardo su di sé, deve disporsi, mettersi nella posizione che è quella di lasciarsi guardare, di essere guardato, di conoscersi, di narrarsi e di dirsi la nuda verità del suo essere. Non è una posizione comune, soprattutto in una storia che è storia maschile, che per secoli ha distinto molto chiaramente il soggetto conoscente dall'oggetto della conoscenza, che ha prodotto delle lacerazioni profonde tra storia e biologia, tra natura e cultura, tra uomo e donna, per quella collocazione del maschile e del femminile sulle due sponde della storia e della biologia. È un rovesciamento coraggioso, che porta il soggetto, l'Io, alla domanda-chiave che è quella con cui comincia il libro di Rella che è: «E io? E io e il mio corpo?». Nel momento in cui il soggetto rivolge lo sguardo su di sé, comincia un viaggio diverso, un viaggio nuovo, comincia il viaggio di esplorazione di quelle che sono poi le vicende essenziali dell'umano: la nascita, la morte, l'invecchiamento, la sessualità, paradossalmente ritenute, per tanto tempo, private. Le vicende che sono le più universali, le più essenziali dell'umano sono state considerate un residuo della storia, consegnate alla vita personale, al privato, e come tali, quindi, rese anche nell'immobilità di dati naturali. In questo, devo dire, il femminismo ha aperto per primo, nella sua fase primordiale, la possibilità di riportare le problematiche del corpo, tutte le vicende che hanno il corpo come parte in causa (sessualità, maternità, etc.) di portarle alla storia, alla cultura, alla politica, cioè sottrarle, in qualche modo, a quella naturalizzazione che ce le ha consegnate come immobili. Credo che se è ancora così difficile sottrarre al privato la questione uomo-donna, vedere il peso che ha avuto nel costruire la civiltà e la cultura che abbiamo ereditato, è perché queste vicende sono state naturalizzate. In questo modo, è stato difficile indagarle e quindi difficile produrre anche dei cambiamenti significativi. Difficile riconoscerle come costruzioni della storia, della cultura e della politica. Il viaggio di Rella, il viaggio coraggioso, ardito di Rella verso i confini del corpo ha dentro questo duplice aspetto, di rivelare l'impresentabile insieme alla felicità della scoperta. C'è un'immagine particolarmente suggestiva che compare nel libro e che Rella prende da Proust: l'abitudine, l'adattamento dentro all'ordine esistente è come un panno caldo e grigio dentro al quale ci si avvolge per proteggersi, ma se si ha il coraggio di rivoltarlo, la fodera ha dei colori smaglianti. Mi sembra che questa immagine renda bene la duplicità e il paradosso di questo viaggio nel cuore delle tenebre, che però apre anche degli orizzonti diversi. In un altro dei libri di Rella che si intitola *Egli*, un piccolo libro molto interessante

che mi pare uscito dopo *Ai confini del corpo*, l'autore sostiene, con l'Io in chiave personale: «Forse devo abbandonare un po' i libri ed entrare in un'altra dimensione, la dimensione di un'ostensione impudica di sé», dove l'ostensione di sé è l'aspetto a mio avviso più originale del libro.

In questa apertura di campo in cui nel sapere entrano anche le esperienze umane solitamente tenute in un *altrove*, diventa difficile collocare questo libro di Rella. Il libro parte dall'ambito filosofico ma, proprio per questa larghezza di temi, si sporge all'esterno, pone domande, per esempio, alla politica. La politica, come la filosofia, ha nel suo atto di nascita il sacrificio del corpo, la censura del corpo, di tutti i saperi; l'atto fondativo della politica è in questa separazione dalla vita nei suoi fondamenti biologici da tanta parte dell'esperienza che ha il corpo come parte in causa. Ho detto più volte che è come se l'uomo, come comunità storica degli uomini che si è arrogata il governo del mondo per secoli, avesse potuto convivere con le radici biologiche materiali, e quindi i limiti della propria vita, il nascere e il morire, soltanto riducendo il corpo pensante o l'Io incorporato a corpo biologico. Cioè un'inclusione del corpo, ma attraverso la sua esclusione dall'edificio della storia. Forse la civiltà nasce proprio come fuga, innanzitutto da quel corpo da cui si nasce, quel corpo femminile che è rimasto nell'immaginario, nella costruzione culturale dell'uomo a rappresentare le radici materiali dell'esistenza e anche i limiti mortali dell'esistenza. Quindi la civiltà nasce, sostanzialmente, come fuga dal femminile. Rella non nomina direttamente il dualismo sessuale, la divisione dei ruoli delle identità, ma è chiaro che parlando della dualità corpo/pensiero si va a toccare quella che è la sua preistoria, il suo impianto base, cioè il fatto che il corpo femminile, la donna, è stata identificata con quel corpo che genera, è stata identificata con la natura, con le condizioni materiali ed originarie. L'uomo ha riservato al principio maschile spiritualità, il fatto di essersi svincolato dalle radici materiali, la trascendenza. Quindi, diciamo che anche senza nominare la differenziazione, il dualismo sessuale è molto presente nel libro di Franco Rella.

Cosa c'entra la politica? C'entra, ed è lo stesso Rella a sottolinearlo nella ristampa con Garzanti: «La politica, il potere ha sempre avuto rapporti col corpo, anzi la politica sempre di più controlla i corpi, è sempre più invasiva. È una politica che controlla l'umano, soprattutto la corporeità dell'umano dalla nascita alla morte; c'è da chiedersi se è possibile portare allo scoperto e in che modo l'esperienza del singolo messo di fronte alla nudità del suo essere, messo

di fronte a se stesso, al corpo». Questo è un tema che è molto nei miei interessi e nelle mie preoccupazioni. Penso che oggi, a differenza di cinquant'anni fa quando si cominciò dal portare l'attenzione sulle vite personali su tutto ciò che attiene al corpo, alla sessualità, alla maternità, le vicende più intime, oggi la vita pubblica, la cultura di massa, la televisione, la pubblicità, entrano in modo fortemente invasivo, è come se avessero divorato o stesse divorando tutto il privato, non parliamo poi dei social network, in cui questo aspetto di esposizione del privato è decisamente quella che colpisce di più.

Quindi temo che non solo sia sempre più difficile dire e raccontarsi in questi aspetti dell'umano, ma temo che non riusciamo più quasi a fare esperienza, non sappiamo più cosa pensiamo di noi stessi, delle vicende che ci attraversano più in profondità.

Il libro di Rella ha una forte valenza politica, a mio avviso; certo, di una politica nuova, di una politica anomala, quella che è nata con gli avvenimenti degli anni Settanta, che andava a trovare la politicità proprio in quelle zone dell'umano che sono state sempre considerate non politiche. L'interesse di questo libro tocca vari aspetti, ma non ultimo questo della politica e dell'atto di nascita della politica.

Sull'infittirsi dei poteri e del controllo sul corpo in tutte le sue manifestazioni, nella parte finale del libro, Rella si chiede che spazio c'è per la vecchiaia, per la morte. La morte entra soltanto nella logica del potere come annientamento, come distruzione. Difficile invece dire la morte come esperienza che è innestata nella vita, non è qualcosa d'altro, non è qualcosa di diverso.

Il viaggio ai confini del corpo: quello che si porta ai confini del corpo è il pensiero, ma ovviamente, insieme al pensiero, è la scrittura cioè la parola che dice, che racconta questa esplorazione. Andare ai confini del corpo vuol dire toccare delle soglie che sono sempre modificabili, addentrarsi sempre più; ma parlare di confini e di soglie che si affacciano sul mistero del corpo vuol dire anche parlare di giunture, le soglie dividono ed uniscono. Ed è anche questo un altro aspetto molto interessante, cioè il pensiero e la scrittura che vanno all'esplorazione, alla ricerca dello svelamento del mistero del corpo sono un pensiero, una scrittura che vogliono a propria volta, però, farsi corpo. Non si può operare questo avvicinamento senza che il pensiero stesso non vada a ritrovare in qualche modo le proprie radici materiali e senza che la scrittura non tenti di trattenere almeno l'eco di quei sentimenti, di quelle emozioni. Un'altra origi-

nalità del libro: un pensiero che non vuole fare del corpo di nuovo un oggetto, soprattutto nel momento in cui è l'Io che interroga il proprio corpo, la propria esperienza, non si vuole cadere di nuovo nella divisione tra il soggetto conoscente e un oggetto conosciuto. L'avvicinamento al corpo produce inevitabilmente anche questo desiderio del pensiero di *prendere corpo*, e questo è un altro tema che torna insistentemente nel libro di Rella, la preoccupazione, il chiedersi continuamente se questo pensiero poi arriva davvero a toccare il corpo, se arriva a incontrare il corpo. Lo stesso interrogativo, lo stesso dubbio insistente intorno alla scrittura. Non basta avvicinare il pensiero al corpo, all'esperienza del corpo come parte in causa, ma è importante anche chiedersi come dirne, come parlarne, come parlare del corpo e chiedersi di che natura è questo parlare del corpo. C'è un lavoro, quindi, enorme e interessantissimo a mio avviso, proprio sul pensiero e sulla scrittura, non solo sullo svelamento dell'oggetto. Il corpo non è più, qui, un oggetto. Entra a far parte, è di un Io incorporato, un Io che si prospetta finalmente la propria interezza.

A proposito del pensiero-corpo non ho conoscenze filosofiche adeguate, ma credo che la novità stia nell'aver assunto quelli che sono i due termini di una dialettica che attraversa tutta la storia del pensiero della nostra civiltà, i due termini oppositivi, questi poli che si sono costruiti nella separazione, nell'opposizione, ma anche nella complementarità; e la complementarità ha sempre dentro una tensione alla riunificazione. Ora, la dialettica, quella che Elvio Fachinelli chiamava «la rovinosa dialettica» che abbiamo ereditato ci porta sempre a separare, dividere, scomporre secondo una gerarchia: pensiero-corpo non sono solo complementari, sono anche disposti secondo una gerarchia precisa di valore e disvalore. Dicevo, nella dialettica che abbiamo ereditato, di volta in volta, si finisce per andare a inglobare un polo nell'altro, o è la materia che assorbe lo spirito o viceversa, nell'idealizzazione. In tutto il libro di Rella, ma anche in altri suoi libri, c'è questa tensione tra i due poli. Ci sono dei rovesciamenti quando dice che l'Io, invece di essere soggetto di sguardo, si lascia guardare, assume una posizione che è stata tradizionalmente femminile, di un rovesciamento di parte. C'è la messa in discussione di gerarchie note tra pensiero e corpo, anzi a volte si ha l'impressione che sia proprio il corpo a prendere una priorità o un protagonismo, il suo essere inesorabilmente lì, questa presenza di cui noi non possiamo fare a meno, che ci trascina con i suoi ritmi, con le sue leggi, etc. D'altro canto, però, è vero che il pensiero non è da meno, non è più nella gerarchia di valori e

disvalori che abbiamo conosciuto, ma c'è una tensione continua e lo sguardo si sposta continuamente dal corpo al pensiero, interroga entrambi.

Se il corpo prende questo protagonismo, è però il pensiero che viene chiamato a dire il corpo, a narrarlo; è al pensiero, alla parola che si chiede la responsabilità di portare allo scoperto le vicende del corpo. È la parola, è la scrittura, dice Rella, che ha la possibilità dell'ascolto delle vicende del corpo, ha la possibilità della compassione del vissuto di sofferenza del corpo e ha per questo la responsabilità di darne testimonianza. Ma dare testimonianza significa anche chiedersi con quale scrittura, riflessione che si configura come un altro dei temi dominanti, forse il tema dominante del libro. Ci sono delle pagine straordinarie sulla vecchiaia, sulla malattia, sulla morte, dove si mescolano riferimenti di autori amati, ma anche esperienze personali e brevi frammenti di finzione letteraria, quindi vari modi attraverso cui dire delle esperienze più dolorose e più difficili da portare allo scoperto. Ma c'è costantemente anche la preoccupazione di chiedersi quale scrittura può trattenere in sé dei vissuti che hanno dentro emotività, fantasie, sogni, sentimenti, come fare in modo che la scrittura porti segno, porti l'eco del corpo a cui si è avvicinato. Cito solo alcuni passaggi.

La definizione «scrittura critica», di per sé non dice il travaglio che accompagna questo interrogativo sulla scrittura, però poi ci sono tanti passaggi che invece danno un'idea del fatto che «il come scrivere è lo stesso oggetto dello scrivere», cioè è uno dei problemi di questo libro. È una ricerca che si va facendo attraverso questo libro. Ci sono immagini che si alternano, si accavallano, a volte si parla di frammenti, di note, si parla di aforismi, si parla di schegge di esperienze di vita personale.

«È importante interrogarsi su come se ne scrive, come si modifica il pensiero e quindi la scrittura, quando si esce dalla separazione tra ragione e sentimento.» Dice Rella: «È solo l'arte, la letteratura che può sporgersi sulle macerie che la ragione storica si lascia dietro? La trasformazione sta davvero nel trasformare una scia di immondizie in versi perfettamente puri?».

C'è spesso l'idea che forse le uniche scritture che hanno potuto andare così a fondo nell'impresentabile della vita sono quelle che vengono dall'arte, dalla letteratura, dalla filosofia. Tutti i libri di Rella sono attraversati da continui riferimenti agli autori che ha amato. La tentazione è di pensare che forse l'uscita dalla ragione ragionante viene dalla letteratura, dall'arte. Ma su questo c'è il dubbio, il dubbio, dice Rella, viene quando la parola, la scrittura, si avvicina a esperienze

particolarmente dolorose come la malattia, l'invecchiamento, la morte. Qui la parola vacilla, la parola sente sotto di sé il pericolo, sente che è possibile soltanto il silenzio, e questo è un limite, il fatto che la parola si arresta di fronte all'orrore e alla sofferenza. Ma un limite è anche la parola piena, la parola della letteratura e dell'arte perché copre, ancora una volta, con la sua bellezza, con la sua pienezza, la nuda verità dell'essere. Quindi anche la letteratura, anche l'arte, non è ancora la scrittura che si sta cercando per dire l'impresentabile della vita.

Rella dice: «Questa che si delinea è una scrittura che non è confinabile a un genere, una scrittura tagliata in frammenti, sempre sul punto di sfaldarsi». Una prosa fatta di ossessive iterazioni, note, aforismi, soprassalti della coscienza. E ancora: «Ho scritto molti saggi, alcune narrazioni, delle poesie. Mi pare che curiosamente i miei saggi, più che la scrittura cosiddetta creativa, abbiano una trama e che questa trama abbia condotto il mio pensiero a delle aperture su una dimensione ulteriore del male». E ancora: «Cosa posso dire io di fronte a questi appunti, che si rifiutano a ogni forma, che sfuggono da tutte le parti, che si muovono come vogliono senza che io possa né dirigerli e nemmeno raccogliarli in una qualsiasi trama?».

Mi sono permessa, nelle recensioni del libro di Franco Rella, di chiamarla «scrittura di esperienza», anche questa è un'approssimazione, però mi sembra che renda di più che non «scrittura critica».

Ci sono poi immagini, anzi direi che sono più suggestive, dicono molto di più le immagini nella definizione di questa scrittura. Una delle immagini è quella della «deriva morenica»; dice Rella che la scrittura è come un fluire, un fluire inarrestabile che s'ingrossa, convoglia via via tanti materiali, i più eterogenei. Ci sono dentro, ripeto, gli autori amati, artisti, poeti, etc., ma ci sono anche dei frammenti di vita personale, ci sono dei brevi frammenti di scrittura creativa, ci sono fantasie, ci sono sogni, e tutti questi materiali si mescolano in questo fluire del pensiero. E c'è un'altra immagine che sembra diversa, l'altra immagine che somiglia più all'assunzione di aspetti del femminile: «La scrittura è come una scena cava», che si dispone ad accogliere questi materiali, richiama l'immagine di un luogo, di un contenitore, qualcosa che somiglia al corpo materno dove cresce la vita.

Vengo al tema che più si avvicina alle problematiche che vengono dalla riflessione sul rapporto uomo-donna e dal femminismo, che è il *femminile*: che parte ha in questo libro la relazione uomo-donna, le figure del maschile e del fem-

minile? Intanto, il femminile entra indirettamente nelle immagini che dicevo prima quando si parla di un Io, dell'Io, di un Io maschile, non dice che è un Io maschile ma lo si capisce; soggetto di sguardo è stato storicamente l'uomo e il femminile entra nel momento in cui c'è questo capovolgimento di posizione; da soggetto di sguardo l'Io si pone nella condizione di essere guardato, si lascia guardare, si lascia conoscere, riesce a narrarsi. E il femminile è anche in questa immagine della scena cava che accoglie questi materiali che il pensiero via via confusamente porta dentro e che prendono vita da lì; una scena cava per dire che la scrittura si fa corpo, a sua volta. Ma il femminile c'è anche più direttamente con delle figure femminili, allora sono due essenzialmente le figure del femminile, una è quella che viene dalla storia dell'arte e della letteratura, emblematicamente Nanà, il pube fiorito di Nanà, che inaugura, dice Rella, la modernità. Nell'arte, Zola inaugura la modernità, cioè è l'uscita dalla ragione ragionante, è questo corpo che si fa protagonista, che entra nel sapere, nella vita pubblica, etc. Nell'arte e nella letteratura non a caso è un corpo femminile, è l'identificazione – questo non finiremo mai di dirlo – della donna col corpo, corpo erotico e corpo che genera. (Con fatica ancora oggi le donne si sottraggono alla tentazione di usare questo corpo anche per la loro emancipazione, la tentazione è quella di riappropriarsi di queste attrattive potenti che l'uomo ha dato al femminile e di usarle a proprio vantaggio, quindi, per denaro, carriera, etc.) È una figura femminile quella che emerge dall'immaginario maschile, è un corpo erotico, o il corpo materno che genera. E di questo immaginario femminile è piena la letteratura, l'arte, etc. e gli autori amati da Rella ne danno abbondante testimonianza.

L'altra invece è una figura nuova, la figura di Claudia, è la donna che ha uno sguardo proprio, è la donna che ha una sua autonomia, è una donna che non è riducibile a un immaginario maschile. È la donna come persona che si colloca davanti all'uomo e che è irriducibile. Questo è un salto importante, anche nella storia della cultura maschile, un pensiero, uno sguardo autoreferenziale, uno sguardo che non ha potuto, o non ha saputo. Io dò per buono che sia stato difficile, in tutta la vicenda dei sessi ci sono degli aspetti enigmatici profondi che vanno esplorati; credo che sia stato difficile per l'uomo che ha conosciuto quel corpo femminile nel momento della sua nascita, e quindi della massima dipendenza e inermità, difficile non vedere la potenza di quel corpo; difficile non avere la tentazione di imporsi, di dominare quel corpo; difficile anche non avere la tentazione di fuggire da quel corpo e di riportarlo a sé immaginariamente. Virginia

Woolf su questo ha una frase illuminante e lapidaria quando dice: «È vero, nei libri degli uomini le donne sono presentissime, ma sono esaltate immaginativamente e storicamente insignificanti».

Quando Rella si affaccia a questa seconda figura, questa figura nuova di donna, capisce che lì la sua scrittura si ferma, non può raccontarla quest'altra storia, non può raccontarla – gliene sono grata – perché non sa. Quando compare la donna come individuo, reale, la prima domanda è: «Cosa pensa, che esperienza fa del suo corpo?»

Non puoi saperlo, è la donna che può dire. E anche qui c'è un frammento, una frase molto importante, in cui dice: «Allora di fronte a questa figura che ha una sua autonomia, che non è ridicibile al mio immaginario, l'immaginario maschile, l'uomo dovrebbe riflettere, interrogarsi su che rapporto ha Claudia col suo corpo, ma anche su che rapporto c'è tra uomini e donne, fermarsi un momento, cosa che mi pare la cultura maschile non faccia tanto». Le donne reali sono comparse – intendo “reale”, ma non esiste la donna reale, come lo *stato di natura* di Rousseau, bisogna immaginarlo senza tutti quegli orpelli che rivestono i corpi femminili. Quindi, dire donne reali riporta a una coscienza femminile che ha cominciato a scostarsi un po' da quei modelli che le sono stati sovrapposti dando vita a un Io femminile sempre meno conforme a quei modelli. La figura di Claudia segna questa battuta di arresto, segna la *consapevolezza*. Per certi versi, anche questo è un aspetto originale del libro per la forza e il coraggio di attraversare tutto un immaginario maschile, un immaginario che può anche riuscire sgradevole a chi legge, alle donne che leggono, un immaginario che passa attraverso l'arte e la letteratura. Rella dice: «Io non posso cancellare l'immaginario perché dovrei cancellare la materia stessa da cui nasce la mia scrittura; quello che si può fare è, però, cominciare a distinguere tra questa costruzione immaginaria della donna e la donna che comincia a porsi come individualità e ad avere uno sguardo proprio».

Su questo è molto importante, e questa è un'aggiunta che faccio io, che più l'uomo riesce a vedere gli aspetti immaginari della costruzione di un corpo identificato come corpo femminile, più si mette in condizione di trovare l'interesse del proprio Io incorporato, di trovare la propria esperienza del corpo, perché credo che una delle difficoltà da parte della cultura maschile di ritrovare le sue radici, anche materiali e mortali, è proprio nell'aver considerato il corpo come altro da sé, consegnato, tutto sommato, alla donna. Ma, insieme col corpo,

l'uomo ha consegnato alla donna gran parte della sua umanità, si è mutilato di esperienze essenziali dell'umano. Penso che la familiarità col corpo manca agli uomini perché manca il rapporto con i bambini, la cura dei figli; adesso in parte sta cambiando, ma il rapporto col corpo del bambino (dei malati, degli anziani) è stato sempre un compito, una responsabilità delle donne. Io credo che se gli uomini cominciano ad acquistare familiarità col corpo forse darebbero la morte con minore facilità: la logica del potere dentro il quale è incastonata la morte dipende proprio da questa mutilazione che c'è all'origine dell'esperienza maschile.

Ci sono poi tanti altri temi, ma nella parte finale del libro emerge come uno dei temi etici di questi anni il tentativo di togliere alla relazione tra i sessi quel tratto violento che si porta dietro da secoli. Credo che oggi, proprio perché il corpo, la sessualità, le donne, sono protagonisti nella scena pubblica – negli anni Settanta avevamo la sensazione di dissepellire, di portare alla luce qualcosa di rimosso, oggi c'è un protagonismo delle persone, degli individui, uomini e donne, con tutto il carico della loro sofferenza, ci sono i corpi in tutti i loro aspetti – oggi forse, per un verso è più evidente che il dominio che il potere ha esercitato sui corpi è intanto il potere che viene da una cultura maschile, da una comunità storica di uomini. Dobbiamo avere il coraggio di dire che oggi la violenza è maschile, la violenza che si esercita sui corpi delle donne è maschile, viene da una cultura maschile che gli uomini stessi hanno ereditato, spesso inconsapevolmente. Oggi è facile riconoscere che siamo di fronte a un dominio maschile particolarissimo, ambiguo; è un dominio che si è intrecciato nelle vicende più intime degli esseri umani. Gli uomini sono i figli delle donne, l'uomo si accanisce sul corpo che l'ha generato, sul corpo che incontra nella relazione amorosa adulta. Questo deve portarci a non accontentarci solo della tutela delle vittime o della giusta punizione degli aggressori; dobbiamo andare alla radice di questa vicenda e attraverso il libro di Rella si capisce molto bene che c'è un problema maschile, una forte questione maschile che è appunto questa differenziazione assolutamente inspiegabile che ha polarizzato i due sessi, uno sul versante della natura e l'altro della storia. Io mi do spesso questa spiegazione, penso che il destino dell'uomo e della donna, maschio/femmina, all'origine, sia stata confuso con l'uscita dall'animalità. Il corpo da cui si nasce è rimasto a rappresentare questa radice materiale e l'uomo ha assunto su di sé la coscienza e il linguaggio, ma li ha assunti come svincolati, separati. Se ciò è ancora comprensibile guar-

dando all'origine, oggi, di fronte a delle coscienze femminili e per fortuna anche maschili che cominciano a ragionare su questo, bisogna assumersi la responsabilità del cambiamento.

Intervento di Franco Rella²

Ringrazio Lea Melandri. Ci siamo già più volte incontrati e abbiamo già discusso su questi temi, ma ogni volta è come entrare in uno spazio nuovo.

La recensione che Lea ha dedicato al mio libro *Ai confini del corpo*, pubblicata in un blog dal titolo stupendo – *Minima&Moralia*, che ricorda un libro di Adorno, un testo capitale del Novecento – mi ha colpito di nuovo, per la complessità del dialogo che lei stabilisce con questo mio libro. Un libro strano anche per me. Mi rendo conto, infatti, che esso risponde effettivamente a un aspetto osservato da Kafka, quando ha parlato di *eine aufbauende Zerstörung der Welt*, cioè di una costruzione distruttiva del mondo. Per “costruirlo” ho dovuto infatti sgretolare un linguaggio, il linguaggio a cui di solito il filosofo consegna le sue idee.

La filosofia è nata e si è mossa nella rimozione completa del corpo. Non solo del corpo, ma anche della soggettività. Musil dice che i filosofi con le loro volontà di potenza, non disponendo di eserciti, hanno imprigionato la realtà dentro i concetti. Platone, di fatto colui che ha “inventato” la filosofia, ha affermato che essa altro non è che l'arte di mettere a morte il corpo, perché il corpo è ciò che ci impedisce di avere una conoscenza vera delle cose, della loro essenza, in quanto ci spinge ad occuparci del colore, delle cose esteriori, di ciò che suscita sensazioni, ma che non ha però alcuna pertinenza conoscitiva. La condanna platonica si ripete identica in ogni tornante della filosofia. Cartesio sostiene che bisogna *abducere mentem a sensibus*, staccare la mente dai sensi, perché altrimenti la memoria, che per Cartesio è sempre memoria sensibile, induce all'errore. È infatti la memoria dei nostri sensi che ci porta a sbagliare quando, ad esempio, nell'infanzia abbiamo attribuito più realtà al sasso in cui siamo inciampati piut-

2 Questo è un dialogo e conserva le caratteristiche e le lacune tipiche di qualcosa che è stato affidato unicamente alla voce. Lo sforzo intelligente di Fiorenza Loiacono, che ringrazio di cuore, ha salvato e dato corpo a qualcosa di essenzialmente aleatorio. [Nota di Franco Rella]

tosto che ad un teorema matematico. Cartesio sostiene che questo distacco dai sensi, dalla sensibilità, non è possibile a chi ha il cervello molle, troppo umido, come i frenetici, i letargici o gli infanti. Si stabilisce un discrimine. Chi si occupa del corpo è dunque trascinato nel gorgo della follia o risospinto nell'infanzia. Bisogna dunque tenersi lontani dal corpo.

Quando nell'*Anti-Edipo* – che sembra la celebrazione del corpo – Deleuze propone un immaginario di macchine (come la macchina molare o la macchina molecolare) non fa che ripetere ciò che Cartesio aveva messo in campo parlando del corpo come di un automa, privo di soggettività. Anche la filosofia più recente lo ha continuamente ribadito. Da Kojève a Deleuze, ma passando anche attraverso Foucault (salvo l'ultima parte del suo pensiero, dove c'è un processo di risoggettivazione), è in campo la cancellazione della soggettività e del corpo. Negazione del soggetto e negazione della storia, individuale e collettiva, che è un tratto identitario e dunque di soggettivazione. Perché il soggetto è anche questo: non un Io disincarnato, che gestisce astrattamente – Kant direbbe in modo “trascendentale” – le azioni che il soggetto stesso, portatore invece di tutt'altre istanze che comprendono sensazione e passione, compie nel mondo.

Parlare del corpo era dunque filosoficamente complicato, poiché prima di Nietzsche e di Freud nessuno ne ha parlato in filosofia, se non trasformandolo in un oggetto. Anche dopo Nietzsche e Freud questo è sempre stato un discorso problematico. Penso a Husserl, e alla sua distinzione tra *Leib* e *Körper*, a Heidegger e a Sartre, per esempio. Sartre, nell'*Essere e il Nulla* parla del corpo realizzando in prima istanza una grande prossimità ad esso. Ci si avvicina al corpo, scrive, con la carezza, che lo forma e che in qualche modo lo costituisce. Corpo d'amore, quindi. Ma poi, di fronte al corpo della donna, alla nudità femminile, il discorso cambia. Ne parla come di un «buco vischioso», che l'uomo ha il compito di riempire col fallo o con se stesso quando nasce, come se questo vuoto fosse un vuoto orrendo, osceno, inaccettabile, da riempire in ogni modo, vincendo la ripugnanza che esso suscita. Tante cose, dunque, dovevano essere superate per arrivare a parlare dell'*esperienza* del corpo.

Ne *La scrittura dell'esperienza* Lea Melandri ha appunto sottolineato un'*esperienza del corpo*. È, a mio giudizio, quella che Bataille chiamava «esperienza interiore», che passa attraverso il non sapere, vale a dire attraverso il rifiuto di un sapere che è un'irreggimentazione dentro i linguaggi noti. Ma come parlare dell'esperienza interiore? Come parlarne attraverso la negazione dei saperi dati?

L'esperienza interiore appartiene a quel regno – è sempre Bataille a dirlo – di ciò che non è rappresentabile, di ciò che non è dicibile, di ciò che è impensabile, ma – egli aggiunge – cosa è necessario rappresentare se non ciò che è irrepresentabile? Cosa conviene pensare se non ciò che è impensabile? È ciò che ho cercato di fare in questo libro parlando di scrittura critica, cioè di una pratica che affronta un oggetto senza pretendere di esaurirlo, di incorporarlo, di chiuderlo in un'astrazione, avvicinandolo invece progressivamente, attraverso una serie di approssimazioni e di “assaggi”, avendo dunque la consapevolezza che il corpo, il mio corpo, il corpo altrui, e le “voci” del corpo, costituiscono qualcosa che non è mai detto una volta per tutte.

Il corpo è mutevole, il corpo cambia. Gli anni, i momenti, le cose lo cambiano; la malattia, l'amore, il sesso, la passione continuano a cambiarlo, e dunque devo continuamente riportarmi su di esso, investendo in ciò me stesso, mettendomi interamente in gioco. È ciò che in qualche modo i professori insegnano ai loro studenti di non fare quando lavorano a una tesi. Bisogna essere oggettivi, dicono, bisogna «tenere la distanza», mettendo in campo lo scudo della cosiddetta “letteratura secondaria”. Si tratta, dunque, di distruggere quella sorta di legame coatto che si dice esistere fra oggettività e verità. Ciò che è oggettivo non è necessariamente vero. Anzi può essere distorsivo. Può illuderci di aver conquistato d'un colpo la Verità, tanto da poterla mettere al sicuro, come si mette in tasca una cosa. In realtà ciò che possiamo sperare è cogliere qualche frammento di verità, dunque una verità possibile, una verità eventuale, una verità che siamo disposti a rimettere in gioco.

In questo libro, la cui stesura mi ha occupato per più tempo di tutte le altre cose che ho scritto, ho continuato a *rimettere tutto in gioco*. Ho letto *Essere maschi*. L'autore, Stefano Ciccone, dice che il maschio *non sente* il proprio corpo. In realtà la mia esperienza è opposta. Non c'è stato un giorno, ma nemmeno un minuto della mia vita, in cui non abbia sentito la voce del mio corpo: qualcosa che mi metteva continuamente in questione, a disagio. Negli anni Settanta ho trovato chi si metteva in ascolto di quella voce che io sentivo e che altri dicevano e dicono muta. Qualcuno che cercava di amplificarla nei racconti e nelle discussioni che sono emersi e che hanno animato il Movimento delle Donne, al quale, anche per questo, ho sempre guardato con molta attenzione, pensando che lì ci fosse davvero un salto nella ricerca di una nuova teoria del corpo e del soggetto.

Si trattava quindi di dare uno spazio alle voci che si erano accavallate dentro

la mia testa, che mi avevano tentato, che mi avevano inquietato, che mi avevano occupato. Si trattava di mettermi faccia a faccia con l'esperienza del corpo, in primo luogo con la mia esperienza. Per questo si parla di confini fin dal titolo del libro. Sapevo che non sarei riuscito a entrare sin nel cuore della corporeità, ma che potevo percorrerne le linee di confine, confini che sono sfrangiati, sinuosi, incerti. Percorrerli e attraversarli per dei tratti, mettendo veramente in gioco tutto. Lea ne ha già parlato. Ho messo in gioco anche degli stereotipi maschili che erano in me, anche se li rifiutavo, per esempio il tema della violenza. Dentro i frammenti narrativi che a tratti attraversano il libro ci sono addirittura delle idee di violenza ripugnante. Ho fatto emergere l'idea che il rapporto con la donna possa essere un rapporto di penetrazione violenta e addirittura mortale. Ho inserito in essi anche un inquirente che giudicava questa cosa senza capirla fino in fondo, ma trovandosi implicato, attratto, sedotto proprio dalla violenza che doveva giudicare.

Mi pareva giusto mettere in campo lo stereotipo del dominio, portandolo all'estremo, cioè fino al dominio violento, assassino, quello di cui si discute tanto in questi giorni. E, al tempo stesso, volevo anche che emergesse quanto sia difficile sfuggire alla sua attrazione. Volevo chiedermi cosa ha spinto quell'uomo, e che cosa potrebbe spingere me, a un rapporto in cui la carezza può trasformarsi in graffio, in una ferita. Cosa attrae e cosa potrebbe attrarmi nell'idea di una forma di dominio sull'altro, sull'altra, passando magari attraverso una forma di esperimento, di esperienza erotica particolare.

Questa idea campeggia nel libro finché emerge in esso una figura che sfugge a essa, un personaggio, la figura di una donna che è l'unica che ha un nome dentro il libro, Claudia, di fronte alla quale io mi ritraggo. Come dice Lea, io non sapevo ciò che quella donna poteva sentire del proprio corpo, che cosa poteva avvertire del proprio corpo nei rapporti amorosi, nel rapporto con la propria corporeità, in vari momenti della propria vita che vanno dalla generazione al parto, alla cura, alla crescita.

Sulla copertina della prima edizione del libro c'è un'immagine di Correggio, un affresco che sta nello studiolo di una badessa. È l'immagine di una fanciulla prepubere appesa al soffitto: un'immagine di violenza che il pittore offriva alla badessa. Un'immagine di fanciulla prepubere, mentre in realtà la scena rappresentata è l'imprigionamento di Era, la compagna di Zeus, regina e madre delle dee, per così dire "la matrona tra gli dei". Dunque, nell'affresco per la badessa si fa

strada l'immaginario del pittore, con tutte le sue ambiguità – perché Correggio è un pittore di un erotismo e di un immaginario molto spinto. Questo immaginario ambiguo s'incontrava con l'immaginario di una donna di potere, una badessa. Con questa immagine cercavo di suggerire fin dalla copertina che anche dall'altra parte c'è una complessità e una ambiguità e un intreccio, un intrigo, qualcosa che dovevo cercare di cominciare a vedere, e che però mi pareva ancora sfuggire. Di fronte a Claudia, alla figura emersa nelle pagine del libro, mi sono fermato con un gesto di rispetto, perché mi pareva che dirne qualcosa sarebbe stata una forma di dominio, di violenza, come calarmi dentro quelle figure che avevo raffigurato, stereotipi che evidentemente avevo io stesso introiettato. Entrare nella mente di Claudia e parlare a nome suo sarebbe stata una sorta di violenza mentale. Certo una violenza mitigata dal fatto che si trattava di una figura romanzesca, ma ciononostante di violenza. Questa donna dipendeva totalmente dalle azioni che io le davo. Sarei stato io a dirigere la vita di questa donna e a dirne la verità interiore: le avrei così dato la mia verità. Di fronte a questo, scrivendo, mi sono fermato con un gesto di rispetto, di amore addirittura. Mi pareva quasi di essermi innamorato di questa figura. Successivamente ho pensato a quello che vi sto dicendo adesso: arretandomi operavo un rifiuto di un gesto che, anche se solo nella pagina, sarebbe stato di violenza.

Il libro è stato accolto, ma chi l'ha discusso più a fondo è stata Lea Melandri, che non a caso viene da un'esperienza complessa, sia in rapporto al femminile, al femminismo, sia perché ha attraversato le zone dell'autocoscienza, gli spazi della psicoanalisi, anche nel rapporto con Fachinelli, e poi ha analizzato e vissuto a fondo la relazione tra l'esperienza e la scrittura.

«Lapis», la rivista praticamente creata e animata da Lea, in cui si è raccolta parte di questa esperienza e si è comunicata e condivisa, è soprattutto una riflessione su come si possa scrivere e su come si possa dar forma all'esperienza, su come certe volte nella scrittura ci possa essere un senso di deriva, ma anche, al tempo stesso, di felicità, quando noi vediamo che qualcosa di sfuggente e inafferrabile come appunto l'esperienza del corpo, diventa una forma, diventa una figura, diventa qualcosa che io posso offrire all'esperienza di un altro. Un altro può in questa forma fare anch'egli esperienza, mentre non può farlo quella scrittura – questo Lea Melandri l'ha detto – che si limita alla comunicazione, o che pretenda di proporre delle esperienze, invece che dividerle.

Ne *Le passioni del corpo* di Lea Melandri si intrecciano frammenti di diario

e scritture diverse: c'è soprattutto l'idea che bisogna mettersi in gioco e mettere in gioco quel che abbiamo imparato, le nostre forme, le nostre cose. Io in genere metto in gioco, ma questo lo dice anche Lea Melandri, tutti gli autori che ho letto, tutto quello che mi sono portato dietro, le immagini – un brulichio di immagini – come se dovessi mostrare via via tutti gli autori che mi hanno offerto anche una sola parola per dire qualcosa che prima era buio e muto dentro di me. Gli autori che mi hanno aperto una strada, che mi hanno aperto un percorso. A questo punto, trovandomi qui, al *Festival delle Donne e dei Saperi di Genez3*. *Nel segno delle differenze*, credo di non essere fuori luogo, nel senso che credo effettivamente, con questo e anche con altri miei libri, di avere sempre espresso una sorta di tensione, a partire dalla mia complessità, dalla mia pluralità, dalle mie contraddizioni, con il mio maschile, verso la complessità del femminile: una complessità che non pretendo, che non ho mai preteso di squadernare, volendo piuttosto trovarmi confrontato ad essa, con l'aspettativa di qualcosa che mi rimbalzi addosso e mi permetta qualche passo ulteriore.

È quello che è successo quando ho letto e riletto quanto ha scritto Lea Melandri su questo libro e anche le volte che ci siamo incontrati e abbiamo discusso intorno a questi problemi.

Adesso lascio la parola a voi. Devo dire che sono grato di questo invito, in parte perché è stata l'occasione per me e Lea di reincontrarci e di riprendere un dialogo continuo, anche se intervallato da pause piuttosto lunghe. Sappiamo però che esistiamo e che pensiamo delle cose che sono in qualche modo compatibili l'una all'altra e che un poco realizziamo quello che è stato definito un "filosofare insieme".

Il pubblico oggi mi pare così attento, mi sembra vivere una tensione culturale che mi rende effettivamente grato di essere qui di fronte a voi, insieme a voi.

DOMANDA DAL PUBBLICO

Nel testo e nella presentazione ci sono delle polarità (maschio e femmina, oggettività e soggettività), che poi si riconducono ad una unità, anche frammentaria. All'interno di questo discorso che ruolo gioca la scienza?

RISPOSTA DI FRANCO RELLA

Riconosco l'audacia, della scienza: questa non è in questione. Oggi, in realtà, più che della scienza c'è un dominio delle tecnoscienze, che sono tutt'altra cosa. Si

assiste al dominio delle tecnoscienze, le quali spesso si autodotano della propria giustificazione e della propria ideologia, che è estremamente limpida: «È fattibile? Sì, è fattibile», e dunque lo si fa, senza porsi inutili e fuorvianti problemi di ordine etico. Ci sono filosofi che seguono felici questa direzione. Ad esempio, Aldo Schiavone che afferma gioiosamente che la tecnica è andata così avanti che stiamo per fare un passo ulteriore, verso qualcosa di nuovo, qualsiasi cosa ci lasciamo alle spalle. Dice anche che tra non molto tempo decideremo non solo dove e quando morire, ma addirittura se morire. Non uno sguardo ai “dannati della terra”, quelli che non solo non sono destinati a vincere la morte, ma che sono perdenti nella battaglia per la vita.

Quindi, da un lato, la volontà di potenza che si esprime nelle tecnoscienze, e poi, dall'altro invece, la scienza, con l'ebbrezza della scoperta e, prima ancora, dell'ipotesi che avvia alla scoperta. Pochi testi sono intensi come quello di Galileo, che muovendo dal cigolio di una porta parla delle cicale, e quindi della vibrazione e del suono. Un'attenzione micrologica che poi si sposta sul sole, sulla luna e sulle problematiche epistemologiche connesse alle sue osservazioni. Non ho dunque prevenzione nei confronti della scienza. Il dialogo Freud-Einstein è un dialogo straordinario sulla guerra. Soltanto delle menti liberate dai pregiudizi attraverso la pratica della scienza potevano scrivere quello che essi hanno scritto. Il mio problema in questo libro, nei confronti del sapere scientifico, nasce da un interrogativo: la scienza è certamente in grado di parlare del corpo, ma è in grado di parlare dell'esperienza del corpo, dell'esperienza notturna del corpo, del corpo che si è abbandonato nell'insonnia ai fantasmi che lo abitano? È in grado di parlare del momento in cui ci si pone sull'orlo della passione o della caduta completa della passione, del suo annientamento? Di parlare di quando ci si sente sull'orlo della morte, quando essa pare avanzare a grandi passi, quando ci sentiamo quasi braccati da essa?

Non credo che la scienza abbia il dominio della precisione e la poesia il dominio della vaghezza. Penso che anche nella scienza ci sia, come ho detto, audacia e ricerca. Credo abbia ragione Steiner quando afferma che un teorema di matematica può essere bellissimo come una sinfonia, come una cantata, come una poesia. C'è una sorta di poeticità, ha scritto Steiner, che è propria del pensiero, anche del pensiero scientifico, anche del pensiero più astratto.

Questo libro non pretendeva – come scrivo nella prefazione – di confrontarsi con la scienza, e neanche con la tecnica, ma con l'esperienza del corpo a

partire dalla mia esperienza del corpo, che è un'esperienza fatta senza una strumentazione scientifica, ma attraverso un ascolto reso possibile da una strumentazione letteraria, filosofica e politica – un aspetto che oggi ho trascurato ma che Lea ha messo in luce – perché la gestione del corpo è una gestione politica. Spesso, nel dominio del corpo, la scienza viene completamente strumentalizzata da parte della politica: qui sto pensando a come si siano ammantati di falsa scientificità i politici che pretendevano di penetrare violentemente nel dominio più impervio dell'esperienza umana: l'inizio e la fine della vita.

La scienza può anche ingenuamente debordare quando pretende di far filosofia come Popper, che non è uno scienziato, ma un epistemologo, che ha voluto insegnarci che cosa è giusto e ingiusto, ciò che è democratico e ciò che non lo è, fondando le sue opinioni su un appello alla scienza. D'altronde, c'è una sorta di supplenza filosofica dal momento che la filosofia oggi tenta sempre più di allontanarsi da se stessa. La filosofia si è generata muovendo da una domanda, che nel *Simposio* e nel *Fedone* di Platone ha messo in campo sia l'amore che la morte. Oggi la filosofia è invece diventata subalterna ai saperi che appaiono più forti. La filosofia oggi dominante è la filosofia che, come dice Susan Neiman, ha rimosso il problema del male. È la filosofia di quei signori «che si mettono in una stanza, discutono, e quando sono d'accordo fra loro hanno risolto i problemi». Si è andati addirittura oltre con la cosiddetta filosofia del “nuovo realismo”, in cui la filosofia si adagia sulle cose, che sono assunte in modo aproblematico, nel loro essere lì in attesa che il filosofo pronunci la parola che ne esaurisca interamente il senso.

Non amo questa filosofia. Amo Nietzsche che ha detto che bisogna scrivere col sangue e che tutto è interpretazione, in quanto le cose hanno una profondità abissale e non devono essere inchiodate ad un'assoluta datità. Nietzsche per questo ha spinto la sua mente consapevolmente verso la follia, per non arretrare di fronte al suo compito. Adorno, Benjamin, Canetti, ad esempio, hanno fatto una filosofia che si muove saggisticamente, non attraverso il trattato, ma tramite la discussione delle cose, degli oggetti, dei pensieri.

Non credo che si possa parlare del maschile o del femminile se non accettando o addirittura cercando la sfida di questo linguaggio, se vogliamo ambiguo, contraddittorio, ma che pare essere l'unico in grado di salvare la tensione delle contraddizioni. Nietzsche a un certo punto dice: «Gli estremi vengono alla luce e lì rimangono». Benjamin parla di una dialettica «che si arresta». Cosa signifi-

fica? Significa che quando gli estremi vengono alla luce – il maschile e il femminile – *significano* nella tensione che essi stessi esprimono. Non si mediano, non si uniscono, non si fondono («il sogno d'amore», di cui parla Lea Melandri). È nella tensione che abita il significato. La tensione fra maschile e femminile si trova anche all'interno della sfera dello stesso maschile e all'interno della sfera dello stesso femminile. I significati stanno nella tensione di ciò che si oppone, non in ciò che si concilia, perché quando la cosa si concilia sparisce. Già Lévinas nel 1946 diceva che nel momento in cui mi fondo con l'altro, esso non esiste più come *altro*. Il successo del sogno d'amore è dunque la distruzione dell'amore stesso. Quindi lì c'è una violenza, una forte violenza, che Lea ha continuamente sottolineato parlando della «suprema violenza simbolica del sogno d'amore».

Credo che bisogna saper vivere nella tensione delle contraddizioni, che non si risolvono. La grandezza della scienza vera è che in qualche modo sa tornare costantemente sui suoi passi, ridiscutersi e rimettersi in gioco. Non è un caso che nell'arco di cento anni nel xx secolo, e nel lembo del XXI secolo, si siano alternate più teorie sull'origine dell'universo di quante ce ne siano state in ottomila o novemila anni, a partire dagli Egizi. Più la scienza progredisce, più si mette in discussione, si rigenera, vivendo anch'essa le proprie tensioni interne.

RISPOSTA DI LEA MELANDRI

Io penso che la scienza e le metodologie scientifiche abbiano contaminato tutti i saperi, anche le scienze umanistiche hanno acquistato rigore scientifico. Non sono rimasta nell'Università ed ho percorso strade in autonomia nella mia formazione intellettuale e nelle pratiche politiche, ma lo vedo nel modo ancora in cui si fanno le tesi: dentro l'Università, il concetto di rigore scientifico vuol dire oggettività. Le ragazze che vengono per le tesi hanno orecchiato qualcosa del femminismo sulla centralità della vita personale, i corpi, i sentimenti, etc. dopodiché quando si dedicano alla tesi, soprattutto quelle di studi di genere, devono essere oggettive, che è il contrario del sapere nuovo che in tanti anni il femminismo ha tentato di costruire. Un sapere che non cancelli il soggetto né l'esperienza che il soggetto fa di sé, del corpo e del mondo.

Quando io dico scrittura o pensiero dell'esperienza, non intendo un genere, non è un genere accanto agli altri: è una modulazione del pensiero che si accorge di non essere più svincolato dal corpo, dai sentimenti, etc. Questa modulazione del pensiero va portata su tutti i saperi. Dobbiamo reinterrogare tutti i saperi,

anche quelli scientifici, duri, sulla base di questa cancellazione che c'è dietro. Le donne, alcune scienziate del femminismo come Evelyn Fox Keller, hanno tentato di farlo, è vero, però, che poi si trovano in ambiti accademici dove non è facile far passare un modo diverso di costruire sapere scientifico.

Nella storia del femminismo così poco conosciuta, sono pieni gli archivi di questo sapere che ha sempre tentato di esplorare ciò che era rimasto confinato nella natura, tentando di restituirlo alla storia, alla politica e alla cultura; questi saperi del femminismo, questi tentativi di costruzione di modi nuovi di modulare il pensiero e la scrittura, di modulare il sapere, restano nei nostri archivi. Altrimenti si saprebbe che c'è stato tutto il percorso di alcune riviste: la rivista «Lapis», dieci anni, 400 donne, italiane e non, che hanno collaborato. La scommessa di «Lapis» nasceva già con un gruppo che si è formato alla fine degli anni Settanta (gruppo nato attorno alle problematiche della sessualità, della scrittura, etc. confluito in «Lapis» prima e nella Libera Università delle Donne dopo), quando dopo aver indagato (attraverso la pratica dell'autocoscienza, l'inconscio, la psicoanalisi) e aver tentato di andare sulle problematiche del corpo, della sessualità, della maternità, ci siamo chieste che rapporto ci fosse tra questo sapere che ha modificato profondamente la soggettività, noi stesse, piccole modificazioni di noi stesse; che rapporto esistesse tra la sessualità ed il simbolico (come lo abbiamo chiamato allora); che rapporto ci fosse tra il corpo e tutti i saperi che si sono costruiti sulla cancellazione del corpo. La rivista «Lapis» (che per fortuna adesso è online) ha tentato questo, interessare donne di vari saperi, dalle economiste, alle storiche, alle filosofe, alle scienziate, perché ripensassero, nei loro campi disciplinari, nei loro saperi – tentando di smuoverli non per decodificarli, che vuol dire restare di nuovo dentro quei linguaggi disciplinari, ma interrogandoli su ciò che è rimasto tagliato fuori, considerato altro, la soggettività. Ho visto molte donne, docenti che hanno scritto su quella rivista, che quando erano nell'Università scrivevano in un modo, ma quando scrivevano per «Lapis» scrivevano in un altro modo. Perché lì – anche le architetture e le mediche – potevano mettere in campo la soggettività e trovare non questo ricongiungimento tra i poli oggettività-soggettività, ma trovare dei *nessi*. La parola *nessi*, mi ossessiona: bisogna cercare i nessi, i legami, le giunture. È difficile cercare i nessi; è proprio difficile. Il femminismo su questo ha registrato delle forti mancanze, forti limiti. Se ha comunicato così poco, sicuramente c'è consapevolezza in più, ma se ha comunicato poco è perché non ha mantenuto fede alla scommessa iniziale: non

bastava parlare “di” uomo-donna, corpo, etc., bisognava modificare il linguaggio e la scrittura con cui si andava a dire “di”. Questa sconfitta ha segnato un limite; a un certo punto è nato il pensiero della differenza che indicava la filosofia come linguaggio per dire la differenza femminile, la filosofia nella forma più astratta, un simbolico avulso dal corpo, dalla realtà, dal fondamento materiale, da tutti gli aspetti anche della vita psichica. Il femminismo, su questo, non è riuscito a far fronte a quella sfida.

Abbiamo tentato e ancora lo facciamo con la Libera Università delle Donne, lo faccio anche nel mio percorso personale, ma credo che, dopo tanti anni, la capacità di tenere insieme un ragionamento di riflessione teorica con aspetti della propria vita – queste giunture tra esperienza, soggettività e una riflessione che ha bisogno della complessità – è ciò che il femminismo non è riuscito a fare. Da un certo punto in avanti, soprattutto nelle Università, è confluito dentro ai saperi già dati, portando come contenuto la questione dei generi.

Gli studi di genere non creano tanta coscienza politica nelle Università, posso dirlo e ho gusto a dirlo, perché ci sono tante donne, ho tante amiche che vengono dal femminismo che però poi in cattedra non parlano la stessa lingua che parlerebbero in un gruppo di autocoscienza. Quando si dice “scrittura di esperienza” non si intende che dobbiamo raccontarci la vita etc., si dice che il pensiero deve cominciare a trovare questi nessi, scommessa ancora aperta (e qui faccio una critica all’insegnamento universitario in generale, mentre mi rallegro molto che si cominci – e qui l’avete dimostrato – a far incontrare saperi nati nell’autonomia, perché è vero che la Libera Università delle Donne non si chiama così per caso). Sono luoghi dove da trenta, quarant’anni continuiamo a riflettere in tutta libertà, a scrivere in tutta libertà. Bisognerebbe che questi saperi cominciassero ad incontrarsi. Nel 1987 ci fu il primo convegno degli studi di genere in Italia a cui non partecipai, non perché non fossi una docente universitaria (era aperto ovviamente alle donne del femminismo), ma perché pensai che stesse nascendo un ceto intellettuale che avrebbe seppellito l’esperienza così radicale e innovativa degli anni Settanta, sentivo che sarebbe stata forte la pressione del luogo istituzionale, dei suoi saperi, dei suoi poteri, per portare lì questa pratica che partiva dalla vita personale e dall’autocoscienza; però è importante che si riprenda questo tema e queste discussioni, è importante che dentro le Università entrino delle voci che si sono formate fuori da questi luoghi.

DOMANDA DAL PUBBLICO

Quali le ragioni della profonda non familiarità dell'uomo con la sua corporeità, che si esprime ad esempio nella difficoltà ad esperire la cura e le sue pratiche?

RISPOSTA DI FRANCO RELLA

È molto complicato. Probabilmente c'è il fatto che l'uomo è cresciuto ed è educato in un certo modo, gli viene proposto un destino di dominio. Un destino di dominio non soltanto sul mondo o sulla donna, ma anche su se stesso. Pure le filosofie eterodosse rispetto alle filosofie dominanti sono sempre le filosofie che portano al dominio di se stessi, come ad esempio le filosofie dell'età ellenistica, epicuree e stoiche. Si tratta di un dominio di sé che in qualche modo porta poi a una mancanza di familiarità con ciò che mette in discussione il dominio, per esempio la sessualità dell'altro – della donna, ma anche di qualsiasi altro – oltre che con la propria sessualità. In effetti, quello che è stato introiettato è un sapere di dominio che esclude la mescolanza. Ricordo che nello *Zibaldone* Leopardi scriveva che un sapere puro e senza mescolanza è fonte di inevitabile pazzia, nel senso che non porta alla verità, ma ad un dominio delirante, un dominio che Canetti analizza nella paranoia del presidente Schreber in *Massa e Potere*. Un dominio che può appunto sfiorare la follia. Credo che il controllo del proprio corpo, delle proprie deiezioni, della cura, generino nell'uomo fin dall'inizio l'idea del controllo su di sé, sul mondo e sull'altro. Ritengo che qui si generi una sorta di chiusura rispetto alla sensibilità altrui.

Lea prima parlava dell'emergere, all'interno del femminile, del pensiero filosofico della differenza. Passare dal concetto di contraddizione alla teoria della differenza è stato uno spostamento radicale. Si è trattato, di fatto, anche nel femminismo, di un depotenziamento della carica eversiva di un pensiero che poneva i contraddittori in piena luce, li costringeva a rivelarsi nella tensione reciproca. Anche questa è una questione sostanzialmente politica che appartiene alla dimensione del dominio all'interno di un gruppo. Ancora, come si vede, "dominio", come poteva essere ed esercitarsi nel gruppo di Via Dogana, per citare un esempio. Dominare i linguaggi, togliere le contraddizioni, è la modalità – per così dire – micrologica o molecolare del potere.

Se c'è un limite nei discorsi sul maschile e il femminile, è che spesso questi non mettono in gioco il proprio linguaggio, e quindi trattano dei corpi, maschile e femminile, come degli oggetti, che vengono posseduti attraverso il discorso. Si

è più vicini a essi rispetto a coloro che ne scrivevano in passato. Si è più prossimi all'oggetto, ma questo rimane un oggetto, che non mette in questione il discorso, la loro scrittura. Non si può parlarne mantenendo un dominio totale e freddo sul proprio linguaggio. Certo il corpo è qualcosa di strano e pericoloso. Nancy ne *Il "c'è" del rapporto sessuale* ne parla, ma nell'affrontare questo aspetto egli si serve di vere e proprie "guardie" del corpo: da un lato Heidegger e la sua mostruosa ontologia, e dall'altro Lacan e la sua teoria del desiderio, come se si trattasse di due pretoriani a difesa dell'indicibile. Di fatto, Heidegger e Lacan parlano d'altro.

RISPOSTA DI LEA MELANDRI

Credo che questa domanda sia importante perché la familiarità col corpo e la cura del corpo, sono state un destino femminile. Per certi aspetti, si potrebbe dire che è una questione di educazione, si potrebbe iniziare fin da piccoli a educare maschi e femmine a questa familiarità col corpo; io dico di più: bisognerebbe che fin dagli asili nido fossero presenti uomini e donne. Gli uomini possono essere tenerissimi, questa idea che solo le donne hanno l'attitudine di cura è stata ciò che si è costruito intorno, storicamente, al destino femminile. Questa presenza del corpo femminile che accompagna gli uomini dalla nascita alla tomba – una specie di muraglia cinese, questo corpo femminile – la madre in casa, la maestra, l'insegnante fino alle scuole superiori, quando ci si ammala, questo corpo femminile è sempre presente. È un problema enorme. Dopo tanti anni continuiamo ancora a ragionare su come le donne stesse ormai siano ancora così legate, loro stesse, alla responsabilità della cura. Allora, anche quando ormai è quasi impossibile conciliare il lavoro e le libertà – che oggi le donne giustamente hanno – con questa responsabilità che resta ancora così forte, radicata dentro, il famoso tempo per sé, per le donne, non c'è mai.

Anche lì, è importante risalire all'origine. L'uomo incontra il corpo femminile nel momento in cui è massimamente dipendente ed inerme, cioè quando nasce; questo corpo gli appare come un corpo potente, difficilmente gli uomini riconosceranno che le donne sono deboli, che le donne sono vittime, non lo possono riconoscere perché la storia si è costruita sulla percezione che l'uomo *figlio* ha avuto di quel corpo, che è la percezione di un corpo potente: poteva generarti e non generarti, poteva darti cure o abbandonarti, è un corpo che ti dà nutrimento, etc., ma ti dà anche le prime sollecitazioni sessuali, anche su que-

sto aspetto della sessualità nella relazione madre–figlio si è ragionato molto poco. L'uomo vive una condizione di dipendenza, di precarietà. Questo corpo gli appare un corpo minaccioso, inglobante, ma anche desiderato, paura e desiderio si mescolano nel bambino che è stato un tutt'uno con quel corpo, il sogno della riunificazione, il sogno d'amore, penso abbia lì la sua origine. Il guaio è che si prolunga nella vita adulta. Il bambino, maschio o femmina che sia, nasce nella fase iniziale della vita in quella che Elvio Fachinelli, in un bellissimo libro, *Claustrofilia*, chiama «la coidentità», cioè, nella fase iniziale della vita si è tutt'uno, nell'indistinzione di questo corpo. Il sogno della riunificazione viene dal versante della storia in quanto è la storia che ha diviso il corpo femminile dall'uomo, ha diviso natura e cultura, quindi il sogno d'amore come sogno di riunificazione non è solo relativo alla relazione di coppia, alla relazione d'amore, è in tutta la storia, nel senso che attraversa e accompagna queste dualità complementari e portate di necessità alla riunificazione. Questa esperienza iniziale condiziona l'esperienza del maschio e della femmina nel senso che il maschio vede la sua diversità e la impone solamente nel momento in cui se ne riappropria nell'accoppiamento, rivivendo e invertendo il trauma della nascita, penetrando vittorioso ritorna dentro quel corpo. Il coito ha delle fantasie di re-infetazione, ma è, dice Sándor Ferenczi, la vittoria sul trauma della nascita.

Su questa vicenda originaria si è innestata una storia che ha confinato la donna nel ruolo di madre; noi non sappiamo quanto questa esperienza originaria di essere stati un tutt'uno condiziona e poi si prolunga, ma la storia ha fissato la donna nel ruolo di madre, costringendo l'uomo a convivere con una maschera di virilità sempre molto vacillante. Si pensa libero nella vita pubblica, torna in casa e torna tra le braccia di una donna, alle cure di una donna – moglie, madre, sorella – e torna bambino. La famiglia infantilizza la relazione, le donne non hanno solo cura dei bambini, dei neonati, forniscono cura a degli uomini in perfetta salute, uomini che si possono curare da soli. Questo non è di poco conto: vuol dire che le donne, nella cura, hanno strappato qualche potere, che è l'indispensabilità all'altro. È così forte questo attaccamento che anche oggi che le donne sono nella vita pubblica, quando si parla di valorizzazione dei talenti femminili, valorizzazione della differenza, i talenti femminili sono sempre quelli tradizionali come la capacità di ascolto (sempre che sia vero che le donne abbiano capacità di ascolto e di mediazione, cosa di cui dubito molto, per chi è rimasto fuori dalla storia, dalla cultura per tanto tempo); quando si valoriz-

zano i talenti femminili, li si considera un valore aggiunto, una risorsa – sempre risorse – siamo un complemento necessario, salvifico, siamo dannazione, maledizione e benedizione, siamo sempre una risorsa di riserva, e, quando la società ha bisogno, siamo chiamate in causa.

Il dubbio che mi viene è che le donne possano fare *maternage* anche nella vita pubblica, per cui se corrono dai corpi dei bambini, dei malati, degli anziani, degli uomini in perfetta salute, cureranno anche il corpo delle aziende in crisi, il corpo dell'economia in crisi. Io credo che su questo dobbiamo indagare a fondo, su questo attaccamento delle donne alla cura come potere sostitutivo di altri poteri che non hanno avuto, che è il potere dell'indispensabilità. Molte donne poi oggi vivono da sole coi figli, e lì noi parliamo sempre della possessività quando parliamo dell'uomo rispetto al corpo femminile. Ma perché, non c'è possessività di una madre rispetto al figlio, quando le donne pensano che quel figlio è ancora attaccato a loro, è nato da loro? Madri per tutta la vita.

Le donne sono madri nel momento in cui generano un figlio, semmai nelle prime cure. Ma quando il figlio è nato lo può allevare un uomo, una donna, un genitore biologico e non biologico, la maternità dura il tempo della gravidanza e del parto, detto provocatoriamente, ovviamente. È questa maternità che dura tutta la vita, che è fonte, coltiva dentro di sé, il pericolo della violenza, dello strappo violento. L'uomo adulto non può sopportare quei vincoli così stretti a lungo. Gli uomini uccidono oggi perché le donne si sottraggono a quei vincoli, ma uccidono anche quando le donne li vincolano troppo. Io credo che questa sia la questione più grossa da affrontare. Si può cominciare dicendo che gli uomini devono prendere familiarità coi corpi, non considerarlo un mestiere femminile. Nella sfera pubblica, il 90% di donne stanno nei servizi alla persona, dove, peraltro, chi ha potere decisionale sono uomini, anche queste sono contraddizioni su cui dobbiamo riflettere.

DOMANDA DAL PUBBLICO

La scelta di “fermarsi” rispetto alla figura di Claudia non rischia di consegnarla alla dimensione della non-conoscibilità? Cosa ci resta dello sguardo di un uomo? Resta uno spazio che va colmato, per cui mi chiedo perché lei non abbia fatto questo passo, nonostante l'esperienza e le risonanze che da lì si levano.

Sì, questo passo l'ho fatto. Tre anni dopo *Ai confini del corpo* ho scritto non un saggio ma un romanzo, *La tomba di Baudelaire*, in cui la protagonista è Claudia. È proprio quella Claudia, che qui diventa protagonista. Con il tempo ho familiarizzato con questa donna: non sono rimasto fermo con il timore di violentarla, di violarla spiritualmente, mentalmente, attraverso un'invasione nel suo modo di essere, di rapportarsi a se stessa, al proprio corpo. Con il pensiero, a questo punto, l'ho fatta agire, e l'ho fatta agire come se si trattasse di una ricerca sua per risolvere un mistero che era suo, che sembrava accompagnarla per tutta la vita: il mistero di un rapporto molto complesso con il padre, ma anche con la morte del padre. La complessità di questo rapporto investiva anche il rapporto con la madre, che lei avverte come laterale rispetto alla figura del padre, che è un padre assente prima e tanto più dopo la sua morte. È anche un'esperienza del proprio corpo – non solo come esperienza sessuale. Ad esempio quando crede di avvertire un nodulo nel suo seno ho osservato le sue reazioni, ho visto come cerca di soffocare questa sensazione e come ne sia invasa, come cerchi poi di risolverla attraverso il ricorso alla medicina e poi facendo un viaggio in un altrove.

A un certo punto ho sentito anch'io che lì – come diceva Lea – il libro diventava una conca in cui entravano molte cose. Come se in questa scrittura si fosse aperto lo spazio di una sorta di “femminile” che rimaneva irrisolto. Questo personaggio, che mi ha così intrigato, ma anche intimorito, in *Ai confini del corpo* è rimasto sull'orizzonte, nel mio orizzonte, finché io non l'ho affrontato insieme all'emergere di un altro pensiero, sempre più significativo nella mia produzione, che si è tradotto in un libro praticamente contemporaneo al libro di Claudia, un libro sull'esilio: pensare a come si esca da sé e ci si riconosca proprio perché si entra in uno spazio di esilio. Simone Weil ha detto che nell'esilio si ha una misura più grande, più precisa di se stessi e delle cose del mondo. Quindi ho cercato di riflettere con Claudia sulla questione dell'esilio, che riguarda ancora la corporeità.

Il libro sull'esilio inizia dal tema della nudità: chi è l'essere nudo? Come si sente nella nudità l'essere maschile o femminile, in questa nudità che diventa un confronto con se stessi? La figura di Claudia, che era per me un uscire da certi canoni ed entrare in esilio da me stesso, è andata avanti insieme a questa riflessione. Effettivamente all'inizio c'era una mancanza. Mentre scrivevo *I confini del corpo* ho ritenuto di non poter andare oltre quel punto: ero arrivato ad un

limite e lì mi sono fermato. Certe volte bisogna fermarsi. C'è un bellissima lettera di Rilke alla moglie su Cézanne, in cui egli scrive che il pittore «ha dipinto fin qui e non è andato oltre», perché «fin qui poteva e oltre non poteva». La tela rimane lì nuda, non è coperta da colore. Fin lì poteva e oltre non poteva. In quel libro fin lì potevo e di più non potevo. Però questa cosa mi è rimasta dentro, tanto che ho dovuto ritornare su questo personaggio, promuoverlo in un romanzo intitolato *La tomba di Baudelaire*. Perché alla fine è sulla tomba di Baudelaire, il grande poeta dell'esilio metropolitano, che Claudia trova delle ragioni rispetto a quella solitudine che aveva portato il padre ad allontanarsi e ad andare da solo verso la morte. Le ragioni anche del suo rapporto conflittuale con la morte, e poi con se stessa e anche con il proprio eros.

La danza *interrotta*: le narrazioni violente del maschile

CRISTIANO-MARIA BELLEI*

Il mio obiettivo principale è dunque di illustrare la stupefacente quantità e potenza delle storie che descrivono uomini e donne divisi in modi violenti e fortemente influenzati dall'identità sessuale. La mia tesi è che il mito risponda alla complessità della condizione umana scindendo i suoi personaggi in due metà ineguali, e che queste identità distinte e dissociate diano vita a miriadi di permutazioni nei personaggi e nelle trame, incentrate sempre su due temi primari: il sesso e la morte.

(W. Doniger)¹

Violenza

Cosa si nasconde dietro ai numeri della violenza di genere? Tra le pieghe delle statistiche e delle analisi quantitative? La violenza ha un odore, un sapore, delle qualità senza le quali non sarebbe in grado di riprodursi. La violenza lascia una traccia di sé, sempre, e quella traccia viene raccolta come un *male* che si nutre della nostra ossessione per i sintomi e del nostro disinteresse per le cause. La violenza è la normalità che veste i panni dello stato di eccezione, lo stupore che nasconde una consuetudine, l'indignazione che non ne vuole sapere di asciugare le proprie lacrime per farsi responsabilità.

Siamo dentro al mito rassicurante dell'*amore malato*, della *gelosia*, della *provocazione sessuale*, all'interno di un gioco di prestigio in cui illusionista e pubblico pagante sono la stessa cosa. Eppure non dovrebbe essere difficile capire che si tratta di un trucco. Non dovrebbe sfuggirci che la retorica sulla crisi dei valori della famiglia, o sui mali della società moderna, è un *cerotto* troppo piccolo perché la ferita smetta di sanguinare, o che le *pubblicità progresso*, costruite sull'idea che solo i veri maschi sappiano prendersi cura delle *proprie* donne, sono intrise fino al midollo dello stereotipo del *sesso debole* bisognoso di protezione.

La realtà è che troppo spesso si parla senza dire nulla, si fa rumore produ-

* Docente di Antropologia sociale, Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo".

¹ W. Doniger, *La differenza sdoppiata*, Adelphi, Milano 2009, p. 24.

cendo silenzio. Gli aspetti superficiali del fenomeno, quelli che mostrano il dolore trasformandolo in morbosità, sono funzionali a un bisogno di *consumo emotivo delle tragedie altrui* che crea forme di identificazione *pronte all'uso*, rapidamente sostituibili da *merce più fresca*. Ed è in questa circolarità che le narrazioni violente vengono riscritte utilizzando linguaggi politicamente corretti. La storia dell'essere umano è un lungo processo di trasformazione della paura: racconto dopo racconto, stereotipo dopo stereotipo, il nostro universo si è popolato di figure, d'immagini la cui mostruosità invoca l'utilizzo della violenza come meccanismo purificatore, come strumento in grado di raddrizzare una stortura pericolosa. Osserviamo la violenza di genere come se fosse qualcosa fuori di noi, come se si trattasse di un'entità con una vita propria, con una propria specificità e un proprio linguaggio, mentre in realtà è la nuda rappresentazione della nostra fragilità. Perché non si tratta solo di una questione di potere tra sessi, ma di come la dicotomia maschile/femminile sia diventata la proiezione della necessità dell'umano di separare la vita dalla morte, di incamminarsi su di una strada che porti all'immortalità.

Separazioni

Trasformare la paura significa raccontarla, darle una forma comprensibile attraverso immagini, suoni e parole. La coscienza è il risultato del tentativo di dare senso all'indifferenziato. Dividere equivale a con-dividere, in un gioco di rimandi in cui il *sé* e l'*altro* si votano a una reciprocità negativa. È all'interno di questo schema che nascono le differenze, i dualismi che testimoniano la volontà di proiettare fuori da sé ciò che fa più male. La tragedia dell'umano ruota attorno alla tensione tra costruzione e distruzione, tra doppi ambivalenti. Apollo e Dioniso sono questo: il fotogramma dinamico di una convivenza che non può farsi integrazione, il riflesso di un divenire che protegge se stesso attraverso l'imposizione di limiti. Apollo è un dio maschile, incarnazione del potere patriarcale intento a privare la donna delle proprie peculiarità fisiologiche: «la madre non è la generatrice di colui che viene detto suo figlio, bensì la nutrice del feto appena in lei seminato. Generatore è chi getta il seme [...]. Vi può essere un

padre anche senza una madre»². Apollo è il padre di Esculapio, dio della medicina, ed è proprio nella tradizione occidentale che le filosofie del corpo trasformano la fantasia apollinea sull'inferiorità femminile in scienza, superando in questo il linguaggio del mito, troppo incline a mostrare che la *verità* è una prostituta pronta a vendersi al miglior offerente.

Quando percorriamo la storia della fisiologia della riproduzione ci imbattiamo in una lunga e incredibile sequenza di disavventure teoriche ed errori di osservazione [...]. Queste teorie e osservazioni fantastiche non sono semplici equivoci, i soliti errori necessari sulla strada del progresso scientifico; sono disapprovazioni ricorrenti del femminile formulate nell'impeccabile linguaggio oggettivo della scienza³.

La progressiva *genitalizzazione* del *genere* rientra all'interno di questo schema: *femminile e maschile*, privati del loro connotato psichico, si riducono a un dato biologico incontrovertibile, a una con-divisione misurabile attraverso criteri che non possono essere messi in discussione. Ricondurre un intero universo di emozioni a una contrapposizione tra apparati riproduttivi, ha contribuito a scavare un solco dentro il quale la sessualità ha assunto caratteristiche al limite del mostruoso, dentro al quale la complessità dell'Io ha finito per tramutarsi in una questione di potere.

Maschile e femminile, prima di essere maschio e femmina, sono la rappresentazione di quella che Nietzsche non faticherebbe a definire come *la struttura armonicamente ambivalente della coscienza*, il punto d'incontro tra eros e logos, lo spazio in cui l'umano può accettare il *tramonto di sé*. La bisessualità di Dioniso è l'esatto contrario della rigidità grammaticale apollinea: essa è annullamento dei contrari, ricongiungimento di ciò che è separato. Gli opposti convivono nel dio perché in lui non opera la contrapposizione primaria tra vita e morte: la bisessualità psichica che lo contraddistingue nega la staticità all'interno della quale l'ossessione per la sopravvivenza relega i principi d'identificazione e riconoscimento. Ed eccolo davanti a noi Apollo che, dopo aver sconfitto il serpente Pitone, scaccia la dea-terra dal santuario di Delfi. L'assenza della dea è tutt'uno con la scomparsa di Dioniso, con l'affermarsi di un logos che fonda la

2 Eschilo, *Eumenidi*, in J. Hillman, *Il mito dell'analisi*, Adelphi, Milano 1979, p. 237.

3 Ivi, p. 236.

propria esistenza sulla difesa di verità e confini, sulla negazione del mutamento come strumento per annullare la paura.⁴ I concetti di purezza e impurità sono la diretta conseguenza della tensione verso la securizzazione della vita: nulla spaventa più di ciò che non può essere catalogato, e nulla spaventa più delle ibridazioni sessuali. Dalla filosofia politica di Platone, passando attraverso l'Antico Testamento, le potenzialità destrutturanti delle pulsioni sessuali vengono annullate all'interno delle gerarchie sociali. L'orrore per un desiderio che soddisfi se stesso attraverso pratiche non conformi ai principi condivisi, è il prodotto della sterilizzazione psichica della bisessualità. Nonostante questo Dioniso continua ad operare come un rumore di fondo: le narrazioni del maschile non riescono a cancellarne le tracce, a nascondere la fascinazione che esso esercita sull'umano.

Attraverso un'analisi comparativa dei miti sull'origine, emerge l'idea di un paradiso perduto, della possibilità di un'assenza di morte che non passi attraverso l'uccisione di ciò che è separato. Un luogo dove la completezza è tutt'uno con l'esistenza dell'ermafrodito: colui che contiene in sé anche ciò che lo nega, colui che riesce a guardare in faccia la morte integrandola nella vita. L'io che si interroga sulla propria origine immagina un utero, una condizione pacificata all'interno della quale non dover vivere a spese dell'*altro*, una dimensione di perfezione circolare bastevole a se stessa. Nonostante il cristianesimo, soprattutto quello cattolico e ortodosso, abbia cancellato le caratteristiche materne di Dio *separandole* nella figura di Maria, esse sono ancora visibili ad una attenta analisi linguistica.

Oltre a quelli che la teologa Letty Russell definisce *i nomi dimenticati di Dio*, «queste connotazioni femminili confluiscono nell'attributo fondamentale di essere misericordioso. In italiano il termine *misericordioso* ha una radice che rinvia al cuore, ma in ebraico, come in arabo, il concetto di misericordia è espresso dal concetto femminile di *rechem*, cioè utero. In entrambe le lingue Dio è chiamato *Rachman*, ovvero *che ha l'utero*»⁵. È bene ricordare che *essere a immagine di Dio* non è una verità naturale, ma un precetto. L'essere umano non ha coscienza della sua essenza, è Dio che gli dona la possibilità di corrispondere alla sua com-

4 Cfr. A. Daniélou, *Siva e Dioniso. La religione della natura e dell'eros*, Ubaldini Editore, Roma 1980.

5 P. De Benedetti, *A immagine di Dio. L'origine dei generi nel racconto biblico*, in: *Maschio e femmina li creò. L'elaborazione religiosa delle differenze di genere*, Fondazione Collegio San Carlo di Modena, Modena, 2004, pp. 17-41.

pletezza. Dio è perfetto in quanto *uno*, egli non è né maschio né femmina, ma femmina e maschio al tempo stesso, ed è in questo senso che va interpretata la bisessualità originaria di Adamo: «a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò».

Quello che si ascolta tra le righe di questo testo è il canto di Dioniso, l'invito a un lavoro trasformativo che è il vero compito dell'umano, un percorso in cui gli opposti ritrovino la necessaria coordinazione per danzare insieme. La cultura patriarcale ha rovesciato questa prospettiva trasformando Dio in una creatura antropomorfa, una proiezione attraverso cui validare e giustificare le relazioni di potere. La sua connotazione maschile diviene tutt'uno con la creazione di due contrapposti stereotipi del femminile: Maria, silenziosa custode di una maternità che non le appartiene, e Maddalena, simbolo di una naturalità materiale che diventa peccato da espiare, violazione da emendare.

Madri

Tutti i simboli con cui l'umanità ha cercato di comprendere mitologicamente l'*inizio* sono oggi altrettanto vitali che nei tempi primitivi [...]. Fintanto che ci sarà umanità [...] tanto la divinità autosufficiente quanto il Sé che ha superato gli opposti si ritroveranno nell'immagine del rotondo.⁶

La coscienza percepisce il proprio inizio come una nascita, per quanto l'*uroboros* sia un grembo primitivo in cui gli opposti sono contenuti in potenza, esso viene rappresentato attraverso un'immagine materna. Siamo nello stadio in cui l'Io embrionale si riflette in una totalità che lo comprende e lo nutre:

Piccolo, debole, molto bisognoso di sonno, cioè per la maggior parte del tempo inconscio, egli nuota nell'istintivo come un animale. È sorretto, protetto e mantenuto dalla grande madre natura, che lo culla e a cui egli è abbandonato nel bene e nel male.⁷

6 E. Neumann, *Storia delle origini della coscienza*, Astrolabio, Roma 1978, p. 32.

7 Ivi, p. 34.

L'uroboros è la creatività del divenire, il simbolo di un inizio che, attraverso una circolarità che si fa spirale, dovrebbe condurre l'individuo a fare della propria vita psichica un mandala. Per quanto possano essere simili, *l'uroboros* e il mandala non vanno in alcun modo confusi: il primo è la rappresentazione di una *beata passività* nella quale è facile rimanere invischiati, il secondo il risultato di un processo di maturazione il cui punto di arrivo è l'armonizzazione delle differenze. Tra questi due poli c'è percorso da portare a termine, un sentiero che si nasconde alla vista proponendo a chi lo percorre tane in cui accucciarsi senza più ripartire. Nell'*uroboros* la contrapposizione vita/morte non esiste: la circolarità del serpente che mangia se stesso pone l'esistenza dopo la morte, e quella anteriore alla vita, sullo stesso piano. Il problema è che l'Io che riflette il proprio desiderio di totalità annullandosi nel *seno* della Grande Madre, è già al di fuori di questo meccanismo: la coscienza che si nutre del *latte* materno, non riuscendo più a mantenere una visione unitaria tra creazione e distruzione, comincia a separare le esperienze emotive in istanti frammentati, in momenti che assumono valore nella loro singolarità. La continuità naturale tra il cibarsi e l'essere cibo si scinde in un aspetto positivo e uno negativo, dando vita all'ambivalenza con cui le antiche divinità matriarcali venivano descritte. Da quello che Neumann definisce lo stadio *pleromatico*, la condizione paradisiaca del *non nato*, l'io entra nella fase alimentare, quella in cui l'unica scelta possibile è tra il mangiare e l'essere mangiati, ed è a questo livello che la morte viene associata al materno. «La madre cattiva divoratrice e quella buona dispensatrice sono due lati della grande divinità uroborica, che regna su questo stadio psichico.»⁸ I pericoli, la difficoltà di farsi spazio all'interno di un ambiente ostile, il dolore come possibilità costante, portano l'essere umano a sviluppare una serie di raffigurazioni del femminile su cui proiettare ansie e paure. Il *femminile terrifico*, riscontrabile nei miti e nell'arte, ha qui la sua origine: nella scissione tra bene e male operata sulla carne dell'immagine materna primordiale. La profondità emotiva di questa *lacerazione* è riscontrabile in un'impressionante mole di dati storico/antropologici: le Grandi Madri sono divinità antichissime, al centro dei loro culti vi era il principio della fertilità come diretta conseguenza di uno spargimento di sangue. La dea non ha nulla di trascendente, essa è il prodotto di una naturalità che ha come obiettivo il perpetuarsi della vita. Il cardine dei

8 Ivi, p. 54.

culti matriarcali è il sacrificio: attraverso una castrazione reale o simbolica, la terra viene nutrita col sangue del maschio al fine di perpetuarne la circolarità generativa. «La grande legge della terra per cui non c'è vita senza morte è stata presto capita e ancor più presto rappresentata nel rito con l'idea che il rinvigorismento della vita va pagato con la morte sacrificale.»⁹ La genitalizzazione della dicotomia vita/morte opera in queste narrazioni in modo potente: il sangue è lo sperma della terra/vagina, mentre l'uccisione del dio portatore del fallo è la rappresentazione in chiave sessuale della condizione vittimaria umana. Quello che bisogna comprendere è che queste non sono divinità del matrimonio, la loro funzione non può essere letta all'interno degli schemi interpretativi tipici della cultura patriarcale. Qui non ci sono né padri, né mariti, ma solo figli che si uniranno carnalmente a colei che li ha creati per poi essere uccisi. Il concepimento è *immacolato* poiché totalmente incluso nella perfezione di un'entità bastevole a se stessa. La verginità della Grande Madre è sinonimo di autonomia: la dea possiede il maschile, ma non è di nessun maschio, il suo ruolo nel coito è attivo e fattivo, uno sfrenamento orgiastico che ha come obiettivo l'essere fecondata. L'unico modo per il figlio di proteggersi dalla dimensione ferina della madre è quello di rinunciare alla propria specificità sessuale.

Nel maschio il sacrificio dei capelli è un antico segno del sacerdozio, dalla rapatura a zero dei preti egizi fino alla tonsura del clero cattolico e dei monaci buddhisti. Nonostante le diverse concezioni di dio e le diverse religioni, il sacrificio dei capelli è sempre collegato con la rinuncia sessuale e con il celibato, cioè con un'autocastrazione simbolica [...] Il sacrificio della virilità arriva a una completa identificazione con la Grande Madre nella pratica di indossare abiti femminili seguita dai Galli, dai sacerdoti della Grande Madre in Siria, a Creta, a Efeso ecc., e tutt'ora conservata nell'abbigliamento del clero cattolico.¹⁰

L'evirazione dell'eunuco, e la castrazione simbolica del sacerdote, sono la rappresentazione di un *mimetismo* attraverso il quale l'essere umano tende a identificarsi con ciò che lo sovrasta. La castrazione e la femminilizzazione degli abiti sono il segno della volontà di attuare un'inversione nelle relazioni di potere: l'i-

9 Ivi, p. 67.

10 Ivi, p. 71.

mitazione del materno si incarna in una paternità ossessionata dalla sopravvivenza. Il padre è un figlio che non vuole più morire, il padre è un figlio che pone al centro del processo creativo il proprio fallo relegando la vagina a un contesto fatto di tabù ed orrori impronunciabili.

Demonesse

Il graduale affermarsi del patriarcato non ha portato alla nascita di nuove divinità, ma alla trasformazione degli attributi sessuali di quelle esistenti. Il Dio/Padre diviene il simbolo di un rovesciamento gerarchico in cui il figlio si pone al vertice della piramide senza essere passato attraverso il fuoco trasformativo del sacrificio. Quella che originariamente era un'unione incestuosa con la madre, muta in relazione di possesso dove la dimensione materica della donna diviene proprietà. Ritroviamo qui la prospettiva apollinea di un femminile che, ridotto al ruolo di *moglie*, perde il controllo della propria autonomia fisiologica. È all'interno di questo paradosso che è possibile comprendere la volontà maschile di acquisire il controllo sui processi riproduttivi. Chi genera è anche chi ha il diritto di uccidere: la circolarità uroborica, spezzata dall'Io nell'ambivalenza materna, diviene nel patriarcato un movimento lineare in cui il governo della fertilità genera l'agire politico. Se la Grande Madre uccideva all'interno di una ciclicità priva di connotati etico-morali, il Padre/Sovrano uccide per fortificare un'immortalità fondata sulla difesa di confini inviolabili. L'ambivalenza arcaica della dea si spezza creando una separazione, dando vita a due tipologie di donna in grado di incarnare i bisogni e le paure del maschile.

Il figlio diventa padre essenzialmente per non smettere di essere nutrito, e i doveri della madre/moglie vengono finalizzati proprio al soddisfacimento di questa necessità. Il lato mortifero della maternità, disgiunto dal materno, è trasferito su creature terrificanti che hanno lo scopo di incarnare il male nella sua declinazione più distruttiva. Il lato oscuro della natura, la dimensione indifferenziatrice della morte, prendono la forma di un femminile predatorio, affamato di sangue, pronto ad insidiare le certezze e le solidità costruite dall'essere umano. Da un punto di vista antropologico, e di storia della cultura, quello che più impressiona è la trasversalità del fenomeno. Una delle figure più interessanti di questo *pantheon mostruoso*, è la *dākinī*: essa contiene in sé molte delle

caratteristiche che è possibile riscontrare nelle altre demonesse. Sono divoratrici di carne cruda, portatrici di malattie, responsabili della morte e dell'infertilità all'interno delle famiglie. La descrizione che di loro ci viene dal folklore indiano è perfettamente sovrapponibile a quella delle streghe prodotta dall'immaginario medioevale. Le *dākinī* sono mosse dall'odio verso le madri e le mogli devote, da una gelosia insopprimibile che le caratterizza come creature bramosi e fameliche. Alcune tradizioni affermano che per trasformarsi in simili esseri mostruosi sia necessario sacrificare il figlio o il marito, andare cioè contro il matrone fondante delle strutture parentali patriarcali.

Nell'induismo recente una donna viene associata a una *dākinī* quando risulti inibita nell'assolvimento del suo ruolo materno [...] oppure quando rifiuti di adempiere al ruolo di moglie [...] In tali casi il ruolo mancante di moglie e di madre, catalizzando il lato-Ombra della buona-moglie e della buona-madre, viene a configurare un vero e proprio pericolo per la comunità sociale di appartenenza [...] Nella figura malevola ed emblematicamente femminile della *dākinī*, quale compare nella letteratura sanscrita, vengono a convergere da un lato gli anti ideali di femminilità della società patriarcale induista, dall'altro le immagini minacciose, terrificanti, e non governabili della natura.¹¹

In ambito giudaico/cristiano la medesima funzione è svolta da *Lilith*, trasposizione negativa dell'immagine lunare associata alle dee madri primordiali¹². *Lilith* è connotata da un'irriducibile bestialità. La bocca sporca di bava e sangue, e l'avversione verso la gerarchia sono il segno di una imprevedibilità ferina. *Lilith* non nasce dalla costola del suo compagno, ma è plasmata attraverso il medesimo processo generativo di Adamo. Ciò per cui Lilith mostra insofferenza è la gerarchizzazione dell'atto sessuale: «Perché devo essere soverchiata da te? Eppure anche io sono stata fatta di polvere e quindi sono tua eguale.»¹³ La cosa interessante è che Lilith non rivendica un'inversione dei ruoli di potere, ma che tutto fluisca

11 C. Giannotti, *Donne di illuminazione. Dākinī e demonesse, Madri divine e maestre di Dharma*, Ubaldini Editore, Roma 2012, pp. 19-24.

12 Cfr. M. Esther Harding, *I misteri della donna. Un'interpretazione psicologica del principio femminile come è raffigurato nel mito, nella storia e nei sogni*, Casa Editrice Astrolabio, Roma 1973.

13 R. Sicuteri, *Lilith, la luna nera*, Casa Editrice Astrolabio, Roma 1980, p. 29.

in una continuità fatta di alternanza. In questo contrasto ritroviamo la tendenza patriarcale alla rigidità delle differenze e la spinta del femminile verso una reciprocità inclusiva. Quello di Lilith è il movimento del serpente, animale cui sarà associata nella sua forma demoniaca, animale che spingerà Eva a infrangere il divieto divino condannando la donna biblica allo stereotipo della pericolosità. Lilith attraversa l'oscurità e i deserti delle paure maschili come solo il terrore può fare. La vediamo apparire in Mesopotamia col nome di Lilitu, nei testi iranici, nella tradizione greca e romana sotto forma di Gorgone, Ecate e Lamia. Essa è la regina degli incubi, il male che si nasconde *in-cubus* per sottomettere la propria vittima inducendo in lei un'erezione attraverso la quale impossessarsi del suo seme.

Si dice che certi uomini si ritrovassero d'improvviso oppressi dall'angosciosa figura che li copriva col proprio caldo corpo e li abbracciava in un tale furioso amplesso che nessuno di loro faceva in tempo a liberarsene, perché Lilith li faceva precipitare dentro la frenesia di un orgasmo travolgente.¹⁴

L'incesto sanguinario con la Grande Madre riemerge qui tramutando la sessualità, e i desideri a essa connessi, in una dimensione mortifera e terrificante. Queste immagini del femminile sono il risultato di una proiezione in cui le pulsioni vanno ricondotte all'interno di uno schema *famigliare* che convalidi la supremazia maschile. Tutto ciò che sfugge a questo stereotipo diviene sinonimo di negatività, la materializzazione di un'indecenza subdola e affascinante: la demonessa entra nella pelle della propria preda, la ammalia assumendo le sembianze di una bellissima vergine pronta per essere posseduta, l'essere umano che cede a questa tentazione è condannato ad un destino di dolore e sofferenza, ad essere divorato da una naturalità senza freni.

La Gorgone decapitata

Che il patriarcato tenda a securizzare la vita attraverso processi di esclusione violenta, è testimoniato dal fatto che le figure mostruose del femminile sono talmente numerose che una loro catalogazione necessiterebbe di un complesso

¹⁴ Ivi, p. 41.

lavoro di ricerca. Per quanto queste rappresentazioni siano rintracciabili in tradizioni culturali lontane tra loro, in esse è riscontrabile una caratteristica comune: la presenza di una bocca/vulva attraverso cui la bestialità feroce manifesta la propria essenza.

La *vagina dentata*, vero e proprio motivo ricorrente in questi canoni narrativi, è il risultato della genitalizzazione del lato oscuro della Grande Madre. Ciò che era grembo generativo diviene abisso in cui il fallo viene reciso: ciò che dava principio alla vita si tramuta nel culmine di un'azione cruenta. «Fauci affamate. Gola ingorda. Abisso insaziabile, famelico, avido. Quella della vagina dentata è un'immagine angosciosa che attraversa folklore, mitologia, letteratura, arte e sogni di tutta l'umanità.»¹⁵ La voracità della madre, spesso associata a un grande felino ghiotto di sangue, riflette la volontà dell'umano di assimilare il femminile all'esperienza dell'essere divorati. Questo trauma è impresso nei *geni emotivi* della nostra specie, cicatrizzato così in profondità da essere il nucleo dei più importanti processi di trasformazione della paura. Circe, la Gorgone, le *ḏākinī* e tutte le loro epigoni, oltre a essere regine degli animali, e a sovrintendere come Artemide al confine che separa la civiltà dalla natura, esprimono la loro selvatichezza nutrendosi di sangue umano. Nonostante il romanzo di Bram Stoker abbia impresso nella memoria collettiva l'immagine mascolina del Conte Dracula, nei miti, nei racconti popolari e nella letteratura gotica, il vampiro è inequivocabilmente donna. «Come gli Incubi succhiano i fluidi vitali, portando la vittima alla consunzione, così i vampiri spesso poggiano sul petto della vittima. La Lilith ebraica [...] discendeva dal babilonese Lilitu, noto vampiro.»¹⁶ Lo stesso discorso può essere fatto per le Lamie, il cui scopo era sedurre ed uccidere giovani uomini per poi nutrirsi del loro sangue, o per Echidna, sorella delle Gorgoni descritta come un serpente celato sotto le spoglie di una bellissima vergine.

Per comprendere l'importanza di queste creature nelle fobie del maschile, bisogna ricordarsi che nella vagina/vampiro operano dimensioni archetipiche potenti: il sangue, il sesso e la morte. Se del legame tra il femminile e la sessualizzazione della morte abbiamo già parlato nei paragrafi precedenti, è il caso di approfondire quale tipo di simbologia assuma il sangue in questo contesto. Sin

15 C. Blackledge, *Storia di V. Biografia del sesso femminile*, Il Saggiatore, Milano 2005, p. 212.

16 E. Jones, *Psicoanalisi dell'incubo*, Newton Compton, Roma 1978.

dai sacrifici ctoni il sangue maschile è stato considerato l'elemento necessario per nutrire la terra, la sua identificazione con lo sperma era tutt'uno con il binomio terra/utero. Le potenzialità generative della Grande Madre andavano alimentate tramite l'immolazione del figlio. L'avanzare delle logiche patriarcali ha significato un rovesciamento totale di questa prospettiva: il figlio che diventa padre, rivendicando a sé il controllo delle dinamiche che presiedono ai principi della fertilità, pone lo sperma al centro dei processi creativi relegando l'utero a ruolo di mero contenitore. Aristotele, nella *Generazione degli animali*¹⁷, scrive che il ruolo subalterno della donna deriva dal fatto che essa contribuisce alla continuità della specie fornendo solo scarti mestruali. La forma superlativa del sangue, quella che contiene in sé tutto ciò che è necessario per la creazione della vita, è lo sperma.

Il sangue che la donna apporta nel processo riproduttivo [...] non ha ancora raggiunto la forma superiore di attualizzazione [...] E così deve essere, poiché il femminile è il sesso più freddo, cui manca il calore innato necessario al processo che trasforma il sangue nel suo stato superiore [...] Essendo priva di seme, la femmina manca della *causa formalis* che può generare la propria essenza autonomamente. La sua essenza è quindi soggetta al maschio, nella cui essenza vi è sia il maschile sia il femminile.¹⁸

Col nascere dei primi studi sull'embriologia questa teoria venne validata dal linguaggio scientifico: tra il diciassettesimo e il diciottesimo secolo, furono molti gli studiosi che, utilizzando i primi microscopi, affermarono di aver intravisto nello sperma figure umane già formate. Il conflitto con la vampira verte proprio su questo punto: il controllo sulla linfa in grado di creare la vita. All'interno delle narrazioni patriarcali il sangue maschile assume un grande valore, è per questo motivo che gli *incubi* degli uomini sono popolati di streghe che hanno come scopo quello di rubare loro il seme e spezzare i vincoli famigliari in cui la madre/moglie è ridotta al ruolo di subalterna comprimaria.

È importante comprendere come questo immaginario agisca anche nelle

17 Cfr. Aristotele, *Opere. Vol. 5: Parti degli animali-Riproduzione degli animali*, M. Vegetti – D. Lanza, Laterza, Bari 2001.

18 J. Hillman, *Il mito dell'analisi*, cit., p. 241.

donne. Mentre il maschio proietta all'esterno ciò che lo terrorizza, la figlia/moglie/madre è costretta ad operare continuamente una negazione su di sé, nella propria carne. Ed è essenzialmente per questo motivo che nessuna donna potrà mai essere al sicuro dentro la cultura patriarcale. La figlia/moglie/madre non è una figura positiva per *natura*, la sua sottomissione è il prodotto di una normalizzazione finalizzata a metterne *in sicurezza* l'indole imprevedibile. Le narrazioni violente del patriarcato partono dalla convinzione che dentro ogni donna si nasconda una malvagità *in potenza*, una minaccia alle regole e alla sicurezza della *virilità* fallica. Che la donna sia considerata una creatura che vive in bilico tra il rispetto dei ruoli sociali e le indicibili pulsioni che la abitano, emerge da una delle figure più interessanti del Dracula di Stoker: la vampira Lucy. Lucy oscilla tra il proprio ruolo di fanciulla pronta al matrimonio, e quello di *menade* tendente al piacere. La sua trasformazione in demonessa è il frutto di una corrispondenza non di una corruzione. La doppia natura di Lucy emerge dalla frivolezza, dal modo in cui decide di giocare con la propria avvenenza amoreggiando con tre fidanzati contemporaneamente. La sessualità di Lucy è prorompente, invadente, ma nessuno osa riconoscerla «fino a quando lei non si trasforma ufficialmente in ciò che segretamente è sempre stata.»¹⁹ Wendy Doniger sostiene che l'emergere del lato ferino di Lucy la pone al di fuori del contesto sociale di appartenenza, facendola diventare «del tutto *non-British*»²⁰: il suo essere vampira la consegna al mito, relegandola all'interno di uno stereotipo universale. Stoker stesso sottolinea questo passaggio paragonando le rughe sulla fronte della giovane alle «spire delle serpi di Medusa.»²¹ La metamorfosi di Lucy è dirompente, l'affermarsi della bestialità, là dove avrebbero dovuto primeggiare la moderazione e la castità, è intollerabile per la cerchia degli amici e parenti. È il *Logos* scientifico del dott. Van Helsing, vero baluardo del maschile contro l'*Eros* antisociale del femminile, a stilare la diagnosi, a spiegare quale sia l'unica cura possibile per il morbo che ha colpito la ragazza. Le vampire (vamp), come tutte le creature ipersessuali, vanno annientate rimuovendo la loro *vulva predatoria*, sterilizzando la pericolosità dei loro organi genitali. La decapitazione di Lucy è la simbolizzazione della rottura dei *denti* della sua vagina: la bocca del vampiro

19 W. Doniger, *La differenza sdoppiata*, cit., p. 284.

20 Ivi.

21 B. Stoker, *Dracula*, cit., p. 253.

femmina «non è la sua testa, ma viene assimilata al suo organo sessuale [...], la bocca superiore è quella inferiore [...] Queste donne, con labbra simili a vulve sono le discendenti di *Lingualunga*, la demonessa canina; e forse le antenate del personaggio interpretato da Linda Lovelace in *Deep Throat (Gola profonda)*, la donna che aveva il clitoride nella gola.»²² L'atto attraverso cui Arthur, il promesso sposo di Lucy, decapita la futura moglie, è una deflorazione simbolizzata. Il fallo, rappresentato dal picchetto con cui viene trafitto il cuore della vampira, è il sigillo con cui la dimensione proprietaria del maschile viene certificata. È interessante notare che, nella trasposizione cinematografica di Coppola, Lucy nella bara sia vestita di bianco, come una sposa vergine. Ed è proprio di un tragico *matrimonio* che si tratta, della narrazione cruenta di un processo di normalizzazione in cui il femminile viene purificato dal lato oscuro. La donna è scissa dalla propria autonomia, *separata* dalla dimensione desiderante della vagina per essere trasformata in una *funzione* dell'uomo. La rimozione dei denti vaginali da parte di un eroe è al centro di molti mitologemi: in questi racconti la pericolosità della vulva si combatte attraverso la costruzione di falli d'acciaio e legno, attraverso una penetrazione traumatica che inchiodi la donna alla propria condizione di oggetto sottomesso. Il valore della verginità nella società dei padri ha la sua radice in una logica proprietaria fondata sull'idea dell'atto sessuale come strumento di assoggettamento, dentro un contesto in cui la virilità diviene tutt'uno con la capacità di usare la propria forza per *addomesticare* ciò che nella donna risulta incontrollabile. La *cura* prescritta dal dottor Van Helsing è un vero e proprio femminicidio legittimato: la violenza assume qui un valore catartico, diviene lo strumento cardine attraverso cui cancellare qualsiasi rivendicazione di autonomia. L'uomo che perde il controllo sulla propria compagna vive un incubo destrutturante, viene precipitato in una realtà paranoide in cui non è più in grado di riconoscere colei che dovrebbe validare il suo ruolo di maschio potente. La decapitazione di Lucy è la metafora tragica del tentativo di riportare tutto a *com'era prima*, di recuperare un *paradiso perduto* che in realtà è la rappresentazione di un'identità fatta di dipendenze. Quello del patriarcato è un maschile paralizzato dalle paure: un bambino pronto a ringhiare contro chiunque provi a cacciarlo dalla tana in cui si è rifugiato. Il *logos* che lo sorregge è fatto di negazioni, di esclusioni verso tutto ciò che valorizzi il *divenire* rispetto

22 W. Doniger, *La differenza sdoppiata*, cit., p. 285.

alla rigidità securizzante della genitalizzazione dei ruoli. Il patriarcato è il risultato di un cammino interrotto, una trincea scavata nella carne del femminile. La fissazione sul lato accudente della donna ha fatto sì che il significato simbolico del figlicidio matriarcale venisse frainteso: esso dovrebbe essere un addio, la cesura di un rapporto di dipendenza e soddisfazione unilaterale dei bisogni, lo strumento evolutivo attraverso cui la coscienza maschile potrebbe riconoscere nell'*alterità* il suo stesso diritto all'autodeterminazione. Negare questo passaggio significa restare inchiodati all'immaginario di una donna oggetto di consumo, controparte di necessità infantili che devono essere colmate.

La triade figlia/moglie/madre rappresenta il punto di arrivo di una manipolazione con cui la donna deve continuamente confrontarsi. Ogni figlia, ogni moglie e ogni madre sa che uscire dai confini di questa *trinità familistica* può costare la vita: perché non c'è nulla di più omicida di un padre che non ha mai smesso di essere figlio.

Violenza maschile

STEFANO CICCONE*

Affrontare la violenza maschile contro le donne vuol dire affrontare il contesto delle relazioni di disparità tra i sessi e la cultura diffusa che giustifica e struttura queste relazioni. È dunque una questione politica che riguarda i rapporti di potere e gli spazi di libertà che caratterizzano le relazioni tra le persone e le loro prospettive esistenziali.

Il contrasto della violenza maschile contro le donne non è dunque un dato neutro, un terreno pacificato e condiviso – “chi non è contro la violenza?” – ma richiede un conflitto: la messa in discussione di convinzioni diffuse e profondamente introiettate, di ruoli e gerarchie consolidate tra le persone. Una riflessione sulle radici del fenomeno e delle risposte a esso può essere occasione per una riflessione più generale e profonda.

La stessa analisi del discorso pubblico sul fenomeno mostra come anche nelle strategie comunicative adottate nelle campagne di contrasto emergano più o meno inconsapevolmente rappresentazioni stereotipate e modelli culturali che condividono il substrato che è alla base di comportamenti e modalità relazionali violente o oppressive. È dunque necessario sviluppare uno sguardo critico su come interpretiamo la violenza, come ci rivolgiamo a uomini e donne e con quali argomentazioni, per contrastarla.

Credo sia innanzitutto interessante osservare come le campagne di sensibilizzazione contro la violenza di genere abbiano una focalizzazione sulle vittime con due conseguenze: rendere invisibili gli autori e consolidare un’immagine di debolezza e minorità femminile.

La focalizzazione dell’attenzione sulle vittime ha come prima conseguenza

* MaschilePlurale, Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”.

il rischio di una loro colpevolizzazione: l'invito a denunciare la violenza e a rompere relazioni con uomini violenti rasenta infatti troppo spesso un velato rimprovero verso donne che non si deciderebbero a prendere l'iniziativa. Un manifesto di una ONG internazionale, ad esempio, ritrae una donna coperta di lividi che afferma: «Ho sbattuto contro la porta» accompagnata dal commento: «Basta scuse, denuncia la violenza».

Un'altra conseguenza della focalizzazione sulle vittime è la tendenza a distinguere tra vittime "buone e cattive", a enfatizzarne la condizione illibata a fronte della violenza subita o a insinuare un dubbio sul ruolo avuto dalla loro condotta nel giustificarla (una donna con troppe frequentazioni maschili, una donna esasperante, una donna succube).

Ma la tendenza dominante nella focalizzazione dell'attenzione sulle vittime sta nel rappresentare le donne come soggetti deboli, condannate a una minorità bisognosa di tutela e protezione. L'immagine di riferimento è la vittima piegata su se stessa, schiacciata in un angolo e segnata dai lividi. Questa rappresentazione non è solo genericamente parte di un sistema di inferiorizzazione delle donne, che lascia pressoché invisibili gli autori, ma è anche linearmente connessa ad una delle dinamiche di violenza nelle relazioni di coppia: le donne sottoposte alla tutela e alla protezione maschile, vincolate a una condizione di minorità. Non a caso associamo donne e bambini sia quando si tratta di abbandonare una nave che quando si descrive la violenza maschile.

Se torniamo al nostro Codice di famiglia scopriamo che il ruolo di capofamiglia assegnava al marito non solo il mantenimento e la protezione di moglie e figli, ma anche l'esercizio di una guida che comprendeva il legittimo uso di mezzi di correzione: lo *jus corrigendi* del marito come capo famiglia si esercitava sui figli e la moglie. In molti processi per maltrattamenti in famiglia si trova il riferimento al fatto che «la semplice percossa non può costituire la materialità del reato, perché la *vis modica* è mezzo di correzione lecito».

Si deve attendere una sentenza del 1966 della Cassazione per stabilire che non è consentito nei confronti della moglie neppure l'uso della *vis modica* per poi giungere nel 1975 alla riforma del Codice di famiglia che, assumendone la nuova concezione che emerge dalla Costituzione, abbandona il modello di famiglia patriarcale organizzato gerarchicamente nel Codice Rocco, nega l'applicazione dell'art. 571 c.p. nei confronti della moglie e supera il richiamo alla potestà maritale presente nell'art. 144 del vecchio testo del Codice civile.

L'enfasi e l'allarme sociale sul fenomeno della violenza possono, dunque, essere anche ambigui. Paradossalmente più la comunicazione spettacolarizza il fenomeno sollecitando indignazione per l'efferatezza dei casi più estremi di violenza, più rischia di trasmettere un messaggio che può generare una diffusa marginalizzazione del fenomeno e dunque una rimozione da parte dell'opinione pubblica. Se la violenza è infatti frutto di quella barbarie, di quell'impazzimento cosa ha a che fare con me, con la mia quotidianità? Posso chiedere che si chiudano le frontiere agli stranieri che minacciano le nostre donne, che si chiudano in galera o in manicomio i mostri, ma non mi sentirò chiamato in causa, non sarò portato a riflettere sulle relazioni in cui quella violenza emerge. La società sarà indotta a delegare alle forze dell'ordine o ai criminologi la gestione di un problema percepito come estraneo a se stessa anziché interrogarsi sulla qualità delle relazioni tra i sessi e i modelli dominanti nelle loro rappresentazioni.

Carmine Ventimiglia, uno dei primi a studiare sistematicamente il fenomeno nel nostro paese, facendolo peraltro con un punto di vista maschile e critico, affermava nel 1989 che la violenza non è devianza o trasgressione, ma ripetizione di un ordine:

lo stupro, sul piano sociale, sottende non ad un'aspirazione alla dissidenza, tipica spesso di altre forme di violenza, ma di conferma, sia pure esacerbata, di quella tipologia che, dandosi come equivalenza generalizzata, consente l'esercizio della differenza solo all'interno di relazioni di dominio e di controllo. [...]

La violenza sessuale, perciò, più che riconducibile o sovrapponibile alla categoria generale della violenza, necessita del rinvio al suo stesso elemento fondativo, la categoria della sessualità, che non solo ne indica la specificità e il diverso spessore, ma può suggerire anche differenti ipotesi di lettura.

La relazione sessuale è il luogo del simbolico in cui il prodursi della violenza segnala contemporaneamente l'intolleranza verso la diversità e l'esercizio visibile del suo controllo in una relazione di contrapposizione dove la differenza è assunta solo come momento di negazione o di dominio¹.

Se non possiamo relegare la violenza a mera devianza patologica, ritardo storico

¹ C. Ventimiglia, *La differenza negata. Ricerca sulla violenza sessuale in Italia*, Franco Angeli, Milano 1987, pp. 69-70.

o marginalità dobbiamo affrontare la costruzione sociale della sessualità come ordine gerarchico, la rappresentazione della differenza che assume l'asimmetria tra i sessi come riferimento per la nostra lettura della realtà e delle categorie che utilizziamo: attivo-passivo, corpo-mente, soggetto-oggetto, razionale-emotivo, pubblico-privato...

Il tema della trasgressione ci permette di riflettere ulteriormente sui limiti e le ambiguità che spesso segnano il discorso pubblico *mainstream* sulla violenza maschile e sui ruoli stereotipati di genere. Troppo spesso, infatti, la lettura critica dei modelli di genere e dei comportamenti sessisti viene percepita come reiterazione dei dettami del "politicamente corretto", predica conformista sulle buone maniere. Quello che è conformismo a modelli sessisti e a ruoli tradizionali viene confuso con comportamento trasgressivo e la sua critica come riproposizione di nuove norme. Riconoscere le radici culturali della violenza ci permette di esplicitare che il nostro lavoro consiste nel rendere visibili le regole invisibili perché naturalizzate.

Un esempio è l'insulto sessista o omofobo, l'atto d'odio, l'*hate speech*. Quando in una scuola un ragazzino è additato come "frocio", femminuccia, o magari una ragazza come "troia" si tratta di comportamenti trasgressivi che sovvertono alle regole del parlare corretto ed educato? Non è solo un gesto di discriminazione o di stigma verso specifiche categorie di persone, ma anche un avvertimento a tutti gli uomini rispetto a cosa potrebbe accadere loro se non corrispondono al modello dominante di virilità e così alle ragazze se non rispettano il ruolo loro assegnato che prevede l'ansia di piacere, ma anche l'interdizione a mettere in gioco il proprio desiderio e a vivere liberamente la propria sessualità. Allora, quell'insulto è un comportamento trasgressivo o un atto di disciplinamento?

La trasgressione, peraltro, è spesso un obbligo per gli uomini: si è uomini se si esprime la propria esuberanza sessuale, se si sfida il rischio, il pericolo.

Allo stesso modo credo sia un errore rappresentare la violenza come frutto di un disordine, della rottura di un'armonia tra i sessi. Innanzitutto perché quest'armonia è esistita, appunto, come ordine gerarchico. La nostalgia di una relazione di incontro armonico tra i sessi rimanda a un ideale in cui la differenza è in realtà complementarità, corrispondenza a ruoli fissi e a relative attitudini assegnate ai sessi: un femminile accogliente, riflessivo e dedito alla cura delle relazioni e un maschile protettivo, progettuale, intraprendente e proiettato nel governo del mondo.

Questo desiderio di completamento, di corrispondenza non riesce a vedere la differenza nella sua irriducibilità e può accettarla solo come complementarietà al nostro bisogno e al nostro desiderio: una dimensione di nuovo asimmetrica per uomini e donne. Gli uomini sono così educati a coltivare un'aspettativa per un'attitudine che sembra essere la cifra della femminilità: la disponibilità e l'accoglienza. Due figure apparentemente opposte di femminile (la madre e la prostituta) appaiono in realtà accomunate dalla *rimozione del desiderio femminile* e dall'attitudine alla disponibilità: la madre senza sessualità che fa sacrificio di sé per rispondere al mio bisogno di cura come figlio e la prostituta priva di una sessualità autonoma e segnata da una sessualità di servizio mossa non dal suo desiderio, ma dalla disponibilità al mio. Due figure che mettono al centro il mio desiderio e il mio bisogno di esorcizzare il rischio del rifiuto e dell'abbandono.

Paola Tabet evidenzia come lo *scambio sesso-economico* sia un elemento che caratterizza in modo diffuso i rapporti sessuali tra donne e uomini in società tra loro diversissime:

Si può sostenere che lo scambio sesso-economico strutturi le relazioni sessuali e la sessualità stessa nei rapporti eterosessuali? [...] la nostra società, lo sappiamo bene, non ammette esplicitamente l'esistenza di un rapporto economico, ossia una transazione concernente la sessualità, fuorché nella sola prostituzione. E mentre la prostituta viene definita come "donna che si vende", "donna che si compra", [...] le altre forme di transazione sono catalogate, passano sotto altre voci (dono, affetto ecc), anche laddove la copertura è assai lieve, come quando si parla di "un buon partito" o di "fare un buon matrimonio".

La posta in gioco è il non diritto delle donne a una sessualità propria, la trasformazione obbligata della sessualità delle donne in sessualità di servizio.

L'idea chiara è che la donna invece, non essendo motivata dal proprio desiderio (non è pensata né pensabile come soggetto di sessualità e desiderio), offre un servizio all'uomo e deve quindi ricevere una contropartita. Il dono, si può dire, suppone e costantemente impone una differenza nei soggetti sessuali. Dare in cambio dell'atto sessuale di un altro non solo l'atto sessuale proprio, ma un dono in aggiunta, implica non riconoscere la stessa urgenza, necessità e autonomia alla sessualità dell'altro. Questo modello relazionale è legato a un rapporto di dominio che non si limita a negare l'autonomia della sessualità femminile, ma porta con sé una rappresentazione di quella maschile.

[La sessualità] si configura come uno scambio asimmetrico. [in cui] gli uomini si trovano a chiedere rapporti che le donne non hanno voglia di concedere. Non scambio di simile con simile².

Al tempo stesso la madre oblativa e la donna seduttiva sono due figure che, proprio perché non mosse da un desiderio e dunque da un bisogno, sono anche associate a un potere minaccioso: l'amore materno soffocante che condanna a una simbiosi da cui è necessario emanciparsi e l'opportunismo femminile che utilizza il potere seduttivo per manipolare l'uomo e ottenere favori. Questa rappresentazione, presente in un'ampia riflessione psicoanalitica, torna semplificata ed esplicitamente misogina nella vulgata dei siti dei movimenti maschili "revanscisti":

Il nostro nemico è un'antica forza, presente da sempre nella storia dell'umanità, e spesso raffigurata nel simbolo della Grande Madre.

L'aspetto negativo della Grande Madre rappresenta una forza psichica tesa alla conservazione come strumento di potere personale, che mantiene attraverso la creazione di nuovi bisogni, soddisfatti per garantirsi il consenso dei sudditi.

La società dei consumi è l'attuale, perfetta, ovunque presente, rappresentazione della Grande Madre. Essa soddisfa subito il bisogno, espressione di una psiche infantile, per uccidere sul nascere il desiderio, espressione di una psiche adulta, che metterebbe a rischio il suo potere. La società Grande Madre di tutti i consumi, anche i più cretini, contrasta il Fallo, che, come dice il poeta Ezra Pound «tende verso l'alto» [sic!], e produce con la sua forza nuove forme di vita.

La società Grande Madre di tutti i consumi svilisce il maschile, portatore di ricerca, capace di mettersi a rischio, portatore di ideali transpersonali e spirituali, in grado di affrontare con coraggio la morte.

Queste le caratteristiche del maschile che intaccano la sua visione materialista tesa a trasformare tutti gli uomini in suoi schiavi³.

L'asimmetria tra i sessi, dunque, sancisce il potere e l'autorità maschile affer-

2 P. Tabet, *La grande Beffa. Sessualità delle donne e scambio sesso-economico*, Rubettino, Soveria Mannelli 2004, pp. 157 e ss.

3 Dal sito www.maschiselvatichi.it.

mandone la prevalenza etica su un femminile relegato alla cura o oggetto sessuale, ma al tempo stesso concepisce il bisogno, il desiderio, la relazionalità come temibili fratture nell'immagine del soggetto autofondato, autosufficiente e artefice di se stesso su cui si basa il mito della virilità.

Mi interessa qui osservare la centralità del desiderio e della soggettività femminile e della loro rimozione alla radice di questo sistema.

La rimozione del desiderio femminile porta con sé una disparità nello scambio sessuale tra donne e uomini e ha un'ulteriore connessione con la violenza: "il gioco delle parti" tra i sessi presuppone che il rifiuto femminile sia sempre una dissimulazione e che l'impeto maschile debba vincere una naturale resistenza e ritrosia femminile.

[Ella] non vuol altro che resistendo, essere vinta insieme. [...] Tu la chiami violenza? Ma se è questo che vuol la donna! Ciò che piace a loro è dar per forza ciò che vogliono dare. Coi che assali in impeto d'amore, chiunque ella sia, ne gode, e la violenza è per lei come un dono; [poiché] il pudore vieta alla fanciulla di agir per prima. Può darsi si rifiuti, e allora i baci/prendili a forza. Se reagirà, /se per la prima volta ti dirà/che sei sfacciato, credi, non vuol altro/che resistendo, essere vinta insieme⁴.

La violenza mostra radici profondissime nell'ordine simbolico che struttura le identità sessuali e le relazioni tra donne e uomini, percepirla come disordine ci impedisce di coglierne queste radici. La rappresentazione della violenza come disordine rimanda poi a un'altra narrazione che è quella di un contesto che avrebbe regolato le relazioni tra i sessi perso il quale si genererebbe una violenza maschile senza controllo.

Anche questa lettura è foriera di molte ambiguità: la prima è quella di rappresentare la violenza maschile come frutto di una *natura* finora regolata da una *cultura* basata sull'autocontrollo virile oggi entrata in crisi, mentre dovremmo riconoscere che quella violenza, quella rappresentazione gerarchica tra i sessi che la giustifica, sono proprio figlie di quella cultura che va decostruita e non rimpianta. Ed è anche figlia di questa lettura la strategia comunicativa di molte campagne contro la violenza basate sull'argomentazione secondo cui: «I veri uomini non picchiano le donne», «colpire non è virile», il ragazzo che fa vio-

4 Ovidio, *Ars amandi*, Newton Compton, Roma 2007, vv. 990-994.

lenza a una donna intacca l'onorabilità della propria squadra, etc.

La seconda, più insidiosa, ambiguità riguarda il fondamento del valore attribuito alla virilità che ha proprio a che fare con un'asimmetria di soggettività tra i sessi e con la relativa attribuzione al maschile di una funzione regolatoria delle pulsioni, del corpo e delle emozioni. Controllo e disciplinamento del proprio corpo per controllare la corporeità *tout court*, e dunque il corpo della donna e la donna ridotta a corpo. Una costruzione simbolica che struttura la nostra percezione della realtà, i nostri saperi, la nostra idea di soggettività.

La separazione di soggetto (umano) e ambiente (non umano) così come quella tra soggetto e oggetto (anche nel caso siano entrambi umani) appaiono come la struttura fittizia che dà origine al dominio sul mondo e sugli altri.

Una conoscenza che separa il soggetto conoscente dall'oggetto è una modalità di relazione con l'altro/a e col mondo propria di una costruzione antropologica maschile.

Le polarità dicotomiche che plasmano il nostro modo di stare al mondo e di pensarlo: maschile/femminile attivo/passivo pubblico/privato razionale/emotivo mente/corpo biologico/culturale.

Queste scissioni parlano di un soggetto che attraverso queste opera un dominio sull'altra e sull'altro, sulla natura, ma anche che paga questo dominio con una scissione dalla propria corporeità, con un'alienazione.

Il dominio sul corpo è nel medesimo tempo alienazione dal corpo⁵.

L'ordine del Padre, dunque, determina il dominio maschile, ma che prezzo pagano gli uomini per questo dominio? Questa domanda acquisisce un particolare significato quando tentiamo di definire una posizione maschile nei confronti della violenza e quando analizziamo il discorso pubblico in merito.

I comportamenti maschili compulsivi, disordinati e violenti vengono rappresentati come un esito dell'"evaporazione" di quel dispositivo regolatorio che era rappresentato dalla Legge Paterna: l'autorità maschile capace di disciplinare i corpi, le emozioni e le pulsioni. Questa legge, pur non associata necessariamente a un uomo biologico non è neutra e anzi ha un nesso diretto con quella costruzione di asimmetria tra i sessi e di minorità femminile cui ho accennato.

5 O. Pieroni, *Pene d'amore*, Rubettino, Soveria Mannelli 2002, *passim*.

In questo passaggio della riflessione dello psicoanalista Recalcati, tale elemento emerge con evidenza.

l'intervento del padre sulla scena dell'amore materno [va inteso] come un intervento di rottura destinato a produrre una sospensione del cannibalismo reciproco di bambino e madre, a spezzare la continuità dei loro corpi e a invocare un orizzonte vitale al di là del loro reciproco abbandono. [...] se il primo tempo dell'Edipo è il tempo dell'indifferenziazione incestuosa, il secondo tempo è il tempo dell'apparizione traumatica della parola del padre. Questa parola è traumatica in senso benefico perché risveglia la coppia bambino-madre dal sonno incestuoso. [...] la parola del padre interviene pronunciando due moniti distinti. Il primo indirizzato alla madre: «Non puoi divorare il tuo frutto!». Il secondo indirizzato al figlio: «Non puoi ritornare da dove sei venuto!»⁶

Una Legge, dunque, che non regola solo il desiderio maschile ed è condizione di emancipazione dalla simbiosi con la madre, ma disciplina anche la pulsione femminile e materna.

Il riferimento delle esperienze genitoriali a funzioni, a ruoli archetipici mostra la propria connotazione non neutra rispetto alle relazioni di potere e all'ordine gerarchico tra i sessi anche in riflessioni per molti versi interessanti e stimolanti:

[...]a differenza della madre, che dà vita al figlio in modo evidente, il maschio, per capire che anche lui partecipava al generare, e quindi trasformarsi in padre, ha avuto prima bisogno di una certa capacità di ragionamento [...] non solo la cultura ci ha dato il padre, ma forse proprio la comparsa del padre (certo insieme ad altre novità, ad esempio innovazioni tecnologiche) ci ha dato la cultura: l'uscita definitiva dallo stato primordiale, dalla condizione animale.[...]

Il padre – l'istituzione di una paternità – interviene infinitamente più tardi nella vita dell'umanità. Implica un bagliore di riflessione e un principio di civiltà. Forse

6 M. Recalcati, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina, Milano 2011, p. 69.

– e di questo vogliamo parlare – è il principio della civiltà⁷.

È dunque necessario essere consapevoli delle implicazioni teoriche di un richiamo al valore della capacità maschile di regolazione, al simbolico paterno o al modello di virilità come “risorse” nel contrasto alla violenza maschile.

Perché questa riflessione rimanda concretamente alla collocazione maschile rispetto alla violenza e alla prospettiva maschile di riflessione critica su ruoli e modelli stereotipati di genere?

Innanzitutto perché ci rende consapevoli del rischio di ambiguità che segna posizioni maschili paternalistiche di contrapposizione alla violenza verso le donne nella qualità di difensori e protettori o di giudici della devianza altrui.

In secondo luogo perché ci aiuta a definire la nostra relazione politica, personale ed esistenziale con la novità rappresentata dal femminismo e cioè con l’emersione della soggettività femminile, il confronto con una libertà delle donne, con l’espressione del loro desiderio sia inteso come espressione di una sessualità non di servizio, non “complementare” alle forme che conosciamo della sessualità maschile, ma anche nel senso di un desiderio di stare al mondo e di significare il mondo a partire da sé.

Qui torna il nodo della violenza, di nuovo su un piano che intreccia una dimensione più teorica ed una che riguarda la rappresentazione sociologica del fenomeno. Una delle argomentazioni più diffuse, infatti, riguarda la collocazione degli uomini rispetto al mutamento avvenuto a seguito della “rivoluzione femminista”: il luogo comune vuole uomini depressi, intimoriti dalla perdita di ruolo, di riferimenti per la propria identità, aggrediti e minacciati da un femminismo che avrebbe “esagerato”, messi in crisi dalla libertà e dall’autonomia delle donne, castrati anche nell’espressione del proprio desiderio dall’espressione di una sessualità femminile disinvolta e aggressiva.

In questa descrizione “crisi dell’ordine patriarcale” e crisi dei singoli uomini, caduta di un ordine di dominio e minaccia all’identità di ogni uomo correrebbero insieme. E giustificerebbero anche la reazione a questa frustrazione. La violenza maschile, dunque, pur non giustificata, troverebbe un motivo nell’aggressività femminile, nella diffusa denigrazione degli uomini, nell’adozione di

⁷ L. Zoja, *Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 21-27.

leggi che, allo scopo di pareggiare opportunità e diritti, discriminerebbero gli uomini privandoli del rapporto con i figli, limitando il loro accesso a professioni e ruoli tradizionalmente maschili.

Se questo è il senso del cambiamento gli uomini potrebbero accettarlo più o meno rassegnati, concederlo paternalisticamente o opporsi ad esso in modo più o meno equilibrato.

Se invece proviamo ad evidenziare come questo dominio abbia anche prodotto una miseria nella vita degli uomini forse possiamo anche intravedere lo spazio per una collocazione maschile capace di costruire il cambiamento a partire dal proprio desiderio e non meramente a riconoscerne la necessità etica.

Qui si pone anche una diversa lettura del concetto di limite. Qual è il limite che può svolgere una funzione positiva nel ridisegnare le relazioni tra i sessi? Il divieto paterno che la comunità maschile produce e accetta per regolare i comportamenti dei propri membri e per affermare la propria supremazia sul femminile? O piuttosto il limite può essere il riconoscimento della propria parzialità, la scoperta di un'altra soggettività e un altro desiderio, un altro sguardo sul mondo? E la scoperta del desiderio e della soggettività femminile, il confronto con la libertà femminile diviene un'esperienza frustrante che comprime l'espressione della nostra pulsione a dominare e consumare l'altra o può trasformare l'esperienza del nostro corpo, l'espressione della nostra sessualità arricchendo le nostre vite di uomini?

Il limite, qui diviene risorsa, possibilità di emanciparsi dall'alienazione prodotta dalla corrispondenza maschile a un soggetto neutro disincarnato per recuperare la propria radice in un corpo maschile e nelle sue esperienze possibili. Non si tratta di una riflessione astratta: si pensi a quanto la corrispondenza al ruolo del padre normativo ha rattrappito le nostre relazioni con i figli e la nostra capacità di mettere in gioco con loro le potenzialità di cura e tenerezza dei nostri corpi, pensiamo a quanto l'ansia della prestazione e il mito della potenza e del controllo ha impoverito la nostra sessualità, anestetizzato i nostri corpi e tolto intimità ai nostri rapporti sessuali, o quanto il modello di autocontrollo e auto-sufficienza abbia schiacciato la nostra socialità tra uomini sulla competizione, il gregarismo o il cameratismo.

Se il contrasto alla violenza maschile è questione politica che attiene alla libertà delle persone e alla qualità delle relazioni, riconoscere la soggettività femminile come risorsa per la libertà maschile, cercare nel cambiamento lo spazio

per esprimere un desiderio maschile di una relazione più ricca con se stessi e con gli altri è il punto di partenza per mettere in gioco la differenza maschile come risorsa politica. Punto di vista parziale e conflittuale per una critica all'ordine di dominio tra i sessi.

I confini sessuali del politico*

NATASCIA MATTUCCI**

Tutti gli uomini, salvo poche eccezioni, e di qualunque classe sociale, per una infinità di ragioni poco lusinghiere per un sesso che passa per forte, considerano come un fenomeno naturale il loro privilegio di sesso e lo difendono con una tenacia meravigliosa, chiamando in aiuto Dio, chiesa, scienza, etica e le leggi vigenti, che non sono altro che la sanzione legale della prepotenza di una classe e di un sesso dominante. Ed è per questo che, malgrado gli intimi rapporti che corrono fra i vari problemi, mi parve di poter isolare il problema della condizione sociale della donna, da tutti gli altri fenomeni morbosi dell'organismo sociale, generati in gran parte da quel dramma terribile della vita, ch'è la lotta per l'esistenza.

Anna Kuliscioff

Lo status dei contraenti

Se gettassimo uno sguardo ad alcuni dei principali paradigmi della filosofia politica moderna, tra i quali il contratto, lo Stato o, sul versante dei consociati, la cittadinanza, ci troveremmo a fare i conti con le condizioni di accesso alla sfera pubblica e con i confini del politico. Con confine intendiamo il limite estremo e convenzionale che segna l'inclusione entro uno spazio politico, ma possiamo altresì riferirci in modo più generico alla possibile delimitazione dell'estensione di un singolo, sia fisica che simbolica. Nel celebrato romanzo di Toni Morrison *Amatissima*, in cui si narra il doloroso intreccio di schiavitù e maternità sul corpo della protagonista Sethe, ricorre l'espressione «uomini senza pelle» per riferirsi ai bianchi e al loro potere illimitato, senza confini¹. Commentando l'utilizzo paradigmatico e fortemente evocativo di questa figura, frequente nella letteratura afroamericana, quale emblema dell'assenza di limiti del potere schiavista, Alessandro Portelli ha rimarcato come essa indichi l'incapacità di fer-

* Parte delle considerazioni contenute in questo contributo sono apparse nel mio *Lessico della politica. Donne tra diritti e cittadinanza*, Libellula, Tricase (Le) 2012.

** Docente di Filosofia Politica, Università di Macerata.

¹ T. Morrison, *Amatissima*, Frassinelli, Milano 2003, p. 303.

marsi e di avvertire la presenza di un confine tra sé e il mondo esterno². L'assenza di pelle si riferisce a una mancanza di quella forma costitutiva capace di limitare la propria libertà e di riconoscere gli altri, evitando di assorbirli in una soggettività sconfinata.

Il richiamo alla *questione dei confini* che questa figura sembra indicare si presta a essere altresì traslata dalla sfera razziale a quella sessuale, a suggerire una riflessione di carattere più ampio sui criteri distintivi di vario ordine che hanno avuto e hanno tuttora la capacità di discriminare per stabilire chi può essere considerato una persona a tutti gli effetti o, per meglio dire, «chi sia in grado di accedere a uno *status* contraente che permetta di scegliere/rifutare trattamenti»³. Questi criteri assumono la funzione, al di là dei loro contesti applicativi, di scale di misurazione, di matrice biometrica o talora sociometrica, attraverso le quali catalogare l'umanità e smistarla tra esclusi e inclusi nella cornice di uno spazio politico che il contrattualismo classico ha variamente declinato. Se pensiamo ai confini sessuali del politico in senso lato, come sfera del vivere insieme, ci troviamo dinanzi a una differenza topografica tra sesso maschile e femminile che ha storicamente assegnato al primo l'inclusione nel mondo e la possibilità di dispiegare in esso la sua esistenza, relegando il secondo alla dimensione privata e domestica.

Quella fenomenologia composita e ricca di varianti interne nominabile con il termine *femminismo*, che prende le mosse dal punto di vista teoretico in seno a quel dibattito illuminista occidentale che ha posto al centro il fondamento dei diritti dell'uomo, origina dalla problematica constatazione dell'oppressione e della subordinazione sociale e politica delle donne legata all'appartenenza al sesso femminile. La frontiera dell'inclusione o del misconoscimento da quella sfera pubblica rischiarata dalla luce della ragione, che si intreccia a più riprese con la storia politica occidentale, corre sul filo della razza, del sesso, della classe, per indicare solo alcuni dei parametri per differenziare l'umanità. Michel Foucault nei suoi corsi ricorda come il discorso razzista abbia offerto al bio-potere una scala di catalogazione all'interno della specie umana che consente di rompere

2 A. Portelli, *Non era una storia da tralasciare*, in T. Morrison, *Amatissima*, cit., pp. 394-395.

3 A. Besussi, *Neocontrattualismo e teoria della giustizia*, in L. Cedroni – M. Calloni, *Filosofia politica contemporanea*, Le Monnier, Firenze 2012, p. 136.

l'idea di continuità assumendo invece la sua frammentazione⁴. La prosa razzista, che in più occasioni ha assunto nella storia sembianze amministrative riscontrabili in regimi politici che hanno legalizzato discriminazioni razziali attraverso un insieme complesso di leggi e pratiche che riflettono e perpetuano disuguaglianze sociali, offre una preliminare mappatura e catalogazione del vivente. Il principio di frammentazione del biologico insito nel razzismo si presta così ad essere assunto in forma di collante narrativo e di prosa legittimante entro ordini politici che, in contesti e forme variamente modulabili e con intensità diversa, hanno come caratteristica quella di discriminare sul fronte minimo dell'accettabilità in una società decente o su quello più elevato della significanza politica. L'operazione di frammentazione del *continuum* biologico, essenza del razzismo, implica una mappatura di ciò che appare, cui non possono che seguire separazioni, misurazioni, classificazioni e gerarchizzazioni.

In questa saldatura tra misurazione biologica e gerarchizzazione, presa a carico dal potere per fornire una sottolineatura di stampo naturalistico a squilibri e disuguaglianze sociali e politiche, possiamo riscontrare un punto di innesto tra razzismo e sessismo che sembra dare conto di come la nascita sessuata, in particolare la differenza sessuale, possa fungere da criterio per discriminare tra un sesso superiore e uno inferiore, tra un dominatore e un dominato. Si potrebbe affermare che la gerarchia tra uomo e donna praticata e teorizzata sin dall'esperienza greca come limite interno alla sfera politica rappresenta uno dei fondamenti della tradizione occidentale. E allora «la differenza sessuale come principio di discriminazione fra un sesso dominante e un sesso dominato è appunto un fenomeno evidente perché, lungi dal negarlo o dal nascondere, la tradizione gli dà un fondamento teorico che lo riproduce e lo giustifica»⁵. Il termine sessismo è utilizzato dalle prime militanti femministe per mostrare che il sesso – non dissimilmente da quanto accade per la «razza» – è un fattore socialmente costruito di discriminazione, subordinazione e svalorizzazione⁶. La sua convergenza con la causa razzista non è casuale: è frutto del tentativo di dare

4 M. Foucault, *“Il faut défendre la société”*. Cours au Collège de France 1975-1976, Gallimard, Paris 1997.

5 A. Cavarero, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, in F. Restaino, Ead., *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino 1999, p.113.

6 L. Kandel, *Sexisme*, in P.-A. Taguieff (sous la direction de), *Dictionnaire historique et critique du racisme*, Puf, Paris 2013, p. 1672.

legittimità politica alla lotta delle donne. In analogia con il lavoro compiuto sulla nozione di «razza» e razzismo, dietro l'impiego del sessismo c'è una dura critica femminista nei confronti di discorsi di naturalizzazione ed essenzializzazione del «femminino».

Il dato di fatto o finanche l'evidenza della supremazia di un sesso sull'altro, al di là delle variegate indagini che ne hanno esplorato e ricostruito dispositivi di matrice ontologica, pone dinanzi a un ordine patriarcale a sovranità maschile, androcentrico o fallogocratico, che ha prodotto un dominio nella cultura, nella politica e nella storia. Sin dalle loro prime sporadiche apparizioni, le riflessioni femministe hanno puntato il dito contro un ordine a centralità maschile, costruito su dicotomie progressive – ragione-passione, politica-casa, pubblico-privato – che non si limitano a indicare la compresenza di sfere distinte poste, tuttavia, su un piano orizzontale e interrelato, ma danno conto di un catalogo di differenze ossificate, sottratte alla negoziabilità dei contraenti, che organizzano in senso gerarchico inclusi ed esclusi.

A partire dagli anni Settanta del secolo scorso, la proliferazione delle figure femministe su scala globale si è mossa non più o non soltanto nella direzione di una denuncia del sessismo che connota l'ordine patriarcale, ma anche verso un'attenta decostruzione di quell'intreccio tra sapere e potere, nominabile nei termini di ordine simbolico, che ha posto il maschile come norma-parametro-paradigma dell'umanità nella sua interezza⁷. La fenomenologia politica e istituzionale moderna e il lessico che la veicola sono forgiati entro un ordine simbolico patriarcale che ha proiettato e rappresentato l'umanità intera attraverso una sua sola parte. Da qui il lavoro archeologico e decostruttivo dei femminismi riguardo al nesso uomo-umano determinante per i diritti dell'uomo/umani, nonché riguardo all'incompiutezza della cittadinanza, se riferita a donne non pienamente cittadine in una prospettiva sostanziale.

Nell'ordine simbolico patriarcale, la differenza sessuale non viene perciò intesa come una differenza che divide gli esseri umani in uomini e donne, bensì come una differenza che fa differire le donne dagli uomini. Visto che sugli uomini – anzi, sull'Uomo che tende a sostanziarli in un concetto universale –

⁷ M. Calloni, *Generi e femminismi*, in L. Cedroni, Ead., *Filosofia politica contemporanea*, cit., p. 64.

si modella l'essere umano per eccellenza, il differire delle donne dagli uomini diventa una differenza che corrisponde ad una mancanza o inferiorità. Poiché possiede appieno le qualità propriamente umane (la ragione, per esempio) l'uomo è superiore alla donna che invece ne è carente. «Per natura» l'uomo è atto a comandare e la donna a obbedire. Sempre per natura, l'uomo occupa i luoghi dei saperi della politica, mentre la donna appartiene alla sfera domestica e ai lavori di cura⁸.

In maniera non dissimile da quanto sottolinea Morrison con l'espressione «uomini senza pelle» a proposito della suddivisione dell'umanità in «razze», l'assenza di confini attiene altresì a *un* Uomo esito di un processo di astrazione che disincarna *gli* uomini e rispetto al quale il differire in termini sessuali richiama un'umanità mancata. E allora quando impieghiamo il concetto di confine vogliamo altresì evocare il millenario sconfinamento, la *hybris* che la differenza maschile ha esercitato in termini di potere e sapere autoproclamandosi come metro dell'umano. Catharine MacKinnon ha scritto che «quel che succede alle donne o è troppo particolare per essere universale o troppo universale per essere particolare, intendendosi con ciò o troppo umano per riguardare la donna o troppo femminile per riguardare l'umanità»⁹.

In questa breve disamina, vale la pena richiamare le critiche che fin dagli albori il pensiero femminista non ha mancato di rivolgere a un termine ambiguo e gravato da sedimentazioni concettuali quale quello di *natura*, cercando di decostruire il determinismo biologico e l'essenzialismo da esso veicolati. Si è trattato di un lavoro genealogico entro un terreno strutturato da teorie, costumi, percezioni, istituzioni e suffragato talora dalla scienza, ma il più delle volte dalla forza dei pregiudizi, da quelli che Hannah Arendt considera pezzi di passato che tendono a essere riproposti in forma di precomprensione acritica dinanzi a novità che esigerebbero la capacità di esprimere un giudizio autonomo e singolare, provando a tracciare un cerchio di senso attorno a un evento¹⁰.

Le insidie addensatesi attorno al termine *natura*, che non riguardano sol-

8 A. Cavarero, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, cit., p. 117.

9 C. A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge 1994, p.98.

10 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano 1995, p.13.

tanto l'inferiorizzazione "per natura" della donna, ratificata e perpetuata entro l'ordine simbolico patriarcale, ma che attengono altresì ad altre categorie misconosciute che costellano le società contemporanee – come ad esempio, i pregiudizi che assumono l'eterosessualità a norma naturale e l'omosessualità ad anormalità contro natura¹¹ –, ci interrogano a proposito di quel «processo di normalizzazione operato da coloro che decidono le norme» e che porta a considerare come "naturali" pratiche (finanche individui) che corrispondono o si conformano alla norma che quell'epoca o quel contesto assumono quale parametro universale¹². Questa domanda investe altresì tecnologie di potere che agiscono, foucaultianamente, non più o non soltanto per esclusione, marginalizzazione o repressione («per prelevamento»), ma attraverso la formazione e l'accumulo di un sapere («che arriva a raggiungere la grana minuta dell'individualità») trasferibile a supporti istituzionali (Stato, istituzioni o famiglia)¹³. In questa curvatura prospettica, la «norma» si fa «portatrice di una pretesa di potere», «è un elemento a partire dal quale un determinato esercizio del potere si trova fondato e legittimato» e reca con sé «un principio di designazione e un principio di correzione», un'attitudine inventiva legata a una tecnica di trasformazione traducibile in progetto normativo¹⁴.

La neutralizzazione del femminile nell'universale maschile è gravida di conseguenze anche sul piano filosofico. Nei suoi diari statunitensi del 1949, gettando le basi per un canovaccio sulla storia dei sentimenti, Günther Anders annota che «se né l' "io" né "l'esser-ci" mostrano caratteri sessuali, ciò sembra poter significare solamente che ai filosofi la *petite différence* appare accidentale, a posteriori, empirica, insomma metafisicamente impresentabile»¹⁵. I filosofi tendono a dividere le cose di questo mondo tra ciò che è «degnò di metafisica» e ciò che è «indegnò di metafisica», includendo la differenza tra gli oggetti indegni. L'«io», la «coscienza», l'«esser-ci» sono stati effettivamente considerati asessuati, né uomo né donna. Secondo Anders, dietro questo fatto si nasconde

11 M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 38.

12 A. Cavarero, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, cit., p. 117.

13 M. Foucault, *Les anormaux. Cours aux collèges de France. 1974-1975*, Gallimard, Paris 1999.

14 Ivi.

15 G. Anders, *Amare, ieri. Appunti sulla storia della sensibilità*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 81.

una premessa inespressa evidente, vale a dire che tutti questi soggetti sono di sesso maschile.

Il potere del nostro universo maschile, che in molte lingue ha fatto dell'«essere umano» una semplice variante della parola «uomo» non ha contagiato anche la filosofia? L'«io» e la «coscienza» non sono forse soggetti maschili? Chi nel nominare la parola «io» ha mai pensato alla signora Fichte? Non associamo forse la «persona» nonostante sia linguisticamente *feminini generis*, e si proponga di esprimere l'idea morale dell'essere umano in generale, a qualcosa di maschile?¹⁶.

Queste annotazioni, pur constatando un fatto evidente, non dischiudono l'apertura di un pensiero altro dal punto di vista della differenza sessuale. Tuttavia, in esse si prende atto di come la differenza rappresenti una di quelle condizioni di possibilità tanto care ai filosofi.

Se, come suggerisce Françoise Collin, guardassimo al modo in cui il problema delle donne si posiziona nei dispositivi filosofici del secolo scorso, ci troveremmo a dare conto di tracce spesso periferiche che il pensiero femminista ha dissotterrato e ripercorso con archeologica attenzione a partire dagli anni Settanta del Novecento¹⁷. Tra le cause che potrebbero spiegare lo spazio esiguo che tale problema occupa nella filosofia novecentesca si può fare riferimento alla separazione della filosofia dalle scienze esatte e all'autonomizzazione delle scienze umane come entità a se stanti. Così, la sottrazione che la filosofia patisce dell'«analisi del dato», unita a un'irrilevanza attribuita alla questione dei sessi rispetto ad altre (le classi per esempio), può forse rendere ragione di come la sfera filosofica sia rimasta a lungo lo specchio della norma maschile. In questa linea prospettica, si può rimarcare che «prima del femminismo, le poche donne filosofo non hanno affrontato il problema dei sessi, né Jeanne Hersch, né Suzanne Langer o Gisèle Brelet, Jeanne Delhomme o Simone Weil o Edith Stein, e neppure Hannah Arendt»¹⁸.

16 Ivi, p.82.

17 F. Collin, *La disputa della differenza: la differenza dei sessi e il problema delle donne in filosofia*, in F. Thébaud, *Storia delle donne in Occidente. Il Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 306.

18 Ivi, p. 307.

I pensieri femministi che si sviluppano negli anni Settanta, pur nell'intreccio con le principali linee filosofiche del secolo (marxismo, strutturalismo, post-modernismo, psicoanalisi) si connotano per la specifica attenzione che la questione delle donne, della differenza dei sessi e del soggetto, assumono all'interno delle loro riflessioni. In particolare, la questione dei rapporti fra sessi come gerarchie di potere acquista progressivamente una rilevanza politica. Prima di allora nella storia delle filosofie femministe un punto di svolta è rappresentato da *Le deuxième sexe* (1949) di Simone de Beauvoir, opera che offre una diagnosi analitica della condizione di subalternità delle donne affiancandola all'intento di descrivere l'essere nel mondo da una prospettiva femminile¹⁹. Entro l'alveo esistenzialista in cui si muovono le riflessioni della pensatrice francese, la condizione di subordinazione non è spiegata attraverso l'innatismo, quasi si trattasse di un destino fisiologico, psicologico o economico, perché ognuno è libero e può scegliere la via della progettualità per trasformare la sua vita. Ogni soggetto ha la possibilità di porsi concretamente come trascendenza attraverso una serie di finalità, attuando la propria libertà in un perpetuo passaggio ad altre libertà. Quando, tuttavia, la trascendenza scade nell'immanenza la libertà rischia di contrarsi in mera contingenza. Se l'esistenza indica l'aprirsi al movimento dialettico fra trascendenza, come libertà infinita di significarsi, e immanenza, quale fatticità e contenuto concreto dell'esistenza stessa, la situazione nella quale si colloca la donna è quella di una immanenza e oggettualità funzionale in cui l'Uomo ha preteso di irrigidirla. Già nel definire la propria identità il dichiararsi "donna" costituisce una verità al cui fondo si ancora ogni altra affermazione. Al contrario, «un uomo non comincia mai col classificarsi come un individuo di un certo sesso: che sia uomo è sottinteso»²⁰.

Per Beauvoir, la soggettività della donna è rinserrata nelle sue particolari condizioni anatomiche, mentre quella maschile rappresenta il tipo umano assoluto, dimentico della sua corporeità e capace di instaurare una relazione normale con un mondo oggettivabile ai suoi occhi. La donna appare allora come un essere sessuato appesantito da una corporeità che la distingue come Altro. L'inferiorità femminile è stata alimentata nel corso della storia facendo ricorso a un intreccio di narrazioni e dispositivi che hanno chiamato in causa la religione, la filosofia,

19 S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2012.

20 Ivi, p.21.

la teologia e non da ultimo la biologia. Che si tratti di classe, di «razza» o di sesso, i tentativi di legittimare una condizione di inferiorità fanno ricorso a strategie giustificative spesso analoghe. In questo senso, l'*eterno femminino* rinvia all'*anima negra* e al *carattere ebraico*, seppur in forme di misconoscimento differenti. A Beauvoir va tributato il merito di aver ricostruito le modalità che hanno portato la donna ad essere l'Altro. Per liberarla dalla presa, anche concettuale, di un maschile assolutizzato e senza confini occorre riattraversare la biologia, la psicoanalisi, la mitologia.

È da questa preliminare riflessione sul processo di normalizzazione che ha modellato gli esseri umani sull'Uomo come dagherrotipo universale che bisogna interrogarsi su *status* e caratteristiche di coloro che, come nel caso delle donne, abitano la sfera pubblica senza aver contribuito alla sua formazione né a livello lessicale né nei suoi paradigmi. I confini del politico ci dicono sempre qualcosa di chi è in possesso dei requisiti per essere un contraente. Se guardiamo alla linea contrattualista moderna che si è avvalsa di un esperimento mentale contro-fattuale – il contratto sociale – per dare fondamento all'ordine politico, questa, secondo quanto notoriamente Carole Pateman ha rimarcato, nasconde come la storia del *sexual-social pact* si collochi nella genesi dei diritti politici e nella legittimazione del loro esercizio²¹. La storia a lungo taciuta del contratto sociale come sessuale (non solo nell'ambito strettamente politico) è la storia di diritti patriarcali e sessuati. Per di più, come presunta narrazione della coesistenza delle libertà è, in quanto sessuale, una storia di soggezione. La libertà civile non è allora universale, ma maschile ed è esercitabile a partire da un diritto patriarcale. Il contratto stesso e i paradigmi a esso connessi sono stati forgiati entro un ordine patriarcale posto a fondamento di molte istituzioni politiche e sociali contemporanee. Comprendere sino in fondo questa evidenza è una strada che vale la pena percorrere al fine di poter riarticolare le basi epistemologiche del patto sociale.

La neutralità del diritto

Nel discutere di confini, margini e limiti, temi centrali negli studi di genere²²,

21 C. Pateman, *The Sexual Contract*, Polity Press, Cambridge 1989.

22 B. Hooks, *Elogio del margine: razza, sesso e mercato culturale*, Feltrinelli, Milano 1998.

non possiamo ignorare come oggi venga messa in discussione la stessa categoria “donne” come gruppo omogeneo, a sottolineare le molte variabili che la rendono irriducibile a una sola voce e rappresentazione²³. Gli studi femministi non sono sussumibili sotto un’unica categoria data la ricchezza dei filoni e, come rileva Alessandra Facchi, «anche la teoria femminista sul diritto è caratterizzata da presupposti epistemologici, linguaggi, approcci, opzioni etiche e politiche molteplici, eterogenee e talvolta conflittuali»²⁴. Il movimento femminista, dagli anni Settanta in avanti, ha messo in questione modelli di riferimento forgiati da una cultura maschile ai quali le donne dovevano conformarsi occultando le proprie differenze. Muovendo da un terreno seminato dalle pratiche femministe, i *genders studies* hanno lavorato a una decostruzione dei saperi elaborati da secoli di egemonia maschile per far emergere i punti di vista delle donne e produrre nel tempo un cambiamento profondo delle condizioni e delle strutture conoscitive. Un esempio significativo di messa in discussione radicale dei fondamenti della scienza giuridica tradizionale e consolidata è rappresentato da Catherine MacKinnon.

Accanto a un femminismo dell’uguaglianza prima e della differenza poi, un più recente femminismo radicale di aria statunitense, sviluppatosi attorno al tema del diritto, ha indagato la questione dell’opposizione alle violazioni come pratica realizzabile a partire da diverse visioni sociali²⁵. Tra gli anni Ottanta e Novanta MacKinnon, in testi maturati tra attivismo femminista e riflessioni di carattere filosofico-giuridico, ha offerto analisi e critiche della legislazione nazionale e internazionale che ha effetti sull’esistenza delle donne²⁶. Da un alveo marxista, l’autrice ritiene che il diritto debba porsi come strumento di contrasto alla

23 R. Castiello, “*Il piacere di confondere i confini e la responsabilità di costruirli*”: per una etico-politica femminista post-umana, «About Gender. International Journal of Gender Studies», n. 2/2012, pp. 30-50, in <http://www.aboutgender.unige.it/ojs/index.php/generis/article/view/31/34>, p.32. Ultima consultazione novembre 2014.

24 A. Facchi, *A partire dall’eguaglianza. Un percorso nel pensiero femminista sul diritto*, «About Gender. International Journal of Gender Studies», n. 1/2012, pp. 118-150, in <http://www.aboutgender.unige.it/ojs/index.php/generis/article/view/31/34>, p.119. Ultima consultazione novembre 2014.

25 V. Held, *Rights*, in A.M. Jaggar, I.M. Young (edited by), *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell Publishing, Oxford 2000, p. 503.

26 C. A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge 1989.

subordinazione e all'oppressione. Più che preoccuparsi del trattamento uguale o differenziato delle donne rispetto agli uomini, al femminismo dovrebbe stare a cuore il disvelamento delle modalità attraverso le quali il diritto riflette rapporti di potere prodotti da un'egemonia maschile che dissimula la sua preminenza avvalendosi di un linguaggio neutro. È necessario andare alle radici di questa subordinazione, senza accontentarsi dell'emersione della prospettiva femminile, contestando quelle idee di universalità e imparzialità forgiate entro un sistema e una cultura patriarcali. Sappiamo che una sfera elastica come quella giuridica può essere emendata introducendo una legislazione differente o una certa tipologia di reati, tuttavia, il lavoro del femminismo giuridico ha guardato più in profondità, sino alla decostruzione di quella cultura e di quell'assetto sociale che costituiscono il basamento stesso delle norme.

L'approccio radicale muove da quella profonda conversione dello sguardo che il femminismo ha prodotto mettendo al centro la vita reale delle donne, esistenze vissute per lo più in silenzio e sistematicamente ignorate dalla teoria. A più riprese MacKinnon rimarca come lo sviluppo della teoria femminista sia un portato della realtà della situazione delle donne. Il suo contenuto è «l'esperienza sostanziale che le donne possedevano, con tutte le loro particolarità e varianti»²⁷. La teoria femminista è stata sospinta dal confronto con la realtà fisica delle violazioni. Una realtà già intimamente connotata dal «genere» senza bisogno di ricorrere a invenzioni o presupposizioni teoriche già postulate.

Il genere non si è impresso nelle nostre menti dopo aver letto libri di filosofia scritti da altri; non è stato una Verità che abbiamo deciso di postulare, per porre fine a dispute accademiche, o per creare un campo di indagine o una nicchia, così che potessimo trovare un lavoro. Era ciò che è stato trovato là, dalle donne, nelle vite delle donne. Pezzo doloroso dopo pezzo doloroso, nell'articolare esperienze dirette, nell'opporre resistenza ai particolari rivelati, tentando di rendere lo status delle donne diverso da quello che era, è stata forgiata una teoria dello status delle donne e, con essa, una teoria del metodo adeguato: *come* dovevano conoscere per riuscire a conoscere *questo*²⁸.

27 C. A. MacKinnon, *Le donne sono umane?*, Laterza, Roma-Bari 2012, p.153.

28 Ivi, p. 151.

Quella femminista rappresenta una teoria particolare della disuguaglianza sessuale che ha come contenuto l'esperienza di una politica sessuale sperimentata quotidianamente dalle donne. Le menti delle donne potevano comprendere la realtà di questo assetto gerarchico perché i loro corpi ne facevano esperienza. La questione essenziale per MacKinnon è prendere sul serio l'ineguaglianza delle donne, il suo contenuto e le sue forme, e giungere alla base dei costrutti teorici che hanno occultato o marginalizzato la loro realtà, nonché delle norme regolatrici del diritto che hanno istituzionalizzato tali costrutti.

Il femminismo ha dovuto ripensare costrutti e norme e lo ha fatto con una critica ad un'universalità che da sempre relega le donne oltre i confini della conoscenza umana e del politico. Esempio in questo orizzonte è il disvelamento della falsa distinzione tra universale e particolare, cara agli illuministi, che si è retta sull'universalizzazione di ciò che è particolare dal punto di vista del potere, o quella tra soggettivo e oggettivo, che ha presupposto come oggettiva la prospettiva occupata dalla posizione maschile. La prospettiva oggettiva e universale non è priva di coordinate e di uno specifico punto di vista, come pretende di essere. Essa incorpora una specifica forma di potere rimasta a lungo non questionata dalla politica e dal pensiero, almeno sino alla comparsa del femminismo. Se si guarda alle norme e alla loro presunta neutralità, MacKinnon evidenzia come la messa in forma generale e astratta muova in realtà da un sottosuolo materiale che si riverbera sulle leggi. I principi nascono dalla realtà e persino «le più elevate astrazioni giuridiche, per quanto tenacemente scrostate in superficie di qualsiasi specificità sociale, nascono dalla vita sociale»²⁹. Le norme non sono prodotte di sillogismi, ma si forgiavano nella logica sociale del dominio e della resistenza ad esso, nella dialettica tra mantenimento della situazione vigente e cambiamento.

Ripensare il diritto in questa prospettiva strutturale significa includere al suo interno, specie nel diritto umanitario, ciò che viola le donne. Un'eguale cittadinanza e una eguale umanità acquistano un volto femminile solo se comprendono ciò di cui le donne hanno bisogno per essere umane: il diritto a non essere violate. L'uguaglianza, pertanto, non rappresenta un punto di partenza meramente formale che può essere alterato, quanto un fine da promuovere attraverso la rimozione per via giuridica delle disuguaglianze e delle reali situazioni di svantaggio. In sintesi, si tratta di lavorare nella direzione di un'uguaglianza

29 C. A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, cit., p.98-99.

sociale e antigierarchica, suffragata dalla prassi giurisprudenziale, sospinta da un movimento di lotta contro violazioni e discriminazioni. MacKinnon non si accontenta di «una cella più elegante o di uno stereotipo più dignitoso», ma vuole cambiare standard e costrutti che considerano quello egualitario come un parametro formale aprioristico con il quale le donne possono finalmente identificarsi e sentirsi integrate, senza contestare i principi elaborati nel solco di un sistema che può misconoscere, violare e uccidere³⁰. L'approccio filosofico del femminismo radicale propugna una teoria che muove da una realtà delle donne che sperimenta, in modalità diverse ma a livello globale, diseguaglianze, discriminazioni e violazioni. Questa teoria ha prodotto la rivendicazione giuridica delle molestie sessuali, la lotta per il riconoscimento della pornografia come pratica di discriminazione sessuale e dei crimini sessuali come violazioni dei diritti umani.

Più che nei termini di prolungamenti proprietari del singolo, i diritti andrebbero intesi come espressione di un processo rivendicativo collettivo che si plasma nella lotta contro consuetudini consolidate. Nel caso delle donne, il terreno di base per l'azione politica e l'autodeterminazione è la realtà dell'esperienza. Perché, insiste MacKinnon a proposito della subordinazione femminile, «la negazione della realtà di simili eventi è stata una posizione filosofica sulla realtà»³¹. È stato il movimento femminista, solo dopo molto tempo, a svelare come la negazione di una realtà di violazione e misconoscimento delle donne rappresenti una posizione filosofica. Questo movimento ha mostrato, tuttavia, come la realtà sociale esista indipendentemente da quel che le donne pensano e come i costrutti sociali che ne disciplinano le esistenze siano stati elaborati senza il loro apporto. A partire da questo disvelamento, la sfida lanciata dalla teoria femminista di matrice giuridica contempla processi normativi in continua rielaborazione nei quali i diritti siano un'espressione concreta di rivendicazioni promosse da soggetti che si attivano per contrastare situazioni di subordinazione e disuguaglianza.

30 C. A. MacKinnon, *Le donne sono umane?*, cit., p.154.

31 Ivi, p.167.

Rivoluzioni e genere in Medio Oriente: sfide, pericoli e (qualche) risultato

ANNA VANZAN*

Premessa

Nelle cosiddette “primavere arabe”, che in realtà costituiscono delle vere e proprie rivoluzioni, innescate anche grazie al contributo femminile, le donne sono state alla testa del movimento, spesso mettendo a parte temporaneamente i loro interessi di genere¹. In Tunisia come in Egitto, in Bahrein come in Yemen, le donne sono (state) attive nell’organizzare e partecipare alle proteste di strada, accanto ai compagni maschi. In alcune realtà, le donne hanno rappresentato elementi chiave della campagna pubblicitaria e mediatica: un caso emblematico è rappresentato da Asma Mahfouz, la giovane egiziana che ha esortato alla lotta i suoi connazionali con un video posto in internet, tanto rudimentale dal punto di vista della realizzazione tecnica quanto efficace sotto il profilo della comunicazione².

Se le blogger tunisine ed egiziane hanno costituito un valido e seguito esempio in un’area che va dal Marocco al Libano, nel martoriato Yemen è stata una donna, Tawakul Kerman, a divenire il simbolo della resistenza contro il regime tiranno del Presidente Saleh, tanto da venire insignita del Nobel per la pace (2011). Pure, molti – soprattutto chi si colloca in una prospettiva di islamofobia di genere – parlano ormai di “inverno islamico” per le donne.

* Docente di Cultura Araba presso l’Università degli Studi di Milano.

1 Le tematiche sviluppate in questo e successi paragrafi sono approfondite in A.Vanzan, *Le donne di Allah. Viaggio nei femminismi islamici*, Mondadori, Milano 2013.

2 http://www.youtube.com/watch?v=SgIgmDsEuk&feature=player_embedded. Ultima consultazione novembre 2014.

In questo intervento mi propongo quindi di esplorare, oltre gli stereotipi “orientalisti”, alcune caratteristiche della partecipazione femminile a questo momento storico cruciale per le società musulmane, soprattutto per quelle affacciantesi sul Mediterraneo, nonché i possibili sviluppi che coinvolgeranno le donne dell’islam nel prossimo futuro. Mi riferirò alle “donne tunisine” e alle “donne musulmane/islamiche/islamiste” e così via per comodità di discorso, ben consapevole che non esistono simili categorie, o, perlomeno, che esse non esauriscono la complessità delle attrici che si muovono all’interno di tali ampie definizioni. Vi sono profonde differenziazioni generazionali, politiche, culturali, economiche, razziali, religiose e di classe fra le donne ed è proprio questa diversità, tra l’altro, a determinare gli esiti di questi movimenti rivoluzionari ancora in atto.

Background storico

Il xx è il secolo della lotta femminile per eccellenza. Le donne dell’islam non fanno eccezione, anche se il loro percorso si rivela, per vari motivi, più tortuoso di quello delle sorelle occidentali.

Fra il xix e il xx secolo, il mondo islamico si ritrova quasi interamente sotto il giogo coloniale. Gli spiriti più sensibili, di matrice laica e religiosa, tentando di decifrare le varie cause della decadenza, stigmatizzano la posizione d’inferiorità delle donne, dovuta soprattutto allo scarso accesso all’istruzione, con conseguente limitata opportunità di un loro valido apporto alla società. Da tale critica emerge con forza la volontà di migliorare la condizione della donna, ora finalmente considerata quale indispensabile volano culturale della società islamica.

D’altro canto le donne, chiamate in causa in questo processo di modernizzazione, colgono l’occasione per tentare di affrancarsi dal controllo delle forze patriarcali e religiose. È così che nasce il femminismo, ovvero, la crescente e sempre più diffusa consapevolezza del bisogno di mutare la società patriarcale tramite il miglioramento della condizione femminile.

In una prima fase il contatto imposto con l’Occidente costringe le società islamiche a riformulare le loro posizioni in materia di diritti delle donne, del loro ruolo nella famiglia e nella società, perfino a riguardo del loro modo di vestire. La parola d’ordine, per le élite che intendono modernizzare il loro paese è creare

una nuova donna, mutuando per lei dai modelli occidentali, compreso il codice vestiario, tant'è che molti – uomini compresi – divengono paladini dell'abbandono del velo, simbolo obsoleto di una società da rendere più moderna.

Presto, però, il movimento si articola e le varie organizzazioni, e/o le singole donne, assumono posizioni anche antitetiche tra loro. Il principale punto di scontro consiste nel diverso rapporto col femminismo internazionale (leggi, occidentale) cui molte attiviste del mondo islamico avevano guardato nella fase iniziale. Alcune pensatrici del tempo giudicano la forma di femminismo che si va delineando nel Medio Oriente troppo occidentalizzata e insensibile alle peculiarità locali, comprese quelle legate alla religione e alla cultura islamiche. Pertanto, molte donne si sforzano di percorrere una via di lotta femminista autonoma, locale, abbozzando un proto femminismo in chiave islamica destinato a trovare una grande fortuna alla fine del XX secolo, come vedremo.

Tali posizioni sono frutto, oltre che di considerazioni di tipo culturale-religioso-sociale, di oggettivi eventi politici. Nei paesi del Medio Oriente allargato, dal Marocco all'India, la stretta coloniale produce effetti devastanti anche sui movimenti femministi, facendo aumentare le fila di uomini e donne insofferenti al tentativo coloniale che strumentalizza la presunta inferiorità delle musulmane per imporre, in realtà, il proprio controllo politico. Molte femministe si uniscono ai movimenti nazionalisti accantonando le proprie istanze di genere a favore della liberazione della società intera. Anzi, le donne si pongono spesso in prima linea contro la dominazione straniera, colorando la loro lotta di nazionalismo e patriottismo. Un caso evidente è quello egiziano, dove le femministe si schierano contro i britannici organizzando manifestazioni di piazza e boicottaggi che aiutano a decretare la fine del Protettorato inglese (1922)³.

Il nazionalismo, però, si rivela un'arma a doppio taglio: se da un lato, infatti, le donne che si mobilitano in difesa della patria escono dallo spazio privato per acquisire visibilità in quello pubblico, dall'altra, il linguaggio retorico nazionalista finisce per confinarle in nuove costrizioni. Il corpo delle donne diviene il simbolo della patria, che va protetta e vigilata, ergo strettamente controllata, dagli

3 Gli inglesi, peraltro, manterranno le loro truppe sul suolo egiziano fino al 1956. Sul primo femminismo egiziano cfr. M. Badran, *Competing Agenda: Feminists, Islam, and the State in 19th and 20th century Egypt*, in D. Kandiyoti (a cura di), *Women, Islam and the State*, McMillan, Londra 1991, pp. 201-236.

uomini. Nella sua concezione androcentrica il nazionalismo lotta per la “rimascolinizzazione” della patria degradata dalla penetrazione coloniale. E così, una volta ottenuta la liberazione, anziché tributare alle donne un premio per l’essenziale apporto alla cacciata degli stranieri, si chiede loro di fare un passo indietro dalla scena pubblica. Gli interessi delle donne sono sacrificati in nome di una presunta unità; in Algeria, Marocco, Egitto e altri paesi post-coloniali, le donne rimangono escluse non solo dalla condivisione del potere politico, ma altresì da un giusto riconoscimento dei loro diritti fondamentali⁴.

I movimenti emancipatori delle musulmane dei primi Novecento, inoltre, vengono strumentalizzati da molti loro compatrioti quale fenomeno d’imperialismo culturale. Alle attiviste si rimprovera di essere troppo occidentalizzate, di usare uno strumento di lotta straniero, a cominciare dal loro nome – si usava, perlopiù, un calco del termine francese *feministe* – di prestarsi al gioco dei colonizzatori nascosti dietro il paravento di una presunta missione di liberazione delle donne al solo scopo di raggiungere ben altri obiettivi espansionistici. Molte femministe vengono così accusate di essere delle traditrici della patria e dell’islam.

Gli anni Settanta vedono il risorgere dell’islam come forza tanto politica quanto spirituale: la rivoluzione d’Iran, in particolare, lo conferma quale ideologia capace di mobilitare le masse. L’affermazione dell’islam politico in Iran, così come in Sudan, Yemen, Afghanistan ecc., comporta conseguenze negative a carico delle donne, quali l’arretramento dei diritti civili, l’imposizione di severi codici vestitari (*hijab*), l’affievolirsi della presenza femminile nella società.

Queste maschilistiche e dispotiche interpretazioni dell’islam provocano, però, la critica di moltissime donne, comprese quelle che credono fermamente nei dettami della loro religione, ma non nella complicità di questa col regime patriarcale. Le musulmane, mentre condannano un certo tipo di femminismo, che associano con l’imperialismo e con la promiscuità sessuale occidentale, d’altro canto credono nella lotta per affermare i propri diritti e nel bisogno di creare un femminismo locale. Forti di una nuova consapevolezza, dettata anche dal tangibile sviluppo del loro livello educativo, le donne rigettano l’apparente contraddizione tra fede e femminismo. Liberandosi del ricatto di chi le accusa

4 Su queste tematiche cfr. Abu-Lughod L. (a cura di), *Remaking Women. Feminism and Modernism in the Middle East*, Princeton University Press, Princeton 1998.

di essere degli agenti dell'Occidente, esse creano tipologie autoctone di lotta che uniscono un'argomentata rilettura delle fonti sacre dell'islam – soprattutto del Corano – con la richiesta di equità e diritti. Prendono così forma, sul finire degli anni Ottanta, movimenti di pensiero etichettati quali “femminismi islamici”, che contrastano la dittatura patriarcale basata su pretese regole religiose, combattendola con le armi di una nuova ermeneutica. Non si tratta, perlopiù, di movimenti intesi come lotta organizzata e collettiva, ma di adesione personale a un modello che concili cultura locale e progresso. Il nuovo pensiero poggia sulla convinzione che l'islam non sia una religione fondata su affermazioni misogine, ma, piuttosto, che molti suoi enunciati siano stati manipolati dalle gerarchie religiose maschili nel corso dei secoli. Le donne, abbinando una lettura dei testi fondamentali aperta alle esigenze delle nuove società – anche in prospettiva di genere – con un approccio pratico alle istanze del quotidiano, possono così conciliare la fede e la loro identità con la lotta per l'uguaglianza⁵.

Tempi moderni(?)

Certamente, neppure il nuovo approccio dei “femminismi islamici”, per quanto possa essere rivoluzionario e incisivo, può bastare da solo a sovvertire l'ordine costituito. È necessario, infatti, che teologhe e attiviste ispirate dai principi dei “femminismi islamici” arrivino a influenzare le autorità religiose e politiche, uscendo dalla periferia della discussione teorica per raggiungere i centri del potere, ove si decidono le azioni che determinano la vita anche delle donne. Un siffatto obiettivo può essere raggiunto solo coagulando le energie delle varie anime del movimento femminista, ovvero unendo quelle più propriamente “laiche” a quelle di ispirazione “islamica”.

È altresì importante rilevare come la lotta delle donne per affermare i propri diritti sia a volte frenata da alcuni interventi occidentali: ad esempio, la “guerra al terrorismo” scatenata dopo l'11 settembre e la sua parallela crociata islamofobica hanno contribuito ad arrestare diversi processi di emancipazione femminile. In Iraq l'occupazione straniera ha rafforzato le forze conservatrici che hanno smantellato il codice di famiglia esistente, uno dei più avanzati nel

5 Su questi argomenti, cfr. A. Vanzan, *Le donne di Allah. Viaggio nei femminismi islamici*, cit.

mondo islamico. L'intervento della forza internazionale, da molti letto (e manipolato) come un attacco alla religione, ha dato nuova linfa ai gruppi radicali, che hanno a loro volta attaccato i diritti faticosamente conquistati dalle donne. Il linguaggio retorico della "democrazia esportata" da Occidente ricorda quello della "missione civilizzatrice" dell'epoca coloniale, imponendo alle donne di scegliere fra fedeltà al proprio paese/cultura e la lotta per i propri diritti, come se tali concetti fossero inconciliabili tra loro.

Guerre esterne e conflitti interni sono ovvi nemici dell'emancipazione femminile e contribuiscono a un alternarsi di risultati positivi con deludenti ritorni a situazioni sfavorevoli. Un caso emblematico è quello della Palestina, dove la costante situazione di emergenza fa sì che la questione femminile debba sempre essere messa in secondo piano. Da questa martoriata regione provengono continui allarmi da parte delle organizzazioni femministe, che lamentano come le degenerate condizioni socio-economico-ambientali influiscano negativamente sulle donne, verso le quali sono in aumento esponenziale atti di violenza tanto fisica quanto psicologica⁶.

L'ondata di rivoluzioni scatenatesi nel Nord Africa e Medio Oriente (MENA) a fine 2010 ha messo in risalto aspetti significativi e contraddittori della posizione femminile. Ad esempio, le difficoltà delle donne del MENA d'accedere al mondo del lavoro e/o la loro sottoccupazione, così come la differenza di salari tra i sessi sono di primaria importanza e utili a spiegare lo sviluppo di alcune dinamiche scatenatesi durante le primavere, soprattutto in considerazione delle aspettative nutrite a seguito dell'innalzata scolarizzazione. In Egitto, ad esempio, dove le lavoratrici sono organizzate in associazioni almeno dalla fine della Seconda guerra mondiale, le stesse costituiscono un bacino di mobilitazione che ha condotto ai movimenti di piazza del 2011. In Tunisia, invece, paese che sembrava rappresentare l'oasi più felice per quanto riguarda la situazione femminile, alcune delle leggi risultano monche, quali, ad esempio, quella sulla violenza: è vero che lo stupro è criminalizzato, ma l'autore può sfuggire all'incriminazione se sposa la sua vittima. Allo stesso modo, la violenza domestica, pure essa, in teoria, penalizzata, in realtà non viene perseguita qualora la vittima ritiri la denuncia. Facile intuire come questi due reati rimangano perlopiù impuniti a causa

6 Vedi l'intervista all'attivista palestinese Islah Jad: <http://mrzine.monthlyreview.org/2009/jonest80109.html>. Ultima consultazione novembre 2014.

della pressione sociale, familiare ed economica esercitata sulle vittime di violenza. Si ricordi che la società tunisina è alquanto composita, con grandi divari tra assetto rurale e urbano, fra le città costiere e gli insediamenti desertici; conseguentemente, vi sono cospicue aree di società “tradizionale” che impongono alle proprie donne di scegliere soluzioni che non creino scandalo nella comunità, chiedendo loro di perdonare il violentatore o di tacere le violenze coniugali subite.

I processi innescati in Medio Oriente nel 2010 sono ancora in corso, e non è ancora possibile dare un giudizio definitivo. L'unica certezza è la dichiarazione corale da parte dei protagonisti di queste vicende, tutti convinti che non ci possa essere un ritorno alla situazione pre-“primavera”. Pertanto, la consapevolezza della forza dirompente che i cittadini costituiscono quando intendono liberarsi di un regime non gradito è ormai patrimonio acquisito e comune tanto tra i governi quanto tra i governati. I recenti avvenimenti ci permettono, però, di tracciare una sorta di provvisorio bilancio.

Nel 2014 in Tunisia vi è stata la ratificazione della nuova Costituzione che ha sancito la parità uomo-donna. Inoltre, nel paese maghrebino le elezioni autunnali – che presentavano liste contenenti il 47% di candidate donne – hanno riportato alla maggioranza parlamentare i partiti “laici” a sfavore del pur moderato partito islamico Ennahda che ha dominato la prima fase della rivoluzione; e ciò proprio perché, dopo l'entusiasmo per la componente islamica quale possibile alternanza al regime “laico” di Ben Ali, tunisini e tunisine hanno voluto porre un freno a eventuali derive islamiste, le cui politiche di genere sono sempre assai controverse e sfavorevoli alle donne. Le prese di posizione di alcuni componenti di Ennahda – donne incluse – era infatti suonata quale minaccia agli acquisiti diritti delle tunisine, nonché allo sviluppo positivo delle dinamiche di genere⁷.

In Egitto, per la prima volta nella storia, è stata nominata presidente di un partito (Al Dostour) una donna, Hala Shukrallah. Nonostante le egiziane non siano state favorite da questa prima fase rivoluzionaria, il riconoscimento a Shukrallah

7 Celebre l'episodio che ha visto protagonista Souad Abderahim, la quale subito dopo essere stata eletta come rappresentante di Ennahda, ha affermato che le madri senza un marito rappresentano la “disgrazia” della nazione. *Tuniscopie*: <http://www.tuniscopie.com/index.php/article/10155/actualites/tunisie/souad-184612#.UZshvCvVxCU>. Ultima consultazione novembre 2014.

è il segno di un cambiamento al vertice. Per quanto riguarda la società civile, invece, ricordo come giovani e meno, d'entrambi i sessi, abbiano colto nei movimenti di piazza lo stimolo per abbattere il muro di omertà che vigeva sulle molestie sessuali, vera e propria piaga nel paese nordafricano. Grazie alla rivoluzione molte donne hanno usato lo spazio pubblico per manifestare la loro adesione al processo in corso, esprimendo con uno sforzo creativo il loro bisogno di comunicare e condividere con il pubblico riflessioni concernenti soprattutto la posizione della donna e i problemi sociali a lei collegati. Un esempio tangibile è la diffusione di graffiti a firma femminile sui muri delle città in rivolta e il significato di protesta di genere che molti rappresentano. Le donne sono ricorse anche all'arte per denunciare il fenomeno: è nato così *Graffiti Harimi* ("i graffiti delle donne"), lanciato nella primavera 2012 dal gruppo misto NooNeswa con l'intento di occupare muri pubblici denunciando lo stato di perenne insicurezza cui sono esposte le donne nelle strade e negli spazi comuni. All'inizio, le artiste hanno riprodotto con gli stencil celebri figure di egiziane, dalla leggendaria cantante Umm Kulthum alla popolare attrice Shadia, accompagnandole con slogan e motti significativi inneggianti alla libertà e alla giustizia di genere. La scelta è caduta sulle artiste non per caso, in quanto le performer rappresentano donne che liberano pubblicamente la loro identità femminile, superando i confini della vita privata e contraddicendo lo stereotipo della donna araba quale creatura passiva.

Nel febbraio 2014 il Marocco ha emendato l'art. 475 del codice penale che prima prevedeva la cancellazione del reato di stupro nel caso il colpevole avesse successivamente sposato la vittima. A questa positiva risoluzione ha contribuito non poco il suicidio di Amina Filali, avvenuto nel 2012 quando la ragazza aveva solo 16 anni, tramite del veleno ingoiato proprio per evitare di essere costretta a sposare lo stupratore. Il sacrificio di Amina ha spinto la società civile a richiedere a gran voce la riforma dell'articolo iniquo e a cercare di risolvere la piaga dei matrimoni forzati.

In Yemen, le donne costituiscono il 30% del comitato per il Dialogo Nazionale, incaricato di scrivere le riforme alla costituzione. Nonostante non ci si possa illudere che l'assemblea possa risolvere ogni problema, è comunque un'importante novità che oltre 160 yemenite si trovino assieme agli uomini per dar voce alle proprie richieste soprattutto in materia di diritto di famiglia e di sicurezza nella società. Si tratta di un processo necessario sperando, come affermato dalla Ministra per i Diritti Umani, Hooriah Mashour, che sia altresì pro-

ficuo e irreversibile.

Il vento rivoluzionario è spirato fino ai ricchi e oltranzisti paesi del Golfo. In Arabia Saudita, dove alle donne non è neppure concesso di guidare, le stesse si sono organizzate e partecipano al generale dibattito su diritti umani e pari opportunità. Nel 2013, il sovrano re Abdullah, ha annunciato la prossima nomina di trenta donne nell'assemblea consultiva (*shura*), su un totale di 150 uomini, facendo così compiere al suo Paese un notevole balzo in avanti nella graduatoria internazionale dei paesi per numero di donne presenti negli organi politici. Nonostante la novità presenti numerose contraddizioni (si tratta di un ennesimo atto d'imperio da parte del sovrano, il quale avrebbe fatto meglio a indire elezioni cui far partecipare anche le donne; inoltre, la *shura* non ha alcun potere), si tratta, comunque di una tappa fondamentale in quanto, in caso di libere elezioni, le donne non avrebbero mai la possibilità di conquistare un seggio, dal momento che i sauditi sono troppo conservatori e misogini per eleggere una donna. Vero è che questo cambiamento mette in scena l'ennesima contraddizione della situazione femminile nei paesi del Golfo: le elette, dovranno rimanere fisicamente distanti dai colleghi, godranno di entrate separate, si avveleranno di staff esclusivamente femminile e comunicheranno coi colleghi solo via audio e video.

Ma la preoccupazione delle teste coronate del Golfo dimostra come le donne siano per tutti il simbolo del rinnovamento e del raggiungimento della civiltà da parte di un Paese: la politica dei diritti delle donne non può più rimanere pura retorica, perché le singole società civili ora richiedono con più forza che le donne non rimangano un mero simbolo di una modernità superficiale, bensì rispecchino concreti e positivi processi di democratizzazione.

Inquietanti risvolti

L'incerto panorama mediorientale ci offre però pure la possibilità di alcune considerazioni generali e inquietanti su dinamiche di genere in cui le donne si prospettano come carnefici o, perlomeno, come complici. Desta stupore e sgomento, infatti, la comprovata presenza di un cospicuo numero di donne provenienti tanto da paesi europei quanto dal Medio Oriente allargato nelle fila del sedicente Esercito Islamico (IS) stanziato tra l'Iraq e la Siria. Le donne dell'IS svolgono varie mansioni, che vanno dalla raccolta d'informazioni al servi-

zio di sussistenza, dalla preparazione del cibo alla condivisione sessuale. Alcune sono impiegate come vigilesse col compito di controllare che tutte rispettino le leggi di abbigliamento e di condotta “islamiche” (ovvero, di quell’islam forgiato dall’IS). Tutte sono attratte da una campagna mediatica che promette loro di poter vivere in un vero stato “islamico” accanto a un marito jihadista. Il numero esatto di donne che hanno aderito alle armate del terrore in Siria e Iraq è impossibile da accertare, ma spiccano le almeno trenta europee ivi stanziatesi che hanno accompagnato i loro mariti jihadisti o vi si sono recate con l’intenzione di sposarne uno. Negli aeroporti francesi sono state arrestate anche minorenni pronte a imbarcarsi per la Siria col sospetto che volessero unirsi all’IS. L’IS è interessato a reclutare occidentali, donne comprese, come parte della sua strategia di espansione internazionale: ma cosa spinge le donne a unirsi a individui che violano i più elementari diritti umani, compresi quelli della legge islamica cui essi proclamano di aderire? In questo contesto le donne si rivelano, ancora una volta, non tutte innocenti, anzi, persecutrici delle altre, riunite in una brigata creata ad hoc, la *al-Khansa*, col compito di assoldare mogli per uomini che praticano la violenza sulle donne come costume quotidiano. Le propagandiste della brigata hanno preparato linee-guida per le aspiranti jihadiste su siti in cui versi coranici si alternano a foto di Osama bin Laden, uno degli ispiratori del gruppo.

Tropo semplice ipotizzare, come già è stato sbrigativamente fatto, che si tratti di donne insicure che trovano nel gruppo un senso d’appartenenza, anche religiosa. La mappa della provenienza delle jihadiste rivela che in maggioranza arrivano da Francia e Tunisia, due stati simbolo dell’emancipazione femminile, uno laico e occidentale, l’altro religioso-musulmano che vanta tuttavia leggi fra le più progressiste nei confronti delle donne del mondo islamico. Eppure, se i valori femministi della *laïcité* francese sono rigettati dalle giovani aspiranti jihadiste, in Tunisia, paese che per primo ha adottato come legge di Stato i principi coranici favorevoli alle donne, le madri guardano sgomento le figlie partire per divenire protagoniste del *jihad al-nikah*, il jihad sessuale.

Tutti noi, e soprattutto le donne, dobbiamo quindi assumere nuovi sguardi e nuovi parametri per cercare di capire non solo le radici profonde e articolate di un fenomeno che, per potere essere efficacemente combattuto, richiede strumenti e approcci diversi da quelli finora adottati; ma, soprattutto, per studiare strategie che ci consentano di evitare che le donne si riducano nella binaria distinzione vittime/carnefici.

PARAGGI

Inter-azioni violente

ANNA COPPOLA DE VANNA*

Io penso che noi dobbiamo dedicare il nostro tempo
e i nostri sforzi ad elaborare teorie sul cambiamento
piuttosto che teorie sui motivi per i quali
le persone si comportano in un certo modo
Jay Haley

La citazione orienta verso un punto di vista pragmatico, indispensabile tutte le volte che, come operatori impegnati nelle relazioni di aiuto, siamo eticamente chiamati a “trovare la strada”, a individuare percorsi per intervenire su quelle situazioni complesse che reclamano risposte articolate. La violenza, nei suoi molteplici aspetti, e quella di genere in particolare, entra di diritto nella categoria delle situazioni complesse, giacché prospetta condizioni di sofferenza individuale, di malessere relazionale, di insicurezza sociale. Conseguentemente, richiama l’attenzione di tutti coloro che se ne occupano non solo e non tanto ad analizzare le possibili cause, quanto a progettarne le possibili strategie risolutive.

Qualche dato statistico.

Il primo indicatore, relativo alla tipologia della violenza, rileva che la violenza psicologica è presente nel 16% dei casi; la violenza fisica nel 10%; lo stalking nell’8%. Il rimanente 66% contempla la presenza contemporanea di diverse tipologie di violenza.

I dati relativi agli autori della violenza rivelano che nel 52% dei casi l’autore è il marito; nel 18% l’ex compagno; nell’8% l’ex marito. La percentuale residua si divide tra parenti, conoscenti, sconosciuti.

Dal nostro punto d’osservazione, il dato significativo è che il 52% degli autori della violenza sono i mariti, la qual cosa ci suggerisce che l’azione violenta si rea-

* Psicologa Psicoterapeuta, responsabile Centro Antiviolenza “La luna nel pozzo”, Comune di Bari.

lizza all'interno di una relazione significativa e perdurante. Questo dato ci porta a riflettere sulle modalità dell'intervento che possono essere messe in campo, diverse, a seconda che si tratti di una violenza agita all'interno della famiglia, fondamentalmente nella coppia, o all'esterno. Ne consegue una domanda: se la famiglia è il luogo dove la violenza si rivela, può la famiglia essere il luogo del cambiamento che esita oltre la violenza?

La questione si rivela di fondamentale importanza tutte le volte che si deve fare i conti con la parziale inutilità degli interventi di protezione messi in campo in favore di donne che, superato il momento emergenziale, decidono di tornare all'interno della condizione di violenza. Questa oscillazione, apparentemente inspiegabile, delle vittime dal pericolo per la propria vita verso la sicurezza e poi di ritorno verso il proprio carnefice, ci motiva ad un nuovo campo di osservazione e ad un'ulteriore coerente domanda: può questo comportamento oscillante sostenere il comportamento violento? E ancora: quali sono i meccanismi che sostengono la relazione vittima-carnefice in maniera tale da perpetuarsi nel tempo fino a raggiungere livelli di inusitata ferocia?

Questa domanda diventa ancora più cogente quando dobbiamo occuparci della coppia all'interno della quale si agisce la violenza perché chiamati in causa dagli organismi giudiziari. In questo caso, si rivela metodologicamente rigoroso l'utilizzo di una chiave di lettura capace di oltrepassare i limiti della concezione che fa della violenza un fenomeno puramente intrapsichico, andando a ricercarne la sede nella qualità della relazione tra autore della violenza e vittima che ne sostiene i reciproci comportamenti. L'utilizzo di questa metodologia interpretativa consente di descrivere l'interazione e rinvenire quei meccanismi disfunzionali attraverso i quali poi la violenza diventa una forma di comunicazione, o la forma comunicativa privilegiata di quella particolare storia relazionale. Se possiamo ipotizzare che la violenza sia una forma particolare di comunicazione all'interno di una relazione, allora i partecipanti a quella relazione sono entrambi responsabili di quello che succede. L'attore che agisce la violenza e l'attore che la subisce sono entrambi responsabili dal punto di vista della relazione, non certo dal punto di vista giuridico, perché è chiaro che, per questo aspetto, l'unico responsabile è colui che agisce la violenza.

Tuttavia, come abbiamo avuto modo di osservare, anche l'incapacità di essere responsabili della propria sicurezza è una forma di comportamento che, interagendo con quello dell'altro, può mantenere viva questa modalità parti-

colare di relazione violenta; ciò può essere tradotto nella seguente espressione: «Ognuno è responsabile della propria sicurezza, e il mancato esercizio di questa responsabilità può indurre la violenza». Ad esemplificazione, possiamo citare il caso di una donna che era solita dire: «Spero che stasera mio marito al ritorno dal lavoro non mi picchi». In realtà avrebbe potuto trovare tutta una serie di vie di fuga da questa situazione, ma quello che pensava era che a lei spettasse soltanto l'atto di sperare e che al marito spettasse l'iniziativa di decidere se picchiarla o meno.

Evidentemente, è un punto di vista difficile da accogliere quello che attribuisce responsabilità alle vittime, specie se confrontato con i dati numerici e statistici sulla violenza di genere, ma esso si rivela imprescindibile in vista della individuazione delle strategie operative, a tutela. La corresponsabilità nel mantenimento della violenza all'interno di un'interazione a due è sostenuta anche da osservazioni per le quali gli uomini violenti non rivelano questa particolare caratteristica comportamentale in ambito lavorativo o in altri contesti relazionali, la qual cosa impone una riflessione sul perché gli agiti violenti si manifestino in particolari ambiti piuttosto che in altri, ovvero prioritariamente o esclusivamente nei confronti di taluni partner piuttosto che rispetto ad altri. Sul piano metodologico, gli esiti di tale riflessione rivelano un'intrinseca validità ai fini operativi, ovvero per l'individuazione di quei contesti nei quali intervenire per fermare la violenza e di quelli invece nei quali l'intervento risulta assolutamente impossibile, se non in casi molto rari. Altra conseguenza fondamentale è la necessità di cambiare linguaggio: alla classica terminologia vittima-carnefice è utile sostituire quella più funzionale, in termini dinamici, di attori interagenti la violenza. Quindi il discorso si sposta in ambito relazionale.

Schematizzando, possiamo distinguere la violenza tra partner coinvolti in una relazione simmetrica e la violenza tra partner coinvolti in una relazione complementare.

Nella relazione simmetrica i partner ritengono di avere eguale potere; questo genera una competitività esaltata, nel senso che non si è mai d'accordo su nulla, come se l'essere d'accordo configurasse una diminuzione della forza e del potere. Ne consegue che se uno dice "A" l'altro dice "A1" e quindi si realizza un'escalation continua rispetto alla definizione della relazione. Queste interazioni violente possono essere definite "pubbliche", nel senso cioè che i partner ne sono consapevoli, ne possono parlare, sono violenze abbastanza teatrali e vengono esi-

bite in presenza degli amici, dei parenti, o di altre persone che sono in rapporto con la coppia.

Nella relazione complementare, invece, c'è una sola cosa sulla quale i partner sono d'accordo ed è la rigida definizione dei ruoli, ovvero sono d'accordo sul fatto che c'è uno dei due che ha più potere e l'altro che ha meno potere e su questo si gioca tutta la costruzione della relazione.

Evidentemente il potere è diseguale, e si usano le differenze di potere proprio per costruire un equilibrio fondato sul fatto che l'attore, colui che ha potere, ritiene di essere, e viene riconosciuto dall'altro, come l'unico decisore, l'emanevole delle regole vigenti nella coppia, l'esecutore della "giustizia giusta" per quella relazione.

La violenza può essere definita "intima" perché gli attori non ne sono razionalmente consapevoli. Si tratta di un gioco relazionale del quale non c'è consapevolezza. Ciò costituisce un deterrente importante rispetto alla possibilità di un cambiamento, nel senso che il mancato riconoscimento della dinamica relazionale impedisce di fatto la messa in atto di possibili strategie di superamento della impasse, tragica in molti casi.

Guardando, ora, alla presa in carico della violenza di genere, abbiamo sperimentato che in alcuni casi è possibile un intervento rispetto alla relazione a qualità simmetrica. Esso si basa per un verso sulla consapevolezza da parte dei partner dei meccanismi che sottendono la qualità della relazione, per altri aspetti su una peculiare modalità ridondante di articolazione della relazione secondo cui c'è un'alternanza tra violenza e tregua perché entrambi si rendono conto che oltre certi limiti è meglio non andare. Il ritornare sui propri passi equivale al chiedere perdono, porgere le scuse, cercare di ritrovare una sorta di modalità non violenta di interazione. Alcuni studiosi definiscono questo momento "luna di miele", nel senso che i partner ritornano a fasi pregresse di innamoramento e teatralmente le rappresentano.

Questa curva discendente della violenza dà la possibilità di poter intervenire attraverso la valorizzazione del fatto che se sono stati capaci di recedere dal comportamento violento, forse possono recuperare questa abilità più diffusamente in vista di un cambiamento duraturo. C'è un altro elemento, nella dinamica relazionale, che meglio può supportare un intervento "terapeutico" ed è il seguente: i partner riconoscono l'illiceità degli atti violenti e le possibili ricadute sul piano giudiziario. Ne consegue che far appello al disvalore sociale oltre che

all'antigiuridicità del comportamento violento può essere un utile deterrente per interromperne la ripetitività.

Per quanto riguarda, invece, la presa in carico della coppia a transazione complementare, va detto che è difficilissimo entrare in questa relazione, perché essa è molto intima, molto giocata tra i due contraenti. Inoltre, poiché uno dei componenti detiene il potere sull'altro, ritenendo la sua posizione legittima e coerente, risulterà particolarmente complesso prospettare l'intervento di un terzo, dotato di potere, in questo caso di competenza, quale un operatore sociale, un giudice, uno psicologo, in funzione tutelare. E, d'altra parte, anche l'altro protagonista, il soggiacente, posizionato nella sua collocazione di sudditanza, male accoglierebbe l'ipotesi di cambiare quei ruoli e quelle posizioni in cui soltanto si riconosce. Anche quando tale cambiamento prospettasse una riappropriazione dell'esercizio della libertà, della dignità, del superamento del vissuto di vergogna. È la situazione classica nella quale, in modo apparentemente inspiegabile, la vittima non riesce a interrompere il rapporto con il suo carnefice, anche a costo della perdita dell'incolumità fisica. Rispetto a tale impasse, gli operatori possono avere qualche chance soltanto quando la violenza assume toni esasperati, tali da oltrepassare le mura domestiche e interessare le forze dell'ordine o i presidi ospedalieri, fino alla denuncia. Soltanto in queste circostanze è possibile un qualche intervento che il più delle volte si riduce ad azioni di protezione, attraverso l'allontanamento. Quindi quello che abbiamo da fare in questo caso è proteggere, attraverso la costruzione di contesti contenitivi in maniera tale che non ci siano quelle situazioni estreme che purtroppo si verificano con drammatica frequenza.

Riteniamo che per chi quotidianamente si confronta con questa drammaticità non ci possa essere che l'obbligo a impegnarsi nella ricerca di risposte articolate. Una risposta possibile è quella di seguire il sistema relazionale, per quanto disfunzionale, per poterlo accompagnare oltre la disfunzionalità, piuttosto che indugiare in lunghe e parziali disamine delle componenti intrapsichiche che sostengono i comportamenti violenti, sia in quanto agiti, che come atti subiti.

Come operatori impegnati sul campo, aderiamo alla logica della scoperta del funzionamento di un fenomeno attraverso la sua complessizzazione in vista del cambiamento. Perché, come sostiene Denis Waitley, «ci sono sempre due scelte nella vita, accettare le condizioni in cui viviamo o assumersi la responsabilità di cambiarle».

Le in-differenti? Note a margine di una romanza lesbica*

PAOLA GUAZZO**

Gli eventi che cominciano da oggi sono stati dedicati alle differenze, sono più precisamente “nel segno delle differenze”. Non avrebbero potuto, credo, essere nominati così se alle loro spalle – e di fronte – non ci fosse stato un percorso che implica sia dei contenuti reali come questo convegno, sia una pratica assidua di attraversamento di campi filosofici e politici: una pratica femminista, ma anche, mi permetto di dire, lesbofemminista, postcoloniale, *cyborg*, *queer* – per citare l’elenco solo parziale dei posizionamenti che hanno animato e animano certe precarie, ma resistenti forme di vita nella *polis*.

È bene però, come premessa, notare che la “differenza” è un concetto non articolato solo in questo contesto. Esiste una sorta di catalogo istituzionale delle differenze, esistono schedari in cui i gerenti-serpenti del cosiddetto ordine depositano le loro uova avvelenate, pronti a costruire una nuova linea di confine, si tratti di un CIE o di qualche altro dispositivo di limitazione surrettizia come un bombardamento mediatico sul dover essere di una donna, sul dover essere di un uomo o di un bambino e anche ormai – ahimè – di chi si è illuso di non rientrare in questo schema come omosessuali, trans e (ex?) renitenti vari all’eterosessualità obbligatoria. Il familismo come ricomposizione coattiva delle tensioni e delle torsioni delle differenze: se ne attende ancora uno studio italiano, credo sarebbe interessante.

* Questa è la forma leggermente rielaborata dell’intervento tenuto al Convegno di Bari. Ho lasciato quasi tutto il *flatus vocis* dell’oralità. Per quanto riguarda i riferimenti bibliografici, la maggior parte di essi fanno parte di un mio percorso francese di lettura – inteso anche in senso fisico: vivevo là – e, non pensando a una pubblicazione del mio discorso, non mi sono curata di appuntarne i riferimenti esatti. Ormai essi sono persi in qualche biblioteca francese. Chiedo alle lettrici e ai lettori, pertanto, di accordarmi la loro fiducia bibliografica a prescindere.

** Scrittrice e saggista

Esiste, inoltre, anche una declinazione postfascista delle differenze. Non dobbiamo dimenticarlo. Teorizzazioni in voga a partire dalla *Nouvelle Droite* francese degli anni Settanta-Ottanta parlano infatti di differenziazione come disuguaglianza originaria e crescente negli aggregati umani. «In tutte le specie basate sulla riproduzione sessuata, l'uguaglianza degli individui è una impossibilità naturale» scrive Robert Ardey. La biopolitica di un nefasto darwinismo sociale percorre uno degli orizzonti politici che ci troviamo ad affrontare.

Stiamo preparando strumenti concettuali e politici appropriati per combattere certe teorie?

Torniamo però al nostro campo concettuale. “Nel segno delle differenze” è un titolo che mostra la connessione tra femminismo e *French theory*.

È stato infatti Jacques Derrida a legare il segno alla differenza. Per Derrida ogni segno rinvia a un altro, in un processo costante di differimento a cui la presenza della cosa è sottoposta. È impossibile risalire a una verità o presenza originaria, possiamo riferirci solo a una rete di rimandi tra segno e segno. E non c'è ovviamente nemmeno un uguale a se stesso, una legge del padre o un dio dal quale le differenze specifiche si snodino, bensì un proliferare di esse, mobile e plurale. Per parafrasare e rispondere a un film gay: *Diverso da chi?* Da tutti e da nessuno.

Parlando di “genere” è possibile un altro rimando al titolo di questo convegno, quello che si itera di anno in anno, *Festival delle Donne e dei Saperi di Gener3. Nel segno delle differenze*.

Gener3 scritto con la “e” rovesciata, che è anche un “3”, teniamolo presente, mi ha ricordato un grafema simile in Derrida che ha scritto ed articolato *differAnce* con la “A” maiuscola. La scrittura meglio esprime lo slittamento perenne di significante e significato, la differenza, l'apertura del senso. Questo è anche uno dei motivi per cui oggi preferisco leggere un intervento scritto anziché parlare “a braccio”. Fra parentesi: anche sull'importanza della scrittura nel femminismo attendiamo un saggio italiano o un'autrice italiana.

Tornando al nome di questo convegno, la “e” di genere che sembra un “3” mi sembra indicare un *tertium datur* nella polarità binaria, anche femminista, espressa da un certo pensiero della differenza sessuale – (ricordiamo *Il y a deux sexes* della recentemente scomparsa Antoinette Fouque). Destabilizza certo il duale, quella che Christine Delphy chiamerebbe mitologia della complementarità fra i sessi. E non porta a una sintesi hegeliana, almeno così spero, ma alla

coscienza della necessità di una discussione delle stesse premesse del concetto di “differenza”: che sono quelle di un *marker* che precede e crea l’oppressione sociale ed economica dei soggetti.

La differenza sessuale può essere decostruita? Già nel 1970 nel saggio *La double séance* Derrida parla di un terzo genere, di un genere al di là del genere, e lo fa 20 anni prima delle teorizzazioni queer; inoltre, nel saggio del 1980 *La loi du genre* scrive sul *decostruire homme* creando *femme*, intendendo per “femme” un principio senza essenza, non un principio, quindi, né la sua incarnazione umana, bensì una traccia altra. “Femme”, senza referente fisso, contro le oppressioni del genere, porta a significarci secondo nuove modalità. *DifferAnce* scritta con la “A” maiuscola rompe con l’opposizione duale dei generi.

Altrove, le femministe materialiste francesi alzano la posta e non puntano a una sola, e forse salottiera o accademica, decostruzione bensì a *destruire le genre*; voglio qui ricordare il Quaderno Viola intitolato *Non si nasce donna*, a cura di Vincenza Perilli e Sara Garbagnoli, che ha l’incommensurabile merito di aver per primo tentato, attraverso un’opera di tra-duzione, lo sdoganamento di un pensiero come quello delle femministe materialiste francesi nel nostro paese.

Questa, se è possibile usare una metafora, è la *differAnza* che mi piace, non quella normata, incasellata, catturata, replicata, anche dalle stesse donne quando si vogliono subalterne. E a voi?

Al di là delle teorizzazioni di Derrida – discoste da lui – esistono anni di dibattito femminista su differenza e differenze, essenza e/o costruzione.

Una definizione e messa in crisi del genere come fattore innato operata da Joan Scott che mi sento di condividere è questa: *il genere è un elemento costitutivo dei rapporti sociali fondato sulle differenze percepite fra i sessi*.

Su questa percezione dovremmo riflettere quando vediamo donne confinate in certi lavori e con difficoltà ad affermarsi in altri e quando parliamo, troppo disinvoltamente secondo me, di “lavoro di cura” come lavoro in qualche modo convenientemente femminile perché attinente alla maternità e alle sue reti, o meglio: trappole identitarie.

I *gender studies*, da non confondersi con la definizione di “teoria del genere” usata da sentinelle padane, organizzatori delle francesi *manif pour tous* e altri *scary monsters and superfreaks* che si muovono nelle bassure della cosiddetta normalità, non sono solo utili strumenti antidiscriminatori, ma l’avanguardia scientifica e intellettuale del cambiamento sociale. Attendevamo lo sviluppo di

un loro statuto più forte in Italia, mentre abbiamo assistito ad una progressiva marginalizzazione, scomparsa o occultamento. Penso al caso dell'Università di Napoli dove i dottorati in studi di genere sono stati accorpati nel calderone generale degli studi internazionali. Situazione paradossale proprio perché è l'assenza di un dottorato specifico in studi di genere che ci esclude da una congrua parte del sapere internazionale.

Voglio ribadire qui, in questa sede anche accademica, che non c'è sapere fertile che non possa essere coinvolto nella questione cruciale dei *gender studies*.

La regressione conservatrice che toglie nome, energie, studiose e studiosi a questo campo porterà solo a un ulteriore crollo culturale e sociale del nostro Paese. Oserete chiamarci forse quando sarà troppo tardi, ma noi saremo già altrove.

Voglio aggiungere alla decostruzione del genere anche quella del sesso, una nuova frontiera internazionale.

Non esistono solo studi teocon che esasperino la differenza – se esiste –, non esistono solo le pagine di quotidiani vassalli che ci ricordano quasi ogni giorno che gli uomini hanno più difficoltà con il linguaggio, ma sono più dotati in matematica, che le donne vengono da Marte e gli uomini vengono da Venere ed altre, mi si perdoni o no il termine poco accademico, sovrumane e ascientifiche cazzate.

Sulle “pressioni ormonali” che differenzierebbero i comportamenti dei due “sessi”, dice Catherine Vidal, neurobiologa e direttrice di ricerca all'Istituto Pasteur di Parigi: «Il nostro cervello cosciente prefrontale ha pochi recettori ormonali». L'area della creatività, dell'armonia, della ricerca e della poesia è uguale in uomini e donne. Il nostro pensare non conosce la differenza sessuale. Come non la conosce la nostra struttura ossea. Osserva Evelyne Peyre, paleoantropologa francese, che le strutture ossee degli scheletri dei nostri antenati e antenate Sapiens e Neanderthal rendono impossibile l'attribuzione di sesso.

La differenza si è strutturata storicamente a seconda della variazione dei rapporti di potere? È probabile che la minor nutrizione e la segregazione delle donne abbiano nel corso dei secoli prodotto differenze di altezza e scheletro? Domande che la scuola antropologica femminista francese, molto riconosciuta anche sul piano accademico, sia detto non *en passant*, si è posta e si pone. Ma qui il nome di Nicole Claude Mathieu – per citarne solo uno – non dice nulla. Voglio ricordarla, è morta il 9 marzo di quest'anno, citando un suo libro mai tra-

dotto qui: *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*.

Partendo da questo titolo voglio ricordare un nuovo campo di ricerca e di impegno dei *gender studies*: quello che si occupa degli intersessuali. Persone che nascono con un sistema genitale misto e non precisamente attribuibile all'uno o all'altro sesso e alle quali la furia anagrafica dei nostri dispositivi medici deve per forza attribuire o una F o una M, sottoponendoli fin da neonati a pratiche di chirurgia e atrocità mediche varie. E questo è solo uno dei tanti margini di *différence* del cosiddetto sesso biologico. Gli intersessuati sono i nostri Angeli Novi.

Esistono posizionamenti, ma non esiste LA differenza, credo che questo debba essere ormai un punto fermo del femminismo.

Se c'è stato in Italia un fenomeno ormai storico che ha parlato coraggiosamente di differenze al plurale, rompendo l'univocità dell'"essere donna" esplicitato nei testi femministi di matrice irigarayana tanto diffusi nel paese, questo è stato il lesbofemminismo nel suo divenire e nella plurivocità dei suoi posizionamenti, a partire dagli anni Ottanta. Voglio dedicare a questa corrente alcune parole, le loro stesse parole di lesbiche, ripetute qui e ora. Il libro di citazioni progettato da Benjamin è un ritorno al passato che è anche già futuro, è un salto verso una storia diversa.

Nel dirsi lesbica ed ebrea, sostiene Liana Borghi nel 1986, Adrienne Rich «si fa carico di un'identità che ci hanno insegnato a disprezzare, darsi un nome è quindi rifiutare di restare sommerse in una coscienza sociale che livella le differenze, che dando per scontate disparità e disuguaglianze tacendole le nega».

Nel 1985, commento anonimo sul «Bollettino del Cli», del testo di Monique Wittig *The straight mind* (molti anni prima rispetto alla ricezione di Wittig da parte, per esempio, di Judith Butler) si legge:

Le lesbiche non sono delle donne, conclude provocatoriamente la Wittig utilizzando la tipica difesa attiva del pensiero eterosessuale per indurre a una ridefinizione fuori del pensiero straight sia della parola donna che della parola lesbica [...].

E ancora, le parole della poeta canadese Brossard in visita a Roma che riecheggiano sul medesimo foglio lesbico:

Donna è una finzione dell'uomo. Wittig ha ragione, ma aggiungerò che dirsi donna ha talmente poco senso che ogni donna che aspira all'umanità non saprebbe

identificarsi né tantomeno solidarizzare con la categoria donna. Comprendo molto bene che Wittig dica che non è una donna, ma una lesbica perché la parola donna ci rimanda alla biologia o alle differenze che sono state sfruttate in senso inverso alla nostra energia, alla nostra intelligenza e alle nostre percezioni della realtà¹.

Nello stesso incontro romano del 1990 con Brossard assistiamo a un divertente siparietto:

[...] durante l'incontro una donna ha ricordato l'affermazione di Irigaray che "le lesbiche devono nascondersi". A questo punto scoppia in sala una conversazione-litigata. Brossard usa la strategia del respiro e chiede – posso leggere una poesia erotica? – a questo punto nessuna ha più voglia di discutere di Irigaray e tutte si mettono assortite ad ascoltare la poesia *sotto la lingua*.

E ancora:

Avevo sentito Rich leggere a Utrecht *Note per una politica del posizionamento*, che ragionava sull'identità a partire dalla nostra geografia più prossima, che è un corpo marcato dalla costruzione (razza, classe, sessualità...) in un dato spazio-tempo. Chi di noi era d'accordo con Wittig che lesbiche non si nasce, ma si diventa approvava il costruzionismo di queste politiche del posizionamento².

Infine Teresa de Lauretis, su un numero di «Alfabeto» del 1979, parlando di *The Female Man*, testo di fantascienza femminista cult di Joanna Russ:

Jeannine, Janet, Joanne e Jael, soggettività distinte in cui si scompone l'io narrante, ciascuna costituita in determinate condizioni socio-culturali [...]. L'ipotesi inventiva che sostiene la costruzione fantascientifica è simile qui alle astratte immagini della poesia barocca: le quattro persone sono geneticamente una, ossia sono costituite dagli stessi geni che si configurano diversamente in quattro corpi e mondi distinti, e di tale identità genetica non rimane traccia che nel nome, anzi nel fonema iniziale dei loro nomi. Queste quattro personalità si incontrano, si scontrano, si

1 N. Brossard, *La lettera aerea*, Estro, Firenze 1990, *passim*.

2 Liana Borghi, parlando di ricezioni teoriche anni Ottanta.

confrontano, ma non si fondono, ovviamente, a formare una donna totale (e tantomeno Joanna Russ, “autore”). Non sono quindi immagini complementari di una mitica femminilità, ma aspetti delle contraddizioni iscritte in ogni corpo in quanto soggetto a/in determinate formazioni storiche, introiettate attraverso i codici di rappresentazione che formano la realtà sociale.

Troiane: le donne o l'umanità oppressa

FIorenza LOIACONO*

Alle donne di Troia, la città distrutta
alle donne di Sarajevo
alle donne di Gaza

To Eugenija
who opens people's eyes to human suffering
caused by injustice and oppression.
She is here, all around.

Troia, XII secolo a.C., la città è in fiamme. È un cumulo di rovine, di cenere, sul punto di essere abbandonata anche dal dio Poseidone, perché «quando una città si trasforma in un triste deserto, languisce il culto degli dei e si estingue»¹. Un esercito straniero l'ha invasa e infine distrutta dopo una guerra durata dieci anni e dopo migliaia di morti. Fra gli abitanti della città, gli uomini sono stati uccisi, le donne rese prigioniere. Intorno al dolore di queste ultime, alla sofferenza forse più profonda e schiacciante che un essere umano possa patire – perché in essa si congiungono umiliazione, espropriazione, sradicamento e annichilimento – ruota l'opera *Troiane* di Euripide, rappresentata per la prima volta ad Atene nel 415 a.C., mentre la Guerra del Peloponneso era in corso².

Euripide è un poeta, un uomo, che dà voce e pensieri a molteplici figure femminili, tanto che la maggior parte delle sue opere riporta per titolo il nome di una donna. A questo universo egli rivolge la sua attenzione, lasciando che la materia prima di cui si nutre il genere tragico – il dolore degli esseri umani – passi attraverso le donne e la loro condizione. Quest'ultima non viene messa

* Dottoranda di ricerca in Dinamiche formative ed educazione alla politica, Università degli Studi di Bari "A. Moro".

1 Euripide, *Andromaca - Troiane*, Garzanti, Milano 2000, p. 81.

2 La Guerra del Peloponneso fu combattuta in Grecia tra il 431 e il 404 a.C. «tra la lega peloponnesiaca, raccolta intorno a Sparta, e la lega delioattica, raccolta intorno ad Atene. Fu il conflitto più sanguinoso verificatosi fra popoli greci» (Enciclopedia Treccani). Di fatto un conflitto fratricida.

in discussione – nonostante si sia parlato anche di «femminismo euripideo»³: l'autore non ne sovverte gli schemi come audacemente osa fare rispetto alla questione delle divinità, e purtuttavia compie un'operazione importante, perché per il tramite della rappresentazione rende di fatto possibile l'apertura di uno spazio di riflessione e di costruzione empatica. Attraverso la comprensione della sofferenza delle Troiane, di queste donne, è possibile riconoscere in esse e con esse la miseria in cui gli esseri umani sono precipitati quando sottoposti a crudeltà e violenza.

Troiane è l'opera del dolore, dello smarrimento, della perdita della speranza che colpisce un gruppo di donne ridotte a bottino di guerra e, indipendentemente dal ceto sociale cui appartengono, accomunate da un destino di irreparabile sradicamento⁴: la deportazione in terra straniera come schiave, assegnate per sorteggio agli uomini dell'esercito straniero.

Persino Poseidone, nell'atto di salutare per sempre la città da lui fondata e amata, non resta indifferente alla visione del povero corpo di Ecuba, anziana e prostrata, stesa a terra, in preda ai lamenti, a causa dei molti lutti subiti. La sua famiglia è quasi del tutto scomparsa, Priamo e i figli sono stati trucidati, delle figlie non conosce ancora bene il destino. Il suo universo privato, l'unico spazio di vita concesso a una donna del periodo epico, si è completamente dissolto. Ecuba era regina e adesso non lo è più, è diventata una schiava, una serva, nonostante l'età avanzata. Con lei giacciono nelle tende le altre donne di Troia, le cui affezioni per il presente e le preoccupazioni per l'avvenire incerto non trovano alcuna attenzione e considerazione da parte dei vincitori della guerra. Attendono di essere sorteggiate, per loro non esiste uno sguardo di compassione: vige la legge del più forte, che impone alla controparte più debole una sottomissione inappellabile.

Negli anni della Guerra del Peloponneso, Atene aveva compiuto un violento atto di sopraffazione ai danni dell'isola di Melo, a fronte della posizione di neutralità che quest'ultima aveva assunto nel conflitto contro Sparta. Una tale libertà non le venne concessa. Con una decisione estremamente brutale e

3 Cfr. L. Barbero – E. Savino, *Civiltà della Grecia antica. Antologia letteraria*, Mursia, Milano 1994, p.310.

4 A proposito del concetto di *sradicamento* vedi S. Weil, *La prima radice: preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, Leonardo, Milano 1996.

secondo un copione destinato a ripetersi nei secoli successivi, gli abitanti di Melo vennero massacrati e le donne e i bambini ridotti in schiavitù.⁵

Simone Weil, attenta studiosa dei turpi effetti della forza, riprese questo episodio in un saggio del 1939⁶, riformulando il dialogo fra Ateniesi e Meli così come descritto da Tucidide:

Ateniesi: «[...] Sappiamo che nelle cose umane si tiene conto della giustizia solo quando la necessità costringe entrambe le parti con pari forza, altrimenti quando uno dei due è più forte, questo fa tutto ciò che è nelle sue possibilità e il più debole deve cedere».

Meli: «[...] Anche noi siamo convinti che è difficile competere con la vostra forza e sfidare la sorte [...] Tuttavia confidiamo di non essere sconfitti, grazie al favore degli dei, perché resistiamo, noi pii, contro voi ingiusti».

Ateniesi: «[...] Riteniamo che gli dei, così come gli uomini, tendano per necessità di natura a dominare, quando siano i più forti. Non siamo stati noi a stabilire questa legge, e nemmeno siamo i primi ad applicarla. La applichiamo così come l'abbiamo ricevuta e come la lasceremo ai posteri per l'eternità, convinti che anche voi, come chiunque altro, se aveste la nostra forza, agireste nello stesso modo».⁷

Un tale episodio si incarnò drammaticamente nella memoria collettiva dell'epoca, collocandosi in seguito fra gli esempi più significativi di oppressione perpetrata da esseri umani contro altri esseri umani. La violenza sui Meli, questa tappa disumana di un progetto espansionistico che avrebbe condotto Atene alla

5 Nel 416 a.C. gli ateniesi cercarono di costringere «la dorica Melo, che si era sempre mantenuta neutrale, a entrare nella Lega di Delo. Avendo i Meli rifiutato, la città fu presa con le armi, gli uomini adulti furono massacrati e il resto della popolazione venduta schiava (415 a.C.). L'indignazione contro Atene fu generale, ma questa non sembrò curarsene, protesa com'era verso una nuova impresa: *la spedizione in Sicilia*» (D. Manacorda – G. Pucci, *Storia Antica*, Zanichelli, Bologna 1990).

6 *Riflessioni in vista di un bilancio* in S. Weil, *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, il Saggiatore, Milano 2013.

7 Tucidide, *Storie*, vv. 89;104-105 in D. Manacorda – G. Pucci, *Storia Antica*, cit., p. 312.

rovina⁸, ebbe quasi certamente un'influenza anche sul lavoro di Euripide⁹.

In *Riflessioni in vista di un bilancio*, Weil citò la vicenda dei Meli per delinare attraverso di essa le conseguenze disastrose provocate dall'oppressione e dalle guerre di conquista, dalla scomparsa delle civiltà e delle culture, esponendo in tal senso alcuni concetti descritti nell'*Iliade o il poema della forza* e a proposito dello sterminio dei Catari¹⁰.

In *Troiane* sono le parole di Cassandra, la vergine consacrata al dio Apollo, la donna preveggenete, che sa più degli altri, e tuttavia condannata a non essere creduta, a mostrare come gli effetti della forza si ripercuotano, prima o poi, anche su chi la perpetra. Cassandra subisce una violenza atroce da parte di Aiace, l'eroe suicida di Sofocle, viene deflorata nel tempio, in un atto che non risparmia né la dignità della sua persona né la sacralità del luogo. A differenza dell'anziana Ecuba, pronta a rassegnarsi, a navigare «secondo la corrente e il destino», ad assecondare «il vento della sorte», a non dirigere «la prua contro i flutti»¹¹ e che invita a fare altrettanto, Cassandra si oppone a chi decide per lei, e lo fa con l'unico strumento di cui ancora può disporre liberamente: il pensiero. Attraverso di esso destruttura la realtà – i fatti stabiliti da altri – ricomponendoli a suo piacimento, in un'azione di deliberato rifiuto che le altre donne scambiano per mero delirio. Se Agamennone ha deciso di trascinarla ad Argo come sua concubina, Cassandra da parte sua alza una fiaccola inneggiando a Imeneo, il signore delle nozze, e immagina per sé un matrimonio imminente:

Madre, tu ancora piangi, gemi
sul padre morto e sull'amata patria
e invece, per le mie nozze, io
sollevo le vampe del fuoco

8 La spedizione in Sicilia (cfr. nota 5), «dopo due anni di umiliazioni per gli Ateniesi, si risolse in un disastro (413 a.C.). Gran parte dei soldati [...] furono uccisi. Gli altri furono venduti o lasciati o lasciati a marcire nelle sinistre latomie, le cave di pietra di Siracusa» (D. Manacorda – G. Pucci, *Storia Antica*, cit., p. 314).

9 Cfr. L. Barbero, *Civiltà della Grecia antica. Storia letteraria e testi. Età classica*. Mursia, Milano 1997, p. 391.

10 S. Weil, *I Catari e la civiltà mediterranea*, Marietti, Genova 1996.

11 Euripide, *Andromaca - Troiane*, cit., p. 87.

che irraggia e rischiara.¹²

Poste a confronto con un simile atto di sovversione della realtà, le donne reagiscono con sconcerto e vergogna, mentre Cassandra incalza, lei che già conosce il rivolgimento della sorte che aspetta i Greci durante il viaggio di ritorno, e soprattutto Odisseo, l'astuto artefice della rovina di Ilio. Nelle parole della donna, l'attuale condizione di miseria vissuta dalle Troiane si riflette così sul futuro di coloro che di essa sono responsabili. La violenza, la forza, agite senza alcuna considerazione di quella vulnerabilità¹³ comune a tutta la specie umana – fondamento di un'etica che impone di fermarsi di fronte alla presenza dell'Altro¹⁴ – finiranno così per abbattersi sulla casa dello stesso Agamennone:

Tacerò i particolari. Non menzionerò la scure
destinata a cadere sul collo mio e di altri,
le lotte matricide scatenate dai miei sponsali,
la rovina della casa di Atreo.¹⁵

Nel suo sforzo di liberazione, Cassandra non è esente da desideri di vendetta, li esprime («io lo ucciderò, io devasterò a mia volta la sua reggia, vendicando così i miei fratelli e mio padre»¹⁶) mettendo in luce una delle conseguenze non rare e più nefaste dell'esercizio della crudeltà: la violenza che chiama altra violenza.

Fra le Troiane vi è anche Andromaca, la quale rappresenta uno degli esempi massimi di moglie e madre virtuosa secondo il modello di femminilità diffuso nella società epica:

Io avevo mirato a raggiungere una buona fama e l'avevo più che ottenuta,

12 Ivi, p. 99.

13 A proposito del concetto di vulnerabilità vedi F. R. Recchia Luciani, *Simone Weil. Tra filosofia ed esistenza*, Pensa Multimedia, Lecce 2012 e, sempre della stessa autrice, *Violenza e vulnerabilità attraverso e oltre Canetti: dall'essere corpo all'aver diritti*, in R. Diana, S. Achella (a cura di), *Filosofia interculturale: identità, riconoscimento, diritti umani*, Mimesis, Milano 2011, pp. 161-186; e poi J. Butler, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, Meltemi, Roma 2004.

14 Cfr. S. Weil, *La rivelazione greca*, Adelphi, Milano 2014, p. 37.

15 Euripide, *Andromaca - Troiane*, cit., p. 101.

16 Ivi, p. 101.

ma la sorte mi ha tradito. Tutte le virtù femminili che sono state individuate, le praticavo vivendo con Ettore. Intanto, c'è un settore dove una donna, che si meriti o no il discredito, si attira una cattiva reputazione automaticamente, e cioè il non restarsene tra le quattro mura: io non uscivo mai fuori, ho respinto quel desiderio. Poi, non ammettevo nelle mie stanze i consumati pettegolezzi femminili: ero contenta di avere nel mio intelletto un buon maestro dentro casa. Ho sempre tenuto a freno la lingua e mostrato al mio sposo un viso sereno: sapevo in cosa dovevo vincere e in che cosa, invece, cedere di fronte a lui.¹⁷

La sua virtù, la devozione unita alla rinuncia, non sfuggiranno al figlio di Achille, a Neottolemo, che vorrà appropriarsi della donna, prigioniera e schiava, per prenderla in moglie in terra lontana.

Andromaca è idealmente la donna dell'*oikos*, cioè l'unità-base della società greca, epica e delle età successive¹⁸; è l'amministratrice del focolare domestico; è stata moglie di un eroe e ha vissuto in un ambiente regale, confinata in uno spazio privato e dedita ai lavori di casa, al pari di quasi tutte le donne del tempo, che indipendentemente dal cetto sociale definivano la propria identità in questa dimensione. Solo le regine, rispetto alle ancelle, partecipavano talvolta al potere maschile, con il compito di trasmetterlo di generazione in generazione¹⁹. Il matrimonio era il perno, il senso, il primo e principale punto di approdo del percorso di vita stabilito per una donna, dove la futura sposa passava dalla tutela del padre a quella del marito, restando di fatto e per sempre nella condizione di "minorenne". Esso si poneva a fondamento di uno status, di una identità, perennemente sotto protezione, nel cui processo decisionale la donna non aveva alcuna voce in capitolo, trattandosi, soprattutto nelle famiglie nobili, di una questione di scambio, di alleanza, di dono-contro dono, tra il padre e il futuro sposo²⁰.

Questa era stata la vita di Andromaca, una vita inserita all'interno di un percorso prefissato, deciso da altri e fatto proprio, in cui ottemperare a ben precisi doveri, e primariamente alle funzioni di conservazione, trasmissione del patrimonio e di procreazione. Andromaca era onorata, poteva dare ordini alle

17 Ivi, p. 117.

18 Cfr. C. Mossè, *La vita quotidiana della donna nella Grecia antica*, Rizzoli, Milano 1988, p.13.

19 Ivi, p. 25.

20 Ivi, p. 16.

ancelle, ma le sue attività erano principalmente limitate alla filatura e alla tessitura, mentre la virtù era guadagnata al prezzo del silenzio²¹.

In questo modo, di fronte alla volontà di dominio di Neottolema, la donna sente di perdere qualsiasi riferimento, perché non sa come preservare la sua identità di donna virtuosa – il ruolo che la società le ha assegnato e che la connota agli occhi di se stessa e degli altri – una volta costretta a condividere il letto di un altro uomo. Subisce una decisione e deve sopravvivere; è combattuta, si interroga, in un dialogo serrato con se stessa, non scervo da pregiudizi ascrivibili all'autore:

Neottolema mi ha voluta in moglie: sarò schiava in una reggia di assassini. E se rimuovo da me il pensiero del caro Ettore per aprire il mio cuore al marito attuale, apparirò vile al morto; ma se manifesto avversione per il nuovo consorte, mi attirerò l'odio dei padroni. Dicono che una sola notte basti a eliminare l'avversione di una donna per il letto di un uomo: ma per me è disgustosa una donna che a causa di nuovi letti si sbarazza del marito precedente e ne ama un altro. Neppure la cavalla, se viene separata dalla sua compagna, si rassegna facilmente a tirare il giogo: eppure è un bestia, sprovvista di parola e di ragione, è un essere inferiore per natura.²²

Andromaca è prigioniera da tutti i punti di vista; sente di non avere vie d'uscita, e per questo perde ogni speranza, preferendo la morte alla vita: vorrebbe essere morta come Polissena, immolata dai Greci sulla tomba di Achille, piuttosto che essere viva. Nulla ha più senso per lei. Di ben altro avviso è Ecuba, l'anziana, la regina, colei che poteva richiamare a sé tutte le donne di Troia, la quale di nuovo, questa volta davanti alla nuora, si pone come modello e suggerisce la logica della rassegnazione, sancendo, di fatto, il perpetuarsi dell'ordine stabilito:

Se il mare si scatena con troppa violenza, [i marinai] si arrendono alla sorte, cedono alla furia delle onde. Così io, assalita da molti mali, ammutolisco, mi scoraggio e non apro più bocca: mi vince la triste tempesta mandata dagli dei. Ma tu, figlia cara, smetti di pensare a Ettore: le tue lacrime non lo riporteranno in vita. Onora invece il tuo attuale signore, offrigli l'esca della tua dolcezza. Se agisci così, i tuoi cari, tutti,

21 Ivi, p. 31.

22 Euripide, *Andromaca - Troiane*, cit., p. 119.

ne saranno lieti: e magari renderesti un gran servizio a Troia allevando il figlio di mio figlio; i suoi discendenti potrebbero rifondare Ilio, la città potrebbe risorgere.²³

Due donne, quindi, di età diversa e accomunate da una stessa condizione di vita, reagiscono in maniera differente, secondo uno schema di confronto intergenerazionale che si riproporrà più intensamente nei secoli a venire: se in Andromaca è ancora presente un guizzo, il barlume di uno sguardo problematico – e dunque uno spazio di possibile emancipazione, anche attraverso la morte, Ecuba sembra avervi totalmente rinunciato. Arrendersi, ammutolire, scoraggiarsi, smettere di pensare, *onorare*, definiscono il verbo, la cultura che segna la strada. Secondo questa visione, Andromaca, persino da schiava – o forse a maggior ragione per questo – deve ancora una volta dimenticare se stessa per conservare e lasciar germogliare il seme di una nuova società.

Contrapposta a Ecuba e Andromaca è Elena. Elena, la donna generalmente e universalmente riconosciuta come responsabile della guerra di Troia. Al di là delle dispute letterarie sulla sua effettiva presenza nella città²⁴, in *Troiane* Elena è la colpevole – nei pensieri di tutti e di tutte – della rovina, della distruzione, delle migliaia di morti in campo greco e troiano. La condanna è totale; l'accoglienza di Priamo o la vicinanza emotiva di Ettore, descritte nell'*Iliade*,²⁵ sembrano essere definitivamente lontane.

Menelao, primo marito di Elena, da una parte considera la donna colpevole dei terribili patimenti suoi e dell'esercito acheo, ma dall'altra, in pubblico, non ammette di aver assaltato Troia "per una donna", una ragione che probabilmente minerebbe al cuore l'onore e la virilità:

Sono venuto per un uomo, un ospite subdolo, che si è trafugato mia moglie di casa mia. [...] Lui ha pagato per la sua colpa, e anche Troia ha pagato: l'abbiamo rasa al suolo, noi Greci.²⁶

23 Ivi, p. 121.

24 Lo stesso Euripide nell'opera *Elena* (rappresentata per la prima volta nel 412 a.C.) aveva mostrato come a Troia si trovasse solo un fantasma della donna, nascosta invece da Ermes in Egitto.

25 Cfr. Omero, *Iliade*, Einaudi, Torino 2005, p. 97 e p. 217.

26 Euripide, *Andromaca - Troiane*, cit., p.129.

Al contempo, le troiane, disperate e misere, rivolgono a Elena accuse violentissime:

Ec.: «Lei è l'assassina
del seminatore di cinquanta figli, Priamo
lei mi ha fatto arenare
su questa spiaggia di desolazione.
[...] A causa di una donna, di un matrimonio
quanti mali ho patito e patirò,
povera sventurata».²⁷

Andr.: «Elena, stirpe di Tindaro, tu non sei nata da Zeus: per me
tu hai avuto molti padri: l'Odio, la Vendetta, l'Assassinio, la Morte, e tutti gli altri
morti che la terra nutre. Ne sono certa: Zeus non può aver generato un demone così
funesto per molti barbari e per molti Greci. Ti auguro di crepare: grazie ai tuoi begli
occhi le pianure famose di Frigia sono divenute un orribile deserto».²⁸

[...]

Co.: «Ah, città di dolore, quanti morti per una donna e per un letto odioso».²⁹

Dopo i combattimenti e i morti sul campo di battaglia, Greci e Troiane si trovano così uniti di fronte ad un nemico comune, un "demone funesto": una donna che dal chiuso delle proprie stanze viene improvvisamente dotata di un potere straordinario: quello di scatenare battaglie.

Elena diventa il capro espiatorio non solo di una guerra dove gli uomini sono protagonisti, ma anche il facile e principale bersaglio verso cui un'umanità oppressa e ridotta in schiavitù, costretta all'impotenza assoluta, all'inermità di fronte a dominatori contro i quali non può ribellarsi, scaglia, spostandoli, una rabbia e un desiderio di vendetta cui non è concessa altra via d'uscita. È il debordare di una sofferenza atroce, per un mondo, un'identità, dei progetti collassati e naufragati, resa più amara, nel caso di queste donne, «da una nobiltà divenuta improvvisamente schiava»³⁰. Poco sappiamo, invece, dei pensieri delle centinaia

27 Ivi, p. 87.

28 Ivi, p. 125.

29 *Ibidem*.

30 Ivi, p. 117.

di altre donne raccolte nelle tende, le donne del popolo, coloro che soffrono e non hanno voce, e che proprio per questo, per l'assenza di parole, sono più atte a rappresentare la condizione della maggior parte delle creature umane su cui si abbatte la violenza brutale della guerra: sono travolte, dimenticate, e la loro vita, già grama, è consegnata all'oblio.

Le parole di Taltibio, messaggero dei Greci, forniscono un'idea dello stato di schiacciante oppressione che annulla qualsiasi resistenza quando ad Andromaca viene comunicata la condanna a morte del piccolo figlio Astianatte:

Accetta le cose come stanno e dimostrerai saggezza. [...] Sei debole, non ti illudere di essere forte, non puoi contare su nessuno. Considera le circostanze: non esistono più né la tua patria né il tuo sposo, tu sei in potere altrui e noi siamo certo in grado di combattere contro una donna sola. [...] Se taci e accetti senza ribellarti la tua sorte [...] troverai gli Achei meglio disposti verso di te.³¹

Così, dunque, esseri umani del tutto privi di riconoscimento e dominati da uno stesso padrone si pongono gli uni contro gli altri. Persino Ecuba, in quanto madre, è accusata da Andromaca e Elena di essere in parte responsabile della guerra:

L'origine prima di tutti i guai è stata lei, mettendo al mondo Paride.³²

Questo universo femminile così sofferente appare quindi anche disgregato; le sue componenti risentono di un isolamento feroce³³, che poco spazio lascia alla solidarietà, alla costruzione di una alleanza sulla base di una visione ampia e rivelatrice di una condizione esistenziale comune: quella della sottomissione, in tempo di guerra e di pace.

Travolta dal desiderio di vendetta, capovolgendo il senso di impotenza nella fermezza labile di un potere ormai dissolto, Ecuba non solo sollecita Menelao a distruggere il nemico comune ma si fa portatrice di una condanna estrema e

³¹ Ivi, p. 123.

³² Ivi, p. 133.

³³ A proposito del concetto di *isolamento* vedi H. Arendt, *Origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009.

totale:

Incorona l'Ellade uccidendo costei: è un atto degno di te. Instaura questa legge per le altre donne: la donna che tradisce il marito deve morire.³⁴

Elena, dunque, tradendo il marito, avrebbe scatenato la guerra di Troia. Un nome che passando attraverso le derivazioni latine, sarebbe stato ampiamente utilizzato nei secoli a venire per indicare con sprezzo la donna che lascia un uomo per un altro. *Troia*, in realtà il nome di una città martoriata, distrutta da una guerra voluta e compiuta da uomini.

Sulla questione della responsabilità, Simone Weil fu molto chiara, nel suo saggio *Non ricominciamo la guerra di Troia*³⁵, scritto quando un altro conflitto, altrettanto atroce, era alle porte:

[...] per spingere gli uomini verso le catastrofi più assurde, non c'è bisogno né di dèi né di congiure segrete. La natura umana basta.³⁶

Per Weil, quel massacro durato dieci anni non aveva un obiettivo definito – proprio come è tipico dei “conflitti più accaniti”³⁷: gli uomini erano andati in battaglia senza sapere, di fatto, per cosa stessero combattendo:

[...] c'era una sproporzione così evidente tra la sua persona e quella gigantesca battaglia che, agli occhi di tutti, Elena costituiva semplicemente il simbolo del vero obiettivo; ma il vero obiettivo, nessuno lo definiva e non poteva essere definito perché non esisteva. [...] Se ne immaginava semplicemente l'importanza dalle uccisioni compiute e dai massacri attesi.³⁸

Infine, Astianatte. Astianatte è un bambino, un maschio, che insieme alle donne vive la tragedia di un'umanità terribilmente oppressa, trattata con crudeltà e

34 Euripide, *Andromaca -Troiane*, cit., p. 139.

35 In S. Weil, *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, cit.

36 Ivi, p. 57.

37 Ivi, p. 55.

38 Ivi, p. 56.

senza riguardo, di cui *Troiane* offre una rappresentazione estensibile al nostro tempo e a molti, troppi, luoghi del mondo che abitiamo. Astianatte è il bambino a cui è stata «depredata la vita»³⁹, come dice la madre, scagliato dalle mura di Troia per decisione dei Danai affinché in futuro non cerchi vendetta – la medesima ragione che verrà adottata qualche millennio dopo, durante la Seconda guerra mondiale, da coloro che senza pietà massacravano i neonati ebrei⁴⁰.

Astianatte è il bambino che non può essere difeso dal padre, ormai morto, né salvato dalla madre, che può solo percuotersi «il capo e il petto»⁴¹; è la creatura di fronte alla quale il male mostra tutta la sua insensatezza. Persino Taltibio, per la prima volta, si commuove – «scoppia in lacrime» – davanti allo scempio, osservando Andromaca che prende commiato dalla tomba di Ettore e si separa per sempre dalla patria⁴². In questa incrinatura, nella fenditura che si apre nel blocco granitico della violenza e dell'indifferenza, scorre un rivolo di speranza. È un barlume che subito si richiude, e purtuttavia esiste. Taltibio lava il corpicino nello Scamandro e lo affida a Ecuba, perché lo ricopra di pepli e corone prima che egli gli dia sepoltura, l'unico gesto di solidarietà umana dell'intera tragedia.

Con la morte di Astianatte, futuro re di Ilio, crolla definitivamente qualsiasi speranza di rinascita e la possibilità di una proiezione nell'avvenire: le donne, «le prede»⁴³, si avviano verso l'esilio e lo sradicamento salutando una città, un'esistenza, che scompaiono alle loro spalle. Eppure è proprio in quello sguardo riflessivo che si posa su Andromaca, nella reazione empatica di un uomo, di un essere umano, di fronte a quella morte, alle conseguenze di quell'atto di violenza, che è contenuta la possibilità, l'immagine, la fantasia del cambiamento e della salvezza⁴⁴ per queste donne e per il resto dell'umanità oppressa.

39 Cfr. Euripide, *Andromaca - Troiane*, cit., p. 125.

40 A questo proposito vedi L. Poliakov, *Il nazismo e lo sterminio degli ebrei*, Einaudi, Torino 2002.

41 Ivi, p. 125.

42 Euripide, *Andromaca - Troiane*, cit., p. 143.

43 Ivi, p. 153.

44 A proposito delle possibilità empatiche insite nell'immaginazione e nella fantasia vedi J. L. Nancy, *Tre saggi sull'immaginazione*, Cronopio, Napoli 2007; J. Butler, *Scambi di genere* e la questione della sopravvivenza in E. Missana (a cura di), *Donne si diventa. Antologia del pensiero femminista*, Feltrinelli, Milano 2014.

Un nuovo linguaggio d'amore

SIMONA MARINO*

Per introdurre il tema del nostro incontro mi rifaccio a un mito lontano nel tempo e tuttavia ancora molto presente nell'immaginario amoroso che accompagna le nostre vite, fino a lambire le generazioni più giovani che ne custodiscono il sogno.

Mi riferisco al mito di Aristofane, come lo racconta il *Simposio* di Platone, in cui gli uomini e le donne sono condannati alla ricerca della metà perduta per imposizione di Zeus che, temendo la loro potenza, decise di separarli. È il mito che ratifica la complementarità e l'esclusività nella relazione d'amore e che ci consegna la rappresentazione del desiderio come la continua ricerca dell'altro/a con cui combaciare. Desiderio e mancanza si alimentano in questo rimando all'unicità che condensa il sogno d'amore. C'è solo un altro/a, che potrà convenire con me e fondersi così da due in uno. Un'immagine che accompagna le nostre fantasie e che introduce nel simbolismo della relazione d'amore un altro elemento, la somiglianza. È verso il simile che si orienta il desiderio, colui nel quale rispecchiarsi in quella specularità che il riflesso negli occhi di Alcibiade rimanda all'amato Socrate. Complementarità, esclusività e somiglianza costituiscono il dispositivo discorsivo della relazione d'amore, così come ci è stata consegnata dalla tradizione e modulano la dinamica del desiderio. Sorgono a questo punto una serie di domande ineludibili.

Innanzitutto, se la relazione d'amore risponde al canone della somiglianza, quale scompiglio introduce la differenza tra i sessi, che impedisce la riflessività e il ritorno a sé, nel rimando di uno sguardo segnato da un'alterità radicale nella quale non è più possibile specchiarsi? Come ci si ama tra differenti, o meglio come imparare ad amare l'altra/o fuori dal circolo della precomprensione e

* Docente di Filosofia Morale presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II"

dell'anticipazione? È possibile un amore nella distanza che espone gli amanti allo spazio bianco della differenza che non sia vissuto come una separazione dolorosa, ma come una strada da percorrere insieme tenendosi per mano?

Tra un uomo e una donna c'è solo quello spazio in comune, uno spazio bianco che occupa ora l'una ora l'altro, nel momento in cui prende la parola. Quello spazio è la metafora del proprio animo che dona ascolto all'altro/a. Una vicinanza che è starsi accanto, senza opposizioni, né riconoscimenti, senza conciliazioni volute o date per scontate, oltre la dipendenza che induce al silenzio di fronte alle parole dell'altro. Parole eccedenti che troppe volte espongono le donne a un linguaggio che le duplica, raddoppiandole in una mimesi che nella copia perde sempre l'originale. E allora si diventa altre, in un altrove che il linguaggio nomina nelle mille maschere che affollano le opere e i segni degli uomini.

Se la parola mantiene il potere di duplicare, il suo rivolgimento non è altro che la riflessività di un io che si riflette nello specchio delle sue parole. Allora la dipendenza si rovescia nella solitudine vuota di ascolto e l'altra si perde nel mare di parole che dicono la sua verità che lei non conoscerà mai. La certezza del loro presunto sapere le rende solide come pietre. Sono parole che non si bastano mai e che si accaniscono contro un silenzio, che a volte passa dalla rinuncia alla resistenza. Quella stessa resistenza che il personaggio femminile del *L'attesa e l'oblio* di Blanchot oppone all'insistenza di lui che ossessivamente le vuole parlare. Lei riceve da lui i fogli che respinge con tristezza. Non ha neppure la forza di cancellare qualcosa. Mostra in questo gesto una sorta di abbandono che è perdita di centro. Annaspa nell'infedeltà di lui. Vorrebbe che le fosse fedele nella scrittura, che quei fogli la raccontassero, ma sa che lui non le crede. Per lei le parole sono sempre troppe, troppo grandi. Per lui la parola rincorre il senso senza mai raggiungerlo. Una linea disgiuntiva che li allontana rendendoli sordi l'uno all'altra. Lei è sempre presente – *io sono qui* –, ma altrove in una sofferenza docile, che ascolta e parla parole irripetibili per lui. Lui vuole capire. Fra capire e parlare si intromette la differenza. Lei la riconosce nel potere di lui di rendere reale la verità. Un potere terribile che reclama di sapere, eppure lui non le crede. La fiducia assume per l'uno e per l'altra un colore differente. Il confidare di lei è una forma di resistenza, di docilità, uno straordinario stato di debolezza, da cui trae l'autorità della parola. È come se lei non raccogliesse la sua esistenza in un senso, ma galleggiasse tra l'attesa e l'oblio in un abbandono dolce che per lui è

un rifiuto. Si sente troppo forte di fronte alla sua fragilità, troppo convinto del senso esteso della sua esistenza che lo spinge a capire solo ciò che ha già capito, in una ripetizione sorda dalla quale lei vuole fuggire, lasciando il vuoto di quella stanza, ma non può farlo finché non avrà detto tutto. Un imperativo impossibile che lei può solo differire nel tempo. Tempo altro da quello di lui, indivisibile, come lo è la loro debolezza. Lui non capisce il desiderio di separarsi perché da sempre la sente separata e anticipa nel tempo la sua perdita. Un desiderio contro l'altro, che interroga la relazione d'amore in presenza della differenza inseguendo un'immagine del pensiero che ha opposto la differenza all'essere dell'uno, destinando l'alterità all'assimilazione o all'inaccessibilità. L'esito è il rapporto tra l'io e il tu sempre in bilico sulla morte.

Desiderio e alterità

Qual è il rapporto tra godimento e desiderio, intendendo il primo come soddisfazione immediata di un impulso e il secondo come mediazione tra i propri impulsi e quelli che ci attraversano, per cui nel desiderare siamo nello stesso tempo esposti al desiderio dell'altro?

Una duplice sponda che passa da sé all'altro e che Hegel ha descritto ne *La fenomenologia dello Spirito* con la dialettica servo-padrone, dove il desiderio di essere riconosciuti dall'altro sfida la paura della morte, ma in questa apparente signoria espone il vincitore alla dipendenza dal godimento puro asservendolo al servo. Un rovesciamento di posizioni che interroga lo statuto del desiderio che, come afferma Lacan, è sempre desiderio dell'Altro. Inoltre il desiderio non scorre lungo una linea temporale che conduce dal presente al futuro, ma si declina su un piano del tempo in continuo divenire tra il ritorno del passato, che si continua a desiderare, e la potenza del differimento, che sposta sempre oltre la soddisfazione del desiderio e allontana il godimento.

Ma chi desidera nel desiderio dell'altro? Sono io che desidero o corrispondo a ciò che gli altri desiderano da me? C'è un'autenticità del desiderio o piuttosto una riflessività che si impone nella relazione tra me e il mondo? Questione cruciale per le donne che troppe volte aderiscono all'immagine che l'altro disegna su di loro modificandone le sembianze.

Con Deleuze potremmo dire che siamo partecipi di una catena di desideri,

un assemblaggio che compone in ordine sparso l'eterogeneità dei nostri desideri, mai riconducibili a una singolarità, ma espressione di una molteplicità di effetti e di forze che agiscono su di noi. Si pone qui una questione che dalle pagine hegeliane, attraverso Deleuze ci conduce a Spinoza, laddove nell'*Etica* afferma che l'essenza dell'uomo è il desiderio (*cupiditas*), cioè l'appetito insieme alla coscienza di sé, e che induce a considerare buono ciò verso cui si orienta il nostro desiderio e cattivo ciò che lo ostacola o lo contrasta. Impedimenti che riducono la nostra potenza di essere e che non consistono nel protendere verso il male, ma verso ciò che ci fa male. Distinzione fondamentale che rompe lo schema cartesiano della contrapposizione tra bene e male, perché qui il desiderio produce potenza di agire in relazione alla nostra capacità di avere conoscenza adeguata delle cause che ci inducono a desiderare una cosa piuttosto che un'altra. Ragione e passioni, desiderio e godimento non sono in Spinoza contrapposti, ma gradi di conoscenza differenti attraverso i quali si passa da una condizione di schiavitù ad una condizione di libertà e di gioia. Conoscere ciò che ci rende schiavi è un modo per sottrarsi alla dipendenza che troppe volte borda i confini della relazione d'amore.

È proprio questo lo scoglio più difficile da superare per una donna innamorata, stare accanto all'altro senza dipendere da lui, senza scivolare in quel rimando infinito di richieste deluse e di rancori che si condensano in un silenzio così compatto da elevare un muro tra sé e il mondo e morirci dentro. Quante donne ho sentito dire lui non mi sa amare, non mi capisce, ma io non posso farne a meno, senza di lui non esisto...Una china che è difficile risalire, se non si scioglie dentro di sé quel grumo di dolore e di mancanza che abita nel fondo di una donna. La propria esistenza dipende dall'amore dell'altro e per questo ha valore, altrimenti non è nulla. Un'infelicità sottile e cupa, che accompagna tante vite fin da bambine, quando cercavano nelle madri la forza e la gioia di stare al mondo e veniva loro restituita la dedizione e la cura per l'altro. Un senso d'ineguatezza che spingeva a cercare la misura delle loro esistenze al di fuori, nello sguardo del padre, poi dell'amante. Una donna sente fin dai primi passi di mancare a se stessa ed è su questo vuoto che costruisce la sua vita. Se non si riesce a colmare, il desiderio per lei non potrà che essere il bisogno dell'altro per sentirsi finalmente completa. Un'illusione che copre tante vite non vissute, dove il sacrificio delle proprie aspirazioni si traveste d'amore.

Ma c'è una modalità di vivere il desiderio al di là del bisogno e della man-

canza? Spinoza ci suggerisce che desiderare è amare ciò che si ha e ciò che si è, la vita nella duplice accezione di avere ed essere, e sembra fargli eco Nietzsche quando, dalla pagine de *La gaia scienza*, esprime la volontà di imparare sempre di più a vedere il necessario nelle cose come se fosse ciò che loro hanno di bello, così da rendere belle le cose.

Ma cosa c'è di più necessario della vita? Per una donna, a cui nessuno lo ha insegnato, significherà imparare ad amarsi, così come si è, a sentirsi necessaria, nell'affanno quotidiano dell'esistenza, prendendosi cura del divenire se stessa senza conoscerne preventivamente il senso.

La comunità degli amanti

L'amore è una pietra d'inciampo per l'etica, scrive Blanchot a proposito della comunità degli amanti, suggerendo una messa in questione dell'etica nell'imitazione del suo paradigma, all'opera nella relazione d'amore, ma soprattutto indicando nell'amore proprio ciò che fa attrito con quel paradigma, una pietra d'inciampo, che nell'urto può aprirne delle crepe. Che l'amore sia un rischio per il legame sociale e per le regole che lo governano è del tutto evidente e si condensa in quella definizione che ne dà Bataille, quando definisce l'amore come subdolo allentamento del legame sociale operato da un mondo, quello degli amanti, che è precisamente l'oblio del mondo. Ma qui nell'espressione di Blanchot, proprio attraverso quelle crepe, può intravedersi l'immagine degli amanti come quel coesistere l'uno/a-per-l'altro/a, che non assolve la differenza nell'illusione di una fusione sempre revocabile, ma ne combina, come ciò che è del mondo, i diversi gradi di potenza in infinite concatenazioni. Se la dissimmetria si traduce in impossibilità, gli amanti si mancano sempre e il loro differire li condanna alla malattia della morte. Quando la separatezza si fa separazione, l'amore è trattenuto nel tempo, esposto all'incertezza della durata, dove ogni istante chiede al dopo la propria rassicurazione, in un ricorrersi continuo tra paure, gelosia, possesso che impediscono di vivere la pienezza del presente. Ma non è forse nella nostalgia dell'unità perduta, nella prefigurazione mitica dell'androgino platonico, che la differenza è consegnata alla separazione? Come sottrarsi allora all'illusione di un amore fusionale attraverso il quale riattingere quell'unità originaria che revoca ogni differenza? Come delegittimare la legge del desiderio che

si alimenta della mancanza?

Se la differenza è del mondo, fuori da ogni possibile mediazione dialettica, che trasformerebbe i differenti in opposti per poi risolvere l'opposizione in una sintesi del due in uno, l'essere differenti non riguarderà il riconoscimento reciproco, che nel farsi segno del proprio di ciascuno/a, imprime alla relazione d'amore la forma di un esercizio di potere, secondo il modello hegeliano della lotta per il riconoscimento. Sarà piuttosto accogliere la separatezza in quel gesto comune di rendere passeggero ogni istante di eternità.

Un gesto che scandisce il tempo della differenza come modo differente di percepire il tempo, non come anticipazione e differimento della morte, a partire dal quale comprendere e dare senso alla vita, ma piuttosto come restituzione alla vita e al suo trascorrere del senso che le spetta e che rende ogni momento unico e irripetibile, «la nostra eternità è di un'ora, che già passa», scrive Marina Cvetaeva all'uomo che ama. Ma sarà anche scomparire la fiducia contrapposta al tradimento come un'apertura di credito che inevitabilmente istituisce un debito, imponendo condizioni che, se venissero meno, revocherebbero il credito. A meno che non si tratti di spingere la fiducia fino all'incondizionatezza. Fidarsi dell'altro/a potrà allora essere l'esperienza che si compie ogni volta che ci si abbandona senza riserve e ci si espone all'ignoto, a qualcuno/a che non si può raccogliere in una rappresentazione o trattenere tra parole che giudicano e cercano di sapere. Forse l'amore tra differenti reclama un altro linguaggio fuori dall'economia dello scambio e dalla logica del sapere. Parole come amicizia, vicinanza, cura che si condensano in un'espressione tanto bella quanto difficile: "io ti credo".

Letteratura di maternità: alla ricerca di un nuovo linguaggio del corpo*

INA MACINA**

Alla sovraesposizione visiva dei corpi sembra non corrispondere un'adeguata sintassi, una grammatica, un lessico che li racconti in tutte le loro vicende. L'abitudine all'immediatezza della vista distrae dalla necessità della mediazione della parola, foriera di riflessione.

Il controllo sui corpi sembra calmare l'ansia collettiva, pagata soprattutto dalle donne, derivante dall'ignoranza di quegli stessi corpi che si esplica non solo con la violenza *tout court* (dall'infibulazione alle più sofisticate forme di aggressività), ma anche con la rimozione *ad hoc* delle loro verità che sfocia in un analfabetismo emotivo di sconcertanti dimensioni. Gli appelli alla natura – e ai suoi cicli corporali: gravidanza, malattia, invecchiamento, parto... – risultano fuori luogo in una società sempre più estranea alla natura che pur viene percepita e inesorabilmente associata al femminile; un mondo femminile sprovvisto di adeguata letteratura.

Come sottolinea Lea Melandri¹, la cultura, la storia, il potere – appannaggio del maschile – hanno sempre cercato di contenere il femminile non tanto perché visto come inferiore, ma proprio perché visto come ancestralmente *potente*:

L'uomo incontra il corpo femminile nel momento in cui è massimamente dipendente ed inerme, cioè quando nasce. Questo corpo gli appare come un corpo

* Il presente articolo si configura come “dialogo a distanza” con la trascrizione dell'intervento di Lea Melandri contenuto in questa rivista.

** Dottoranda di ricerca in Costruzione e rappresentazione di identità culturali, Universitat de Barcelona.

1 In questo numero di «Postfilosofie».

potente, difficilmente gli uomini riconosceranno che le donne sono deboli o vittime, non lo possono riconoscere perché la storia si è costruita sulla percezione che l'uomo "figlio" ha avuto di quel corpo, che è la percezione di un corpo potente [...] Forse la civiltà nasce proprio come fuga, innanzitutto da quel corpo da cui si nasce, quel corpo femminile che è rimasto nell'immaginario, nella costruzione culturale dell'uomo a rappresentare le radici materiali dell'esistenza e anche i limiti mortali. Quindi la civiltà nasce, sostanzialmente, come fuga dal femminile.

«Che ho a che fare con te, donna?», risponde malamente Gesù Cristo a sua madre alle nozze di Canaa, una frase che sta a significare in maniera cristallina la cesura, la fuga dal femminile, per dirla con le parole di Lea Melandri.

Non si conosce bene, però, quel corpo che si tenta di controllare e allontanare da sé. Se la società, nel suo complesso, ne avesse una maggior consapevolezza fino ai reconditi più intimi forse si potrebbe trovare un antidoto all'ossessione del controllo fisico. L'ignoranza del corpo deriva principalmente da due fattori: il primo sta nella difficoltà di trovare un linguaggio appropriato per comunicarlo, come rileva anche Franco Rella; il secondo, nell'aver consegnato quasi totalmente alle donne la gestione delle vicende più naturali, distraendole così da un accesso più partecipato alla storia e alla cultura: «Le vicende che sono le più universali, le più essenziali dell'uomo sono state considerate un residuo della storia, consegnate alla vita personale, al privato, e come tali, quindi, rese anche nell'immobilità di dati naturali»².

Una riflessione su come la letteratura abbia trattato uno dei temi privati, forse il più privato, quale è quello della gravidanza e in generale della maternità, rivela la difficoltà, la tendenza censoria nel parlare delle esperienze del corpo in relazione al "privato" femminile. Il caso particolare della letteratura di maternità fornisce – praticamente *in absentia* – testimonianza sull'ignoranza del corpo e di alcune esperienze ancestrali ritenute inaccessibili, realizzazione dei tentativi più riusciti di confinamento del femminile entro la natura, al di fuori dalla storia.

Nella letteratura italiana, è solo dai primi anni del Novecento che con Sibilla Aleramo le scrittrici hanno iniziato a rappresentare la maternità come tema,

2 Ivi.

sotto la spinta dei moti femministi provenienti dall'estero (e che solo le intellettuali riuscivano a percepire). Con brusco salto temporale, nel 1975 troviamo la Fallaci impegnata in una lucida analisi sul tema dell'aborto, che è una memorabile disamina sul senso della vita, della morte e del ruolo della donna che non è più passiva, ma vive la scelta col concetto di responsabilità (per sé e per gli altri) che ha un peso rilevante in *Lettera a un bambino mai nato*.

Il libro rompe la retorica fondata sull'"a priori" della chiamata "alle armi" che è la gravidanza, considerandola, finalmente, un argomento di riflessione profonda prima di tutto personale. La Fallaci rivendica fortemente la valenza del potere decisionale della donna non come madre, ma come singola, come essere umano responsabile, in prima persona, delle proprie scelte come individuo, come donna prima che come madre.

È a mio avviso interessante notare come la scrittura in cui prende forma la maternità non è esclusivamente (né principalmente) romanzesca, pur se si racconta l'esperienza come risposta all'insorgenza di una riflessione politica, storica e sociale. Questa ambiguità di fondo è ben rappresentata dal contrasto tra il tentativo di storicizzare l'argomento privato e la forma scelta: *Una donna* e *Lettera a un bambino mai nato* si ascrivono al genere intimistico della biografia-diario e del genere epistolare; dunque, il tentativo di inserire nella storia l'esperienza femminile avviene fuori dal romanzo che è per eccellenza il genere della storia, dell'oggettività, con narratore onnisciente che organizza la narrazione.

E forse, il tema dell'oggettività è la chiave di volta del problema della rappresentazione letteraria della maternità. In tal senso, è illuminante l'introduzione del libro di Carme Riera, *Temps d'una espera*³ (scritto in catalano nel 1986 e pubblicato solo nel 1998), racconto di una gravidanza (reale) in forma di diario. Per la prima volta, la scrittrice elabora una teoria sulla reticenza nei confronti della letteratura di gravidanza, spiegandola alla luce del problema dell'oggettività. Nel caso delle donne in stato di gravidanza, l'oggetto della narrazione coincide col soggetto narrante. Così come le forme autobiografiche prendono vita dalla narrazione dell'interiorità dell'autore che dunque è al tempo stesso oggetto e soggetto, la natura privata e intimistica della maternità si è andata a rifugiare nelle medesime forme letterarie. Sono i primi tentativi di scrittura di un'espe-

3 C. Riera, *Temps d'una espera*, Columna, Barcelona 1998. Tutte le citazioni sono estrapolate dalla versione spagnola a cura della stessa autrice: *Diario de espera*, Lumen, Barcelona 1998.

rienza che finora aveva trovato posto solo sotto forma di funzione letteraria, non di tema che per cominciare ad esprimersi si è dovuta incanalare in determinati codici, quelli più consoni ad ospitare il racconto dell'intimo. È un "prestito" necessario all'introduzione di un tema, se vogliamo, nuovo.

Leggiamo quindi in data 24 settembre del 1986:

Perché noi donne non abbiamo mai scritto diari in gravidanza? Forse perché tale evento è stato considerato come il più ordinario nella vita di una donna, dato che la nostra missione consisteva nella riproduzione. È possibile che d'ora in poi prolifichino i diari di gravidanza. Sul punto di entrare nel XXI secolo noi donne abbiamo raggiunto la capacità di osservarci come oggetti, mentre siamo dei soggetti. Abbiamo smesso di essere anonime, siamo riuscite a manifestare la nostra identità.

Qui vengono messi in luce due aspetti cruciali, tanto per il significato quanto per le implicazioni a livello letterario: in primo luogo, si pone finalmente in chiaro l'accento sul processo di oggettivizzazione e, in secondo luogo, si connette questo lungo e tortuoso processo con l'idea di identità. Appare dunque evidente che la consapevolezza della propria identità – a livello al contempo esperienziale e letterario – procede parallelamente al processo di conoscenza, che a sua volta si realizza nella possibilità di *parole*, di discorso dell'oggetto-soggetto indagato mentre viene espresso.

A questo riguardo, ne *Il romanzo femminile contemporaneo (1970-1985)* di Birutė Ciplijauskaitė, accurato ed illuminante lavoro di ricerca sulla fisionomia della scrittura femminile, si legge: «All'autoanalisi si unisce il problema di espressione. Secondo Béatrice Didier, la riflessione sulla scrittura si trasforma in una meditazione sulla propria identità»⁴. Mentre, da un lato, le scrittrici scrivono di un'esperienza estremamente intima, scandagliano e scoprono la propria identità, dall'altro, si cimentano in una creazione letteraria che va scoprendo, di pari passo, e quindi apre possibilità di espressione.

È la ricerca di un racconto e il racconto di una ricerca; nella solitudine letteraria dell'esperienza di gravidanza, la Riera denuncia la mancanza della maternità assunta a dignità letteraria. Se l'assunzione e la condivisione di codici espressivi passa attraverso la letteratura fornendo degli appigli linguistici, delle indica-

4 B. Ciplijauskaitė, *La novela femenina contemporánea*, Anthropos, Barcelona 1988.

zioni espressive, una donna che voglia avere riferimenti letterari nell'affrontare lo stato di gravidanza si ritroverà sola, senza una letteratura, senza terminologia, senza descrizioni, senza parole che possano descrivere le emozioni sconosciute cui andrà incontro:

01 ottobre 1986. Compro un sacco di libri sulla gravidanza e sulle donne incinta. Tutto quello che trovo. Mi dispongo a nutrirmi di bibliografia ad hoc. Sul treno di Sarriá, verso casa, comincio a sfogliarli. Ma dopo ore ed ore di lettura, mi rendo conto che tutto quello che ho potuto ottenere non è diverso da una specie di guida per future madri, sospettose di essere un po' inette, o magari troppo ingenua. O forse no, neanche questo. Si tratta di finzioni, modellate a immagine e somiglianza dei divulgatori scientifici che le hanno scritte. Mi dà fastidio soprattutto il tono paternalista, vecchio e millantatore allo stesso tempo, che sono soliti usare. Ho chiesto a B., il mio libraio di fiducia, un romanzo interessante che parli di maternità, ma si ricordava soltanto di libri sull'aborto.

E ancora:

24 settembre 1986. A quanto pare, sono le situazioni straordinarie quelle che spesso portano a scrivere diari. Un viaggio, una malattia, una guerra, ne hanno generati parecchi. Per questo è strano che la gravidanza non sia servita da scusa per scriverne alcuni. Che io sappia non esistono, o per lo meno, non sono stati pubblicati. [...] È piuttosto un inventario. Non ci sono descrizioni, solo enumerazioni. Non c'è scandaglio di sensazioni né di esperienze intime, non c'è emozione.

Anche per questo ho rilevato nel suo libro frequenti appelli ad un pubblico femminile, quasi a sopperire quel vuoto letterario di cui lei stessa ha sofferto.

Ma perché ancora un diario e la scrittura in prima persona? Per la Riera, questo è vero parzialmente poiché la sua scrittura si colloca a metà tra la prima persona e la consapevolezza di “non esserlo” pienamente, essendo, di fatto, *due*. La presenza di un'altra persona – il feto – porta addirittura l'autrice a riflettere sul tema del doppio sia su un piano “fisico” («20 gennaio 1987. Il corpo delle gestanti è un corpo doppio, un corpo altro») sia su un piano linguistico:

6 novembre 1986. [...] Che peccato che il duale non sia contemplato nelle gramma-

tiche romanze. In greco esisteva, e dovevano utilizzarlo fundamentalmente le coppie, Achille e Patroclo, Venere e Adone, nei loro impeti amorosi in cui tentavano di fondersi confondendosi.

Adesso che tu ed io siamo la stessa persona, fusi, confusi, mi rendo conto che non c'è unione più poderosa, simbiosi più perfetta di quella tra madre e figlio o figlia.

Forse il desiderio di fonderci con l'amante, l'amata nell'amato trasformata, altro non è che il desiderio di tornare a stare dentro il corpo che ci accolse, ricerca di un passato felice, di sintonia assoluta.

È evidente che l'autrice dà spazio non soltanto a emozioni personali, ma anche a considerazioni mediate dalla cultura, arrivando a lambire l'ambito della psicologia. Della narrazione in prima persona conserva certamente l'impianto, ma la condizione psicologica è arricchita dalla percezione di non essere completamente un singolo; proprio per questo sembra ancora più comprensibile la scelta dell'*habitus* diaristico specialmente se lo intendiamo nell'ottica in cui la Ciplijauskaitė interpreta il genere e l'utilizzo della prima persona:

quello che interessa alle autrici contemporanee non è più solo raccontare o raccontarsi; è parlare concretamente come donne, analizzandosi, ponendo domande e scoprendo aspetti sconosciuti e inespressi. È un costante sforzo di presa di coscienza che necessita un linguaggio adeguato. Il ricorso alla prima persona serve come il modo più consono all'indagine psicologica.⁵

La Riera manifesta una forte consapevolezza dell'operazione letteraria, oserei dire sperimentale, messa in atto nel suo libro. Nell'accostamento disordinato, casuale, decisamente polifonico delle considerazioni che tessono il testo, in un mosaico il cui ordine è scandito dal succedersi dei giorni come un conto alla rovescia, si registrano riflessioni metaletterarie che procedono sul binario espe-

5 È necessario puntualizzare che nello stesso libro, B. Ciplijauskaitė aveva richiamato l'attenzione sulle «tappe» percorse dalle autrici inglesi del XIX secolo, estendibile anche al nostro caso, come le aveva enucleate Elaine Showalter, secondo cui, dato l'assunto che «la direzione della scrittura femminile si conforma alla struttura della società», si individua la tappa «1) femminile, che si adatta alla tradizione e accetta il ruolo della donna così come già esiste; 2) femminista, che si dichiara in ribellione e polemica; 3) di donna, che si concentra nell'auto-scoperta». Senz'altro la scrittura di Carme Riera si inserisce nel terzo stadio.

rienza personale/letteratura. È la stessa autrice a offrire una sorta di giustificazione della scelta del genere e del procedere della narrazione:

04 ottobre 1986. Diario: spazio di libertà. Senza vincoli, senza limite, senza stile, senza censura. Eppure, nello specchio del nulla, del senza, della pagina bianca, abbiamo bisogno anche di un'immagine gratificante. Ci autocensuriamo senza volerlo. Cerchiamo il nostro lato migliore. Assurdo. Ciò che adesso mi interessa è quanto succede dentro di me. Quello che succede lì dove non hai né specchi né riflessi. O magari lo specchio dell'acqua, la corrente attraverso cui avanza la vita, il cortocircuito, la scintilla.

Intimo deriva da *timor*, "paura" in latino. Intimo, applicato a quello che è il più intimo di qualsiasi cosa. *Intimare*: introdursi nel corpo attraverso pori o spazi vuoti. Anche introdurre paura. Intimità ha a che vedere con interiorità, con quello che si guarda dentro, di conseguenza, con te, che sei dentro di me. Tu sei la mia migliore intimità.

Diario intimo: spazio aperto e allo stesso tempo luogo dove si chiude la paura. Lo spazio della paura, della paura imprigionata, della paura vinta. [...]

29 ottobre 1986. Il fatto di dare alla luce produceva contemporaneamente ammirazione e spavento. Rispetto e timore. Nel ventre della madre si generava il mistero della vita. Il mito biblico della costola di Abramo doveva essere, alle origini, un racconto consolatorio e in sostituzione del "potere" femminile.

Questa commistione tra privato (l'interiorità dell'autrice) e pubblico (i riferimenti culturali), che arriva a spiegare anche dinamiche psicologiche, se non antropologiche, nella produzione religiosa (la sublimazione della paura e del controllo sul femminile nel racconto della nascita di Eva), rivela la discesa verso i luoghi più reconditi dell'Io, attraverso una scrittura composita, emozionale e colta allo stesso tempo, richiesta e motivata dall'introspezione. Ne segue, come corollario, la completa identificazione tra realtà e sforzo letterario: «11 febbraio 1987. Questo è un quaderno di annotazioni di vita interiore, la più intima, la nostra. Vita intestina, scriverebbe C.B. Uno spazio in cui tu ed io coabitiamo. Un utero di carta.»

In quest'ottica, considerando la forma "diario" come specchio rivolto all'intimità, si spiega dunque l'insistente presenza della *cultura*: l'esperienza intimistica, pur essendo altro rispetto alla cultura, tuttavia può trovare nel "serbatoio"

culturale dell'autore/autrice un medium linguistico ed espressivo; senza contare, poi, che le sollecitazioni culturali assorbite dall'esterno vanno anch'esse a sedimentarsi nell'interiorità di un individuo concorrendo, di fatto, a un corredo interiore polivalente. Non è il trionfo della natura, per quanto questa sia inclusa e meditata nel racconto; semmai, è il vantaggio della cultura, della parola, a dimostrazione che il femminile, l'esperienza della gravidanza hanno piena possibilità di essere letteratura e cultura.

Sorprendentemente l'autrice dà vita a una descrizione del suo stato molto precisa, corporea, tangibile, come anche originale ed emozionante, ricorrendo a riferimenti poetici e creando immagini *ex novo*. Poetica e realistica al tempo stesso è una delle primissime descrizioni del libro:

25 settembre 1986. Non ricordo il giorno, solo la stagione: una primavera bellissima anticipata a marzo, con mimose in tutto il loro splendore, rami pieni di piccoli bottoni gialli, come se fossero sbocciati per abbottonare infinite camicine di neonati. Bottoni di mimosa che riempivano la mia retina, lo stomaco sottosopra e un sonno infinito. Pensavo fosse un'indigestione complicata dalla tipica astenia primaverile. E invece no, era la mia prima gravidanza.

Ma segue un ritorno costante alla cultura: nel descrivere, per esempio, il suo stato di "grazia", che è la sensazione maggiormente percepita per tutto il libro, riporta delle riflessioni circa *La primavera* del Botticelli, nelle cui rotondità riconosce una gravidanza, non potendo esprimersi – a suo avviso – in modo più immediato l'idea della pienezza. O ancora, l'uso della cultura come lente di lettura (e di scrittura, *ça va de soi*) risulta nel seguente passo ancora più sorprendente:

31 ottobre 1986. Leggo nel libro di Flora Davis, *La comunicazione non verbale*, che il dottor John Merlow ha descritto l'utero come un mondo di suoni ritmici, poiché il feto vive al ritmo del cuore di sua madre, in sincrono col suo stesso cuore, che pulsa con un ritmo quasi doppio. Il ritmo del mio cuore influisce sul tuo e si produce una sintonia. Non so perché ma mi tornano alla memoria dei versi di frate Luis de León, che alcuni considerano mistici, e che a me, ora, sembrano il frutto di una navigazione intrauterina:

Ecco l'anima naviga

In un mar di dolcezza e alla fine
vi annega così

Che nessun accidente

Estraneo o peregrino si ascolta o si sente. Per frate Luis la musica produce questa sensazione, poiché eleva l'anima verso Dio, il musico, per eccellenza. Anima e Dio entrano in dialogo armonico. Salvando tutte le distanze, questa armonia cardiaca è comparabile con l'armonia cosmica universale. Amor che muove il sole e le altre stelle.

Qui c'è un vertiginosa connessione tra la descrizione di un'esperienza di un'intimità intensa – la percezione del battito del cuoricino della creatura – e almeno tre livelli di cultura: il primo, derivante da un libro che non ha niente a che vedere con la maternità (ironicamente, *La comunicazione non verbale*) che la gestante rilegge alla luce della sua esperienza. Di qui, il riferimento poetico a *Oda a Salinas*, suggerito dall'associazione dell'acqua, del silenzio e della pace con il ventre materno, una sorta di *e il naufragar m'è dolce in questo mare*. Infine, a suggellare il viaggio poetico di queste righe, la citazione dantesca. L'autrice colta, insomma, recupera riferimenti culturali e li utilizza per esprimere il suo stato di "natura".

I codici cui il diario attinge non si limitano all'arte, alla poesia, al mito o alla letteratura in generale, ma si allargano anche ai dibattiti e alla critica culturale. Carme Riera introduce, infatti, riflessioni sulla maternità elaborate in seno ai movimenti femministi, citando – per comporre un quadro il più possibile eterogeneo, quasi a imitazione di un dibattito tra posizioni molto diverse – Adrienne Rich, Simone Weil e Simone de Beauvoir.

23 gennaio 1987. Rich difende la maternità e soprattutto il diritto di concepirla in maniera nuova, non mediata dal patriarcato. Propugna, prima di chiunque altro, il diritto di essere donne, persone di sesso femminile, e, quindi, anche la possibilità di essere madri, senza ostacoli né coercizioni. Senza modelli precostruiti tradizionali dalla tradizione patriarcale. Per questo Rich è contro – come me e la maggior parte delle donne, oggi – la perpetuazione del nostro destino di sofferenza materna, in quanto caratteristica della condizione femminile. Il dolore è la maledizione biblica che, in ogni caso, ha a che vedere solamente col parto. Il patriarcato lo ha esteso a tutta la condizione di madre, come se il dolore fosse il prerequisito fondamentale

per la stessa. Il patriarcato ha beneficiato dell'istituzione della maternità per sottomettere la donna, è chiaro. Adrienne Rich conia una frase che mi sembra illuminante: *Vous travaillez pour l'armée, madame?* Quanti figli è disposta a dare al glorioso esercito, anche se non fa guerre, alla gloriosa riserva dell'ordine patriarcale? Forse, quando avrai l'età per leggere i libri della Beauvoir e della Rich, tutto sarà cambiato e non avrai bisogno di nessuna delle due per sapere chi e come sei. Comunque, ti raccomando Adrienne Rich, calorosamente. Anche per la sua pietosa benevolenza verso le madri terribili, le castratrici, che tuttavia esistono, per disgrazia, e che hanno contribuito con il loro comportamento alla perpetuazione del maschilismo.[...]

24 aprile 1987. Simone Weil distingue tra dolore e afflizione. Il dolore conduce alla crescita, scrive, alla luce, mentre l'afflizione è la condizione dello schiavo, della vittima di un campo di concentramento. La caratteristica di Sisifo è l'afflizione, condannato a trascinare per sempre una pietra. L'afflizione è condanna, mentre il dolore è sollievo, poiché ci conduce a un'altra esperienza che può essere positiva. Il dolore del parto è l'annuncio di vita.

A fianco a questa modulazione impegnata della scrittura rivolta al mondo della cultura, Carme Riera cambia spesso direzione dipingendo descrizioni realistiche del corpo in trasformazione, persino quando la donna si mostra preoccupata per l'abbruttimento del suo corpo; dice l'indicibile, il non ammesso del sogno glorificato della maternità:

30 settembre 1986. Il mio corpo cesserà di essere osservato con piacere o con desiderio. Impossibile piacere a qualcuno con questo aspetto sempre più panciuto. Mi rendo conto che il mio corpo si espande, indifferente agli occhi della gente, legato solo a un essere che ancora non ha occhi. [...]

11 ottobre 1986. Disastro totale davanti allo specchio: la pelle ha perso elasticità, la vedo tirata, molto più secca. Ho preso troppo sole la scorsa estate e, a un errore come questo, si aggiunge la frana di ormoni che smorzano il tono nei primi mesi di gravidanza, anche se dopo il quarto ti compensano – o così dicono [...]

3 febbraio 1987. Nuda di fronte allo specchio: il ventre comincia ad allungarsi come la prua di una barca. I seni sono aumentati considerevolmente di volume. A volte mi fanno male. Si intravedono le vene, azzurre, di una colorazione più intensa, geroglifici tatuati sotto la pelle. È possibile che questa gravidanza stronchi definitivamente

il mio *body*. Non è che non m'importi, m'importa molto. Sono troppo giovane per essere considerata vecchia, ma forse troppo vecchia per essere considerata giovane. [...]

23 aprile 1987. Vedo un documentario di un parto. Una sequenza drammatica, intensa, violenta, quasi brutale. Non dura molto, fortunatamente, ma è piena di sangue. Molte persone non resisterebbero. Verrai al mondo nello stesso modo. Tutti arriviamo alla stessa maniera. Tutti proveniamo da una separazione traumatica. Siamo prodotti di un dramma.

Riguardo l'oculata rimozione collettiva delle trasformazioni fisiche delle donne, è da riportare l'iniziativa della fotografa Ashlee Wells Jackson che ha dedicato *The 4th Trimester Bodies Project*⁶ al corpo delle mamme trasformato dalla gravidanza (smagliature, seni cadenti, cicatrici). Oltre alla natura provocatoria della fotografa, ciò che colpisce qui risiede nella volontà di far conoscere quanto di solito si tende a censurare. Si può impostare il problema da un punto di vista linguistico-letterario, come si è cercato di fare, o si può tentare di rispondere da diversi ambiti con la letteratura, con la fotografia, etc. Effettivamente, è fondamentale sforzarsi per emendare l'ignoranza circa il corpo, e in particolar modo quello femminile, in tutti i suoi aspetti. È un problema di conoscenza, sul quale la Riera rifletteva in modo illuminante:

14 dicembre 1986. Le parole conoscere e conoscenza hanno a che vedere con *gnosis*, *genus*, genere, genitale e generare. La conoscenza e la creatività sono legate alla mente, e al corpo, allo stesso tempo. Adamo *conobbe* Eva, la Vergine rimase gravida senza *aver conosciuto* uomo. Questa conoscenza allude agli aspetti creativi che implicano la scoperta del corpo. Il sesso, la vita sessuale portano a conoscenze di prim'ordine. Lo vedrai, lo saprai, spero...

Ma tale "conoscenza" corporale fu rifiutata a favore della conoscenza razionale. A quanto pare, in un'epoca precedente al patriarcato, nello stadio matriarcale, la sapienza ottenuta mediante il corpo e il sesso, non era negata bensì magnificata. La civilizzazione diffusa dal patriarcato, supportato dall'ideologia giudeo-cristiana e dalla filosofia greca, imponeva l'antinomia, spirito/materia, mente/corpo. Naturalmente, le donne furono associate alla materia e al corpo. Eravamo le scon-

6 <http://4thtrimesterbodies.com>. Ultima consultazione novembre 2014.

fitte e come tali fummo umiliate. Questo spiegherebbe, credo, il fatto che per secoli e secoli, ci siamo vergognate del nostro corpo e dei nostri cicli – la mestruazione, le gravidanze – che in epoche matriarcali erano celebrate e persino ritualizzate.

E oggi sono, praticamente, rimosse. Non mi sembra inutile l'operazione di critica letteraria fin qui condotta, non in un momento storico in cui i rapporti umani soffrono di una precarietà a volte insostenibile e che spesso si rivelano in quella terribile piaga sociale che è la violenza contro le donne, dove per violenza si intende anche ignoranza ed esclusione. Al lettore attento non sembrerà inconsistente annoverare la letteratura e la riflessione letteraria quali possibili strumenti per un ripensamento e l'apertura a strade risolutive.

In fondo, cercare soluzioni è anch'esso un atto creativo che può beneficiare di diversi apporti. Letteratura compresa.

A dire il vero, "il proliferare di libri sulla gravidanza", tanto auspicato e previsto dalla Riera non si è verificato. Eppure, sarebbe tanto utile per la società recuperare la discussione su come parlare, su come parlarci, su come fare letteratura sui temi che ci toccano da vicino; letteratura, dunque, quale strumento di espressione e riflessione.

29 aprile 1987 [...] Concepire, generare, produrre, incubare, dare alla luce, partorire. Parole che si applicano anche alla creazione letteraria considerata come un parto.

“Relazioni messe a nudo”: una lettura psicoanalitica lacaniana

MARY NICOTRA*

Mi sono chiesta innanzitutto da quale posizione posso scrivere questo testo in una rivista di postfilosofie, a partire dalla tavola rotonda a cui ho partecipato durante il *Festival delle Donne e dei Saperi di Gener3. Nel segno delle differenze*.

Chi legge, leggerà a partire dalle proprie coordinate di discorso, cioè del legame sociale in cui è presa e preso. Dunque, in che modo posso dare il mio contributo in una rivista di postfilosofie se non a partire dal discorso che mi determina, anche se non sempre, ma che mi determina sicuramente oggi mentre scrivo questo testo? Ciò che mi determina è il discorso analitico. *Il discorso analitico che è determinato a sua volta dal soggetto dell'inconscio*. L'Io non è padrone in casa propria, diceva Freud e nei lapsus, negli atti mancati, si produce il soggetto nell'istante del desiderio inconscio e delle pulsioni rigettate. Lacan aggiungerà facendo riferimento alla linguistica che il soggetto dell'inconscio è rappresentato da un significante per un altro significante. *Ça parle*, e il *ça parle* ha a che fare con l'autenticità del desiderio inconscio di cui non se ne sa nulla sul piano dell'Io. Se sul piano dell'Io “è” è ciò che si dice, è l'enunciato, è invece nell'inconscio che si produce la posizione da cui si parla, la posizione dell'enunciazione. Ci sono quindi le condizioni in cui si possono creare dei malintesi tra di noi, poiché il soggetto della psicoanalisi non è il soggetto come è inteso dalla filosofia ad esempio, e anche dei malintesi strutturalmente dati e inevitabili sempre tra esseri parlanti – *parlesseri* – per riprendere il neologismo di Lacan. Ma a partire da questo cercherò di chiarire alcuni punti in riferimento al tema

* Psicoanalista, membro della Scuola Lacaniana di Psicoanalisi (SLP) e dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi (AMP), collaboratrice alla docenza dell'Istituto Psicoanalitico di orientamento lacaniano (IPOP)

dell'incontro a cui ho partecipato a Bari. Il titolo di quell'incontro *Relazioni messe a nudo* evoca per me qualcosa che ha a che fare con il punto fondamentale nell'incontro tra due partner in una relazione. "Relazioni messe a nudo", senza veli, senza paraventi. messe a nudo nell'effrazione che spesso strappa, buca con un indicibile la trama narrativa che ci si era costruite.

Lacan a un certo punto del suo insegnamento, negli anni Settanta, dirà che «non c'è rapporto sessuale che si possa scrivere» – *scrivere nell'inconscio*. L'aforisma permette di raccogliere uno dei punti fondamentali del discorso dei femminismi degli anni Settanta e cioè che il "contratto sociale" si regge su un tacito "contratto sessuale", lo stesso che i femminismi hanno contrastato per mettere in rilievo gli effetti che si producono a partire da questa tacita regolazione della differenza e del rapporto sessuale sul piano sociale e politico dei diritti delle donne.

Non c'è rapporto sessuale che si possa scrivere è una frase complessa, che Lacan chiarisce dicendo che non si tratta di non avere rapporto con il sesso, ma al contrario è proprio quel "non c'è" che condiziona il rapporto con il sesso e fonda due modi distinti di trovare la propria posizione sessuata, che dipende *dal soggetto dell'inconscio* che si situa e si riconosce sotto il significante uomo o donna, (qui si potrebbe aprire un altro discorso rispetto alle nuove soggettività transgender o transessuali, ma magari lo lasciamo ad un'altra occasione). Dunque, il *dirsi* uomo o donna non è la biologia a deciderlo, è un fatto di discorso.

L'aveva già scoperto Freud nel precisare che non c'è una corrispondenza data in automatico a livello psichico. Lacan riformulerà la questione posta da Freud in termini di linguaggio. La questione dell'essere uomo o donna non è naturale, biologica, è un fatto di discorso. La risposta di ciò che si deve fare come uomo o come donna è un effetto di linguaggio. In questo modo Lacan riprende la questione dell'identità sessuale, che era stata affrontata da Freud a partire dall'identificazione edipica, spostando la questione di ciò che è un uomo o una donna dal lato dei loro rispettivi godimenti.

Il godimento femminile è un *non-tutto* dirà Lacan, ma non per indicare un meno dal lato delle donne. Due logiche diverse dal lato uomo e dal lato donna che spiegano dell'impossibilità della scrittura del rapporto sessuale. Dal lato maschile il godimento è determinato dal significante fallico, è organizzato dall'universale, corrisponde alla parata. È a partire dall'universale che si producono gli insieme coerenti, si costruiscono così delle classi e questo risponde

anche a delle logiche della segregazione. Si potrebbe dire anche che nella logica fallica si punta all'oggetto di godimento (alcuni degli emblemi sono il potere, il denaro, il godere dell'oggetto sessuale), sul lato femminile il godimento non è così imbrigliabile in questa logica. È un godimento Altro, non tutto dicibile, non tutto determinabile dal significante fallico. Per ciò che concerne il femminile, dunque, l'ipotesi di Lacan è che non risponde alla stessa logica del maschile, cioè alla logica universale, allo logica degli insieme a partire dall'eccezione. C'è dell'indicibile nella logica del non-tutto. È un godimento non così prevedibile, creativo, non seriale. Dunque, ciò che muove ogni moto del corpo e ciò che orienta la propria scelta verso una/un partner ha a che fare con il proprio modo di godimento.

È per via del linguaggio inconscio che un corpo può ritrovarsi attratto da un altro corpo. Godimento che si dispiega nelle sue declinazioni di discorsi accessibili: eterosessuale, gay, lesbico. A ciascuno il suo!

Qual è dunque il posto dell'amore davanti a questa non iscrizione possibile del rapporto sessuale?

L'amore non esiste senza dichiararsi, è lì a sopperire all'impossibile scrittura del rapporto sessuale e all'incapacità per il fallo di significare tutto il godimento femminile. Ciò che ogni donna chiede, anche quando fa l'amore, è che "l'oggetto che parla" le dica del suo essere e decifri il suo godimento. Una donna non si accontenta di parole vuote, che si potrebbero rivolgere a qualunque altra, lei chiede una/un partner di parola che le permetta di essere donna, che sappia toccare il suo godimento particolare, al di là del fallo. Che sia etero o lesbica una donna ama colui o colei che intercetta la risposta alla questione: "chi sono io"?

Relazioni messe a nudo, dunque, cosa possiamo dirne ora, dopo questa lunga premessa?

Ciascuno deve far fronte a questa impossibilità di iscrizione con il proprio corpo senza poter trovare soccorso in alcun discorso stabilito che con le sue regole ordina e sistematizza i godimenti. È una faccenda che riguarda il corpo, il corpo sessuato e il godimento. Ciascun essere parlante trova delle soluzioni per far fronte a questa non iscrizione non tanto sul piano della padronanza dell'Io, della consapevolezza, ma per via del linguaggio inconscio proprio a ciascuno. Ora dal momento che la faglia che costituisce il rapporto sessuale impossibile non è colmabile, ne consegue che le invenzioni e i sintomi si situano proprio in quel vuoto. Sono soluzioni che anche generano insoddisfazione, che portano

con sé un lamento, una sofferenza, ma che costituiscono una soluzione, l'unica che si è riusciti a trovare “per fare con” questa non iscrizione. Sono molti gli esempi che si potrebbe evocare per dire di queste soluzioni. La vita delle persone ne è piena. Sono soluzioni sintomatiche.

È l'unico modo con cui il soggetto si trova a “poter fare davanti” ad un punto di impossibile che riguarda questa iscrizione. Qual è dunque la molla dell'amore? “Si ama colui o colei che intercetta la nostra domanda: chi sono io?” dicevamo prima. Nell'amore la/il partner non è colei o colui che riempie quel vuoto della propria incompletezza pulsionale, colei o colui che immaginariamente ci sembra che colmi i nostri bisogni e i nostri vuoti. Il partner dell'amore è colei o colui che fa segno di un risveglio di entrambi come soggetti di desiderio, come esseri aperti all'incontro con l'alterità radicale dell'Altro e non semplicemente come esseri ridotti alla ricerca di una pienezza chiusa su se stessa.

La dimensione relazionale aperta dall'amore risponde allora all'impossibilità dei due di fare Uno e se sul piano del godimento non esiste rapporto tra i due godimenti sessuali, sul piano del desiderio è possibile ritrovare la presenza del partner come condizione del proprio aprirsi all'Altro. È in tal senso che possiamo comprendere l'affermazione lacaniana relativa al fatto che *solo l'amore permette al godimento di accondiscendere al desiderio*.

Chi inizia un'analisi la inizia spesso proprio a partire da una condizione di questo tipo, qualcosa fa effrazione, le soluzioni trovate fino a quel momento non reggono più, e sulla strada dell'impossibilità di vivere in modo soddisfacente in una relazione d'amore, quando si è nel tempo soggettivo opportuno, ci si può permettere di chiedersi: “cosa c'entro io con quello che mi succede?”. Come ogni analisi può testimoniare, la psicoanalisi si occupa di ciò che fallisce, per poterlo accogliere e farsene qualcosa. C'è un “non ne voglio sapere” iniziale che deve creare una nuova alleanza con la pulsione affinché il sintomo, che procurava sofferenza, si trasformi in modo tale che il soggetto possa accettare la particolarità del proprio godimento, non senza un resto indicibile. Effettivamente è tramite la presa in conto delle tracce della *lingua* di ciascuno sul corpo che può aprirsi l'accesso alle risorse dell'uno per uno dell'essere parlante, affinché produca soluzioni uniche e invenzioni singolari. Dunque, quando una relazione perde i suoi veli – è *a nudo*, si svela nelle sue fragilità e nelle sue impossibilità, ci si trova in un momento cruciale. I fallimenti, le crisi, le effrazioni che producono trauma, se non lasciate cadere, sono momenti cruciali, in cui si può scegliere di diventare

artefici del proprio destino, di non subirlo più

Bibliografia

J.Lacan, *Il seminario. Libro XX, Ancora 1972-1973*, Einaudi, Torino 2011.

Ead., *Il Seminario Libro VII, L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Einaudi, Torino 1994.

Ead., *Il Seminario XXI. Les non-dupes errent*. Inedito.

Rosa Mayreder tra femminismo e sociologia

MARILENA PASSABÌ*

Rosa Obermayer Mayreder (1858-1938), teorica e attivista del movimento femminista austriaco, scrittrice e sociologa, sebbene sia poco nota in Italia, essendo stato tradotto soltanto un suo libro dal titolo *Ascesi ed erotismo* nel 1933, fu in Austria la pioniera del movimento femminista e le sue opere rappresentano, ancora oggi, un manifesto del pensiero di genere. Nacque a Vienna il 30 novembre 1858 e crebbe in una famiglia di tredici figli. Suo padre, Franz Obermayer, era il proprietario della famosa *Wienterbierhaus*, Magdalena Bösch, la prima moglie del padre, morì dando alla luce l'ottavo figlio. La madre di Rosa era Maria Engel, la seconda moglie.

La giovane Rosa fu allevata in un clima che, per certi aspetti, potrebbe apparire contraddittorio: infatti, da un lato, in casa vigevano l'autorità patriarcale e la rigidità dei dettami etici e religiosi, mentre dall'altro lato, si intravedeva l'alba dei nuovi valori liberali della classe borghese emergente dell'epoca. In tal senso, dunque, lei visse e sperimentò in prima persona la transizione tra la vecchia cultura e quella nascente. I suoi genitori, e in particolar modo la madre, erano legati all'idea secondo cui l'educazione delle ragazze dovesse essere simile «all'imbalsamazione delle bambole»¹ e che il modello tipico di coppia dovesse fondarsi sulla repressione delle esigenze e dei diritti della donna. Lei, invece, come è intuibile, rigettava queste consuetudini, senza tacere la sua ribellione.

La famiglia d'origine nei mesi invernali viveva nella città di Vienna, mentre soleva trascorrere i mesi estivi nella casa di campagna sita a Döbling, un sob-

* Dottora di ricerca in Filologia ed ermeneutica del testo, Università del Salento.

1 R. Mayreder, *Zur Kritik der Weiblichkeit. Essays*, Diederichs, Jena-Leipzig 1905, p. 190.

borgo della capitale austriaca. La seconda casa, rappresentò per la giovane Rosa un rifugio sicuro in cui poter godere del silenzio e della solitudine. Come lei stessa racconta nel suo diario: «Lì, mi sentivo veramente a casa, lì ero libera, lì mi calavo, con i libri e i fogli, in un mondo invisibile che sentivo come vera patria»².

Fu proprio in questo “mondo protetto” e lontano dal frastuono della città che ella sviluppò ed esercitò le sue doti artistiche e letterarie. Pur in linea con i principi educativi femminili della classe borghese del suo tempo, poté comunque godere di una formazione privilegiata: studiò pianoforte, canto e frequentò una scuola francese integrativa. Ben presto però, manifestò un vivo interesse per materie che al tempo erano esclusivamente appannaggio degli uomini, come le scienze, la logica, l’antropologia, il latino e il greco. Alle donne a qual tempo era preclusa l’opportunità di partecipare alla vita pubblica e di seguire liberamente le proprie ambizioni. Ciononostante Rosa tentò in ogni maniera di infrangere le rigide convenzioni maschiliste imposte al suo sesso, acquisendo istruzione e cultura. Infatti, nonostante le iniziali resistenze della famiglia, il padre di Rosa, riconobbe nella figlia un notevole talento per le arti, la letteratura e la scrittura e le concesse la libertà di studiare ciò che amava, di scegliere le sue letture e i suoi amici.

Essendo Franz Obermayer un uomo colto e facoltoso, era sua consuetudine ricevere nella propria casa personalità di spessore, come Josef Storck, Rudolf von Waldheim, Friedrich Eckstein. A questi ritrovi culturali prendeva parte anche la giovane Rosa, la quale beneficiò di questi contatti per accrescere la sua cultura e sviluppare la sua personalità e il suo pensiero.

Nel 1881 Rosa Obermayer sposò un amico di gioventù, l’architetto Karl Mayreder, che lavorava presso lo studio di Heinrich Freiherr, Rettore dell’Università Tecnica di Vienna.

Negli anni Ottanta dell’Ottocento la coppia Mayreder, grazie all’amicizia con Friedrich Eckstein, fu introdotta nel circolo di Maria Lang, femminista dalla personalità carismatica, frequentato da artisti liberali, riformatori e teosofi. Qui Rosa Mayreder conobbe Hugo Wolf e Rudolf Steiner. Con quest’ultimo condivideva la passione per la filosofia della natura di Nietzsche e Goethe e con lui intrattenne un lungo e proficuo rapporto epistolare. Qualche anno

2 R. Mayreder, *Tagebücher (1873-1937)*, hrsg. von Harriet Anderson, Insel, Frankfurt 1988, p. 14.

dopo, esattamente nel 1896, insieme a Hugo Wolf, la Mayreder mise in scena l'operetta *Der Corregitor*. In questi stessi anni, la scrittrice pubblicò anche una raccolta di tre novelle dal titolo *Aus meiner Jugend*; nel 1898 scrisse *Übergänge* e il libro *Diana und Herodias*, che tuttavia fu pubblicato solo quattro anni più tardi; nel 1899 vide la luce il romanzo *Idole. Geschichte einer Liebe*.

La Mayreder sviluppò e concretizzò così le sue idee in forma letteraria. Rappresentò i personaggi ideali delle sue opere, all'interno di ambienti realistici, senza mai cedere a forme di fantasia o di sentimentalismo. È doveroso ricordare, tuttavia, che il suo maggiore contributo letterario è la raccolta di saggi filosofici e di critica sociale contro la discriminazione della donna e la tirannia delle convenzioni sociali e in favore dell'emancipazione femminile.

Accanto alla passione per la scrittura, la Mayreder coltivava anche quella per l'arte e in particolar modo per la pittura e il disegno. Si dilettava a dipingere ad acquarello soprattutto paesaggi campestri e per un periodo fu anche critica d'arte. I suoi dipinti le valsero l'accesso, come prima donna in assoluto, all'interno dell'*Aquarellist Club*. Si batté inoltre per il diritto all'arte da parte delle donne, e qualche tempo più tardi, insieme a Olga Prager, Karl Federn e Marianne Hainisch, fondò *La scuola di arte per donne e ragazze*, al fine di promuovere anche in questo campo l'emancipazione femminile e la libertà d'espressione. Scrisse diversi articoli su Gustav Klimt e altri artisti austriaci dell'epoca, sotto lo pseudonimo maschile di Franz Arnold.

All'inizio del 1890, nel circolo di Marie Lang, Rosa Mayreder conobbe le attiviste femministe Marianne Hainisch e Auguste Fickert, insieme alle quali nel 1893 fondò l'Associazione austriaca delle donne, diventandone in seguito membro del comitato esecutivo e vice presidente. Tale gruppo non si batteva unicamente per la tutela e la difesa dei diritti sociali e politici delle donne appartenenti alla borghesia, ma si mobilitava anche in favore delle donne lavoratrici delle classi sociali più indigenti. L'Associazione, inizialmente politicizzata, prese ben presto le distanze dal partito socialdemocratico, assumendo come unico obiettivo di programma quello di garantire l'istruzione femminile a tutti i livelli sociali. Così si legge nello statuto: «Il nostro obiettivo finale non è l'assegnazione dei diritti, bensì il recupero dei nostri livelli intellettuali ed etici, ovvero lo sviluppo della nostra personalità»³.

3 *Jahresbericht des Allgemeinen Österreichischen Frauenvereins*, JW. Jacobi, Wien 1895, p. 7.

La Mayreder era fermamente convinta che l'emancipazione in genere e, in particolar modo, quella della donna, dovesse necessariamente passare attraverso la consapevolezza di sé, la quale poteva essere conquistata solo mediante la conoscenza, l'istruzione e la cultura. Infatti il motto dell'Associazione delle donne recitava: «Attraverso la conoscenza verso la libertà e la felicità»⁴. Vi era anche grande attenzione per la tutela delle madri e soprattutto per la salvaguardia del diritto alla maternità. Le femministe rivendicavano il sostegno sociale per la libertà della donna di avere figli quando e come voleva.

La Mayreder si mobilitò in prima linea anche in favore della regolamentazione della prostituzione e contro la discriminazione moralistica delle prostitute. Il 13 gennaio 1894, presso l'antico municipio di Vienna, tenne un discorso sulla prostituzione e sulla impellente necessità di uno statuto che tutelasse tale attività. Lo stesso discorso, poi, fu utilizzato sotto forma di petizione alla Camera dei deputati contro il decreto delle *öffentliche Häuser*.

Qualche anno più tardi, insieme all'amica Auguste Fickert, la Mayreder organizzò diversi *Gesprächsforum*, ovvero incontri in cui si poteva discutere liberamente della condizione femminile e, nel marzo 1899, le due amiche fondarono la rivista «I documenti delle donne».

Grazie all'attivismo femminista, le iniziative socio-culturali, le pubblicazioni sul diritto della donna e molte altre attività, la Mayreder divenne perciò in un certo senso la pioniera del femminismo austriaco. Le sue campagne femministe la resero celebre in Austria e non solo, permettendole di entrare a far parte dei circoli culturali più attivi.

Rosa Mayreder, inoltre, fu l'unico membro donna a far parte della Società di Sociologia di Vienna fondata da Rudolf Goldscheid nel 1907. Insieme agli altri membri, cercò di promuovere il riconoscimento della sociologia come scienza autonoma, avente un proprio statuto epistemologico. Il suo impegno in tal senso, però, non le impedì di continuare la sua battaglia in favore dell'indipendenza femminile. A questo periodo appartengono due saggi di rilevante importanza, ovvero *Il tipico corso dei movimenti sociali* e *Uomo e umanità* pubblicati più tardi, rispettivamente nel 1926 e nel 1928.

In seguito i rapporti all'interno della Società di sociologia iniziarono a incrinarsi, in quanto gli ideali femministi e di uguaglianza sociali propugnati dalla

4 *Ibidem*.

Mayreder non collimavano con il clima politicizzato della società. La scrittrice si batteva in favore della solidarietà e della parità, al di là delle differenze di sesso, classe, religione, razza e orientamento politico. Le divergenze di principi, di ideali e di intenti all'interno del gruppo crearono inevitabilmente delle fratture, che indussero la Mayreder a prendere le distanze dal presidente e, un tempo amico, Rudolf Goldscheid e dalla sua "guerra sociologica".

Nel 1919, inoltre, Rosa Mayreder entrò a far parte, accanto a Berta Sattner, dell'Internationale Frauenliga für Frieden und Freiheit diventandone in seguito la vice presidente. Durante il primo conflitto mondiale si impegnò in favore della pace e contro ogni forma di militarismo. È interessante notare che alla Frauenliga aveva aderito anche il padre della psicoanalisi Sigmund Freud.

È opportuno evidenziare che il rapporto tra femminismo e psicoanalisi fu, sin dall'inizio, controverso e mai ben definito. Infatti, alcune organizzazioni femminili di matrice cattolica e socialista rifiutavano categoricamente l'approccio pansessuale psicoanalitico, mentre altri gruppi militanti erano favorevoli alle teorie psicanalitiche di Freud, tanto da cercare di convalidare e corroborare le loro teorie proprio su basi psicoanalitiche. Un caso emblematico degno di nota è quello della femminista, e allieva di Freud, Grete Meisel-Hess, la quale utilizzò le teorie del maestro per sostenere la sua tesi secondo cui il patriarcato si basava sulla repressione sessuale della donna. Al di là delle divergenze teoriche, però, la ricezione della psicoanalisi fu significativa per lo sviluppo del pensiero femminista e rappresentò una rivoluzione paradigmatica sotto il profilo sessuale, sociale e storico.

Nonostante la Mayreder e Freud fossero entrambi membri della Lega, nonostante la contemporaneità e la comunanza di luoghi e amicizie, i due non ebbero mai un vero e proprio rapporto intellettuale e tantomeno svilupparono una reciproca conoscenza approfondita. L'unica occasione d'incontro, stando alle fonti di cui si dispone, risale alla consulenza clinica che il marito di Rosa chiese a Freud a causa di disturbi di natura psichica sopraggiunti nel 1912. Karl Mayreder, infatti, soffriva di gravi depressioni e forti accessi di follia e, dopo aver consultato ben cinquantaquattro medici, approdò nello studio di Freud.

Come afferma Eli Zaretsky nel suo libro intitolato *I misteri dell'anima. Una storia sociale e culturale della psicoanalisi*:

Secondo Harriet Anderson, la maggiore storica del femminismo viennese, «Freud

ipotizzò che le depressioni di Karl Mayreder fossero la manifestazione del suo senso di inferiorità di fronte ad una donna forte, intellettuale e dominatrice quale era la moglie»⁵.

Effettivamente la stessa Mayreder, in seguito alla visita a Freud, appuntava nel suo diario le seguenti parole:

Il giorno dopo, a colazione, Karl osservò: «Ho scritto il mio necrologio. Ho scritto così: è morto il marito di Rosa Mayreder». Lì per lì mi misi a ridere, ma poi mi resi conto che confermava l'opinione di Freud, secondo la quale Karl soffre a causa della mia personalità, in quanto reprimo la sua prerogativa maschile⁶.

Negli anni successivi alla Prima guerra mondiale, Rosa Mayreder si allontanò dalla vita pubblica ma, nonostante ciò, proseguì e perseguì la sua lotta femminista, per così dire, in privato, potendo contare su un folto gruppo di amici e conoscenti che sposavano la sua stessa causa. Era infatti sua consuetudine aprire la sua casa agli amici ogni venerdì dopo mezzanotte. Durante questi incontri si discuteva, ci si confrontava su diversi aspetti di natura sociale e culturale. Ormai Rosa Mayreder era diventata per tutti la paladina dell'emancipazione femminile e il suo nome in Austria era diventato celebre.

A testimonianza del suo riconoscimento, in occasione del suo settantesimo compleanno, le fu dedicato uno scritto commemorativo dal titolo *Aufstieg der Frau* (*L'ascesa della donna*), in cui personalità come Helene Stöcker, Selma Lagerlöf, Lou Andreas Salomé, Stefan Zweig, si congratulavano per l'operosità dell'amica Mayreder e le riconoscevano un grande valore su più fronti. Inoltre, all'interno del Circolo delle Donne di Vienna vennero organizzate in suo onore le cosiddette "serate Mayreder" ed ella fu soprannominata la *Bürgerermeisterin* della città di Vienna.

Nonostante la sua notorietà, Rosa Mayreder era pervasa da un sempre più crescente senso di vuoto e solitudine causato da quello che lei riteneva fosse un mancato e inadeguato riconoscimento per le sue attività culturali e sociali di

5 E. Zaretsky, *I misteri dell'anima. Una storia sociale e culturale della psicoanalisi*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 67.

6 R. Mayreder, *Tagebücher*, cit., 5 luglio 1923, p. 226.

un'intera vita. A ciò si aggiunse la morte del marito, che la portò inesorabilmente ad allontanarsi dalla vita pubblica e a ritirarsi a vita privata, cercando rifugio e quiete nella scrittura e nella riflessione intellettuale.

Morì il 19 gennaio 1938 a Vienna nel suo appartamento. I suoi beni furono messi all'asta, mentre i suoi diari, insieme ad altri documenti e appunti, furono venduti alla biblioteca statale di Vienna nel 1956. Il suo nome cadde lentamente nell'oblio, fino alla "nuova ondata" del movimento femminista degli anni Settanta, quando l'interesse per le sue opere ritornò a essere vivo e a farsi sentire. In suo onore a Vienna fu costruito un liceo e, prima dell'avvento dell'euro, il suo volto fu raffigurato sulla banconota da 500 scellini.

Per ciò che concerne la sua formazione intellettuale è opportuno sottolineare che Rosa Mayreder fu un'autodidatta, in quanto, alla sua epoca la possibilità di accedere alle Università era preclusa alle donne. Nello spazio germanofono, soltanto la liberale Zurigo, a partire dal 1867, aveva aperto le porte del suo Ateneo anche alle donne. La Mayreder si nutrì dell'atmosfera e del clima culturale della Vienna *fin de siècle*, di quella Vienna progressista, liberale e riformista da alcuni definita libertina e immorale, di quella Vienna culla della cultura mitteleuropea, presente e individuabile nell'impercettibile legame che, al di là delle singole nazionalità, accomunò pensatori, artisti, intellettuali che diedero forma ad una produzione culturale, artistica e scientifica che raggiunse vertici altissimi. È la Vienna della osteggiata e demonizzata psicoanalisi di Freud, ma è anche la Vienna del *Tractatus* di Wittgenstein, del Circolo di Moritz Schlick e dei neopositivisti, dell'*Art nouveau* di Klimt, dei romanzi di Kafka e di Svevo, della musica dodecafonica⁷.

La sua biografa Harriet Anderson rintraccia nella vita della Mayreder una fase compresa tra gli anni 1874-1881, caratterizzata da un'intensa lettura degli scritti di Wagner, di Schopenhauer e di Nietzsche. La studiosa sostiene che il rapporto con il musicista e con i due filosofi tedeschi fu molto significativo per la crescita intellettuale della Mayreder. Lei stessa, del resto, in un suo scritto dal titolo *Von Wagner zu Nietzsche*, con riferimento ai suoi studi filosofici parla di «un'esperienza giovanile»⁸. La filosofia nietzscheana, soprattutto, pervade

7 Cfr. A. Janick - D. Toulmin, *La grande Vienna*, Garzanti, Milano 1975.

8 R. Mayreder, *Von Wagner zu Nietzsche. Ein Jugenderlebnis*, in «Die Glocke», Wien 1936, pp. 8-15.

gran parte dell'opera e della riflessione della Mayreder, nelle cui opere si possono rilevare espliciti riferimenti al filosofo di Zarathustra. Senza mai allontanarsi dal pensiero del filosofo tedesco⁹, la scrittrice viennese critica però duramente il culto eccessivo di Nietzsche, diffusosi in Europa in quel periodo¹⁰.

Accanto alle opere di Wagner, di Schopenhauer e di Nietzsche, anche lo studio della filosofia kantiana e la lettura di Goethe ebbero una forte influenza sul pensiero della Mayreder.

Gli scritti-manifesto, che più e meglio condensano il pensiero dell'intellettuale austriaca in favore dell'emancipazione femminile, sono rispettivamente *Zur Kritik der Weiblichkeit* (1905) e *Geschlecht und Kultur* (1926).

In *Zur Kritik der Weiblichkeit*, considerata la sua opera maggiore, Rosa Mayreder per la prima volta chiarisce il suo pensiero e la sua posizione in merito al rapporto tra donna e uomo. Ella interpreta, infatti, le differenze di genere non già come fatti meramente biologici, naturali e immutabili, bensì anche come prodotti storici, sociali e culturali. Da questo scritto emerge perciò il credo autentico dell'intellettuale femminista, il "dogma" della libertà e dello sviluppo individuale indipendentemente dal sesso, la visione in senso ottimismo-progressiva dell'evoluzione umana, la discussione del rapporto natura-cultura. Questi concetti saranno in seguito ripresi e ampliati in un altro scritto dal titolo *Geschlecht und Kultur*, considerato per certi aspetti il secondo volume di *Zur Kritik der Weiblichkeit*. Qui la scrittrice austriaca approfondisce in chiave antropologica e sociologica il processo socio-culturale in relazione alla costituzione dei ruoli di genere. Lei introduce e teorizza una distinzione di tipo sessuale tra cultura e civilizzazione, dove la cultura è stata privata, o ha smarrito nel corso dell'evoluzione, i suoi attributi femminili costitutivi a causa della dominanza della civilizzazione maschile-patriarcale.

Nel 1928 la Mayreder pubblicò *Mensch und Menschlichkeit*¹¹, uno scritto che le valse importanti riconoscimenti, nel quale affrontò il tema della morale

9 L'influsso di Nietzsche sull'intellettuale viennese è stato studiato da Franz Solms-Laubach: cfr. F. Solms-Laubach, *Nietzsche and early German and Austrian Sociology*, Walter De Gruyter Inc, Berlin/New-York 2007, in particolare il capitolo settimo, *Rosa Mayreder's response to Nietzsche's Philosophy*, pp. 185-236.

10 Cfr. F. Tönnies, *Il culto di Nietzsche*, a cura di E. Donaggio e D. M. Fazio, Editori Riuniti, Roma 1998.

11 R. Mayreder, *Mensch und Menschlichkeit*, Braumüller, Wien-Leipzig 1928.

con taglio sociologico e antropologico. Prendendo le mosse dalla tesi di Schopenhauer, il quale riconducendo la morale alla compassione, identifica la morale con l'umanità, Rosa Mayreder approda alla sua personale concezione etica. Secondo la Mayreder, infatti, tra la morale e l'umanità intercorre una sostanziale differenza, in quanto la morale costituisce un sistema di prescrizioni, la cui osservanza in alcuni casi, non può essere conciliata con l'umanità. Come insieme di regole e di costumi, che servono alle necessità del vivere sociale, la morale non conosce attenuanti nei confronti della persona, mentre l'umanità tiene in considerazione, in ogni circostanza, le condizioni del singolo. La morale esige un agire a partire dai principi, l'umanità rompe la rigidità del principio. In generale, in relazione al dovere, l'umanità rappresenta una trasgressione del precetto morale per compassione; al contrario, la morale pone il dovere come principio assoluto.

Infine, nel 1933, nel libro che è considerato il suo più importante contributo filosofico, ossia *Der letzte Gott*, Rosa Mayreder ha elaborato una "filosofia del dolore" in cui sembra voler conciliare Schopenhauer e Marx. Scrive Mayreder:

Tutto ciò che dice la concezione pessimistica della vita sulla fugacità della felicità, sull'eterna inappagabilità degli sforzi, che vengono ricacciati indietro senza posa, sul dolore che continuamente perseguita gli uomini, è inconfutabile; tuttavia se ne può trarre una conclusione che è totalmente diversa dal pessimismo: la conclusione che la vita ha bisogno di questa inappagabilità, di questa mancanza di pace, di questo dolore per diventare qualche cosa che altrimenti non potrebbe diventare¹².

I libri di Rosa Mayreder, i suoi articoli, come anche i suoi stessi diari, sono intrisi di un sentimento di uguaglianza e solidarietà tra i sessi; essi sono il riflesso della sua battaglia culturale, e non solo, in favore della parità. In questi saggi la Mayreder presenta un nuovo e radicale approccio ai concetti di femminilità e mascolinità, indagando le strutture sociali, culturali, religiose e storiche ad essi sottese. Analizza con metodo scientifico lo sviluppo attraverso cui si sono fondate le norme e le strutture di differenziazione sessuale e i rispettivi ruoli nella società. Per la studiosa, il "maschile" non rappresenta un modello norma-

¹² R. Mayreder, *Der letzte Gott*, hrsg. von T. Popovic, Böhlau, Wien-Köln-Weimar 2008, pp. 179-180.

tivo sul quale si innesta quello “femminile”, per misurarvisi e omologarvisi. Al contrario, la Mayreder propone un tipo di relazione duale tra individui diversi e indipendenti, ovvero un rapporto basato sulla diversità e sull’interazione reciproca. La donna non deve essere considerata un’appendice o un prolungamento dell’uomo, ma un individuo a se stante. Nella concezione femminista della Mayreder, l’emancipazione del genere femminile deve attuarsi anche attraverso la partecipazione della donna alla cultura e alla vita pubblica. Nella sua prospettiva, la rivoluzione femminista è una necessità di tipo sociale e politico, perciò criticò duramente la struttura patriarcale della famiglia tradizionale, all’interno della quale l’educazione dei figli era affidata unicamente al padre. Pertanto la Mayreder, come molte altre intellettuali dell’epoca, interpretò la caduta dell’impero austro-ungarico, avvenuta nel 1918, come il simbolo del fallimento e della fine della dominazione maschile, ovvero come crisi dei valori patriarcali.

Gli scritti sopracitati rappresentano chiaramente il tentativo, operato dalla Mayreder, di coniugare e di corroborare i principi femministi mediante l’ausilio e il supporto delle teorie sociologiche e antropologiche. È soprattutto in questa tendenza innovativa, quindi, che vanno rintracciati il valore e l’originalità delle due opere.

Grafie visive tra narrazione e sguardo di genere

MARIA VINELLA*

«Una fotografia è un segreto su un segreto. Quanto più ti dice, tanto meno tu sai», diceva la nota fotografa newyorkese Diane Arbus¹. Una fotografia è al tempo stesso una registrazione obiettiva e una testimonianza personale, una trascrizione fedele e contemporaneamente un'interpretazione della realtà, ha scritto Susan Sontag. *Un segreto su un segreto* che le donne fotografe hanno custodito per costruire il proprio racconto, originale ed empatico. Racconto sulla realtà, sulle esistenze, sulle relazioni, sui desideri e i sogni, sulle paure e i dolori. Racconto che la Cameron – una degli *antichi maestri* come la definisce la Sontag – cerca in «tutte le cose belle che mi si presentano davanti», la Arbus insegue nel fotografare tutta la gente che «vuole che le si presti molta attenzione», la Bourke-White scopre azionando «un comando a distanza per fissare, di nascosto, i visi e i gesti degli uomini e delle donne»².

Quali sono i legami tra fotografia e pensiero della differenza? E quali sono le politiche della visione coniugate al femminile? Quali i dispositivi narrativi? Come, dietro l'obiettivo, lo sguardo femminile si fa proiezione del pensiero e del sentimento?

Il contributo delle donne nel campo della fotografia è stato storicamente rilevante anche se fortemente limitato da convinzioni stereotipate e pregiudizi; eppure le figure femminili diventano evidenti nella storia di questo mezzo visivo con un crescendo lento ma inarrestabile. Le donne sono attive nel settore della fotografia sin dalle origini, ma per lungo tempo il loro lavoro è ignorato. Scrive

* Docente di Pedagogia e Didattica dell'Arte presso l'Accademia di Belle Arti di Bari.

¹ S. Sontag, *Sulla fotografia*, Einaudi, Torino 1978, p.98.

² N. Leonardi (a cura di), *L'altra metà dello sguardo*, Agorà, Torino 2011, pp.103-111.

la storica Naomi Rosenblum:

La grande quantità di fotografie da esse prodotte è rimasta a lungo tempo poco conosciuta e raramente considerata [...] nel suo complesso. Fino a tempi piuttosto recenti, le donne fotografe hanno avuto poco spazio nelle principali esposizioni museali. Esse sono state inoltre praticamente ignorate dai maggiori storici della fotografia e, a causa della convinzione che fossero meno impegnate degli uomini in fotografia, hanno ricevuto minore attenzione da parte dei critici e dei collezionisti³.

La storia delle donne fotografe dopo una fase che possiamo definire *preparatoria* che va dai primi momenti di diffusione del linguaggio sino a metà Novecento (ritrattiste e prime documentariste), conduce alla fase di *consolidamento* che coinvolge le fotografe operanti dagli anni Cinquanta agli anni Ottanta del XX secolo (fra reportage, fotogiornalismo e prime sperimentazioni), per giungere infine alla fase contemporanea dei nostri ultimi trenta/quarant'anni (innovazione delle soluzioni linguistiche e ingresso nel mondo dell'arte).

Sin dagli anni Quaranta dell'Ottocento la possibilità di produrre immagini mediante l'azione della luce apre a inaspettate scoperte. Alcune dilettanti e professioniste cominciano a scattare foto e a raccogliere testimonianze della realtà. Sono le prime *ritrattiste*, divenute, in seguito, *documentariste* e *foto-giornaliste*. Presto, impiegheranno la fotografia come mezzo d'espressione artistica e come strumento di sperimentazione visiva, nonché come mezzo di indagine etica ed estetica. Tra le molteplici immagini della realtà, le prime fotografe prediligono il ritratto (dagherrotipi e ambrotipi, poi ritratti su carta all'albumina).

La prima autrice che avvia una ricerca sensibile e attenta verso un'immagine capace di cogliere – del soggetto ritratto – non la superficie esteriore, ma l'interiorità è Julia Margaret Cameron. Sarà lei a influenzare – con il proprio raffinato desiderio di catturare l'essenza di un volto e di uno sguardo – tutto il genere artistico del ritratto. Con il fine di assegnare espressione visiva al pensiero e alla sensibilità femminile, la pioniera della fotografia inglese, esponente del Pittorialismo, sperimenta anche la rappresentazione allegorica di romanzi e racconti immaginari basati su scenari e travestimenti di modelle che, grazie a un

3 N. Rosenblum, *Storia delle donne fotografe*, in Leonardi N., *L'altra metà dello sguardo*, cit., p. 115.

leggero *fuori fuoco*, creano visioni sognanti e figurazioni eteree.

Tra Ottocento e inizi del Novecento, negli Stati Uniti, sono numerose le ritrattiste che vengono ricercate per la singolare capacità di entrare empaticamente *sin dentro l'immagine-essenza* del soggetto e non di passargli accanto rapidamente, per la cura nell'esplorare i segni connotanti la posizione sociale della persona ritratta, per l'interesse a costruire un livello di rappresentazione in grado di dare evidenza ai pregi del soggetto in posa. Per raggiungere tali obiettivi, le fotografe sfruttano con maestria l'illuminazione e gestiscono con attenzione la posa, realizzando opere di ottima qualità.

In Europa, nello stesso periodo, le donne non trovano spazi per esprimersi. In Italia, ad esempio, se si esclude la città di Torino, che ospita il maggior numero di fotografe, la presenza femminile è estremamente esigua⁴. Prima della Grande Guerra, le ritrattiste sono poche e non trovano commissioni. Alcune entrano in prestigiosi studi fotografici di famiglia o si associano ai parenti in noti laboratori, pensiamo alla triestina Wanda Wulz, autrice di innumerevoli ritratti, che dedica le proprie sperimentazioni al multiplo e al fotomontaggio, lavorando in area futurista e surrealista e sviluppando "fotoplastiche" e "fotodinamiche". Mentre, si devono aspettare gli anni Venti per assistere al successo dell'attiva *suffragette* e ritrattista inglese Yevonde Cumbers che apre uno studio a Londra e destina lunghe ricerche ai molteplici aspetti della condizione femminile dell'epoca, indagando il ruolo di entrambi i sessi.

Nel campo del ritratto, l'americana Berenice Abbott, che studia scultura in Europa con Brancusi e fotografia con Man Ray, pratica un genere vicino ai gusti dell'estetica modernista, lavorando a Parigi e poi a New York. Scrive la fotografa: «Il fotografo è l'essere contemporaneo per eccellenza; attraverso i suoi occhi l'oggi diventa passato»⁵. Contraria alla fotografia pittorica, si interessa alla «incessante sostituzione del nuovo» e insiste sul realismo, considerato essenza stessa della fotografia. Definisce «fotodocumenti» le immagini dal forte impegno realistico che produce, esercitando l'occhio selettivo della macchina per scegliere e svelare la realtà da documentare: «Oggi, abbiamo di fronte una realtà sulla scala più vasta che mai l'umanità abbia conosciuto e que-

4 M. Miraglia, *Culture fotografiche e società a Torino 1839-1911*, Allemandi, Torino 1990.

5 I. Zannier - N. Rosenblum, *Berenice Abbott: New York Anni Trenta*, Motta, Milano 1997, p.6.

sto pone al fotografo una responsabilità maggiore»⁶. Proprio in conseguenza di tale responsabilità sociale, la lente della camera fotografica della Abbott non è mai fredda né distaccata, e il suo racconto per immagini si snoda tra pellicole e lastre in bianco e nero mediante visioni che si affacciano sempre sulla memoria.

Oltre i luoghi comuni del reportage di costume, molte professioniste trasformano questo genere artistico in strumento critico antiborghese, dissociandosi dalla rigida estetica classista. Accade a Diane Arbus che afferma: «Ho sempre considerato la fotografia una cosa sconveniente»⁷. «La fotografia era una licenza di andare dove volevo e di fare quel che volevo»⁸. Diane Arbus (nata nel 1932 e morta suicida a New York nel 1971) sino agli anni Sessanta lavora per la fotografia di moda e successivamente volge attenzione alla sottocultura urbana emarginata dalla società americana. Nell'analisi approfondita che Susan Sontag propone del particolare tipo di sguardo della Arbus emergono le caratteristiche inusuali dell'autrice che si concentra – quasi ossessivamente – sulle vittime, sugli sventurati, sui diseredati, sui pazzi, sui malati, sugli abitanti di una quotidianità colta in maniera eccentrica e spaesata.

Invece di mostrare persone dall'aspetto gradevole, individui rappresentativi che facevano il loro mestiere di uomini [...] Arbus allineava un assortimento di mostri e di casi limite – in maggioranza brutti, infagottati in abiti grotteschi o antiestetici, collocati in ambienti tristi o squallidi – che si erano fermati per mettersi in posa e, spesso, per guardare con franchezza e senza complimenti il visitatore⁹.

Il prestigio di tali fotografie deriva – con evidenza – da una tipologia di visione estremamente personale, basata sul contrasto tra la tematica lacerante e lo sguardo pacato dell'obiettivo. Consapevolmente, la Arbus «s'avventurava nel mondo per raccogliere immagini cariche di sofferenza»¹⁰ e per abituare l'osservatore alla violenza della quotidianità e agli orrori della vita.

Nella prima metà del Novecento, il genere fotografico del ritratto femmi-

6 Ivi, p. 4.

7 S. Sontag, *Sulla fotografia*, cit., pp.14, 37.

8 Ivi.

9 Ivi, pp. 29-30.

10 Ivi, p.36.

nile realizzato da donne favorisce un interessante fenomeno: la nascita dell'auto-rappresentazione come strumento di indagine sull'identità personale. Anche l'atteggiamento del mascheramento e il ruolo recitato indossando costumi che celano la verità contribuiscono a focalizzare l'attenzione sulle relazioni tra identità e alterità, tra realtà e simulazione. Questa direzione di ricerca è ripresa da molte autrici che creano lavori assai complessi, con uno sguardo dissociato dall'estetica fotografica dominante. I collage, i montaggi, le immagini composite mutano radicalmente il modo delle donne di pensare la fotografia e molte delle pratiche più sperimentali vengono utilizzate per esprimere idee sul genere e sulle relazioni sociali tra i generi. In tal senso, è la tecnica del collage fotografico che incontra maggior successo.

Veicolo di espressione culturale delle avanguardie storiche, il fotomontaggio, ottenuto sia incollando insieme le stampe che sovrapponendo più negativi nell'ingranditore, è utilizzato soprattutto da autrici come Hannah Höch. Nota nella storia dell'arte contemporanea come unica presenza femminile all'interno del gruppo dei dadaisti berlinesi, focalizza la propria ricerca sulla critica degli stereotipi con i quali i media producono l'immagine della donna; mediante il fotomontaggio, Höch conduce un'analisi dissacratoria e decostruttiva che intreccia pezzi di vita privata, frammenti di storia pubblica, ipotesi di realtà inventate. Scrive Anna D'Elia:

Il fotomontaggio, dunque, da un lato favorisce uno sguardo critico sulla realtà, dall'altro consente al disagio nei confronti del mondo di venire alla luce in frammenti di storie, flash, luoghi, volti. [...] consente di attuare una rottura della forma che apre la rappresentazione del corpo a possibilità mai esplorate¹¹.

Al di là delle sperimentazioni, un altro genere che appassiona le fotografe è quello della documentazione sociale, dove costante appare l'interesse per le immagini degli umili e degli emarginati, dei lavoratori e delle lavoratrici sfruttati e dell'infanzia indifesa. Autrici di dolorosi viaggi visivi tra degrado e povertà, le donne usano la realtà quasi come una *terapia d'urto* – direbbe la Sontag – contro la negazione della vita, come difesa dall'angoscia collettiva generata dalla paura

11 A. D'Elia, *Nello specchio dell'arte*, Meltemi, Roma 2004, p. 37.

dell'ignoto¹².

Paradigma di questa fotografia di impegno sociale è l'opera di Tina Modotti, operaia-emigrante-fotografa nel Messico post-rivoluzionario, combattente per le libertà politico-sociali, antifascista, esule e perseguitata, che negli anni Trenta si interroga sui drammi della povertà degli esseri umani, sulla tragedia dei bambini abbandonati, sulla fatica dell'essere donna. Nei suoi celebri scatti fotografici e nei sofferti reportage, mescola arte e vita in un tumultuoso modo di vivere improntato alla libertà. Scrive nel 1925 e nel 1926 in alcune lettere all'amico e maestro Edward Weston:

Non posso accettare la vita così com'è, troppo caotica, troppo inconscia; da qui la mia resistenza, la mia guerra con lei. Sono sempre in lotta per piegare la vita al mio temperamento e ai miei bisogni, in altre parole metto troppa arte nella mia vita. Accetto il tragico conflitto tra la vita che cambia continuamente e la forma che la fissa immutabile¹³.

Negli stessi anni, la vertiginosa crescita di riviste illustrate in Europa e negli Stati Uniti permette a innumerevoli donne di divenire fotogiornaliste di professione e di accrescere la propria visibilità pubblica sulle pagine dei giornali di massa. Soprattutto in America, le commissioni governative e le industrie offrono ampie possibilità operative. Sono emblematiche, in tal senso, le immagini celebrative della diga di Fort Peck Dam in Montana scattate da Margaret Bourke-White e pubblicate nel 1936. Alla ricerca di un nuovo rapporto tra verità storica e forma espressiva, la sua scrittura fotografica appare intrepida e dolente; nei numerosi reportage sugli avvenimenti storici dei quali è testimone adopera la fotografia come un occhio indiscreto, uno sguardo che altera le apparenze del reale ed elude le attese della buona visione. Negli scatti sugli effetti della Grande Depressione racconta le condizioni dei bambini scalzi in Georgia, dei vecchi abbandonati nell'Arkansas, degli sventurati raccoglitori di tabacco del Connecticut. Inviata di guerra, entra con le truppe di Patton nel lager di Buchenwald e riprende nel modo più crudo e realistico possibile le atroci sequenze che scorrono davanti ai suoi occhi. Scrive: «Fu quasi un sollievo poter usare la macchina fotografica,

12 S. Sontag, *Davanti al dolore degli altri*, Mondadori, Milano 2003.

13 P. Albers, *Vita di Tina Modotti. Fuoco, neve e ombre*, Postmedia Books, Milano 2003, p. 40.

interponeva una sottile barriera fra me e l'orrore che avevo davanti agli occhi»¹⁴. Anche la corrispondente di guerra Lee Miller, che lavora con l'esercito statunitense, realizza i suoi scatti sull'Europa distrutta ed entra con le truppe alleate nei campi di Buchenwald e Dachau. Puntando l'obiettivo sulle operaie nelle fabbriche tessili, sulle infermiere della US Army, sulle donne-soldato che sostituiscono i caduti, sulle addette alla contraerea e sulle collaborazioniste rapate, dedica alle donne protagoniste del periodo bellico i propri servizi¹⁵.

Negli anni Trenta, a Dorothea Lange – impegnata sui temi del sociale dopo una consolidata esperienza di ritrattista – è affidato dalla Farm Security Administration il compito di raccontare la vita degli appartenenti alle fasce sociali gettate sul lastrico dalla recessione. Con intensa partecipazione empatica, Lange crea un continuo dialogo fatto di gesti e di sguardi, talvolta impercettibili, tra lei e i soggetti scelti, specie quelli femminili. Documentando le vite dei più bisognosi nelle zone rurali del paese, la fotografa incontra povertà e miseria, migrazione e disperazione¹⁶. La realtà catturata dalla Lange è quotidiana e precaria, lontana da ogni sensazionalismo, fatta di concretezza e tangibilità, anonimo e spaesamento. Una realtà colta in totale autonomia espressiva e restituita all'osservatore nel completo rispetto del contesto spaziale e temporale nonché dell'integrità dei soggetti. Ne è esempio *Migrant Mother*, dove l'obiettivo si stringe sulla donna e sui suoi figli, sulla *mater dolorosa* paradigma del dignitoso coraggio necessario a suscitare nel pubblico effetti di drammatico sgomento e di non scontato coinvolgimento.

In Italia, soprattutto nel ventennio che corre tra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta – anni di grande cambiamento – lo sguardo femminile nel reportage storico-sociale diventa un fenomeno ben visibile che fiancheggia l'espansione del fotogiornalismo. L'industrializzazione accelerata e la crescente urbanizzazione, gli stridori di classe, l'emigrazione, i primi mutamenti dell'identità della famiglia italiana, i più frequenti contatti con il contesto internazionale, cambiano il volto sociale dell'Italia. In coincidenza con il mutamento della posi-

14 M. Bourke-White, *Margaret Bourke-White Fotografa*, Contrasto Due, Roma 2001, p. 44.

15 R. Calvoressi, *Lee Miller. Ritratti di una vita*, Olivares, Milano 2003.

16 P. F. Frillici, *Sulle strade del reportage*, Quinlan, Bologna 2007.

zione della donna, molte sono le fotografe che iniziano a operare¹⁷.

L'attenzione per la documentazione di cerimonie e rituali, per l'osservazione e l'interpretazione della varietà dei costumi e dei comportamenti affascina autrici come Chiara Samugheo, che coniuga antropologia e rappresentazione visiva nei noti reportage sulle "tarantate" delle regioni italiane del Meridione. Anche Marialba Russo narra le pratiche devozionali e i rituali festivi dell'Italia del Centro-Sud, e analizzando il percorso espressivo della fotografa napoletana si colgono gli interessi per la costruzione di storie, per immagini dal sapore introspettivo, per narrazioni della vita comune, dove le scene raffigurate appaiono transitorie e precarie, liriche rappresentazioni di spazi interiori, metafore di un tempo instabile sospeso tra solidità del passato e incertezza del futuro. Invece, Letizia Battaglia documenta gli anni di piombo di Palermo scattando foto dei delitti di mafia in un vivido bianco-nero che racconta – soprattutto attraverso lo sguardo di soggetti femminili – lo squallore e lo splendore di una città contraddittoria alimentata da violenza e miseria, tragicità e vitalità, generosità e avidità. I suoi reportage attivano sguardi relazionali, partecipazione emotiva, coinvolgimenti interpretativi, dove l'evento si ammanta di quotidianità e l'azione comune assume la coloritura del comportamento d'eccezione. Alla fotografia documentaria dedicano i propri scatti fotografici anche Elisabetta Catalano, Antonia Mulas, Paola Mattioli, Maria Mulas, Marcella Campagnano, Paola Agosti, e poi ancora Giovanna Borghese, Giovanna Nuvoletti, Bruna Biamino. Come scrive Roberta Valtorta:

Nel lavoro di queste fotografe vi è uno sviluppo piuttosto chiaro: l'attenzione iniziale è intensamente rivolta al sociale, il linguaggio è quello del reportage storico; segue una fase di analisi del privato, dei rapporti fra individui, dell'intimità, del corpo proprio e altrui e della identità che si ritrova nella fisicità; si assiste infine ad un graduale spostamento della ricerca sui meccanismi espressivi della fotografia stessa e, più propriamente, sui suoi codici¹⁸.

Verso gli anni Ottanta, quando le apparecchiature fotografiche diventano

17 R. Valtorta, *Il contributo delle donne alla fotografia in Italia*, in Leonardi N., *L'altra metà dello sguardo*, cit., p.14.

18 Ivi, p.15.

ancora meno ingombranti e appaiono sul mercato le prime macchine portatili e le pellicole flessibili a emulsione secca, aumentano le sperimentazioni dedicate all'evento quotidiano e all'anonimato della vita reale. Sia in Europa che in America, respingendo lo sguardo idealizzato e addomesticato delle riviste patinate, le donne fissano sulla pellicola, con rinnovata energia e perizia tecnica, gli aspetti della vita reale. Una vita quotidiana fatta di normalità più che di avvenimenti, di sguardi di conoscenti, di angoli casalinghi, di gesti banali, di abbigliamenti casuali. Così come accade nelle foto dell'americana Nan Goldin, per la quale il lavoro di fotografa e la vita sono legati in un unico, simbolico abbraccio. Attraverso il caratteristico sguardo fotografico fatto di colore e uso costante del flash, realizza reportage sulla propria vita e sulla vita degli amici più vicini, proiettando le fotografie in *slide show*. Il successo della seconda metà degli anni Ottanta e i numerosi viaggi degli anni Novanta la portano a sperimentare prima la fotografia di paesaggio e, dal Duemila, i reportage di vita quotidiana. In essi, con "l'estetica dell'istantanea", documenta scene di vita comune prive di una particolare storia, dove sono protagonisti solo gli estranei e gli sconosciuti. Sicuramente, possiamo considerare il suo lavoro un'opera aperta, infinita e organica, sensuale e informale, per certi versi paragonabile a quello di Diane Arbus.

All'incirca negli stessi anni, altre autrici – come Cindy Sherman, Laurie Simmons, Barbara Kruger, Sherrie Levine, ecc. – realizzano opere e producono ricerche nei territori della fotografia, esprimendo *in primis* l'esigenza irrinunciabile a stabilire il proprio punto di vista sul mondo. La Sherman, grazie all'uso del ritratto fotografico inteso come strumento di interpretazione dei simboli connessi alle lotte per il diritto alla differenza e ai ruoli recitati dalle donne, evidenzia esplicitamente nelle opere le subdole problematiche della contemporaneità. Utilizzando se stessa come modella, ricusa la presa diretta e affida il proprio sguardo alle strategie simulatorie del set, e seguendo tracce narrative quasi cinematografiche, allestisce scene basate su immagini stereotipate del mondo della pubblicità consumista, interrogandosi sull'identità delle donne in generale. Nelle sue foto (prima in bianco e nero e poi a colori), interpreta i diversi ruoli femminili di una sorta di reportage senza storia, costruito per mettere in discussione il gioco di sguardi esercitato dallo spettatore maschile sul tradizionale immaginario femminile.

Accanto al geniale percorso di Nan Goldin o di Cindy Sherman si sviluppano – negli stessi anni – le riflessioni sulla rappresentazione della femmini-

lità registrate mediante nuove tipologie di fotoritratto e fotoreportage. Specie in area anglo-americana, nel periodo di frizzante fervore creativo che vede la fotografia entrare nel sistema dell'arte contemporanea, sono numerose le ricerche alimentate dalle teorie femministe e indirizzate all'analisi delle problematiche della rappresentazione di genere e delle relazioni tra identità, corpo, memoria.

Tra ritratto, autoritratto, autobiografia, autonarrazione e nuova rappresentazione, ricerca di un ruolo oltre gli stereotipi, si afferma una concezione fluida della figura femminile data dalla relazionalità degli sguardi, dove l'interazione tra visione retrospettiva e visione fenomenica determina nuove ipotesi identitarie. Si afferma l'immagine di un sé frammentato, instabile e molteplice. La rappresentazione dell'io si autogenera dalla rappresentazione dell'altro. Lo scollamento tra realtà e immagine concentra l'attenzione sull'emozione piuttosto che sull'idea, facendo tesoro – in tal modo – delle esperienze estetiche focalizzate sulle pulsioni del desiderio e sull'indeterminatezza iconica (Body Art, Narrative Art, Figurazione Libera ecc.). Il fenomeno dell'auto-rispecchiamento, dell'empatia come capacità di attivare relazionalità tramite lo sguardo dell'altro e dell'altra, guida le ricerche di numerose giovani autrici. La fotografia diventa diario, racconto intimo e dispositivo critico, nell'intreccio tra esistenza individuale e collettiva, microstoria e macrostoria, corpo assente e corpo presente, sguardo dissimetrico e proiezione prospettica, visibile e invisibile di un *altrove* oltre il genere.

FORUM

Variazioni sul tema della prigionia: *La Captive* di Chantal Akerman
IDA PORFIDO*

Quando, nel novembre del 1923, esattamente dieci anni dopo *Du côté de chez Swann*, uscì a Parigi per le Éditions de la Nouvelle Revue Française *Sodome et Gomorrhe III, La Prisonnière*, il suo autore era morto da poco meno di un anno (18 novembre 1922) e non era riuscito a rivederne nemmeno le prime bozze. Nel periodo della guerra e del primo dopoguerra, infatti, quello che doveva essere l'ultimo volume dell'opera si espanse fino a comprenderne quattro, che vennero pubblicati soltanto postumi. Perciò questa nuova parte della *Recherche* racchiude senza dubbio gli ultimi sforzi di un moribondo, che non ha avuto né il tempo, né l'energia per portare a termine la sua "cattedrale".

Fin dal 1908, tuttavia, Proust aveva in mente, per lo sviluppo del romanzo, qualcosa di non troppo lontano da ciò che poi di fatto avrebbe raccontato nella *Prisonnière*: «La fanciulla, Albertine, sarà rovinata, io la manterrò, ma senza cercare di possederla, senza goderne, per incapacità di essere felice, per impossibilità di esserne amato»¹⁹. Va precisato che la storia di Albertine – lo sostengono i biografi e lo confermano alcune lettere di Proust – ricalca da vicino quella di Alfred Agostinelli, il giovane che lavorò per lui come autista nel 1907-08, all'età di 19-20 anni, poi come segretario nel 1913: uno dei più grandi amori di Proust, che abitò a casa dello scrittore per circa sei mesi, lo lasciò per diventare aviatore, rifiutò di tornare da lui nonostante i generosi regali del "padrone-amico" (Proust diede dei soldi al padre di Alfred perché convincesse il figlio a tornare a Parigi

* Docente di Letteratura Francese presso l'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro"

19 Alcuni riferimenti a questo progetto compaiono in due brevi appunti contenuti nel *Carnet* del 1908, altrimenti detto *Carnet I*, uno dei tanti taccuini che sono serviti a Proust come "promemoria" per la composizione dell'intero romanzo.

e giunse persino ad acquistare per lui un velivolo), precipitò in mare con il suo aereo il 30 maggio 1914 e vi morì annegato. Così, nel complesso dialogo tra vita e romanzo, l'oggetto del desiderio e della gelosia del Narratore cambia sì sesso, ma non sostanza. Nella *Prisonnière*, in particolare, l'artista omosessuale prossimo alla fine, barricato all'interno della propria creazione e della propria malattia tanto da foderare di sughero la camera da letto per proteggersi dal mondo esterno, sembra dare libero corso al suo ultimo sogno, irrealizzabile, di costruire un universo concentrazionario del desiderio dove possedere interamente l'essere amato

Ed è forse proprio da questi elementi che conviene partire per analizzare *La Captive* di Chantal Akerman, il film che il comitato organizzatore del *Festival delle Donne e dei Saperi di Gener3*. Nel segno delle differenze ha meritoriamente scelto di proiettare nella sala della Mediateca Regionale Pugliese nell'ambito della sua terza edizione. Per girare il suo secondo lungometraggio, infatti, la regista si è liberamente ispirata al fatale intreccio tra Eros e Thanatos di cui si nutre il capolavoro proustiano. Presentato al Festival di Cannes del 2000, oltre che al Torino Film Festival dello stesso anno, e interpretato da Stanislas Merhar, Sylvie Testud, Olivia Bonamy, Françoise Bertin, il film ha riscosso l'unanime consenso di critica e pubblico.

Vi si narra l'estenuante agonia sentimentale di due giovani, Ariane e Simon, gravati da nomi altamente simbolici, che convivono nel vetusto, labirintico appartamento ereditato da quest'ultimo nel cuore della Parigi alto-borghese. La prima sembra prediligere i rapporti umani (le amiche), le attività sportive (il nuoto), la vita all'aria aperta (le passeggiate); il secondo, invece, riveste sempre i panni dell'"intellettuale" solitario e casalingo, dalla salute cagionevole, che mira a possedere e controllare, a riportare sempre a sé l'oggetto d'amore, ossessionato com'è dal bisogno di sapere e condividere tutto di Ariane e con Ariane. Del resto, la prima parola che Simon pronuncia in apertura del film è proprio "io", emblema dell'autoreferenzialità, del solipsismo in cui è avvolto.

Il benestante protagonista maschile (ma la classe sociale, il potere del denaro sono fattori quasi influenti all'interno della vicenda narrata, che si dipana in un ambito più filosofico) vive il suo rapporto d'amore sotto forma di dominio, imponendo alla giovane donna stretta sorveglianza, interrogatori serrati, riti igienici, tanto comportamentali quanto sessuali. Simon, infatti, sospetta Ariane

di intrattenere relazioni omosessuali segrete con altre donne e di mentirgli continuamente. La presunta vittima, dal canto suo, sembra avere per tutto il film un atteggiamento consenziente, tra il passivo, l'indifferente e il trasognato, fino al momento in cui una sera non sceglie, in maniera del tutto inaspettata, di nuotare nel freddo mare normanno, dove finisce per morire annegata.

Le innumerevoli schermaglie tra i due, i sofismi, gli arrovellamenti, i tradimenti veri o presunti tali sono raccontati con dovizia di particolari e con quella lentissima scansione temporale che è tipica dei film di Akerman. L'impressione che se ne ricava è che Simon non ami Ariane, bensì la sua immagine, la sua ombra, inseguita nelle silenziose strade di una Parigi immersa nella luce estiva o nel buio della notte (bellissimi i giochi d'ombra sui muri dei palazzi), oppure il suo spettro sorpreso in un livido dormiveglia (splendide le sfumature cromatiche – rosa antico, grigio perla, giallo ocra – di abiti, tappezzerie, accessori, che si contrappongono al biancore alabastrino della pelle nuda della giovane donna). È sempre il riflesso della bellezza di Ariane, non la sua essenza, che Simon coglie nelle labirintiche sale del Musée Rodin, di un appartamento dalle innumerevoli camere, di una spartana stanza da bagno...

La Captive è una pellicola bella e difficile perché Akerman adatta *La Prisonnière* di Proust rendendo con poche e felici notazioni la passione paranoica del protagonista, il modo in cui il suo amore si trasforma in ossessione totalizzante. Chi ha letto il capolavoro proustiano ne ritroverà gli elementi principali, ne apprezzerà l'oculato lavoro di riduzione e trasposizione, cogliendo i numerosi riferimenti e allusioni disseminati nel film: ad esempio la prima, stupenda scena delle fanciulle che giocano sulla spiaggia, in cui si allude alla *bande* di amiche al centro del secondo volume proustiano, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*. Gli altri spettatori meno consapevoli, invece, forse vi leggeranno un apologo sull'incolmabile distanza tra un uomo e una donna, Simon e Ariane, nonostante l'apparente intimità del loro rapporto, se non addirittura tra Uomo e Donna o tra gli esseri umani in generale, al di là della loro identità sessuale. In entrambi i casi la forza espressiva delle immagini, i vuoti calcolati, la misura e il tono sospeso, a volte patinato, onirico, lunare, così carico di sottintesi, finiranno con l'imporre su tutte le altre suggestioni, catturando irrimediabilmente lo spettatore e rendendolo quasi vittima, al pari di Simon, di un incantesimo. Rimarrà senz'altro impressa nella memoria, ad esempio, la scena in cui Simon, alla disperata ricerca di Ariane, si ostina a chiedere alle amiche cosa renda così diverso l'a-

more tra due donne rispetto all'incomunicabilità di cui egli fa inesorabilmente esperienza nel proprio rapporto con l'amata, oppure la lunga sequenza cinematografica in cui prostitute e transessuali emergono dal buio del Bois de Boulogne per sfilare davanti a Simon mentre egli è comodamente adagiato sul sedile posteriore della sua auto e impartisce ordini all'autista.

In definitiva, nella *Captive* l'amore a due, privo com'è di vibrazioni, di pathos, di carne, pare risolversi in un accostamento di corpi, in un incontro tra reciproci ostaggi che si avvicinano per consumare algidi amplessi o rapaci incontri in vestaglie di seta, oppure tra estranei conviventi che sciolgono i loro umori corporei in acque adiacenti, separate da un vetro. Akerman gioca, infatti, a frapporte sottili e invalicabili distanze tra i personaggi, a creare scarti spaziotemporali all'interno dei quali i due amanti forse sperano di poter far nascere un sentimento privo di volgarità, unico e puro, *in vitro*. E invece questo spazio intermedio finisce presto per trasformarsi in un vuoto incolmabile, in un'assenza, in un buco nero dove i due sono destinati a precipitare senza speranza di salvezza. A questo proposito va sottolineata la presenza nel film di due elementi ricorrenti, quasi fossero motivi musicali, *leitomotive* di una struggente marcia funebre – non a caso le note della *Sonata per pianoforte n° 2* di Rachmaninov si levano a più riprese nel corso del film, come ad annunciare una sorda minaccia che si profila all'orizzonte: il primo è il mare che apre e chiude, come in un cerchio, il racconto di questo amore infelice; il secondo è il piacere manifesto che mostra Ariane (alias Alfred Agostinelli) nel guidare l'automobile di Simon. Sconsolata riflessione sulla natura inappagabile del desiderio umano al di là di ogni orientamento sessuale, *La Captive* emana lo stesso fascino impalpabile che costringe il lettore catturato da Proust a divorare le pagine della *Recherche* e Simon a inseguire fino alla fine il fantasma dell'eterea Ariane.

In quest'ottica si potrebbe affermare che *La prigioniera* è stata in un certo senso per Proust quello che fu *Bérénice* per Racine (e il richiamo al teatro non è casuale, perché *La Prisonnière* è un vero e proprio *huis clos*, tanto quanto la tragedia scritta nel 1670): la scommessa di riuscire a fare "qualcosa con niente": ovvero soltanto con due esseri rinchiusi nella stessa prigione e costretti ad avere continui scambi, verbali o gestuali. Un uomo e una donna quasi sempre soli, uno di fronte all'altra, senza descrizioni di paesaggi o di vedute esterne, in un unico interno classico che è quasi un puro spazio geometrico. Nel romanzo proustiano, infatti, gli esterni non sono visti o vissuti (salvo rare eccezioni), bensì

ricreati con l'immaginazione a partire dai suoni che giungono dalla strada. E anche nel film di Akerman i clacson delle macchine, lo scricchiolio dei parquet o le voci dei passanti, di un presentatore televisivo, costituiscono il tappeto sonoro su cui si adagiano i monologhi o le scarse conversazioni dei personaggi. Questo sembra essere il vero nucleo narrativo della *Prigioniera* proustiana e della *Reclusa* akermaniana. Il resto (le serate mondane, le uscite in macchina, le passeggiate al Bois...) appaiono come meri intervalli tra un atto e l'altro di un'immobile, claustrofobica tragedia.

Breve nota su Chantal Akerman

Artista in senso lato, tanto prolifica quanto poliedrica (oltre a essere considerata una dei più importanti registi europei della sua generazione, è sceneggiatrice, attrice, produttrice e videoartista), Chantal Akerman ha la rara capacità di far scaturire il dramma insito nella condizione umana dall'osservazione acuta e prolungata della realtà. Conosciuta per il suo stile sperimentale, quasi minimalista – gli stilemi ricorrenti, i tratti distintivi, il marchio di fabbrica, potremmo dire, dei suoi film sono infatti: l'assenza d'azione, le astrazioni temporali, le inquadrature fisse, i tempi dilatati, i dialoghi scarni, gli spazi deserti – sin dagli anni Sessanta affronta tematiche complesse quali l'identità, la sessualità, la memoria e l'impegno politico. Da allora ha realizzato più di quaranta opere (dai 35mm ai documentari sperimentali, passando per le videoinstallazioni) ed è tuttora attiva.

Per la cronaca, è nata a Bruxelles nel 1950 da una famiglia di ebrei polacchi emigrati in Belgio e segnati dalle atrocità della storia (sua madre e i nonni materni furono deportati ad Auschwitz, da cui soltanto la madre uscì "viva").

Nel 1967 comincia a frequentare la Scuola Superiore belga delle Arti e dello Spettacolo, ma ben presto si trasferisce a Parigi dove s'iscrive all'Università internazionale di Teatro. Dopodiché abbandona gli studi per dedicarsi a un primo cortometraggio, *Saute ma ville* (1968), che riesce a realizzare con i risparmi messi da parte lavorando saltuariamente come cameriera (il film è una tragedia burlesca, dai toni chapliniani, in cui la protagonista – interpretata dalla regista stessa – facendo esplodere il forno di casa, finisce per far saltare in aria l'intera città). Questa prima opera viene notata dalla critica cinematografica francofona e, in

particolare, dal regista belga André Delvaux che si offre di aiutarla.

Una leggenda che circola sul conto di Akerman vuole che la decisione di diventare regista sia stata presa da lei a 15 anni, in seguito alla visione del film *Pierrot le fou* (1965) di Jean-Luc Godard. A tal proposito la regista anni dopo ha dichiarato, in un'intervista per il «Nouvel Observateur» del 1989, che *Pierrot le fou* ha avuto un ruolo determinante nella sua formazione cinematografica e che le ci è voluto molto tempo per riuscire ad amare altri film.

Oltre al tempo, forse Akerman ha avuto bisogno anche di molto spazio, di uno spostamento geografico radicale, perché dal 1971 al 1973 decide di trasferirsi a New York, dove frequenta assiduamente gli Anthology Film Archives, lavora come assistente sul set di vari lungometraggi e si avvicina agli autori più sperimentali dell'epoca, quelli del New American Cinema, come Stan Brakhage, Andy Warhol e Michael Snow. Stimolata da quel nuovo modo di pensare e di fare cinema, realizza in quegli anni il cortometraggio *La chambre* (1972) e il mediometraggio *Hotel Monterrey* (1973).

Dopodiché torna a Parigi, dove si stabilisce definitivamente, e dove inaugura il proprio percorso sperimentale con un primo lungometraggio, introspettivo e autobiografico, *Je tu, il, elle* (1974), dal quale trapela l'influenza dello sperimentalismo americano soprattutto nel distacco, in chiave antipornografica, con cui vengono mostrate le scene di sesso esplicito, sia con uomini che con donne.

Ma è soprattutto il suo secondo lungometraggio, il celebre *Jeanne Dielman, 23 Quai du Commerce, 1080 Bruxelles*, del 1975, a farla conoscere e apprezzare anche fuori dall'Europa, a consacrarla come regista a tutti gli effetti. Il film infatti racconta in 225 minuti, con grande minuzia descrittiva, tre giorni della vita, disperata e ripetitiva, di una casalinga iperefficiente, Jeanne (interpretata dalla bravissima, oltre che bellissima Delphine Seyrig) che vive con il figlio adolescente e si prostituisce occasionalmente in casa per mantenere se stessa e il figlio. Nel 1976 il quotidiano francese «Le Monde» e lo statunitense «The New York Times» definiscono *Jeanne Dielman* il più grande capolavoro femminile della storia del cinema: una sconvolgente quanto disillusa rappresentazione della ripetitività quotidiana in cui spesso sono costrette a vivere le donne moderne.

Va detto che durante gli anni Settanta, Akerman aderisce al movimento femminista entrando a far parte del gruppo di Babette Mangolte. Peraltro i suoi film danno un impulso fondamentale al movimento, denominato "avanguardia femminista", dove proprio l'irrompere del corpo, del desiderio, mosso soprat-

tutto dalla femminilità in rivolta, sembra indicare un nuovo codice espressivo. Di fatto tutto il lavoro di Akerman si traduce in una narrazione per immagini a sfondo più o meno autobiografico. Che si tratti di donne al lavoro, di donne in casa, di rapporti di donne con uomini, di donne con altre donne, con bambini, cibo, amore, sesso o arte, grazie alla lentezza dell'azione e alle riprese in tempo reale, Akerman struttura sempre il tempo della narrazione in una sequenza cinematografica. In particolare, questo tipo di scelta sottende i suoi film più narrativi, come *Un divan à New York* (1996) e *La Captive* (2000).

Nella poetica di Akerman, però, l'ispirazione drammatica convive con una vena che in molti hanno definito "romantica": alcuni suoi film, infatti, sono pieni di musica, magia, desiderio, spensieratezza, speranza e si nutrono di un umorismo un po' disincantato, come in *Demain on déménage* (2003), dove il filo conduttore della storia diventa un pianoforte intorno al quale ruotano tutti i personaggi.

Con il suo approccio ravvicinato e la misura che le appartiene, Akerman affronta anche i temi della cosiddetta grande storia, come il razzismo nel Sud America, l'immigrazione clandestina dal Messico verso gli Stati Uniti, l'idea del confine, i suoi legami con la cultura ebraica e persino il terrorismo in Medio Oriente. Nel 1993, in particolare, gira *D'Est*, un film che mescola diversi generi, documentario e diario di viaggio nell'Europa orientale in preda a profondi mutamenti (il film fa parte di un trittico che comprende anche *Sud*, del 1999, e *De l'autre côté*, del 2003). L'opera è nata dal lungo viaggio che la regista ha fatto nel 1992 percorrendo Russia, Polonia, Ucraina e filmando con una cinepresa da 16mm tutto ciò che la colpiva: volti, strade, automobili, traffico notturno, interni domestici, interni pubblici, gente in coda, porte, finestre, pasti, uomini, donne, giovani, vecchi... Qui la parola è assente, sostituita da musica e rumori di fondo, oppure dalla voce del silenzio.

Dalla metà degli anni Novanta, poi, Akerman ha iniziato a sperimentare anche le videoinstallazioni e a esporre i propri lavori in diversi musei e gallerie, a cominciare proprio da *D'Est: au bord de la fiction* (1995), presentata al Museum of Modern Art di San Francisco. Successivamente una mostra di videoinstallazioni è stata allestita al Jeu de Paume di Parigi (1995), al Musée d'Art Moderne di Parigi (2000), alla Biennale di Venezia (2001), a Documenta11 di Kassel (2002) e in numerose altre gallerie. Autrice, inoltre, di un bel documentario sulla coreografa Pina Bausch, *Un jour Pina m'a demandé* (1983), oggi Akerman si dedica

anche all'insegnamento del cinema, tenendo seminari e laboratori presso l'European Graduate School di Saas-Fee in Svizzera.

Teatro sui generis

CLARISSA VERONICO*

Tra il tanto teatro che è presente sulle scene, ce n'è uno, uno strano tipo a dire il vero, che ha la capacità di aprire una porta di accesso alla surrealtà della vita attraverso la piccola porzione di realtà che mette in scena, tanto da essere il visibile di tutto l'invisibile che c'è dietro la rappresentazione. È difficile dire che genere di teatro sia. È facile chiamarlo teatro contemporaneo e ridurre così il genere all'anagrafe, ma poi lo trovi in Eduardo che già viene considerato tradizione, lo trovi nei fratelli Forman che fanno circo, lo trovi nei testi di Cechov o di Pirandello che vengono chiamati classici. L'anagrafe non basta.

È un teatro che è nel fare e divenire, nell'essere sulla scena, nella capacità dell'attore di ascoltare la vita e farla emergere da sé. È ciò che permette a un uomo di diventare sulla scena una donna pur rimanendo nel suo corpo, è ciò che permette di cambiare voce, di attraversare uno spazio di pochi metri come fosse l'infinito. Non è un genere di teatro e non può essere un teatro di genere. Quello che chiamiamo teatro civile, di denuncia, sociale, gender, riguarda il contenuto, il visibile, ma tocca sempre alla scena spostare lo sguardo dal visibile all'invisibile, dalla fotografia al negativo. Ci parla di corruzione Amleto quanto Bebo Storti nei suoi ultimi spettacoli, di famiglia Dostoevskij quanto Emma Dante, eppure è ciò che risuona come collegamento tra noi, l'altro/a e gli/le altri/e, tra il vissuto e la vita, che compone il senso di quel rito di partecipazione che è l'assistere a uno spettacolo teatrale.

Questo teatro capace di comprendere le pieghe più remote del sé, che fa emergere contraddizioni, ne mostra i segni doloranti e irrisolti, chiama al limite e al suo superamento, è anche capace di scardinare le strutture con le quali ci

* Curatrice progetti di teatro

approciamo a definire, sistemare e interpretare le conoscenze. È un altro sapere. Fa i conti con l'umano e lo spazio e il tempo che esso abita, fa i conti con la storia ed è geologico, compone ruoli, ma con la dichiarata complicità di servirsene per abbandonarli, usa la maschera per svelare con maggiore potenza il noumenico di cui il fenomenico è solo indicatore.

Se talvolta questo teatro *sui generis* ci parla di generi, lo fa nel segno dell'individuo, molteplice e moltiplicatore. Ci fa vedere *Jennifer* e pensare a tutti i trans dei quartieri popolari, ma con loro e attraverso di loro, a tutte le solitudini, a tutto il bisogno di amore e di vita. Si può vedere uno spettacolo e non sapere se lo ha diretto una donna o un uomo. Si è potuto vedere Leo De Berardinis essere Ofelia, Saverio La Ruina essere una donna anziana. Chi potrà mai imbrigliare il potere della visione? Il potere della poesia? Questo sapere "altro" del teatro è capace di indicare uno spazio-mondo² in cui non c'è territorio per le identificazioni e per le identità. È abitato da coscienze-corpi che nella relazione con se stessi e con l'altro emergono, si trasformano, si rendono e reclamano visibilità, hanno la libertà di manifestarsi come stati modificati di coscienza. Riusciamo a portarlo nella vita questo sapere? Questo aver saputo?

Il proscenio che separa il palco dalla platea è abitato da tutti i tentativi esperienziali, scientifici, intellettuali di trovare parole per accogliere quella molteplicità che vive nel tempo sospeso del teatro e del sé. La luce del proscenio cerca di farsi spazio nel chiarore della scena e così accade talvolta che un'istanza reclami un ascolto tale che l'arte non può rinunciare a far proprio mostrandone l'urgenza.

È il caso delle riflessioni sul genere, sulla differenza, sul queer. Molto spesso l'irriducibile fascino del *logos* cerca di raccontare storie, contestualizzare scenari, ri-raccontare la vita, imitarla, spiegarla: ne nascono temi e progetti e programmi. Linee di intervento e forme artistiche per commentare la realtà con gli stessi strumenti della realtà. Il non-genere del teatro cerca di comunicare un teatro di genere. Ma il teatro non è nato per comunicare e commentare. Il teatro regala piccolissime, sfuggenti verità in un incanto che dura più di un'esperienza della sera: c'è qualcosa che il teatro dice e sa, da millenni, a cui abbiamo chiuso le

1 Recchia Luciani – FR.-Veronico C., *La disfatta dei generi: dialogo sulla trascendenza del corpo nello spazio-mondo teatrale*, in AA.VV., *Donne e teatro. Vol. 1*, Settore Editoriale e Redazionale Università degli Studi di Bari Aldo Moro, Bari 2012, pp. 297-309.

porte perché il genere è più facile, perché non c'è una lingua che traduca con completezza l'espressione *sui generis*.

«Con Carla Lonzi, La mia opera è la mia vita» di Maria Luisa Boccia
ROSACHIARA GIANNOCCARO*

È la fatica improba di chi non si accontenta di una superficie qualsiasi
su cui porre le basi della propria identità ma scava, per le fondazioni,
tanti metri quanto misura l'identità da costruirsi.

Carla Lonzi

Così Carla Lonzi definiva l'impresa che l'avrebbe portata al centro di se stessa, in un movimento di appropriazione, «di coscienza», che definirei “ermeneutico”. Un'operazione di recupero della propria storia di donna, del suo significato e del suo specifico modo di stare al mondo, nel mondo e attraverso di esso.

Con Carla Lonzi, La mia opera è la mia vita di Maria Luisa Boccia è un libro che porta già nel titolo il motivo per cui l'autrice, nel 2014 (dopo *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, 1990) decide nuovamente di parlare di Carla Lonzi, o meglio *con* lei: nata nel 1931, Carla si avvicina al femminismo nel 1970, apportando a esso l'intreccio straordinario di pensiero e pratica, di introspezione e condivisione, di ricerca, ma nello stesso tempo di decostruzione, di un senso abusato che ha chiuso la questione su se stesso.

Ecco perché l'incontro con Lonzi, per qualsiasi mente, significa in qualche modo “subirla”, affrontare il suo spirito, la scintilla della sua lotta interiore, dentro di sé. Affrontare la necessità di mettere in gioco il proprio spazio identitario, i propri desideri fino al proprio disconoscimento.

La stessa Boccia afferma di aver modificato le sue relazioni (indica quella con Marcello Argilli) leggendo Lonzi, di aver sfidato anche lui nell'invenzione di un mondo relazionale alternativo, alla cui guida c'è un personaggio femminile fortemente caratterizzato: Malu, come Armande, rappresenta la figura di un mutamento, di uno spostamento all'interno della relazione di coppia che ha sempre sostenuto l'uomo e neutralizzato la donna.

Carla Lonzi ha la potenza di agire come un cambiamento e di continuare a vivere nel nuovo dialogo che ognuno ristabilisce con sé e con il mondo fuori,

* Dottora in Filosofia, Università degli Studi di Bari “A.Moro”.

spezzando le catene razionali del *logos* e aprendosi alla possibilità dell'imprevisto, su cui Boccia insiste efficacemente.

«L'imprevisto è la clitoridea»¹, l'imprevisto è l'incontro con chi tenta di slacciare le pratiche di sempre dal "sempre" pattuito una volta per tutte, per le donne ma senza di loro, nei confini di un "destino secolare".

Al contrario, il femminismo della differenza, che anima quasi esclusivamente la vita di Lonzi, si gioca con l'uomo e all'interno della relazione al fine di riscoprirlo interlocutore, oppositore, come elemento dinamico ed essenziale nel riconoscimento, in una pratica dialettica che riguarda la sessualità, i sentimenti, le aspirazioni, le trappole e i bisogni di entrambi. Una pratica che anziché meramente politica, solo integrativa e per questo ingannevole per le donne, è di vita.

È la vita lo spazio utile a intraprendere questa «dolorosa avventura del pensiero», e quella di Lonzi è maturata e combattuta rivendicando se stessa non contro l'uomo, ma contro l'annichilimento maschile ed una storia che lo pone come unico soggetto operante, narratore e insieme protagonista di essa.

Rispetto a quella degli uomini la storia delle donne invece è una storia muta, non auto-celebrativa, non dimostrativa, per questo spesso plasmata, propriamente *neutralizzata*. Non a caso Carla Lonzi comincia "la cura di sé", la cura per la propria vita, lontana dalla pubblicità del mondo dell'arte, lontana dal compagno Pietro Consagra. Nel separatismo e in un primo confronto tutto al femminile nelle sedute di autocoscienza, rinunciando a tutto ciò che credeva di essere, comincia la ri-costruzione di un'identità. Questa volta però, per divenire autentica, deve partire dal vuoto di ciò che è costretta a lasciare dietro di sé: è da un gesto di grande coraggio ed estrema fragilità, di esposizione a se stessi, che nasce la *rivolta* – una rivolta "di pensiero".

L'autrice mostra il desiderio di accompagnare Carla, riproponendo quasi uno di quei momenti di confronto tra coscienze, nelle tappe della sua crisi e della ribellione contro il pensiero dominante: Maria Luisa Boccia segue Lonzi nella sua personalissima sfida filosofica per parlare del proprio femminismo, per comprenderlo e problematizzarlo, e la sfida è tale perché, una volta presa coscienza dell'oppressione, non si può che scavare fino alle sue radici nascoste «nel buio

1 M.L. Boccia, *Con Carla Lonzi, La mia opera è la mia vita*, Ediesse, Roma 2014, p. 29.

delle origini»².

Nulla agisce più intrinsecamente di un'ideologia condivisa e perpetrata nel tempo e *Sputiamo su Hegel* nasce dalla necessità ormai forte di diffidare del pensiero maschio e delle sue teorie, per liberare finalmente la donna dall'immanentismo a cui esso l'ha condannata.

Attraverso la riflessione su di sé, Lonzi mette in discussione l'ordine dei simboli e delle norme che spegne quella domanda sul senso dell'esistenza, affinché questa resista al tempo e ai sabotaggi, senza mai chiuderla definitivamente.

Nonostante i suoi scritti esprimano un incessante desiderio di risposta, tradurre la riflessione e questa pratica viva in un'organizzazione, in un sistema di punti fissi teorici, avrebbe mortificato tutta la novità del suo approccio. Tanto che anche la scrittura per Carla non è altro che, come direbbe Habermas, un *agire comunicativo*³, che pretende la sua verità e si fonda sull'intesa, sulla ricerca del consenso solamente di chi però vuole e può riconoscerla, non di tutti.

Come sottolinea Boccia, Lonzi scrive per creare una realtà condivisa e la chiave di questa creazione è nel dialogo e prima ancora nel linguaggio, luogo primario di risignificazione pubblica e privata, nel tentativo di svelare la falsificazione sulla quale si è costituito. E allora Carla Lonzi "sputa su Hegel" e su un intero sistema dialettico fondato sul terzo escluso e la ragione ad ogni costo. Ma soprattutto sputa sul destino sintetico a cui esso condanna.

Nel caso specifico della donna, questa sintesi filosofica si traduce politicamente in un'uguaglianza (concessa) che in realtà si rivela l'ennesimo passo verso la propria alienazione, presupposto necessario perché il potere maschile sopravviva:

Il mondo dell'uguaglianza è il mondo della sopraffazione legalizzata, dell'unidimensionale; il mondo della differenza è il mondo dove il terrorismo getta le armi e la sopraffazione cede al rispetto della varietà e della molteplicità della vita. L'uguaglianza tra i sessi è la veste in cui si maschera oggi l'inferiorità della donna⁴.

2 C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1978.

3 M.L. Boccia, *Con Carla Lonzi, La mia opera è la mia vita*, cit., p. 15.

4 Ivi.

L'appello alla differenza non può essere interpretato nemmeno in chiave materialistica: anche se in Marx l'istanza di liberazione è molto forte, l'approccio marxista riduce il problema relazionale, anche emotivo e sessuale, della sopraffazione del maschile ad un meccanismo economico che tocca l'individuo al livello di classe.

Rifiutare Marx significa rifiutare un secondo modello omologante: la lotta di classe non soddisfa il problema umano, tanto meno quello della persona sessuata. Infatti, all'interno del concetto di classe si assiste nuovamente all'equiparazione tra i sessi e l'equiparazione è sempre di genere maschile, così come lo è la prospettiva della collettività descritta da Hegel e dallo stesso Marx. Per Lonzi, infatti, «far rientrare il problema femminile in una concezione di lotta servopadrone»⁵ è a tutti gli effetti un *errore storico*: il congedo dalla cultura patriarcale parte proprio dal rinnegare queste forme di lotta e di letture metafisiche che incarnano.

Nel capitolo *La critica all'agire politico e al potere*, Boccia evidenzia molto l'entità di questo rifiuto. La scelta dell'autocoscienza è finalizzata a evitare il cosiddetto «olocausto di sé», poiché «subordinarsi all'impostazione classista significa per la donna riconoscere dei termini mutuati da un tipo di schiavitù diverso da quello suo proprio e che sono la testimonianza più convincente del suo misconoscimento».

Finché la questione femminile sarà «scarnificata» e la differenza sessuale sarà letta in chiave metastorica, non si produrrà che «una elargizione paternalistica dei propri valori alla donna» e il perpetuarsi dell'opposizione tra un principio divino femminile e uno umano virile: la donna sarà condannata a vivere in un mondo che però non può toccare, su cui non può intervenire, che l'espropria del suo potere.

Su questo senso di mancanza perenne si sono costruiti i pilastri della filosofia occidentale, ma anche un intero impianto psicoanalitico, corso a soccorrere e legittimare lo stesso sistema. La mancanza del pene⁶, come connotato della sessualità femminile secondo Freud, è citata da Boccia a proposito dello svelamento compiuto dalla psicoanalisi di quei «meccanismi psichici del potere e

5 *Ibidem*.

6 Ivi, p. 22.

della patologia possessiva dell'uomo», ed è solo un esempio interpretativo della presunta, o meglio fantasticata, dipendenza identitaria della donna da qualcosa di altro rispetto a se stessa. Ed è un sistema di giustificazione talmente radicato che il primo ostacolo per ogni donna è la sua stessa ostilità a rompere questo forte «richiamo all'integrità originaria».

L'unica alternativa possibile è quindi intervenire nella decostruzione della gabbia metafisica e delle sue concezioni essenzialistiche definitorie, giacché alla base del problema identitario femminile c'è il problema dell'essere, di dissodare, nel senso wittgensteiniano del termine, quel limitante sostrato metafisico.

Ecco perché quella di Lonzi è una «rivoluzione ontologica»⁷: rifiutando l'*essere dato* cartesiano, costruito su un principio di trascendenza maschile-universale, propone un *essere in divenire* che si dà in un lavoro continuo, in una relazione ermeneutica infinita tra sé e il mondo. E che, come quel *conatus vivendi* di Lévinas, prevede il non-essere per venire alla luce.

Come sostiene l'autrice, la complessità del pensiero di Carla Lonzi e probabilmente il suo mancato successo derivano da una difficoltà intrinseca al suo modo di operare: «confutare il sapere degli uomini per fare spazio alla verità dell'essere donna»⁸ necessita infatti dello smantellamento costante di ogni certezza acquisita in nome dell'autenticità, senza acquietarsi mai su nessuna verità che, essendo appunto certa, dimentica la domanda sul senso. Al contrario, l'unico presupposto per prendere coscienza e mettere in discussione queste verità fondamentali, su cui tutta l'esistenza si poggia e si struttura, è «fare vuoto».

Carla Lonzi come Nietzsche martella sugli idoli con lo scopo di sentire l'eco di quel suono cavo che i filosofi celano dietro le parole, i concetti e le verità confezionate, ma la sua risposta è completamente diversa: l'unico modo per «stare nel vuoto» è scrivere, è creare un precedente che dia a questa «analisi del profondo» un senso alternativo a quello imposto dalla cultura dominante. Scrivere, come quell'amore per la cultura che tanto l'attrae di Spinoza⁹, è l'unico modo per fuggire alla disperazione del mancato riconoscimento in una femminilità preconstituita, per considerarlo non come causa di sofferenza, ma primo passo verso la padronanza di sé.

7 Ivi, p. 92.

8 Ivi, p. 81.

9 Ivi, p. 92, *nota*.

Se dunque «la parola femminista, la parola dell'autocoscienza ha liberato le donne da questa malattia»¹⁰, per l'autrice tornare a Carla Lonzi significa ritornare a quella «parola incarnata» e a se stessa, realizzando con lei questa liberazione e, nello stesso tempo, offrendo alle altre donne una fedele compagna, una donna che ha fatto del suo pensiero l'unica pratica che valesse l'impresa *del* vivere.

10 Ivi, p. 82.

Sorella outsider di Audre Lorde

ALICE LATTANZI*

Incontrare gli scritti di Audre Lorde è un'esperienza che nutre l'anima di nuova energia, infonde una forza genuina, ogni sua parola è una spinta verso l'autenticazione più profonda del proprio sé, al di là di ogni astrazione illusoria, l'Io prende forma nelle visioni e nelle percezioni che nella Lorde devono precedere la parola, affinché essa possa arrivare a *suonare come una cosa vera*. Il suo volto irrompe in copertina in una foto in bianco e nero, una mano protesa in avanti e due occhi penetranti sulla fronte tracciata da quell'incessante esercizio del pensare, del connettere la propria realtà interiore con il volto del mondo, pensare per non cedere con il silenzio alla propaganda del potere, per poter agire correttamente, pensare per imparare, per sopravvivere, fino a sfidare il pensiero stesso con la scrittura. Il volto è carico del coraggio di una guerriera in perfetta connessione spirituale con la propria interiore alterità.

Sorella Outsider di Audre Lorde, autrice militante ed eclettica, esce in Italia a maggio del 2014, come esito di un progetto della casa editrice Il dito e la luna.

La raccolta contiene i suoi diari, alcuni articoli, interviste, racconti, lettere, e porta come sottotitolo *Gli scritti politici di Audre Lorde*, ma politica per Audre è cercare una via di dialogo e confronto ad ogni costo, è osservazione dell'altra/o, è soffermarsi su un volto, su un istante, coglierne la connotazione con il contesto o la sua estraneità ed elevare quella singola causa a discorso della comunità.

Politica è sconfiggere la paura di tacere. Nella consapevolezza che la differenza è un fertilizzante per la società, per la singola donna/il singolo uomo, che è il momento in cui si forgia il proprio potere personale, il punto di partenza per *rovesciare il mondo*, la politica diventa essenzialmente linguaggio che passa all'a-

* Dottora in Filosofia, Università degli Studi di Bari A. "Moro".

zione e che esige verità.

Il suo pensiero non è mai scollegato dal suo vissuto. E come se la vita ponendola di fronte a delle scelte importanti ne avesse di volta in volta forgiato la visione generale, le sue non sono mai posizioni per partito preso, non c'è un'ideologia sistematica, ma nei suoi scritti si erge un grande senso di consapevolezza e di fiducia nei confronti del proprio potere personale inteso come un'impeccabile integrità, come miglior uso possibile dell'azione che proviene dal linguaggio.

Audre ci insegna così ad abbracciare la via della guerriera che lotta minuto dopo minuto per recuperare la propria coscienza e ricordare sempre se stessa/o; così si spiega perché sceglie di non presentarsi a un congresso lesbico/femminista in quanto negato ai *maschi sopra i dieci anni*, lei, madre lesbica di un bambino di tredici anni che sta per diventare un uomo non può ignorare se stessa e le speranze che ripone nei suoi figli, non può contribuire ad incrementare una visione separatista che nuocerebbe alle generazioni future. La presa in carico di temi forti come il femminismo risulta fallimentare, a volte, e di questo si rammarica nei suoi scritti, per colpa di un approccio incompleto o semplicistico che ignora la diversità di condizione della donna nera rispetto a quella bianca fino a *nullificare l'eredità di tutte le donne non-europee negandone le connessioni* (si veda *Lettera aperta a Mary Daly*).

Le opinioni, le visioni, le appartenenze condivise non devono mai connotarsi ignorando il proprio vissuto personale o una storia diversa dalla nostra, altrimenti si rischia di dimenticare ciò che veramente si è, ciò che si vuole diventare. È qualcosa di più di un'auto-esigenza di coerenza o di aderenza tra *pragma* e *logos*, è piuttosto una grande umiltà che si accompagna ad un essere sempre vigile; ogni singolo atto deve essere compiuto con un livello di attenzione a se stessi e all'altro, il più alto possibile.

La cosa straordinaria e toccante è che questo modo di agire che attraverserà tutto il suo pensiero, da un certo momento della sua vita in poi, Audre lo assimilerà da un'esperienza atroce: la mastectomia subita per un cancro al seno. La sua non sarà mai una lotta contro il cancro in sé, ma una lotta contro la paura del cancro sua e della società in cui vive, la malattia le insegnerà quanto importante sia trasformare la rabbia e il dolore in un'opportunità di accrescimento della consapevolezza. Imparerà a confrontarsi con la morte come alleata, come guida per la vita, per spingersi oltre il proprio ego e interagire con lo sconosciuto superando i confini materiali della propria superficie corporea. Rifiuterà di indossare

una protesi come modo di obliare un trauma con un travestimento o, peggio, come modo per tranquillizzare la società e per asservirsi alle sue esigenze di normalizzazione. Il cancro va nascosto perché fa paura e perché costringe ad affrontare il diverso, la donna deve indossare una protesi perché la si vuole definire nel suo aspetto esteriore impedendole così un'autoanalisi approfondita del suo dolore emotivo e fisico, impedendole quasi di lottare per la propria vita, le si richiede un completo abbandono al protocollo medico che si occuperà di ripristinarne al più presto il suo look esteriore prendendosi, con falso paternalismo, anche cura, per così dire, della sua femminilità "perduta". Audre riconosce in questo un atto di sopraffazione non diverso dai soprusi che la sua condizione di donna, nera, lesbica ha dovuto spesso subire. Ella, che ha visto la violenza in atto in tutte le sue forme più assurde e crudeli abbattersi impetuosa sui suoi fratelli e sulle sue sorelle più e più volte, sa che non deve lottare contro un cancro, ma si deve lottare per la sopravvivenza, sopravvivenza della verità che *l'umana cecità* non riesce a riconoscere perché si sente minacciata dalla differenza.

Autoidentificarsi, autodefinirsi è un atto di sopravvivenza, riconoscersi a vicenda e unirsi è un atto di sopravvivenza contro il nemico americano ostile al Nero, allergico alla voce della Donna, indifferente al richiamo della poesia. Audre deve agire la sopravvivenza, in un paese e in una condizione, dove non era *affatto previsto che si dovesse sopravvivere*.

La rabbia della donna Nera, la rabbia dei suoi fratelli colpiti a morte non può rimanere inespressa, esiliata. Non bisogna più tacere, bisogna parlare perché, ella dice, «il vostro silenzio non vi proteggerà», bisogna autorivelarsi attraverso la parola, perché la parola crea unità e dà forza all'azione.

«Io sono qui poeta nera lesbica e il senso di tutto ciò discende dal fatto che sono ancora viva quando potrei non esserlo.»

È questo il nerbo dei suoi racconti, delle sue lettere, delle sue poesie: sono qui e non voglio essere considerata un'anomalia perché non ero prevista, perché ho il cancro, perché sono una nera, perché sono una lesbica e sono anche una poeta, voglio essere considerata una sorella e voglio agire per la comunità nella comunità, voglio essere suo faro e illuminarla contro la cecità del razzismo, del sessismo, dell'eterosessismo e dell'omofobia, voglio farlo con voi. Questo percorso è attuabile solo nella consapevolezza che l'energia con la quale ci autodefiniamo determina le condizioni della vita che viviamo. La forma più pura di questa energia è la poesia come illuminazione della parte più profonda di sé, la poesia nella

sua prima forma è pura percezione e precede il pensiero stesso, anzi lo genera. In questo atto radicale di definizione di ciò che risiede nella nostra profonda intimità si formano le idee che diventeranno concetti che fertilizzeranno o inquisiranno la nostra società a seconda *della qualità della luce con cui esaminiamo le nostre vite*. La poesia è il mezzo che le donne devono poter usare per ritrovare quel potere nascosto e buio che risiede in ognuna di loro ed è attraverso la poesia che la donna può autodefinirsi per quello che essenzialmente è, anzi per quello che essenzialmente possiede: potere. Ecco perché la poesia non può essere un lusso, ma *è una necessità vitale*.

Audre travolge, perché possiede la capacità di trasformare l'anima in un'amazzona furiosa, in una Dea potente, il messaggio che ella lancia alla donna è quello di riconoscere e individuare il proprio fuoco creativo e dirigerlo secondo le direttive della propria volontà, soggiogando i nemici del potere femminile ed esaltando il piacere sensuale dell'erotico fino a trasformarlo in gioia spirituale che attraversa le azioni del quotidiano.

La poesia di Audre non conosce censura come la sua vita di guerriera è un continuo donarsi con grande onestà senza occultare sentimenti di paura e dolore, anzi sono proprio questi due nodi che lei si è sforzata di esaminare in tutte le sfumature possibili, fino a comprendere che non bastava un atto alchemico di trasformazione in altro, dovevano essere detti, raccontati per poter davvero servire al processo di crescita. Attraversata da un'incredibile forza vitale, i suoi scritti esplorano tutti i livelli della marginalizzazione di una società che cresce inoculando la paura della differenza con una menzogna grande quanto tutta, o quasi, la storia dell'umanità.

Come scrive in un sua poesia:

Io sono un pallido eroismo di parole che rifiuta di essere sepolto vivo con i bugiardi
Sarà la parola, recuperata nel fondo della coscienza, dove giace l'indicibile, a renderci liberi¹.

Grazie Audre Lourde, tra le braccia di Afrekete.

1 A. Lorde, *Our Dead Behind Us: Poems*, W. W. Norton & Co Inc., New York 1994, *passim*.

