

Post-filosofie

RIVISTA DI PRATICA FILOSOFICA E DI SCIENZE UMANE

Post-filosofie

#11



**UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI BARI
ALDO MORO**

DIPARTIMENTO STUDI UMANISTICI

Post-filosofie. Rivista digitale. Numero 11. Anno 2018
Teorie femministe e saperi di genere. Nel segno di Audre Lorde
ISSN: 1827-5133

<https://ojs.cimedoc.uniba.it/index.php/postfil>

Direttore Scientifico Responsabile: Francesco Fistetti
Direttrice Scientifica ed Editoriale: Francesca R. Recchia Luciani
Comitato scientifico: Bethania Assy, Giuseppe Cacciatore, Alain Caillé,
Marina Calloni, Philippe Chaniel, Giulia Colaizzi, Roberto Finelli, Marcel Hénaff †,
Barbara Henry, Fabrizio Lomonaco, Edoardo Massimilla, Natascia Mattucci,
Stefano Petrucciani, Alberto Pirni, Iulia Ponzio, Elena Pulcini
Segreteria di Redazione: Vito De Michele, Floriana Chicco, Raffaele Pellegrino,
Valeria Stabile
Editing: Giammario Angelilli e Salvatore Montelli
Impaginazione e copertina: Mario Velluso

Questo numero, curato da Francesca R. Recchia Luciani e Iulia Ponzio, è pubblicato con il contributo del CDA dell'Università degli Studi di Bari A. Moro.

Contatti:

Francesca R. Recchia Luciani
Dipartimento di Discipline Umanistiche [DISUM] Università degli Studi di Bari
Palazzo Ateneo – Piazza Umberto I – 70100 BARI Tel 080.5714174
email: francescaromana.recchialuciani@uniba.it oppure francesco.fistetti@uniba.it

Indice

- 7 Introduzione
FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI
- SAGGI
- 11 “Who said it was simple”. Connessioni complesse e convergenze
inaspettate. Immagini riflesse di Audre Lorde.
GRAZIA DICANIO
- 21 Nera, guerriera, lesbica, madre, poeta e pensatrice: Audre Lorde
MARGHERITA GIACOBINO
- 32 Note filosofiche su Audre Lorde, Carla Lonzi e altre ribelli: alle
origini del femminismo intersezionale
FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI
- 48 “Made up of so many different parts”: alla ricerca dell’alterità nelle
parole di Audre Lorde
VALERIA STABILE
- 56 Le poesie di Audre Lorde: il progetto WiT
ANNA ZANI
- PARAGGI
- 63 Paesaggi identitari
ROSSELLA BONITO OLIVA
- 74 Communism Meets Crenshaw
DEMETRIOS GIANNAKARIS
- 89 Dietro la cattedra, sotto il banco. Il corpo a scuola
LEA MELANDRI

- 108 Il potere delle parole: risignificazione e scrittura in Audre Lorde
JULIA PONZIO
- 117 La cura è ciò che fa la differenza per le donne
ELENA PULCINI
- FORUM
- 131 Il valore delle differenze nell'immaginario dell'arte contemporanea
MARIA VINELLA
- 142 OutTakes: un Archivio Audiovisivo sul Movimento LGBTQI in Italia
SIMONE CANGELOSI
- 147 Le donne e la bellezza: strumento di tirannia patriarcale o spazio del desiderio?
Recensione a Elena Pulcini, «*Specchio, specchio delle mie brame...*»
Bellezza e invidia, Orthotes, Napoli-Salerno 2017
FLORIANA CHICCO
- 152 Intorno al genere
Recensione a Federico Zappino (a cura di), *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo*, Ombre Corte, Verona 2016
VALERIA STABILE

INTRODUZIONE

FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI

Anche questo numero 11 di Post-filosofie, come il n.8 del 2015, si propone come un insieme di contributi emersi dalle passate edizioni del *Festival delle donne e dei saperi di genere*, che il Dipartimento di Studi Umanistici e il Centro Interdipartimentale di Studi sulla Cultura di Genere dell'Università degli Studi di Bari organizzano, con il sostegno della Regione Puglia, da vari anni consecutivamente e che, nel 2019, vedrà svolgersi la sua VIII edizione.

I saggi raccolti in questo numero sono in gran parte dedicati ad Audre Lorde nel cui segno si svolse, nel 2015, la IV edizione del Festival. "Poeta, femminista, Nera, madre, guerriera, lesbica", questa autrice "afro-caraibica-americana" ha segnato il femminismo contemporaneo con un'impronta intersezionale che solo oggi comincia a prendere piede e a venire considerata davvero centrale nell'ottica di movimenti, lotte, teorie e istanze di riconoscimento anche in Europa. Quando quattro anni fa decidemmo di dedicarle un'edizione del Festival, le opere di Lorde, dopo una lunga latenza in cui avevano circolato in maniera più o meno sotterranea, stavano cominciando finalmente ad apparire anche in traduzione italiana in due volumi ben curati (*Sorella outsider*, trad. it. di M. Giacobino e M. Gianello Guida per la casa editrice Il Dito e La Luna, Milano 2014, e *Zami. Così riscrivo il mio nome. Una biomitografia*, trad. it. di G. Dicanio, introduzione e cura di L. Borghi, per i tipi di ETS, Pisa 2014) che hanno notevolmente favorito la diffusione della conoscenza, per lo meno nell'ambito degli studi femministi, della sua elaborazione teorica e della sua produzione poetica e autobiografica, la quale celebra nel migliore dei modi una vera e propria militanza dell'impegno femminista a "partire da sé". Il Festival con la sua scelta intendeva non soltanto rendere omaggio a questa scrittrice e teorica notevolissima, ma soprattutto additarne la peculiare esperienza di attivista e pensatrice a tutte le donne che percepiscono la propria esistenza come un ininterrotto esercizio di lotta e sopravvivenza e che sono ogni giorno in prima linea in famiglia e sui luoghi di lavoro, nella vita privata e in quella sociale, e in ogni altro ambito in cui la loro presenza intende segnare una modalità differente di stare al mondo.

Il gioco plurimo delle identità su cui Audre Lorde acutamente insisteva nella sua autodefinizione e nella costruzione della propria "autobioimitografia" (G. Di-

canio) apriva anche una riflessione filosofica, che nei saggi contenuti in questo numero viene esplicitata, sul contributo che il femminismo ha dato alla definizione del concetto di intersezionalità e sulla questione della coesistenza delle differenze. Inoltre, la rivendicazione implicita nel lesbofemminismo che è al cuore della riflessione di Lorde è perfettamente in linea con una delle linee teoriche su cui il Festival è stato costruito negli anni, soprattutto a partire dalla sua III edizione “Nel segno delle differenze” (i cui esiti teorici sono raccolti nel già citato numero 11 di Post-filosofie disponibile nell’archivio on line a questo link: <https://ojs.cimedoc.uniba.it/index.php/postfil/issue/archive>).

L’intersezionalità ci insegna, infatti, che è stato grazie al femminismo, alle sue battaglie e al suo strenuo impegno teorico, che altri gruppi identitari, altre minoranze di genere, hanno cominciato ad avanzare richieste di riconoscimento rompendo precari equilibri basati su un’eteronormatività imposta dalla tradizione secolare del patriarcato. È il femminismo che ha scoperto le differenze e che ha indotto, proprio attraverso questa scoperta, altri gruppi a mobilitarsi per far valere i propri diritti. Lungo questa traiettoria di pensiero se la prima edizione del Festival era nata “nel segno di Ipazia”, figura archetipica che incarna la sete di conoscenza che sfida il divieto all’istruzione femminile e paga col martirio la propria passione per il sapere e la sfida al “potere del padre”, e la seconda era dedicata alla grande outsider italiana Carla Lonzi, eccellente teorica della differenza sessuale ma negletta e rifiutata dalla cultura ufficiale, è con la terza edizione del Festival, incentrato sulle differenze, che si è preso atto della necessità di una svolta teorica in grado di allargare l’orizzonte della riflessione dalla differenza sessuale alle differenze di genere. Il passo verso Audre Lorde è stato pertanto naturale, poiché ella personifica una soggettività in continua evoluzione che non si accontenta di essere punto di riferimento della cultura femminista e lesbica americana ma si impone, per il proprio carisma e la portata rivoluzionaria delle proprie idee, nella cultura femminista globale attraverso il caleidoscopio delle infinite intersezioni.

SAGGI

Who said it was simple. Connessioni complesse e convergenze
inaspettate. Immagini riflesse di Audre Lorde
GRAZIA DICANIO*

ABSTRACT

Riflessioni sulla figura politicamente sfaccettata di Audre Lorde. Una breve analisi dell'influenza della figura di Lorde a partire dalla pubblicazione dei suoi testi in italiano ma anche a partire dalla loro assenza. Come si è formato l'incontro con Lorde e quali consapevolezze e connessioni si sono create nella comunità lesbica intorno alla sua figura? L'articolo si propone di guardare alle stratificazioni politiche in Lorde oltre l'essentialismo strategico.

Reflections on the politically multifaceted persona of Audre Lorde. A brief analysis of Lorde's influence starting from the publication of her texts in Italian and even in the absence of translation. How has the Italian lesbian community established a relationship with Audre Lorde and which awareness and connections were created around her figure? The article proposes a point of view on Lorde's political stratifications beyond a strategic essentialism.

Ci volle tempo prima di capire che il nostro posto
era proprio la casa della differenza
era proprio la casa della differenza
piuttosto che la sicurezza di una particolare differenza
(e spesso avevamo paura di capire).¹

In Italia la produzione di pensiero di Lorde è stata, sin dagli anni Ottanta,

*Ricercatrice indipendente, Università di Oslo (Norvegia).

¹ A. Lorde, *Zami. Così riscrivo il mio nome*, trad. it. di G. Dicanio, introduzione e cura di L. Borghi, Edizioni ETS, Pisa 2014, p. 259.

come dice Giacobino, «un mito sotterraneo»², una presenza invisibile data dall'assenza dei suoi testi in lingua italiana. Quest'assenza di testi è una delle ragioni di questa invisibilità, ma non solo. Forse l'aggettivo sotterraneo non è poi così casuale. Sotterranea è una cosa che non si vede, ma di cui si conosce o si avverte l'esistenza. Non appare, a meno che non ecceda in qualche modo dalla sua condizione di invisibilità.

A parte pochissime eccezioni create da Rosanna Fiocchetto con le sue traduzioni pubblicate sulla Bollettina del CLI e il costante lavoro di ricerca di intellettuali quali Liana Borghi, Margherita Giacobino, Rosanna Fiocchetto, Paola Zaccaria, Giovanna Covi, per citarne solo alcune, il corpo letterario vero e proprio di Audre Lorde è rimasto accessibile solo alle anglofone e francofone fino a nemmeno due anni fa, fatta eccezione per le ricorrenti citazioni più famose e potenti come «non era previsto che sopravviveremo» o «non smantelleremo mai la casa del padrone con gli strumenti del padrone» o ancora la sua emblematica maniera di presentarsi «Poeta, Nera, Lesbica, Madre, Guerriera». In questo senso mi riferisco a Lorde come immagine riflessa, rielaborata accademicamente e arrivata a chi, senza i testi alla mano, non poteva farsela propria.

Quando in un'intervista le viene chiesto dell'importanza di tradurre Lorde oggi, Margherita Giacobino risponde così:

Non posso rispondere sull'importanza di tradurre il pensiero di Lorde a nome di altre persone, né posso farlo per un movimento che non sono neanche sicura di conoscere. Posso rispondere per me, in base alla mia esperienza, di persona che frequenta il pensiero di Lorde da più di dieci, quindici anni [...].³

Questa risposta e il suo mettere in luce la possibilità di esperire il pensiero di Lorde a partire da sé mi ricollega a quanto in Lorde il politico e il personale siano legati a doppio filo. Mi vengono in mente le parole di Liana Borghi, Giovanna Covi e Angela Bowen⁴ nel loro ragionare intorno a Lorde e al suo racconto

²M. Giacobino, Introduzione a A. Lorde, *Sorella Outsider*, trad. it. di M. Giacobino, M. Gianello Guida, Il dito e la luna, Milano 2014, p. 5.

³<http://www.commonware.org/index.php/gallery/348-ma-voglio-vincere-nei-miei-termini>

⁴Angela Bowen l'abbiamo conosciuta nel 2006 durante la conferenza *Il valore della dif-*

dell'identità «come un processo instabile, in divenire»⁵ e l'individuare l'impatto di questo processo su di sé e sull'incontro di sé con l'altr* come

[...] un esempio di creolizzazione creolizzante, un permanente divenire che è un'eterna poetica della relazione, della connessione, della contaminazione [...]. Per questo Lorde non può che essere incontrata nello spazio dell'incontro: spazio sempre nuovo che si apre ogni volta che io la incontro e ri-incontro, laddove lei sa agire sulla mia esperienza di vita.⁶

Come la stessa Covi dice è però «imperativo coglierne il contesto socio-culturale [...] per non farne una bandiera, un monumento, un mausoleo. Perché Lorde continui a vivere».⁷ In questo senso trovo l'apporto dato da Angela Bowen nella sua tesi di dottorato⁸ un'ottima piattaforma per tentare di tenere presente come il processo identitario di Lorde sia arrivato ad essere “creolizzante”:

“The personal is political” was the mantra, one way or another, of all three of the U.S. liberation movements which occupied Lorde's life and energies throughout the 40 years explored in this study. [*She*] came to consider her lesbian sexuality a pleasure not only to be enjoyed and celebrated on a personal level, but to be used as a force for artistic creativity and social and political change.⁹

ferenza. L'attualità del pensiero di Audre Lorde durata tre giorni e interamente dedicata a Lorde, promossa e coordinata dalle eccellenti amiche di Fuoricampo a Bologna. In quell'occasione la stessa Bowen si occupò più della produzione poetica di Lorde, per quanto io non intenda scindere poesia e politica, anzi.

⁵ L. Borghi, Introduzione a A. Lorde, *Zami. così riscrivo il mio nome*, cit.

⁶ Giovanna Covi, *Strumenti per una democrazia radicale e postcoloniale*, «Leggendaria», n. 111, maggio 2015, p. 10.

⁷ Ivi, p. 9.

⁸ A. Bowen, *Who said it was simple. Audre Lorde's complex connections to three U.S. liberation movements, 1952-1992*, Clark University, Massachusetts 1997.

⁹ Il personale è politico «è stato il mantra, in un modo o in un altro, di tutti e tre i movimenti di liberazione negli Stati Uniti che investirono la vita e le energie di Lorde attraverso i quaranta anni che questo studio esplora. Lorde arrivò a considerare la propria sessualità lesbica un piacere non solo da godere e celebrare a livello personale, ma da usare come forza di crea-

Da queste premesse vorrei che dipanasse una riflessione sul controtempo creato dall'assenza di testi, da un lato, e dalla presenza forte benché sotterranea dell'autrice di quei testi¹⁰, dall'altro. Se il processo del dirsi, del "creolizzare" la propria identità sono imprescindibili dall'incontro con l'altr*, allora il controtempo a cui voglio guardare sta anche nel modus dell'incontro con Lorde.

Quando parlo di Lorde, infatti, voglio tenere ben presente come fino a una decina di anni fa ne avrei potuto parlare solo in maniera un po' viscerale essendo rimasta a lungo attaccata al seno della madre Lesbica. Quel seno era Nero, ma io non me ne ero accorta. Quel seno era stato mangiato dai vermi del cancro, ma io non me ne ero accorta. Avevo visto insieme alle mie compagne lesbiche o meglio, avevamo individuato una parte vitale per noi e lì eravamo rimaste a guardare, abbagliate dalla Lesbica «perché non era previsto che sopravvivessimo». Eppure era tutto scritto lì a chiare lettere e Lesbica era solo una parte, c'erano le virgole e le lettere maiuscole davanti ad ognuna di quelle parole. Questa non è una dichiarazione d'amore o il tassello mancante per erigerne una statua da adorare, anzi. Non posso fare a meno, però, per rielaborarla, di tenere conto di ciò

tività artistica e cambiamento sociale e politico» in A. Bowen, *Who said it was simple. Audre Lorde's complex connections to three U.S. liberation movements, 1952-1992*, cit., p. 12.

¹⁰A questo proposito vorrei segnalare l'interessante ricerca condotta da Carolina Topini presso Université Paris Diderot-Paris 7, UFR Sciences Sociales dal titolo: *Lost in Translation. La traduction et la réception du Black Feminism en Italie*. La tesi si concentra sui processi di traduzione e ricezione dei testi del *Black Feminism* in Italia, contestualizzando gli usi politici che ne hanno fatto le varie correnti del femminismo radicale a partire dai primi anni Settanta fino ad oggi. La ricerca ha cercato di dimostrare come queste riflessioni, veicolate negli anni Settanta-Ottanta-Novanta in maniera accidentata e intermittente attraverso le poche traduzioni di movimento (traduzioni soprattutto underground in riviste militanti, ad eccezione degli scritti di Angela Davis), abbiano avuto una diffusione e un impatto estremamente marginali in Italia, dove, come rilevato da Vincenza Perilli nei suoi studi, è mancata per lungo tempo una significativa articolazione delle questioni di sesso, "razza" e classe. Qualcosa è cambiato grazie alle prime traduzioni, come quella recente di Audre Lorde che è riuscita a catalizzare un dibattito interessante, o quella meno recente di Bell Hooks nel '98 che però è finita presto nel dimenticatoio – e grazie all'attivismo di una nuova generazione di femministe e lesbiche ricercatrici universitarie impegnate in diversi modi nella diffusione delle teorie intersezionali.

che è stata e di come lo è stata.

Ho vissuto a Bari i miei vent'anni e nell'ambito del movimento lesbico barese, probabilmente uno dei movimenti più identitari d'Italia, mi sono creata i mezzi per dirmi, per raccontarmi e per non lasciare che di me raccontassero gli altri. Con Lorde è iniziata una concezione più intersezionale della lotta femminista e lesbica accompagnata dalla voce di altre grandi teoriche del femminismo e lesbo-femminismo quali ad esempio Monique Wittig. Dirsi lesbica come sapere situato più che come definizione.

Quando ho incominciato a (ri)leggere Lorde coi testi vivi alla mano (prima in francese poi in lingua originale) in una stanza tutta per me, ho visto pian piano la sua immagine caricarsi pixel per pixel davanti ai miei occhi e mi sono tremati i polsi. Ho visto la Nera che mi ha messa di fronte alle mie domande e i miei timori su un razzismo interiorizzato e forse incontrollabile, la Guerriera che veniva a dirmi di fare il mio lavoro perché lei stava facendo il suo e ho visto la Madre, non la madonna nera madre di tutte le lesbiche, ma una lesbica che era diventata madre e cresceva i suoi figli in una relazione lesbica (dopo il divorzio dal marito).

Pur sembrandomi superfluo voglio sottolineare che queste mie riflessioni non sono da considerarsi una strenua difesa di Audre Lorde, non considero, infatti, il pensiero di Lorde (così come il pensiero di nessun*) da prendere così com'è, ma mi preme farne un'analisi partendo da me.

Cos'è che abbiamo visto di lei e delle sue stratificazioni scandite e coesistenti? E perché abbiamo visto proprio quelle in quel dato momento? È possibile abbracciarle tutte considerando ciò che Lorde dice in *Zami*?

Essere donne insieme non bastava. Eravamo diverse. Essere ragazze gay insieme non bastava. Eravamo diverse. Essere donne Nere insieme non bastava. Eravamo diverse. Essere lesbiche Nere insieme non bastava. Eravamo diverse.¹¹

La sua visione della differenza non è una contrapposizione fra differenze ma un affiancamento, una giustapposizione, non una gerarchizzazione ma un'intersezione.

¹¹ A. Lorde, *Zami*, cit., p. 259.

A volte la strategia politica di Lorde è stata avvicinata all'essenzialismo strategico cosa che non mi sembra accordarsi con un'attivista che, come racconta la ricerca di Bowen, ha continuato a mantenere le fila di un rapporto complesso e spesso frustrante coi movimenti di liberazione che l'hanno vista spendersi politicamente per ognuna di queste differenze, ognuna di queste stratificazioni. Come spiega Bowen facendo riferimento alla poesia «Who said it was simple» (da cui anche la sua tesi prende il nome) Lorde continua a chiedersi «*which me will survive all these liberations*»¹² facendo un quadro esatto, come a volte solo la poesia sa fare, della condizione necropolitica in cui è costretta a scegliere e isolare singolarmente le differenze in sé allontanandosi così dalla possibilità di essere soggetto. Allontanandosi così dalla *sua* casa della differenza.

La mia impressione è che Lorde, più che avvalersi di un essenzialismo strategico, avesse sviluppato una maniera molto efficace di prendere la sua rabbia complessa e stratificata e di organizzarla in maniera puntuale e pregnante, totalmente fruibile da chiunque scegliesse di ascoltarla (quella rabbia).

«Io, una femminista lesbica Nera che si trova a suo agio con i molti diversi ingredienti della sua identità, e una donna impegnata nella lotta per la libertà dall'oppressione sessuale e razziale, mi ritrovo costantemente incoraggiata a scegliere questo o quell'aspetto di me stessa e presentarlo come l'intero significativo, mettendo in ombra o negando le altre parti di me. Ma questa frammentazione è un modo di vivere distruttivo. A me è possibile concentrare al massimo le mie energie solo quando integro tutte le parti di quello che sono, apertamente, permettendo al potere che scaturisce dalle singole fonti della mia vita di scorrere avanti e indietro liberamente attraverso tutti i miei diversi io, senza le restrizioni di una definizione imposta dall'esterno. Solo allora io posso mettere me stessa e le mie energie, intere, al servizio di quelle battaglie che abbraccio come parte del mio vivere».¹³

Il peso viene infatti messo, non tanto sulle singole differenze e su quella che potrebbe essere una infinita enumerazione di esse, ma sul riconoscimento politico delle stesse.

¹² «Quale me sopravvivrà a tutte queste liberazioni» (traduzione mia). A. Bowen, *Who said it was simple*, cit., p. 6.

¹³ A. Lorde, *Età, razza, classe e sesso: le donne ridefiniscono la differenza*, in Ead., *Sorella outsider*, cit., p. 198.

«Come ridefiniamo la differenza per tutte le donne? Non sono le nostre differenze a separarci, bensì la nostra riluttanza a riconoscere queste differenze e a reagire efficacemente a quelle distorsioni che derivano dall'aver ignorato e mal definito quelle differenze».¹⁴

La sua rabbia, che così bene aveva imparato ad organizzare, racconta per me della volontà di superare la forclusione, per dirlo con Spivak, il divieto a priori di potersi dire, nominare, qualsiasi cosa questo significativo voglia esprimere. La sua pratica si allontana dall'essentialismo strategico proprio nel momento in cui le proprie "differenze stratificate" diventano il filtro attraverso cui i vari movimenti di liberazione vengono rielaborati ed esperiti. Se il femminismo etero e bianco tentava di bypassare la nerezza e le lesbiche, che senso avrebbe avuto e quale strategia per un cambiamento politico sarebbe stato "l'essenzialmente" dirsi donna? Se il movimento gay e lesbico tentava di bypassare la Nerezza cosa ci sarebbe stato di strategico nel dirsi unicamente gay o lesbica? Se all'interno del movimento di liberazione Nero regnavano sessismo e omofobia perché dirsi unicamente Nera? Dei cambiamenti ci sarebbero anche potuti essere, ma a quale prezzo?

Il discorso delle differenze in Lorde è intersezionale perché le differenze non sono contrapposte o isolabili ma coeve e condividono lo spazio di un soggetto *liminale*, come lo descriveva in un suo articolo Liana Borghi¹⁵ o ancora citando Giovanna Covi per fare il punto sul concetto di intersezionalità:

Con intersezionalità intendo ben più di un accumulo di identità, assolutamente non la riduzione del vissuto a una mera raccolta di categorie identitarie. [...] l'importanza dell'intersezionalità nel suo senso profondo e che qui mi preme abbracciare: essa stessa soggettività e processo, di volta in volta alla ricerca della propria articolazione entro spazi materiali creati dai mutevoli incontri tra singolarità diverse in contesti ben specifici. Precisamente qui risiede anche la sua poetica creolizzante, in questa teoria imperfetta e pratica deficiente nelle quali il discorso sa accettare, non tollerare, il cappio doppio della teoria e farne virtù.¹⁶

¹⁴ Ivi, p. 199.

¹⁵ L. Borghi, *La lesbica come donna liminale*, «Bollettino del CLI: collegamento fra le lesbiche italiane», anno IX, numero 74, novembre 1990, pp. 6-13.

¹⁶ G. Covi, *Strumenti per una democrazia radicale e postcoloniale*, cit., p. 9.

Un'altra immagine riflessa che mi ha particolarmente ispirata è l'immagine grandiosa della «guru messianica»¹⁷ come la definisce Simonetta Spinelli:

Lorde non ha lutti perché non è una visionaria. È una guru messianica con una grande forza comunicativa, un potenziale immenso di passione tutto inglobato nella fede americana nell'individualismo: per farcela bisogna lottare, se non ce la faccio significa che non ho lottato abbastanza. Prima di essere una donna politica è una donna di fede.¹⁸

La prima immagine crea un'ipotetica aura messianica intorno al suo messaggio o alle sue parole, cosa che la stessa Lorde rifiutava proprio per il suo bisogno di essere contestabile politicamente ed alimentare un dialogo costante. In questo scritto della Spinelli, della quale apprezzo proprio la capacità di comprendere pensieri e teorie partendo da sé, si evidenziano altri elementi (mancanti) necessari alla (ri)costruzione e (rap)presentazione della figura di Lorde. Nella sua tesi di dottorato dedicata all'analisi delle connessioni di Lorde con tre diversi movimenti di liberazione americani Angela Bowen spiega come Lorde, una delle pochissime afroamericane e certamente una delle ancor meno numerose lesbiche afroamericane a parlare pubblicamente, avesse dovuto trovare la maniera di far convivere i propri desideri e le proprie responsabilità:

Lorde was concerned about becoming an icon rather than a comrade, a sanctified being whose words would be glorified, rather than a sister in the struggle who would be argued with and called to account as would anyone else. Nevertheless, Lorde's recognition that she embodied the dreams and visions of many powerless and hidden black lesbians and gay men enabled her to take seriously the intentions behind the public [...] tributes [...] by members of black lesbian and gay communities [...] Thus, even while she chafed at some of the forms of respect, Lorde taught herself to walk a deli-

¹⁷ S. Spinelli, *Audre Lorde. Appartenenze conflittuali*, intervento a *Il valore della differenza. L'attualità del pensiero di Audre Lorde*, Convegno Internazionale di studi sul pensiero di Audre Lorde, Bologna 12-14 Maggio 2006, organizzato da Fuoricampo Lesbian Group, cfr. <http://www.fuoricampo.net/audrelorde%5D>; poi ripreso nella lezione tenuta presso la sede nazionale dell'UDI, Roma 22 Maggio 2006.

¹⁸ Ivi. In questo passaggio Lorde viene messa brevemente a confronto con Monique Wittig.

cate line of comrade, role model, bridge and icon.¹⁹

La seconda è forse quella di confondere l'individualismo con l'istinto di sopravvivenza che le ha letteralmente salvato la vita (ad esempio in *Zami* vediamo come sopravvive ad un aborto clandestino, alla solitudine più assoluta e a condizioni economiche molto precarie).

Cito le parole di Angela Davis che mettono a fuoco lo sforzo di Lorde nel creare connessioni e convergenze seppure complesse e inaspettate: «Through her life, she galvanized alliances among individuals and groups who were not expected to discover points of convergence. Thus her legacy is claimed by poets, writers, scholars and activists, by a working-class people and women and men of all racial backgrounds».²⁰

Parafrasando le parole del libro *I am your sister*, cito anche Leslie Feinberg che si definiva «white, anti-racist, working-class, transgender, lesbian woman socialist activist»²¹, grata a Lorde «per le sue verità affilate come un rasoio» e le sue profonde intuizioni sul concetto di differenza. Cito Davis e Feinberg anche per l'aura mitica intorno alla loro persona e dico francamente al diavolo la dea, la guru e la figura messianica e benvenuta alla persona di Lorde con le sue intuizioni e le sue rigidità.

¹⁹ Lorde temeva di diventare un'icona piuttosto che una compagna, un essere santificato le cui parole sarebbero state glorificate piuttosto che una sorella di lotte con la quale discutere e a cui chiedere conto come a chiunque altro. Ciononostante, la consapevolezza di Lorde di dare corpo ai sogni e alle visioni di tante lesbiche e uomini gay inermi e nascosti le permise di prendere sul serio le intenzioni dei tributi pubblici di membri delle comunità gay e lesbiche nere [...]«In questo modo, pur essendo infastidita da alcune forme di rispetto, Lorde imparò a tenere insieme le fila facendo da camerata, esempio, ponte e icona». A. Bowen, *Who said it was simple*, cit., p. 36.

²⁰«Per tutta la sua vita ha incoraggiato alleanze fra individui e gruppi che non ci si aspettava potessero scoprire di avere punti di convergenza. Perciò la sua eredità è rivendicata da poeti, scrittori, accademiche e attiviste, da membri della classe operaia e da donne e uomini di ogni provenienza razziale». R. P. Byrd, J. Betsch Cole, B. Guy-Sheftall, *I am your sister. Collected and unpublished writings of Audre Lorde*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 181.

²¹ Ivi, p. 203.

[...] la consapevolezza del potenziale implicito nelle nostre opacità e imperfezioni mi fa sperare che Lorde oggi possa viaggiare in Italia e gettare le fondamenta di una promessa: che l'incontro fruttuoso con il suo messaggio potentemente erotico contro le violenze razziste, sessiste e omofobiche che affliggono oggi ancora tanto pesantemente l'Italia ci permetta di cogliere, nominare e agire le nostre diverse soggettività in progresso intersezionale.²²

²² G. Covi, *Strumenti per una democrazia radicale e postcoloniale*, cit., p. 13.

Nera, guerriera, lesbica, madre, poeta e pensatrice

MARGHERITA GIACOBINO*

ABSTRACT

Dopo un breve cenno biografico su Audre Lorde, l'articolo evidenzia alcuni snodi fondamentali del pensiero di Lorde, sottolineando come esso possieda una sua rigorosa coerenza pur nella non sistematicità dell'esposizione e varietà dei toni (articoli, interventi, interviste ecc...) Muovendo dal tema universale del confronto con la mortalità, Lorde sviluppa diadi di concetti portanti tra loro interconnessi in modo non binario (differenze-connessioni, guerra-sopravvivenza, sentire-usare, potere-eros) che sono alla base del suo pensiero, profondamente originale e capace di sintesi potenti che trovano espressione tanto nella riflessione militante quanto nella sua poesia.

The text addresses some fundamental articulations of Lorde's thought, highlighting its unity and coherence, even through its non-systematical use of the means of expression (articles, papers, interviews etc...) Starting from human mortality as the most universal theme, Lorde develops dyads of concepts interrelating in a non-binary way (differences-connections, war-survival, feeling-using, power-erotic). These form the basis of her deeply original thought, capable of operating a powerful synthesis and finding its expression in her militant writings as well as in her poetry.

Audre Lorde, scomparsa nel 1992, è una figura che segna la sua epoca e i decenni successivi, impronta l'azione politica di molte donne, nere e non, suscita risvegli di coscienza, lascia una traccia profonda nel pensiero femminista e precorre una serie di tematiche oggi più che mai attuali. In particolare, Lorde con la sua enfasi sulle molteplici differenze (di genere, colore, sessualità, classe sociale, salute e malattia) e

* Scrittrice e traduttrice

sull'intrecciarsi dei rapporti di oppressione e potere ad esse collegate, precede di decenni le attuali teorie sull'intersezionalità.

Qualcuno l'ha definita filosofa, e pure se al di fuori di qualunque scuola, Lorde è stata certamente una pensatrice di straordinario impatto e coerenza. In questa sede mi propongo di tracciare a grandi linee il pensiero "filosofico" di Lorde, la sua visione così come si va delineando nel suo lavoro teso a coniugare pensiero e azione, poesia e politica, in un processo di presa di parola e di potere che possiamo chiamare *empowerment*.

È importante dare qualche cenno biografico su di lei: Audre Lorde nasce il 18 febbraio 1934 ad Harlem, terza e ultima nata di genitori originari di Grenada. Linda Belmar e Byron Lorde, emigrati negli USA negli anni Venti, lavorano duramente per conquistarsi un posto nella società americana e trasmettono alle figlie l'etica del lavoro e i complessi sentimenti di ambizione, frustrazione, rabbia e diniego che costituiscono la loro corazza di migranti in cerca di integrazione in una società razzista. Audre è una bambina ribelle e ostinata, che fin da piccola manifesta una personalità forte ma sensibile, e matura quella precoce coscienza di outsider che sarà una sua enorme risorsa nella vita. Al distacco dalla famiglia segue un travagliato periodo – in cui, tra l'altro, frequenta la scena lesbica di New York – di sperimentazione sia a livello sociale e lavorativo sia affettivo e sessuale. A ventisette anni sposa Edwin Rollins, un gay bianco laureato in legge, e ha con lui due figli, senza per questo rinunciare alla sua omosessualità, che sempre più le appare come la sua autentica scelta di vita. Gli anni 1968-70 vedono svolte fondamentali, con la pubblicazione del primo libro di poesie, la scoperta della vocazione di insegnante, la separazione dal marito e la convivenza con una donna, il precisarsi dell'impegno nei movimenti femminista e nero. Nel 1974 fa un viaggio in Africa alla ricerca di miti e leggende di dee e amazzoni nere, che da ora in poi diventeranno parte della sua scrittura e della sua immagine pubblica. L'uso consapevole, laico e creativo, che Lorde fa del patrimonio immaginario afro-caraibico non deve essere confuso con la ricerca di astratte radici da sentimentalizzare; è invece teso alla rappresentazione di quel femminile nero potente che sente dentro di sé e a cui intende dare voce nella sua poesia e nella sua politica. E si pone del resto in rapporto e contiguità con la reinterpretazione e l'uso del mito che vanno facendo, in quel periodo, teoriche come Adrienne Rich (legata a Lorde da una lunga amicizia e scambio intellettuale), Monique Wittig e altre. Nel 1977 comincia la battaglia di Lorde contro il cancro, che avrà termine con la sua morte nel 1992. La malattia si rivela un reagente di immensa forza per accelerare e coagulare il

suo pensiero: è negli anni tra il '77 e l'87 che vengono prodotti tutti i suoi scritti in prosa, contenuti nelle tre raccolte *The Cancer Journals*, *Sister Outsider* e *A Burst of Light* (interamente tradotti in italiano nel volume *Sorella Outsider* edito nel 2014) e la narrativa autobiografica *Zami. A New Spelling of My Name* (ed. italiana *Zami. Così riscrivo il mio nome*, 2014). È in questo periodo che la voce pubblica di Lorde raggiunge la sua massima diffusione, e lei stessa diventa figura amatissima, maieutica e quasi mitica nel movimento femminista e nero. Continua nel frattempo, con vigore e intensità, il lavoro poetico, che comprende una decina di raccolte e le vale ampi riconoscimenti, fino a ottenere il titolo di "Poeta dello Stato di New York" nel 1991. Gli ultimi anni sono tuttavia trascorsi per la maggior parte del tempo nell'isola di St. Croix, nei Caraibi, insieme alla nuova compagna Gloria Joseph. Da ricordare anche, in questo ultimo periodo, i suoi soggiorni berlinesi dove la sua presenza carismatica e ispiratrice presiede alla nascita del movimento Afro-tedesco. Audre Lorde muore il 17 novembre 1992 a St. Croix.

Il percorso del pensiero di Lorde parte dal grande elemento comune a tutta l'umanità, a tutti gli esseri viventi: la mortalità. La paura, e la realtà, della morte e del dolore. È di fronte a questa rivelazione che:

priorità e omissioni mi sono apparse sotto una luce impietosa, e quello che più rimpiangevo erano i miei silenzi. Di cosa mai avevo avuto paura? Sollevare questioni o parlare secondo quel che credo avrebbe potuto significare sofferenza, o morte. Ma tutti quanti proviamo dolore in così tanti modi doversi, continuamente, e il dolore cambia, o finisce. La morte, d'altro canto, è il silenzio finale. Che ormai poteva arrivare in fretta, senza riguardo al fatto che io avessi quel che doveva essere detto, o che avessi solo tradito me stessa con piccoli silenzi, con l'intenzione di parlare in un domani, o aspettando che parlasse qualcun altro. E ho cominciato a riconoscere una fonte di potere dentro di me: il sapere che, pur essendo molto desiderabile non aver paura, imparare a ridimensionare la paura mi dava grande forza.

Sarei morta, presto o tardi, che avessi parlato o no. I miei silenzi non mi avevano protetta. Il vostro silenzio non vi proteggerà. Invece, con ogni parola vera detta, con ogni tentativo di dire quelle verità di cui ancora vado alla ricerca, avevo preso contatto con altre donne per esaminare insieme le parole più adatte a dire un mondo in cui tutte crediamo, a costruire un ponte sulle nostre differenze. Ed erano la cura e l'affetto di tutte quelle donne a darmi forza e a mettermi in grado di analizzare gli elementi essenziali della mia vita.¹

Possiamo imparare a lavorare e parlare quando abbiamo paura nello stesso modo in

¹ A. Lorde, *La trasformazione del silenzio in linguaggio e azione*, in Ead., *Sorella Outsider*, Il dito e la luna, Milano 2014, p. 25.

cui abbiamo imparato a lavorare e parlare quando siamo stanche. Perché la società ci ha insegnato a rispettare la paura più dei nostri bisogni di linguaggio e definizione, e mentre aspettiamo in silenzio il lusso finale del non aver più paura, il peso di quel silenzio ci soffocherà.²

Il dialogo continuo con la mortalità e la morte - sotto forma non solo della malattia ma anche della violenza che tiene sotto costante attacco le donne e i neri nell'America sessista e razzista - asseconda il naturale radicalismo politico di Lorde e conferisce ritmo e intensità alla sua parola poetica.

È come poeta che Lorde scrive, parla e fa politica, usando un linguaggio di folgorante chiarezza, che non spiega ma enuncia, non parte dall'esterno - le priorità altrui, le scadenze, la necessità di dimostrare qualcosa agli altri - bensì dall'interno, dall'esigenza intima e dal sentire profondo.

Articoli, scritti d'occasione, interviste, brani di diario: a uno sguardo superficiale l'insieme delle prose di Lorde appare alieno da ogni sistematicità. Ma una lettura più approfondita ne fa apprezzare la profonda coerenza, e permette di individuare delle parole chiave attorno a cui si struttura il suo discorso.

Forse la parola che per prima viene alla mente parlando di Lorde è: differenze.

Promuovere la mera tolleranza delle differenze tra donne è riformismo del più grossolano. È una negazione totale della funzione creativa della differenza nelle nostre vite. La differenza non deve essere solo tollerata, ma vista come una riserva di quelle necessarie polarità tra le quali la nostra creatività può fare scintille come una dialettica. Solo allora la necessità dell'interdipendenza cessa di essere minacciosa. Solo all'interno di quella interdipendenza di forze differenti, riconosciute e uguali, il potere di cercare nuovi modi di essere nel mondo diventa generativo, e con esso il coraggio e il sostegno per agire senza modelli prestabiliti.

Nell'interdipendenza di differenze reciproche (non-dominanti) si trova quella sicurezza che ci permette di calarci nel caos della conoscenza e ritornare con vere visioni del nostro futuro, e insieme a esse il potere di realizzare quei cambiamenti che a quel futuro possono dare vita. La differenza è quella connessione potente e allo stato puro nella quale si forgia il nostro

² Ivi, p. 28.

potere personale.³

Nel momento stesso in cui afferma le differenze (non dominanti) come polarità e interdipendenze, Lorde pone il loro opposto e contrappeso, la connessione. Non appena nominate e riconosciute, le differenze diventano ponti che uniscono, così come l'interdipendenza da minaccia diventa ricchezza. Troviamo qui il primo, fondante esempio di come il pensiero di Lorde si strutturi attorno a termini appartenenti a campi semantici diversi, non precisamente opposti, a volte contigui, che nel loro essere usati insieme attuano una profonda riformulazione, un ribaltamento del senso. Per combattere la paura delle differenze Lorde non evoca il loro contrario (le uguaglianze), bensì un'azione reciproca e contraria rispetto a quella di solito attribuita alle differenze, che è di disunire, separare, porre distanza: in quella distanza possiamo e dobbiamo erigere il ponte che unisce.

In questo modo, il termine primo (che indica una situazione, un dato di fatto: le differenze), grazie all'azione del secondo (che indica un'azione: lo stabilire connessioni) viene a essere ridefinito in modo radicale. Le differenze, "necessarie polarità" umane, diventano ponti fra gli esseri umani.

Qualcosa di analogo accade con un'altra coppia di termini da un lato (quasi) antinomici dall'altro contigui, che assume grande importanza nel suo discorso: guerra e sopravvivenza. Lorde si definisce guerriera. La sua guerra consiste nel combattere contro le "distorsioni" della società in cui vive, razzismo, sessismo, omofobia, classismo, orientamento al profitto anziché ai bisogni dell'individuo. Combattere contro il "drago america" nella cui bocca noi tutti viviamo significa combattere la "deumanizzazione": «La guerra contro la deumanizzazione è incessante».⁴

Altrove precisa che ci sono due tipi di guerra, quella di conquista e sottomissione, e quella di resistenza e sopravvivenza. Il modo di combatterle e la possibile vittoria sono ben diversi: mentre colui che assedia, per vincere deve conquistare, soggiogare e uccidere, l'assediato per vincere deve solo sopravvivere. Nella guerra che lei stessa combatte, quindi, la sopravvivenza è la lotta ed è lo scopo della lotta, è la vittoria e il

³ A. Lorde, *Gli strumenti del padrone non smantelleranno mai la casa del padrone*, in Ead., *Sorella Outsider*, cit., p. 189.

⁴ A. Lorde, *Età, razza, classe e sesso: le donne ridefiniscono la differenza*, in Ead., *Sorella Outsider*, cit., p. 196.

potere: «Siamo potenti perché siamo sopravvissuti, ed è questo l'importante – la sopravvivenza e la crescita».⁵

E ricordo anche una delle sue poesie più note, *Litania per la sopravvivenza*:

Per tutte noi
questo istante e questo trionfo
Non era previsto che noi sopravvivessimo.⁶

Un'altra coppia di parole svolge un ruolo importante nel pensiero di Lorde: il sentire e l'uso. Il sentire (“*feeling*”) – che nei testi di *Sorella Outsider* abbiamo evitato di tradurre con sentimento, e cercato di lasciare sempre nella sua forma verbale – è un'azione psichica e intellettuale complessa, e Lorde in più di una occasione precisa che il sentire è da intendersi come nell'espressione «It feels right to me»: sento che è giusto, che è la cosa giusta. Un sentire quindi che è anche giudizio, scelta morale – che esorbita dalla sfera affettiva ed entra in quella cognitiva ed etica.

Al “*feeling*”, spesso associato con “*deep*”, che proviene da un luogo profondo del sé, si associano in un movimento trasformativo l'esaminare, analizzare, scrutinare – verbi di pensiero, di logica, che sembrerebbero contrapporsi al “sentire” come convenzionalmente lo si concepisce e che invece ne completano l'efficacia sottoponendolo a un processo di riconoscimento e chiarificazione, che prelude all'uso.

L'uso ci immette nella sfera pratica, dell'azione. L'azione, l'agire nel mondo, è il fine e lo scopo dei processi di conoscenza, il cui percorso si può sintetizzare in tre tappe:

- 1) il sentire profondo che è in sé un potere molto grande, capace di guidarci – ma anche potenzialmente pericoloso, se non affrontato e riconosciuto – viene messo in comunicazione con l'io soprattutto grazie a vari processi comunicativi e rivelatori, tra cui ne individuo alcuni come fondamentali: la poesia, la condivisione erotica, il lavoro e la sua condivisione, e la rabbia – movimenti ascensionali in cui le forze interiori dell'io si rivelano e interagiscono con la consapevolezza e il linguaggio;
- 2) l'esame, l'analisi, ovvero l'uso della razionalità, che si configura per Lorde come

⁵ A. Lorde, *Imparare dagli anni '60*, in Ead., *Sorella Outsider* cit., p. 218.

⁶ A. Lorde, *A Lithany for Survival*, 1978, citata in Ead., *Sorella Outsider*, cit., p. 277.

strumento al servizio del sentire profondo e dell'esperienza per chiarificarli e metterli in luce, e non come istanza superiore («Quando parlo di conoscenza, come sai, sto parlando di quell'oscura e autentica profondità a cui la comprensione è strumentale e fa da ancella», *Lettera aperta a Mary Daly*, 1979, in *Sorella Outsider* p. 142). In questa fase l'io diventa attivo, non è più dominato dal sentire profondo, ma dialoga con esso, può influenzarlo e perfino cambiarlo – diventa insomma consapevole e capace di mettere in atto la terza fase;

- 3) l'uso, vale a dire l'azione nel campo del reale, per generare il cambiamento: l'azione è trasformazione del reale, a partire da sé per arrivare alla comunità. Questo processo appare chiaro fin dai primi scritti:

Quando vengono da noi accettati e riconosciuti, il nostro sentire e l'onesta esplorazione che ne facciamo diventano luogo d'accoglienza e terreno di coltura delle idee più radicali e audaci. Diventano una roccaforte per quella differenza così necessaria al cambiamento e alla concettualizzazione di ogni azione significativa. In questo preciso momento, potrei citare almeno dieci idee che avrei trovato intollerabili o incomprensibili o spaventose, se non mi fossero venute dopo sogni o poesie.⁷

L'intero processo – superare la paura del sentire profondo, portarlo alla coscienza, esaminarlo e venire a patti con esso, e infine usarlo per cambiare noi stessi e il mondo, nella consapevolezza che le differenze sono ricchezze e che combattere è il solo modo per sopravvivere – costituisce il percorso dell'*empowerment* lordiano.

È il processo che lei stessa mette in pratica, splendidamente, nella sua lotta contro il cancro, che diventa presa di potere nel momento in cui si accompagna alla certezza che, una volta accettato il fatto concreto della nostra morte, nessuno può più avere potere su di noi. Quanti filosofi sono arrivati, con meno splendida certezza e più tormentosi dubbi, alla stessa affermazione? Lorde vi giunge grazie al cancro, al suo sentire della mortalità, all'analisi e all'uso trasformativo che ne fa.

Si comprende bene come Lorde usi la parola potere in un'accezione radicalmente diversa da quella comune:

Io vorrei crescere un uomo Nero che non sia distrutto da, né si accontenti di, quelle corruzioni che i padri bianchi chiamano potere e che significano la sua distruzione sicu-

⁷ A. Lorde, *La poesia non è un lusso*, in Ead., *Sorella Outsider*, cit., p. 117.

ramente quanto la mia.⁸

Che cos'è il potere, per Lorde? È prima di tutto il potere di auto-definizione: definirci noi stessi, a partire da noi – in contrapposizione a essere definiti dagli altri. Coscienza e coerenza di pensiero come strumenti trasformativi di sé, del reale e della società.

Potere come capacità di combattere la guerra per la sopravvivenza. «We were not meant to survive»: in un sistema basato sul profitto e non sui bisogni, retto secondo un “divide et impera” che mira a radicalizzare e approfondire le differenze, impedendoci di usarle come ponti per costruire connessioni, cioè alleanze, cioè forza - noi - le donne, i neri, le lesbiche, gli omosessuali, la gente comune, al di fuori di “quelle corruzioni che i padri bianchi chiamano potere” - siamo spendibili. Le nostre vite non valgono niente. Per questo la nostra sopravvivenza è un trionfo.

Auto-definizione, sopravvivenza, e infine e soprattutto: integrità.

Noi donne Nere che definiamo noi stesse e i nostri obiettivi oltre la sfera di una relazione sessuale possiamo portare in qualunque impresa la chiarezza concentrata e realizzata di individui completi e quindi dotati di potere.⁹

Integrità vuol dire essere individui completi, non tradire e non mettere tra parentesi nulla di sé. Quando parla in pubblico, Lorde si definisce in modo multiplo (“Nera, poeta, femminista, lesbica, madre, guerriera”) non per un traboccante bisogno di autodefinizione ma per mettere in chiaro che la sua lotta non si focalizza su un solo aspetto del suo essere trascurando o addirittura negando gli altri - come di norma gruppi, associazioni, partiti e movimenti ci chiedono di fare. Integrità significa non rinunciare a nessuna parte di sé, lottare su tutti i fronti, contro tutte le oppressioni che ci deumanizzano. Ma significa anche amarsi, fare e amare il proprio lavoro, e «definire da sé quale sostanza e quale forma vogliamo dare alla vita che ci resta».¹⁰

Il potere di Lorde è il contrario della “powerlessness”, così come la vita consape-

⁸ A. Lorde, *Uomo bambino: La risposta di una femminista lesbica Nera*, in Ead., *Sorella Outsider*, cit., p. 148.

⁹ Audre Lorde, *Graffiare la superficie: Appunti sulle barriere tra le donne l'amore*, in Ead., *Sorella Outsider*, cit., p. 121.

¹⁰ A. Lorde, *Un'esplosione di luce: Vivere con il cancro*, in Ead., *Sorella Outsider*, cit., p. 383.

vole, auto-definita e auto-diretta è il contrario di un'esistenza inconsapevole e definita dall'esterno, quindi cancellata, strumentalizzata e oppressa:

In contatto con l'erotico, io divento meno disponibile ad accettare l'impotenza, o quegli altri stati dell'essere che mi vengono messi a disposizione ma non sono connaturati a me, come la rassegnazione, la disperazione, la cancellazione di sé, la depressione, l'auto-negazione.¹¹

L'erotico è per Lorde qualcosa di profondamente diverso dai significati ristretti che noi attribuiamo alla parola: sensuale, fisico, sessuale, privato. Per lei pornografia ed erotismo sono «due usi del sessuale diametralmente opposti»¹² e sono false le dicotomie erotico/spirituale ed erotico/politico. L'erotico è l'insieme di:

quelle espressioni fisiche, emotive e psichiche di ciò che esiste di più profondo e più forte in ognuno di noi, quando lo condividiamo con gli altri: le passioni dell'amore, nei suoi significati più profondi.¹³

L'affermazione di Lorde che «l'erotico è una risorsa che si trova dentro di noi, su un piano profondamente femminile e spirituale»¹⁴ suscitò molte critiche, in quanto pareva riecheggiare le distinzioni convenzionali tra il maschile e il femminile. Ecco come Lorde risponde:

Ho sentito quell'accusa, che starei contribuendo allo stereotipo, che starei dicendo che il regno dell'intelligenza e della razionalità appartiene al maschio bianco. Ma se tu viaggi su una strada che non comincia da nessuna parte e non va a finire da nessuna parte, a chi appartiene la strada non ha nessuna importanza. Se tu non hai una terra da cui la strada proviene, un posto verso cui la strada si dirige, geograficamente, nessuna meta, allora l'esistenza di quella strada non ha senso [...].

La razionalità non è inutile. Serve al caos della conoscenza. Serve al sentire. Serve ad andare da questo a quel luogo. Ma se tu non onori i luoghi, allora la

¹¹ A. Lorde, *Usi dell'erotico: L'erotico come potere*, in Ead., *Sorella Outsider*, cit., p. 133.

¹² Ivi, p. 130.

¹³ Ivi, p. 131.

¹⁴ Ivi, p. 128.

strada non ha senso alcuno. E questo è quel che troppo spesso accade quando si venera la razionalità e quel tipo di pensiero accademico, analitico, circolare. Ma alla fin fine io non vedo il sentire/pensare come una dicotomia. Lo vedo come una scelta di modi e di combinazioni.¹⁵

Per Lorde, l'erotico permea la nostra vita in tutte le sue dimensioni, il sentire, l'esaminare e il fare – e inerisce «a due delle cose più politiche che esistano, lavoro e potere».¹⁶

Noi non ci prendiamo cura della radice erotica del nostro lavoro, la radice della soddisfazione, e la conseguenza è la disaffezione per molte delle cose che facciamo. Per esempio, quanto spesso amiamo veramente il nostro lavoro, anche nei suoi momenti più difficili?

L'orrore principale di ogni sistema che definisce il bene in termini di profitto invece che in termini di bisogno umano, o che definisce il bisogno umano escludendone le componenti psichiche ed emotive – l'orrore principale di un tale sistema è che spoglia il nostro lavoro della sua valenza erotica, del suo potere erotico, della sua desiderabilità e pienezza esistenziale.¹⁷

Lorde introduce il concetto di erotico in due campi in cui non siamo abituati a trovarlo, il lavoro e la politica – fino a giungere a suggerire la possibilità di una società in cui le donne, guerriere, amanti e sorelle, madri e figlie, lesbiche ed eterosessuali, trovino posto con i loro specifici legami all'interno della più vasta comunità di differenze che le comprende e con cui interagiscono. Un pensiero utopico che si presenta molto diverso da altre visioni di questo genere presenti nel lavoro di altre scrittrici e pensatrici femministe di quegli anni – (si pensi p.es. a Monique Wittig, che tratteggia un'utopia separatista di lesbiche guerriere, sprezzanti di ogni forma di femminilità e profondamente separate dalle madri).

Quello di cui parla Lorde, è un mondo “futuro vivibile” di individui di qualsiasi colore e sesso che abbiano appreso che le differenze sono forze creative per il cambiamento e che intendano fare il proprio lavoro per attuare questo cambiamento,

¹⁵A. Lorde, *Un'intervista: Audre Lorde e Adrienne Rich*, in Ead., *Sorella Outsider*, cit., p. 176.

¹⁶ Ivi, p. 178.

¹⁷ A. Lorde, *Usi dell'erotico: L'erotico come potere*, in Ead., *Sorella Outsider*, cit., p. 130.

nella consapevolezza che la sopravvivenza e la lotta per il futuro non sono questioni teoriche, bensì la trama stessa della nostra vita.

E mi piace concludere con l'invito rivolto da Lorde ai genitori omosessuali:

Io credo che allevare bambini sia un modo di prendere parte al futuro, al mutamento sociale. D'altro lato, sarebbe pericoloso non meno che sentimentale pensare che l'allevare figli basti a gettare le basi di un futuro vivibile, se di quel futuro non diamo una definizione. Perché se non sviluppiamo una visione coerente del mondo di cui speriamo che i nostri figli siano parte, e un senso della nostra responsabilità nel dar forma a questo mondo, alleveremo soltanto nuovi attori per il vecchio e penoso dramma del padrone.¹⁸

¹⁸ Audre Lorde, *Cambia la musica - Genitrici lesbiche*, in Ead., *Sorella Outsider*, cit., p. 311.

Note filosofiche su Audre Lorde, Carla Lonzi e altre ribelli: alle origini del femminismo intersezionale

FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI*

ABSTRACT

Audre Lorde e Carla Lonzi in questo saggio, insieme a segmenti fondamentali del femminismo storico, sono assunte come due possibili anticipatrici dell'intersezionalità. Entrambe, infatti, colgono tutti i tratti della società maschilista e patriarcale nelle logiche sovrapposte dell'esclusione, la prima attraverso la teoria e la militanza nelle file del femminismo nero e del lesbofemminismo e assumendo come categoria sovversiva quella di "potere erotico", la seconda tramite una puntuale decostruzione delle forme incistate del potere tradizionale.

Audre Lorde and Carla Lonzi in this essay, together with fundamental segments of historical feminism, are assumed as two possible forerunners of intersectionality. Both, in fact, capture all the traits of the chauvinist and patriarchal society in the overlapping logic of exclusion, the first one through theory and militancy in the ranks of black feminism and lesbianfeminism and assuming as a subversive category that of "erotic power", the second one through a precise deconstruction of the encysted forms of traditional power.

*L'erotico si colloca tra l'inizio del nostro senso di sé
e il caos del nostro sentire più profondo.
È un senso di soddisfazione interiore al quale,
una volta sperimentato, sappiamo di poter aspirare.
Perché dopo aver sperimentato la pienezza
di questo sentire profondo e averne riconosciuto il potere,
noi non possiamo, in onore e rispetto di noi,
pretendere di meno da noi stesse.*

(Audre Lorde, *Usi dell'erotico: l'erotico come potere*, 1978)

* Docente di Filosofie contemporanee e saperi di genere presso il Dipartimento di Studi umanistici dell'Università di Bari Aldo Moro

1. *Femminismo nero e lesbofemminismo*

New York 1970, il gruppo delle *Radicalesbians*¹ pubblica il proprio manifesto, *The Woman Identified Woman (La donna identificata donna)* nel quale sin dall'incipit la rivendicazione identitaria è intrecciata a doppio filo con l'autoaffermazione politica: «Che cosa è una lesbica? Una lesbica è la rabbia di tutte le donne condensata fino al punto di esplosione».

Sono anni cruciali e questa asserzione testimonia che la battaglia femminista per la liberazione/autodeterminazione delle donne, e conseguentemente per la loro affermazione/riconoscimento nella sfera sociale e politica, ha più chance di successo se trova il modo di combinarsi con la lotta di tutte le minoranze, le quali a loro volta individuano una strategia comune per la rivendicazione del riconoscimento delle proprie identità negate e dei diritti sociali e civili connessi. Basti pensare alla parallela elaborazione teorica dell'afroamericana bell hooks (*nom de plume* di Gloria Jean Watkins) che, in *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, precisando come «razzismo e sessismo [siano] sistemi interconnessi di dominio che si rafforzano e si sostengono a vicenda»² rende esplicito il nesso tra la questione razziale e l'oppressione sessuale. Visione perfettamente in sintonia con il *Black Feminism* delle pensatrici e attiviste afroamericane Angela Davis, Barbara Smith e delle altre femministe nere interessate ad articolare l'approccio intersezionale per produrre una critica complessa delle società non inclusive, nelle quali si autoriproducono, si moltiplicano e si potenziano le forme

¹ Il testo integrale del manifesto in oggetto (qui in originale: <https://repository.duke.edu/dc/wlmpc/wlmmms01011>), insieme a tutti gli scritti programmatici del femminismo radicale pubblicati in Italia, Francia e USA tra il 1964 e il 1977, si trova in versione italiana in D. Ardilli (a cura di), *Manifesti femministi*, Morellini, Milano 2018, pp. 203 e sgg. Per una ricostruzione, sintetica ma puntuale, di questo movimento e dei tanti altri che, a partire dagli anni Sessanta e Settanta, trasformano il femminismo in una sorta di rivoluzione permanente mi permetto di rinviare al mio contributo intitolato *Femminismo come rivoluzione: la lunga marcia delle donne dall'emancipazione alla liberazione*, in F. R. Recchia Luciani-A. Masi, *Saperi di genere. Dalla rivoluzione femminista all'emergere di nuove soggettività*, D'Anna, Firenze 2017, pp. 1-68.

² Raccolta di saggi scritti negli anni Novanta e pubblicata in italiano nel 1998, trad. it. di M. Nadotti, Feltrinelli, Milano, la citazione è a p. 39.

di oppressione. Prospettiva peraltro consonante a quella delle latinoamericane Gloria Anzaldúa e Rosario Morales, la cui scrittura di frontiera si configura come spazio di ibridazione tra lingue e culture diverse che favorisce la “nuova mestiza”, una sensibilità meticcica e pluralisticamente differenzialista.

È su questo humus che prendono vita, germogliano, si sviluppano, *in primis* in quanto bisogno avvertito nelle forme di una nuova istanza e spinta politica fautrice di diritti e di rivendicazioni, le premesse per il *femminismo intersezionale* che, com'è noto, si svilupperà teoricamente in quanto autonomo metodo prospettico e categoria ermeneutica a se stante proprio in quei due intensi decenni.³ Esso, infatti, presto si affermerà come punto di vista euristico, insieme sociologico e teorico-filosofico, che fa valere come dato concettuale interpretativo di partenza la sovrimposizione di sessismo, eterosessismo, razzismo e altre forme di discriminazione legate al ceto, al censo, alla classe⁴, all'appartenenza etnica, all'età, all'abilità/disabilità, etc., come fattori moltiplicatori di marginalità politica e di esclusione sociale, una sorta di combinato disposto delle possibili disparità rispetto ad una norma prestabilita che somma e amplifica i processi di discredito e di non-accettazione. Strumento capace di mostrare come nel gioco delle intersezioni delle pluralità e delle differenze, al di là del sessismo machista e patriarcale messo a nudo da decenni di femminismo, si apra l'abisso delle stigmatizzazioni e delle discriminazioni sovrapponibili che, tuttavia, proprio nell'implicare molteplici stratificazioni di forme di marginalizzazione sociale, reclamano una risposta politica altrettanto stratificata, pluralistica, differenzializzata e differenzialistica, in una parola, *intersezionale*. Dunque, da un lato at-

³ È del 1989 il seminale *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist* (in «University of Chicago Legal Forum», vol. 1989, n. 1, 8, pp. 139-167) della giurista afroamericana Kimberle Crenshaw, nel quale appare per la prima volta il concetto di “intersezionalità” con l'uso che prenderà piede nel dibattito femminista.

⁴ Come fanno notare le autrici, C. Azzurra/L. Cirillo, di *Storia delle storie del femminismo*, Alegre, Roma 2017, nel cap. 6 *Femminismo nero e intersezionalità*, pp. 112-116: «All'interno della teoria dell'intersezionalità la nozione di classe è stata in un primo momento assente», solo successivamente il femminismo ha recuperato le analisi relative all'oppressione delle donne che erano già presenti in Marx, in Engels, in Babel, in Kollontaj, in Zetkin e altre prendendo coscienza del fatto che «per quanto tutte le donne siano oppresse in quanto donne – la natura e la forma di quest'oppressione cambiano considerevolmente in rapporto alla classe di appartenenza».

trezzo metodologico e *frame* concettuale per guardare alla complessità della realtà sociale, dall'altro forma possibile d'azione politica e di militanza rivendicativa, l'intersezionalità si è nel tempo imposta come orientamento pragmatico dell'attuale "quarta ondata" del femminismo.⁵

Se, dunque, si intende ricostruire l'origine di questa attitudine investigativa e politicamente attiva occorre ricercarla nel coacervo di accresciute consapevolezze e rivendicazioni che vengono declinate sotto la specie dell'antirazzismo da una parte e della rivendicazione del lesbismo femminista dall'altra. Infatti, è in questa fase di incontro e convergenza tra esigenze provenienti dal femminismo e istanze lesbiche che risalta, sul fronte di lotta condiviso, un comune avversario individuato nella monolitica compattezza del patriarcato che si manifesta nella misoginia dominante: le lesbofemministe radicali affermano, nel già citato manifesto, che «il lesbismo, al pari dell'omosessualità maschile, è una categoria di comportamento possibile soltanto in una società sessista caratterizzata da ruoli sessuali rigidi e dominata dalla supremazia maschile. Questi ruoli sessuali disumanizzano le donne definendole una casta servile *in relazione alla* casta dominante degli uomini».⁶

Tale posizionamento teorico-politico è anche al centro della riflessione di Adrienne Rich, già autrice di un classico del femminismo *Nato di donna* (1976), in cui rivendica l'esperienza tutta femminile della maternità e la necessità della sua riappropriazione da parte delle donne che, con il sottrarla all'egemonia e al controllo maschile, ne ostacoli l'impossessamento patriarcale. Quando tuttavia nel 1980, nell'influente *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica*, Rich sostiene con risolutezza che è «ormai tempo di elaborare una critica femminista dell'orientamento eterosessuale imposto alle donne», sembra maturo il momento storico per segnalare l'urgenza di una ridefinizione del rapporto di potere tra dominio maschile e sessualità femminile, segnalando la vastità di risorse e lo spettro amplissimo del desiderio sessuale che faccia definitivamente precipitare la pregiudiziale eterosessista incardinata su un binarismo escludente. Rich, ar-

⁵ Se diamo per accettata l'interpretazione dei femminismi francesi nell'età contemporanea nel testo *Féminismes du XX^e Siècle. Une Troisième Vague?*, eds. Karine Bergès et al., PUR, Paris 2018, direi che oggi il transfemminismo e il femminismo *queer* delineano una sorta di "quarta ondata".

⁶ Dal manifesto delle *Radicalesbians*, *La donna identificata donna*, in D. Ardilli (a cura di), *Manifesti femministi*, cit., p. 204.

gomentando intorno al concetto di “esistenza lesbica”, non solo individua la necessità di riconoscere «la presenza storica delle lesbiche», ma per di più restituisce il senso di “tale esistenza”, che declina come «continuum lesbico», cioè come quella «serie di esperienze – sia nell’ambito della vita di ogni singola donna che attraverso la storia umana – in cui si manifesta l’interiorizzazione di una soggettività femminile e non solo il fatto che una donna abbia avuto o consciamente desiderato rapporti sessuali con un’altra donna».⁷

Questa tesi di Rich, caposaldo della presa di coscienza delle lesbofemministe proprio in quanto segna la specificità “ontologica” del lesbismo rispetto all’omosessualità maschile, s’intreccia con le tesi radicali e con la critica all’eteronormatività del cosiddetto “femminismo materialista” di Monique Wittig e delle filosofe e militanti per lo più francesi, come Colette Guillaumin, Christine Delphy, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet, che si riunirono intorno alla rivista «Questions Féministes» nata in Francia nel 1977.⁸

Non appare peregrina l’ipotesi che sia stata, da un lato, la presa di coscienza lesbica e, dall’altro, quella relativa alla “nerezza”, posta con forza dal femminismo afroamericano, ad aprire il varco ad una visione composita delle discriminazioni sociali, proprio nella misura in cui il punto di vista delle lesbofemministe e delle donne nere rispetto al femminismo bianco, per lo più liberale, contiene *in nuce* l’idea stessa che essere donne, essere lesbiche, essere nere (ma anche – e soprattutto – essere povere) amplifica concretamente la discriminazione sessuale patriarcale sommando in modo esponenziale le marginalità e con esse le stigmatizzazioni, emarginazioni, esclusioni.⁹

⁷ Reperibile qui: <http://www.leswiki.it/cultura-lesbica/1980-adrienne-rich-eterosessualita-obbligatoria-ed-esistenza-lesbica/>.

⁸ A colmare una decennale rimozione, saranno presto pubblicate in italiano due versioni della influente raccolta di saggi di Monique Wittig intorno al “pensiero *straight*”, quella del “Collettivo della lacuna” che uscirà in versione open access e quella curata da F. Zappino annunciata per Ombre corte, Verona.

⁹ Kate Millett e le altre apripista del femminismo radicale degli anni Settanta, comunque bianco e medio-borghese, avevano colpevolmente trascurato quelle forme di oppressione che invece il femminismo nero di scrittrici, poetesse e saggiste come Toni Cade Bambara (curatrice dell’antologia *The Black Woman*), Nikki Giovanni, Alice Walker (autrice del celebre romanzo *Il colore viola*) mettevano al centro della propria militanza, proprio a partire dalla necessità di concepire razza e sesso come due categorie che, se pure distinte, si sovrappongono nel generare quell’unica e più potente modalità dell’oppressione che la scrittrice Frances Beal definì “duplice condanna”.

Non va omissso, in questa sommaria ricostruzione, che la questione della sovrapposizione tra razzismo e sessismo, con l'ulteriore articolazione dell'omosessualità, come moltiplicatori dell'emarginazione sociale, viene già esplicitata nel 1977 da un gruppo di donne afro-americane femministe lesbiche e socialiste di Boston, riunite nel Combahee River Collective (C.R.C.), che divulga il proprio manifesto (tradotto in italiano soltanto nel 2005¹⁰) proprio facendo leva sulle intersezioni discriminatorie, anzi sulle «molteplici e simultanee oppressioni» subite dalle donne nere, come loro stesse le definiscono. Esse evidenziano come la condizione di multipla marginalizzazione esperita dalle donne e dalle lesbiche nere, infatti, non è riconosciuta né dalle femministe bianche, prevalentemente borghesi, né dagli attivisti del nazionalismo nero, compresi gli aderenti al Black Panther Party, inoltre l'eterosessismo prevalente nei movimenti finisce per oscurare sia la violenza maschile che l'omofobia. Il passaggio più innovativo del manifesto sta soprattutto nel denunciare il razzismo implicito e non percepito dei movimenti di liberazione delle donne, tutti prevalentemente bianchi, ove tuttavia la bianchezza dei corpi non essendo connotata razzialmente li fa erroneamente percepire come "neutri", cancellando di fatto dalla visione politica dei movimenti la questione razziale. Resta poi un tratto decisivo, nella scansione genealogica dell'intersezionalità, che l'ispirazione politica di questa *Dichiarazione* non si limiti all'antirazzismo e all'antisessismo, ma include al contempo sia la critica all'eterosessualità e all'eteronormatività dominante che al capitalismo come paradigma economico oppressivo, facendone la prima vera esplicitazione dell'articolazione delle possibili forme di discriminazione, dominio e/o prevaricazione sovrapposte che, agli inizi degli anni Ottanta, Barbara Smith, componente del C.R.C. e sodale di Audre Lorde, sintetizzerà nella «teoria della simultaneità

¹⁰ Il testo originale della *Dichiarazione*, consultabile su <http://circuitous.org/scraps/combahee>, pubblicato per la prima volta nel 1979 nell'antologia dedicata da Z. R. Eisenstein al "femminismo socialista" *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Monthly Review Press, New York, verrà poi ripubblicato nella celebre raccolta curata da G. Anzaldúa e C. Moraga, *This Brigade Called My Back: Writings by Radical Women of Colour*, Persephone Press, London 1981. È stato tradotto in italiano nell'antologia *Sistren. Testi di femministe e lesbiche provenienti da migrazione forzata e schiavitù*, a cura di V. Bellistri, autoprodotta, presentata nel luglio 2005 presso Luna e le Altre a Roma 2005, pp. 9-14, consultabile su <http://sonia.noblogs.org/files/2011/11/combahee-river-collective.pdf>.

delle oppressioni». ¹¹

Bisognerà attendere due decenni dalla pubblicazione dell'antologia *The Black Woman* e una dozzina dalla *Dichiarazione* del C.R.C., coadiuvate dal lavoro critico di molte altre femministe nere, chicane e indigene, perché si giunga all'elaborazione nel 1989 in ambito giuridico da parte di Kimberlé Crenshaw della nozione di "intersezionalità", il cui obiettivo era quello di fotografare un vero e proprio sistema in cui si sovrappongono o si intersecano le differenti e plurime identità sociali con i loro relativi sistemi di discriminazione, assoggettamento, oppressione che ha ampliato gli orizzonti del femminismo contemporaneo. Infatti, quello che questa teoria mette a fuoco è lo scarto tra la *differenza* (quella eterosessuale su cui il femminismo di "seconda ondata" aveva fondato le sue battaglie) e le *differenze*¹² inglobate dalle categorie (intese in senso antropologico non essenzialistico) biologiche, sociali e culturali come il sesso, la razza, la classe, la disabilità, l'orientamento sessuale, la religione, la casta, l'età, la nazionalità e tutti quegli elementi identitari che interagiscono tra loro a livelli molteplici e simultaneamente nel determinare emarginazione sociale. Occorre riconoscere che il femminismo nero ed etnico, inizialmente marginalizzato, è stato invece capace di elaborare una radicale critica "interna" ai movimenti giungendo a illuminare stridenti contraddizioni e a scardinare rilevanti preconcetti non percepiti sia dal femminismo bianco, come l'endogeno etnocentrismo o il preteso universalismo indifferente al razzismo, sia dai movimenti "neri" in lotta per il *black power* e/o antirazzisti, totalmente incapaci di riconoscere il proprio sessismo implicito.

È in questa koinè culturale che agita l'oceano del dibattito femminista da un capo all'altro dell'Atlantico che emergono con forza autonoma le posizioni teoriche di quella straordinaria militante del femminismo lesbico e afroamericano che è Audre Lorde. Poeta e saggista di origine caraibica, è l'emblema di questa intersezione tra femminismo, lesbismo e antirazzismo, e da questa peculiare prospettiva ella sarà in grado di mettere a punto un originale approccio autentica-

¹¹ B. Smith (ed.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Kitchen Table: Women of Color Press, New York 1983, pp. 272-282.

¹² Su questo mi permetto di rinviare al mio articolo *Filosofie femministe e riconoscimento delle identità plurali: dalla differenza alle differenze*, in «Post-Filosofie», a. 9, n. 8 (2015), pp. 15-26, reperibile qui: <https://ojs.cimedoc.uniba.it/index.php/postfil/article/view/968/794>.

mente *intersezionale* alle tante forme di marginalizzazione sociale, e lo farà soprattutto attraverso un'idea potente e sino ad allora innominata, quella di "potere erotico". Concetto-chiave e termine-cardine che, da lei enunciato per la prima volta in una conferenza tenuta nel 1978 (pubblicata poi, qualche anno dopo, tra i suoi scritti politici), intitolata per l'appunto *Usi dell'erotico. L'erotico come potere*, acquista presto la valenza di una visione del mondo consapevolmente femminista e lesbica in grado di scardinare convinzioni e stereotipi di genere, ma anche la messa a tema di una declinazione inedita del concetto di "potere", qui ribaltato su un piano metapolitico ed esistenziale. Le potenzialità del punto di vista attivato da questa intuizione circa il "potere erotico" sono innumerevoli, non a caso ella lo descrive come «[...] una risorsa che si trova dentro di noi, su un piano profondamente femminile e spirituale, fermamente radicata nel potere dei nostri sentimenti inespressi o non riconosciuti».¹³ Un luogo energetico di possibilità che, posto al centro della vita delle donne, consente loro di riappropriarsi della propria «forza vitale»¹⁴, del proprio corpo e del proprio desiderio, attraverso un gesto di «autoaffermazione femminile di fronte a una società razzista, patriarcale e anti-erotica».¹⁵

Il "potere erotico" come energia liberatoria è chiaramente contrapposto, dunque, al potere patriarcale tradizionale e alla sua smania violentemente coercitiva, repressiva, opprimente, ma anche a tutti i "poteri" che operano in direzione dell'assoggettamento, della marginalizzazione/esclusione e della subordinazione invece che in quello opposto del potenziamento di sé e dell'autodeterminazione. Un capovolgimento della logica stessa del potere, come forza che si esercita rafforzando e amplificando la potenza del sé piuttosto che opprimendo e sottomettendo l'altro/a da sé.

Audre Lorde nota e sottolinea che il dominio maschile e il suo universo simbolico¹⁶, che ha imposto nei secoli la supremazia patriarcale attraverso i soli modelli di potere per esso accettabili, ha prodotto come risultato che la sottomissio-

¹³ A. Lorde, *Sorella outsider*, trad. it. di M. Giacobino, M. Gianello Guida, Il Dito e La Luna, Milano 2014, p. 128.

¹⁴ Ivi, p. 130.

¹⁵ Ivi, p. 134.

¹⁶ Su questo concetto restano di fondamentale importanza le definizioni e le considerazioni di P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, trad. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 2009.

ne femminile si sia affermata in quanto esito dell'espropriazione di quella forma specifica di potere di cui ella ritiene precipuamente dotate le donne. In conseguenza di ciò esse hanno perso il controllo su tale enorme potenziale individuale e sociale venendo private ed espropriate dell'erotico, territorio che il mondo maschile ha da sempre usato e piegato a proprio esclusivo vantaggio, dettando la legge dell'ordine sessuale eteronormato. Ma la donna, nel suo progressivo sottrarsi al dominio patriarcale millenario e resa consapevole dal femminismo dell'esistenza e della potenza del proprio "potere erotico", può riappropriarsene, servendosi – come scrive Audre Lorde – di questa «riserva di forza che la ricolma e la rende combattiva». ¹⁷ Passaggio di liberazione e autonomizzazione decisivo che si compie riconoscendo nell'erotico la «forza vitale» femminile, «energia creativa ricca di potere» di cui è giunta l'ora di rivendicare, in quanto donne, la padronanza e l'utilizzo in tutte le aree attive dell'esistenza individuale e collettiva. È per questo che, ella afferma, solo «riconoscere il potere dell'erotico all'interno delle nostre vite può darci l'energia per intraprendere il cambiamento autentico dentro il nostro mondo, [tramite] un gesto di autoaffermazione femminile di fronte a una società razzista, patriarcale e anti-erotica». ¹⁸

Ecco allora Lorde contrapporre con – gesto filosoficamente, eticamente, politicamente rivoluzionario – alla tradizione millenaria del potere maschile la dimensione erotica propria del femminile, come substrato rimosso, ma vivo, da scoprire e valorizzare, come fonte energetica di liberazione a partire dall'idea che «l'erotico è la nutrice di tutta la nostra più profonda coscienza» ¹⁹.

È dunque riportando al livello della coscienza questo erotico alienato, cancellato, denegato che le donne possono ritrovare in se stesse lo slancio vitale che le rimetta in pari con la storia, dopo millenni di sopraffazione patriarcale che ha disseccato l'erotismo femminile, da un lato consegnando le donne alla sfera riproduttiva e domestica, dall'altro lasciando al maschio la libertà di percorrere in lungo e in largo le vaste praterie di una sfrenata sessualità fallocentrica.

L'imprevisto è l'inversione di rotta che ho provato una volta per

¹⁷ A. Lorde, *Sorella outsider*, trad. it. cit., p. 129.

¹⁸ Ivi, p. 134.

¹⁹ Ivi, p. 131.

*tutte tra la tensione a “migliorarmi” per arrivare alla fiducia in me e
la scoperta che l'accettazione di me doveva fare giustizia
proprio di quell'impegno su cui avevo basato la mia vita.
E mentre agli altri arrivava come “superiorità”,
per me era l'unica strada per non sentirmi disperata.
L'imprevisto è in realtà quello che prevedevo
confusamente da sempre e su cui tenevo duro.*

(Carla Lonzi, *Taci. Anzi Parla. Diario di una Femminista*, 1978)

2. Decostruire il potere

Durante un intervento tenuto nell'aprile 1980 al “Copeland Colloquium”, presso l'Amherst College, la militante caraibica nera, donna, lesbica, femminista, Audre Lorde attacca frontalmente la cultura egemone della maggioranza bianca, benestante, sessista ed eterosessuale che, rifuggendo dalle proprie responsabilità nei confronti delle minoranze, delega ad esse il compito di farsi accettare. Dalla propria posizione minoritaria e marginale, ella critica tutte quelle distorsioni sociali che trasformano le differenze in processi di deumanizzazione e in cause di segregazione, producendo l'inferiorizzazione di chiunque non appartenga alla maggioranza che impone la propria parzialissima scala assiologica. Da quel rivendicato posizionamento reclama il valore, la ricchezza veicolata dalle differenze, ma soprattutto il loro straordinario potenziale emancipativo, se esse vengono liberate dalle «distorsioni» attraverso cui diventano solo strumenti d'oppressione e separazione.

La storia occidentale europea di solito ci condiziona a vedere le differenze umane sotto forma di opposizioni semplicistiche: dominante/dominato, buono/cattivo, sopra/sotto, superiore/inferiore. In una società in cui il bene viene definito in termini di profitto invece che di bisogno umano, deve sempre esserci qualche gruppo di persone che, tramite un'oppressione sistematica, possano essere indotte a sentirsi di troppo, a occupare il posto dell'inferiore deumanizzato. All'interno di questa società, questo gruppo è composto dalle persone Nere e del Terzo Mondo, dalla classe lavoratrice, dagli anziani e dalle donne.

[...]

Il rifiuto istituzionalizzato della differenza è una necessità assoluta in un'economia basata sul profitto che ha bisogno di outsider come riserva umana. Noi, che facciamo parte di un'economia di questo tipo, siamo stati tutti programmati a rispondere alle differenze umane tra di noi con la paura e l'odio [...] non abbiamo schemi di comportamento per relazionarci da uguali attraverso le nostre differenze umane. Ne consegue che queste differenze sono state mal definite e mai usate al servizio della separazione e della confusione.

Ci sono certamente tra noi differenze reali di razza, età e sesso. Ma non sono queste differenze tra noi che ci separano. È invece il nostro rifiuto di riconoscerle, e di prendere in esame le distorsioni che risultano dal nostro definire male queste differenze e i loro effetti sul comportamento e le aspettative umane.

Razzismo, la credenza nella superiorità intrinseca di una razza su tutte le altre e quindi nel suo diritto di dominio. Sessismo, la credenza nella superiorità intrinseca di un sesso sull'altro e quindi nel suo diritto di dominio. Etaismo. Eterosessismo. Elitismo. Classismo.

Per ognuna di noi, il compito di una vita consiste nell'eliminare queste distorsioni dalla nostra esistenza al tempo stesso in cui riconosciamo, ci appropriamo e definiamo le differenze su cui sono state imposte²⁰.

Questa riappropriazione, condotta attraverso pratiche di risignificazione e di ridefinizione semantica, della differenza nella sua pluralità e complessità, come motore dell'emancipazione e dell'autoaffermazione, è la più decisiva mossa politico-filosofica che disloca l'elaborazione teorica di Audre Lorde su un piano di pensiero e d'azione nettamente *intersezionale*. Per di più ella non si limita alla teoria perché addita anche la prassi che dovrebbe condurre ad ottenere risultati in termini di futuro vivibile alla lotta per la liberazione dalle oppressioni e dalle tante «distorsioni» che affliggono le vite individuali nella società contemporanea.

²⁰ Ivi, pp. 191-92. Vedi anche Teresa De Laurentis, *Il femminismo e le sue differenze* <http://www.medmedia.it/review/numero2/it/art2.htm>

Questo agire politico è incardinato in ciò che Lorde chiama l'«interdipendenza di differenze reciproche (non-dominanti)», dispositivo pragmatico di valenza socialmente trasformativa che si basa sull'idea che «la differenza è quella connessione potente e allo stato puro nella quale si forgia il nostro potere personale».²¹

Sono, pertanto, “potere erotico” e forza energizzante della “differenza” a costituire l'arsenale utile al cambiamento strutturale e sistemico delle relazioni di dominio che si dispiegano nella società, ma perché questo si realizzi occorre prendere saldamente possesso di ciò che si è appreso, vale a dire della capacità di modificare il presente orientando il futuro in senso nuovo «allo scopo di definire e ricercare un mondo nel quale tutte noi possiamo vivere al meglio». Un'idea di *a-venire* come orizzonte di autorealizzazione, attraverso l'impoteramento (*empowerment*) e l'accrescimento di benessere individuale e collettivo, che si ottiene con la lotta e con l'esercizio di tutte le proprie autonome possibilità, nel disporre di sé al massimo grado imparando a «prendere le nostre differenze e a farne delle forze. *Perché gli strumenti del padrone non smantelleranno mai la casa del padrone*»²².

Un prendere possesso di se stesse mai avvenuto prima, un'autoaffermazione come volontà di potenza emancipatrice e di liberazione che conta solo su di sé, che inventa un nuovo arsenale teorico-pratico nella consapevolezza che è da altri strumenti, da un nuovo vocabolario e da nuove categorie che occorre partire. In ciò simile alla decostruzione della “cultura” promossa da Carla Lonzi, che la concepiva come quel contesto naturale da cui si alimenta la politica tradizionale, da lei definita “ideologia”, il cui carattere patriarcale si fonda sull'elaborazione di universali, vale a dire idee ipostatizzate con un processo di trascendimento del concreto che le innalza illusoriamente alla neutralità dell'astrazione, all'universalismo indifferenziato e de-corporizzato, che elude invisibilizzandoli i soggetti concreti, in carne e ossa. Il potere patriarcale si è eretto sulla cultura come sapere universale, pretenziosamente oggettivo, nutrito di trascendenza delle idee e inferiorizzazione delle persone, delle donne per prime e soprattutto, stabilendo per loro una consegna esclusiva alla dimensione del particolare e dell'immanenza. Le donne in rivolta, come le immaginava Carla Lonzi, dovranno

²¹ Ivi, p. 188.

²² Ivi, p. 189.

no cominciare la loro battaglia di liberazione proprio dalla demolizione di una trascendenza che ha costruito universali neutri e disincarnati e che su questa astrazione ha eretto il proprio potere, quel dominio che la rivolta femminista s'incaricherà di sovvertire.

Su questo punto decisivo s'innescava anche la polemica lonziana contro la *vulgata* femminista degli anni Settanta in Italia, dove «la società ha cominciato ad accettare le premesse del femminismo senza coglierne l'evoluzione da cui quelle premesse risultano chiarite. Vede nel femminismo un'ideologia, dunque un potere, e come tale lo rispetta perché conferma, e non mette in crisi, ciò che noi invece vogliamo sovvertire»²³.

Se la rivoluzione, negli anni Settanta invocata ovunque come un mantra, rappresentava l'orizzonte del pensiero maschile, incarnato da Hegel e dalla sua dialettica servo-padrone e declinata marxisticamente come trasformazione delle condizioni esteriori di esistenza astrattamente intese, il femminismo vi oppone la rivolta che ha come obiettivo quello di modificare radicalmente le singole soggettività, incidendo nel profondo della vita interiore. Questo comporta per le donne il rifiuto del potere così come viene tradizionalmente inteso, nonché della "cultura" su cui esso poggia, e l'attivazione di una rivolta che mira sia a ribaltare il tavolo della politica, poiché non crede che la trasformazione radicale verrà accomodandosi a quel tavolo, sia a inaugurare una nuova attitudine del pensiero in chiave di differenza sessuale, che avrà come principale conseguenza quella di affermare la trascendenza di ogni donna attraverso la pratica dell'autocoscienza.

Se Hegel avesse riconosciuto l'origine umana dell'oppressione della donna, come ha riconosciuto quella dell'oppressione del servo, avrebbe dovuto applicare anche al suo caso la dialettica servo-padrone. E in questo avrebbe incontrato un serio ostacolo: infatti se il metodo rivoluzionario può cogliere i passaggi della dinamica sociale, non c'è dubbio che la liberazione della donna non può rientrare negli stessi schemi: sul piano donna-uomo non esiste una soluzione che elimini l'altro, quindi *si vanifica la presa del potere*.

²³ M.G. Chinese-C. Lonzi-M. Lonzi-A. Jaquinta, *È già politica*, Scritti di Rivolta femminile, Milano 1977, in partic. *Intervista di Michèle Causse a Carla Lonzi*, p. 104.

La vanificazione del traguardo della presa del potere è l'elemento che distingue la lotta al sistema patriarcale come fase successiva e concomitante a quella dialettica del servo-padrone.

[...]

*[Il proletariato] è rivoluzionario nei confronti del capitalismo, ma riformista nei confronti del sistema patriarcale*²⁴.

Solo così, strappando la forza dalle mani di chi l'ha da sempre esercitata, sovvertendone le basi e appropriandosene in forme nuove si può costruire quella «casa della differenza» che Lorde immagina nella sua «autobiomitemografia»²⁵ con le parole di *Zami*, il suo nome da guerriera femminista – «[...] il nostro posto era proprio la casa della differenza piuttosto che la sicurezza di una particolare differenza»²⁶ –, e alla cui edificazione il pensiero e la pratica della decostruzione del potere elaborata da Carla Lonzi intendeva fornire la pietra angolare.

La messa in discussione delle concrezioni del dominio maschile patriarcale, cioè del potere nelle sue forme più tradizionali e persistenti, così come si è costituito, affermato, diffuso e introiettato nelle vite di tutti gli esseri umani è la base dell'intersezionalità come teoria e come prassi. Solo una visione ampia e trasversale dei modi in cui esso si abbatte sulle esistenze soggettive, frantumando la loro integrità attraverso discriminazioni brutali ed emarginazioni schiaccianti, consente l'elaborazione di quell'analitica intersezionale che spinge il femminismo nella direzione della sovversione dello *status quo* e della rivolta di liberazione delle oppresse e degli oppressi.

Tra la decostruzione del potere e il femminismo intersezionale c'è un legame forte e complesso, poiché è la prima che rende evidente la necessità e l'urgenza

²⁴ Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Scritti di Rivolta femminile, Milano 1974, p. 27 e p. 29. Maria Luisa Boccia ha dedicato due testi al pensiero di Carla Lonzi restituendo ad esso tutto lo spessore filosofico che implica, sia esplicitamente, nella critica alla dialettica hegeliana per esempio, sia implicitamente, nei testi sulla sessualità e in quelli autobiografici. Si veda dell'autrice *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, La Tartaruga edizioni, Milano 1990, e *Con Carla Lonzi. La mia opera è la mia vita*, Ediesse, Roma 2014.

²⁵ Si veda l'Introduzione di Liana Borghi a A. Lorde, *Zami. Così riscrivo il mio nome. Una biomitemografia*, trad. it. di G. Dicano, introduzione e cura di L. Borghi, ETS, Pisa 2014, pp. 9-30.

²⁶ Ivi, p. 260.

del secondo. La comparsa di quel «soggetto imprevisto» che Carla Lonzi²⁷ vede avanzare con il passo da protagonista nella più dirompente rivoluzione culturale – delle idee, dei diritti, dei corpi – del Novecento, con l’approccio intersezionale si complica, si articola, si dirama, oltrepassa l’apparizione fenomenologica per diffrangersi, attivarsi, mobilitarsi, divenire prassi. Questa sua moltiplicazione, pluralizzazione, diffrazione produce una molteplicità di divisioni ulteriori, punti di vista eterodossi sulle forme di discriminazione che le supposte condizioni di minorità attribuite ai soggetti producono nella percezione del reale da parte di chi rientra nella norma. Lo stigma diviene anch’esso multiplo, sovrapponibile e sovrapposto, così come i soggetti stigmatizzati e stigmatizzabili conoscono così tale potenziale ed effettivo multilivello di discriminazione, ma al contempo cresce la capacità intersezionale di riconoscerle, di nominarle, di farne oggetto teorico perché si possa combatterle. La questione dello “stigma”, sin dalla sua prima precisa definizione teorica proposta nel 1963 da Erving Goffman nel suo omonimo libro anticipatore, si pone soprattutto come questione di rilevazione e governo dell’«identità degradata» (*spoiled identity*), vale a dire come necessità di comprensione, definizione e gestione della diversità in relazione a «norme d’identità» rigidamente stabilite.²⁸

È dunque sul terreno identitario che, ancora una volta, si gioca la partita del riconoscimento, anche nel contesto dell’interazione/articolazione sesso, genere, razza, classe, etc. Proprio il fatto che la *differenza* sessuale intesa come essenza propria del soggetto, su cui pure il femminismo *second wave*, compreso quello lonziano, aveva elaborato e agito le proprie battaglie culturali e politiche, sia stata sorpassata negli ultimi vent’anni da un ampliamento della platea delle *differenze* – concepite in senso antropologico anti-essenzialistico –, che hanno mobilitato e tuttora animano una nuova ondata di rivendicazioni da parte dei movimenti LGBTI+, *queer*²⁹ e intersezionali, pone con forza la questione del ricono-

²⁷ Dal *Manifesto di Rivolta femminile*: «Il femminismo è stato il primo momento politico di critica storica alla famiglia e alla società. Unifichiamo le situazioni e gli episodi dell’esperienza storica femminista: in essa la donna si è manifestata interrompendo per la prima volta il monologo della civiltà patriarcale», in C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, cit., p. 14.

²⁸ E. Goffman, *Stigma. Note sulla gestione dell’identità degradata*, trad. it., introduzione e cura di M. Bontempi, Ombre corte, Verona 2018.

²⁹ Per una sintesi efficace su questi temi rimando a L. Bernini, *Le teorie queer. Un’introduzione*,

scimento delle plurime possibili *soggettività in transizione* che rivendicano il proprio protagonismo sociale. In ciò mettendo a tema, nell'agenda della contemporaneità, la questione della diffrazione delle lotte, della loro disomogeneità rispetto alle modalità intersezionali dell'emarginazione, intuizione dirimente opportunamente espressa da Audre Lorde quando scrive:

Generalmente oggi nel movimento delle donne, le bianche si focalizzano sulla loro oppressione in quanto donne e ignorano le differenze di razza, di preferenza sessuale, di classe e di età. Si fa finta, sotto la coperta della parola sorellanza, che ci sia una omogeneità di esperienza che nella realtà non esiste.³⁰

È a partire da questa consapevolezza della necessità di un approccio intersezionale alla disomogeneità dell'esperienza reale delle discriminazioni e delle prassi del dominio che, sulla scorta del radicalismo decostruttivo del potere di Carla Lonzi e della sua conversione in pratica rivoluzionaria sotto la specie di "potere erotico" additata da Audre Lorde, si può immaginare un futuro delle teorie e delle pratiche di trasformazione della società in grado di sovvertire l'ordine diseguale del reale.

Mimesis, Milano 2017.

³⁰ A. Lorde, *Sorella outsider*, trad. it. cit., p. 193. Nel suo influente *Manifesto cyborg* (*Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it di L. Borghi, Feltrinelli, Milano p. 74) Donna Haraway, scriverà in proposito: «Ho già detto che le donne di colore si potrebbero considerare un'identità cyborg, una potente soggettività, sintesi della fusione di identità plasmate dall'esclusione nelle complesse stratificazioni di *Zami*, la «biomitografia» di Audre Lorde. Esistono percorsi materiali e culturali che ci permettono di tracciare questa identità potenziale a cui accenna anche il titolo di un altro famoso libro di Lorde, *Sister Outsider*, sorella esclusa. Nel mio mito politico, la Sorella *Outsider* è la donna *off-shore*, "d'alto mare" ».

«Made up of so many different parts»:
alla ricerca dell'alterità nelle parole di Audre Lorde

VALERIA STABILE*

ABSTRACT

La declinazione dei concetti di alterità, differenza e differenze trova in Audre Lorde uno spazio privilegiato. Grazie alla sua eredità, la comunicazione all'interno dei movimenti femministi gode della possibilità di riflettere sulle differenze da prospettive acute, critiche e profonde e, partendo da queste prospettive, della possibilità di organizzare battaglie efficaci. Il saggio propone una rilettura della alterità nelle parole di Audre Lorde mettendone in evidenza quella indipendenza poetica che ne moltiplica le possibilità di ricezione.

The declension of the concepts of otherness, difference, and differences receives in Audre Lorde a privileged focus of interest. Thank to Lorde's inheritance, within each feminist movement the processes of communication gained the possibility of thinking about differences from a keen, critical and meaningful perspective. This possibility allowed these movements to increase the efficacy of their struggles. This essay proposes a re-reading of otherness in Audre Lorde's words and tries to highlight the poetic independence which multiplies their possibility of receptions.

*I am constantly defining my selves, for I am, as we all are,
made up of so many different parts¹.*

A. Lorde

* Dottoranda in Lingue, letterature e culture moderne - Curriculum EDGES Studi di genere e delle donne, presso le Università di Bologna e la Utrecht University.

¹ A. Lorde, *Self-Definition and My Poetry*, in R. P. Byrd, J. Betsch Cole, B. Guy-Sheftall (a cura di), *I Am Your Sister. Collected and Unpublished Writings of Audre Lorde*, Oxford University Press, New York 2009, p. 156.

Il silenzio di questo trattino non pacifica o non calma niente, nessun tormento, nessuna tortura. Non farà mai tacere la loro memoria².

J. Derrida

Le relazioni che instauriamo con l'alterità non appartengono unicamente al percorso teorico segnato dagli scritti di Audre Lorde, ma a un più ampio e complesso panorama. La declinazione dei concetti di alterità, differenza e differenze trovano in Audre Lorde uno spazio privilegiato. Grazie alla sua eredità, all'interno dei movimenti femministi abbiamo la possibilità di riflettere sulle differenze da prospettive acute, critiche e profonde e, a partire da queste prospettive, di organizzare battaglie efficaci.

In *Age, Race, Class, and Sex: Women Redefining Difference*³ Audre Lorde critica la pretesa di omogeneità dell'esperienza femminile che si nasconde sotto la parola "sorellanza". Secondo Lorde, promuovere questo tipo negativo di sorellanza comporta un annullamento delle differenze e genera ulteriori divisioni. In altre parole, cancellare le differenze o rifiutarle, nel tentativo di non voler dar loro il potere di dividerci, è una operazione solo in apparenza innocente. In realtà, negare le differenze costituisce una violenza che è la prima artefice delle divisioni e porta al rifiuto del riconoscimento reciproco. Per riconoscersi reciprocamente è necessario invece sottolineare da quale posizione si alza la nostra voce. In questo modo possiamo chiarire quale storia e quali storie hanno creato la posizione dalla quale parliamo e possiamo rendere evidente quali punti di vista (parziali e non oggettivi) hanno contribuito a formare le nostre differenze.

Il passaggio dall'incomprensione, o meglio dalla incapacità a relazionarsi con l'alterità, alla relazione avviene nel momento in cui diventiamo coscienti della nostra "situazione", intesa qui nel significato più prossimo all'idea del situarsi. *Situarsi*, ricorda Adrienne Rich,⁴ è una politica che localizza geografi-

² Derrida, *Il monolinguisimo dell'altro o la protesi d'origine*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004, p. 13.

³ Cfr. A. Lorde, *Age, Race, Class, and Sex: Women Redefining Difference*, in *Sister Outsider. Essays & Speeches by Audre Lorde*, Crossing Press, Berkeley 2007, pp. 114-123.

⁴ Cfr. A. Rich, *Notes toward a Politics of Location*, in *Blood, Bread and Poetry. Selected Prose*

camente la nostra posizione; tale posizione materiale condivide le idee e i percorsi di coloro che hanno contribuito, a loro volta, alla sua formazione. Bisognerebbe chiedersi adesso come, ma, soprattutto, perché situarsi?

Adrienne Rich, in *Notes toward a Politics of Location* scrive: «I was in reading poems by contemporary Cuban women that I began to experience the meaning of North America as a location which had also shaped my ways of seeing and my ideas of who and what was important, a location for which I was also responsible».⁵ È necessario situarsi perché siamo responsabili della nostra posizione e di come ci relazioniamo con essa. L'impegno di riconoscerla e di esplicitarla può contribuire a limitare il fuorviante interesse nel localizzare in maniera arbitraria chi ci circonda. In breve, chiedersi "chi sono?" non lascerebbe più tempo e spazio per affermare dittatoriali "tu sei" o collettivi "noi siamo", tanto meno per insinuare provocatori "tu chi sei?".

Scrive Adrienne Rich: «To say "my body" reduces the temptation to grandiose assertions».⁶ Queste asserzioni maestose sono molto più comuni di quanto immaginiamo, molto più dannose, e molto ben nascoste sotto la retorica dell'uguaglianza e dei valori "universali". Sono asserzioni che vivono e prosperano in quello che Trinh T. Minh-ha ha definito il "collettivismo riduzionista"⁷, vivono nei "noi" e nei plurali che pretendono di rappresentare e rappresentarci tutte e tutti come una massa indistintamente confusa e assimilata a un unico trionfante ideale imposto dall'alto, in breve sono i plurali che rifiutano le differenze.

Il potere di questi plurali "indifferenti" non è solo distruttivo o alienante, ma è anche un potere capace di generare idee al singolare, idee che a loro volta reclamano una rappresentazione e pretendono di rappresentare qualcosa che, in quanto riduzione sommaria di realtà puntuali e situate, semplicemente non esiste. Questo procedimento trova ampio spazio in quella prassi politica che mira a una collettivizzazione forzata. Includere degli individui all'interno

1979-1985, New York London, W. W. Norton & Company, New York London 1986, p. 211.

⁵ Ivi, pp. 219-20.

⁶ Ivi, p. 215.

⁷ T. T. Minh-ha, *Vertigine orizzontale: la politica dell'identità e della differenza* in *Critiche femministe e teorie letterarie*, trad. e cura di Raffaella Baccolini, M. Giulia Fabi, Vita Fortunati, Rita Monticelli, CLUEB, Bologna 1997, pp. 185-202.

di una comunità, rappresentata a partire da una media astratta dei possibili partecipanti, disegna all'orizzonte un "noi" omogeneo, costante e asfissiante.

Audre Lorde si situa così: «As a forty-nine-year-old Black lesbian feminist socialist mother of two, including one boy, and a member of an interracial couple [...]»⁸ e usa più volte nei suoi scritti questa formula per presentarsi, indicando con "presentarsi" il senso più materiale di collocarsi nel presente. Scrive ancora Lorde: «Ignoring the differences of race between women and the implications of those differences presents the most serious threat to the mobilization of women's joint power»⁹.

Secondo Audre Lorde, la sorellanza che purtroppo non esiste è quella forma di solidarietà che dovrebbe fare tesoro delle differenze traendo da esse linfa vitale. Il fatto che esistano delle differenze non dovrebbe isolarci, renderci incompatibili o mutuamente incomprensibili, perché, avverte sempre Audre Lorde, questo significherebbe rassegnarsi a quel *divide et impera* di chi si oppone alle battaglie per l'emancipazione e per i diritti di tutt*.¹⁰

Nello stesso saggio della Lorde viene declinato un altro tema collegato alla differenza, che riguarda la possibilità che abbiamo di condividere con altr* una stessa lotta, in modo da arricchirla delle molteplici differenze che ci attraversano, ci appartengono e deliniano. A questo punto non si può non ricordare una delle più famose e ricorrenti citazioni di Audre Lorde tratta da *Learning from the 60s*: «There is no such thing as a single-issue struggle because we do not live single-issue lives».¹¹ Sembra di cogliere in questa frase una caratteristica dei femminismi che solo da qualche anno inizia ad avere l'attenzione che merita, ma che Audre Lorde, con le sue analisi sempre puntuali, aveva già portato alla luce negli anni Ottanta: l'intersezionalità, intesa qui come condizione imprescindibile della mobilitazione delle donne. Lottiamo sempre in una dimensione trasversale, ma ciò che è particolarmente interessante è la seconda parte della citazione della Lorde: «we do not live single-issue lives».¹²

⁸ A. Lorde, *Age, Race, Class, And Sex*, cit., p. 114.

⁹ Ivi, p. 117.

¹⁰ Cfr. A. Lorde, *I Am Your Sister: Black Women Organizing Across Sexualities*, in *A Burst of Light. Essays by Audre Lorde*, Sheba Feminist Publishers, London 1988, pp. 19-26.

¹¹ A. Lorde, *Learning from the 60s*, in *Sister Outsider*, Crossing Press, Berkeley 2007, p. 138.

¹² *Ibidem*

Audre Lorde introduce nel passo citato da un lato l'essere contemporaneamente «lesbiche, femministe, socialiste e madri»¹³, e dall'altro, la risposta al come far dialogare queste molteplicità tra di loro, o meglio come ascoltare il loro inevitabile e inarrestabile dialogo. Questa situazione di trasversalità, che potremmo definire come molteplicità sincronica, viene elaborata da Audre Lorde partendo principalmente dalle seguenti prospettive: quelle che abbiamo appena affrontato, ovvero la possibilità di unirli senza voler o dover essere uguali per forza, la possibilità di portare avanti battaglie diverse e l'impossibilità di permettere che queste battaglie non si intersechino mai tra di loro; aggiungendo a queste una che ci apprestiamo ad affrontare: la possibilità di incarnare una identità fatta di frammenti, che lei definisce *hyphenated*¹⁴, ovvero "con il trattino".

Il concetto di identità con il trattino può essere la risposta al come far dialogare tra loro le componenti della citata molteplicità sincronica. Il primo passo per iniziare a sgretolare l'idea di una identità assoluta è riconoscere che il confronto tra le differenze avviene già all'interno di noi stessi*. Prima di passare ad una analisi del concetto di *hyphenated* è forse opportuno chiarire come i due lati dell'identità divisa dal trattino (ad esempio: afro e american*, afro e tedesco*, afro ed europeo*) siano collegati all'idea di alterità e di dialogicità.

L'alterità può essere assoluta, sostiene Augusto Ponzio¹⁵, ovvero non esiste successivamente o in maniera dipendente da qualcosa o qualcuno, ma è già lì, in ascolto, ancora prima di invocarla. Di conseguenza i monologhi non esistono, l'alterità alla quale ci rivolgiamo preesiste l'atto di individuarla. Inoltre, per Mikhail Bachtin¹⁶ l'alterità è la condizione stessa del processo dialogico che permette la conoscenza. In Audre Lorde si può individuare una idea simile in quel carattere "in più" descritto nello stesso paragrafo del saggio sopra citato: «Our struggles are particular, but we are not alone. We are not perfect,

¹³ «As a forty-nine-year-old Black lesbian feminist socialist mother of two, including one boy, and a member of an interracial couple [...]», in *Age, Race, Class, And Sex*, cit., p. 114.

¹⁴ A. Lorde, *A Burst of Light: Living with Cancer*.

¹⁵ Cfr. A. Ponzio, *Signs, Dialogue and Ideology*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia 1993, p.3.

¹⁶ Cfr. M. M. Bachtin, *Ėstetika slovesnogo tvorčestva'*, Iskusstvo, Mosca, 1979; traduzione italiana *L'autore e l'eroe*, a cura di C. Strada Janovic, Einaudi, Torino 1988.

but we are stronger and wiser than the sum of our errors».¹⁷ L'alterità sarebbe dunque l'elemento che ci rende "più" forti e "più" sagge della somma dei nostri sbagli, qualcosa che non ci lascia mai nella solitudine dell'identità.

Il dialogo tra le nostre differenti soggettività trasforma le nostre azioni in quella materia legante che si colloca tra una battaglia ed un'altra, rendendo meno "nostre" le varie soggettività che ci compongono e contemporaneamente rendendoci più vulnerabili agli attacchi e alle aggressioni che ogni particolare e singolare comunità subisce, anche quando crediamo di non appartenervi direttamente. Non si è mai meno appartenenti a una comunità perché contemporaneamente appartenenti ad un'altra, in altre parole non siamo meno o più donne se siamo anche lesbiche, o meno o più socialiste se siamo anche madri. Allo stesso modo, non illudiamoci di poter essere le "più" materno-femministe, o le "più" lesbo-socialiste.¹⁸ L'unico dato che resta innegabile è che queste molteplicità oltre ad essere sincroniche siano anche in costante relazione tra loro.

La dimensione dialogica nella parola di Audre Lorde è presente anche sotto la forma di vere e propri domande dirette che rivolge a se stessa tanto quanto all'audience che ha davanti, o a chi legge i suoi scritti. Ad esempio, quando Audre Lorde scrive: «I ask myself as well as each one of you, exactly what alteration in the particular fabric of my everyday life does this connection call for?»¹⁹ utilizza una interrogazione rivolta a se stessa e a chi legge.

La medesima citazione offre l'opportunità di tornare al tema delle differenze e della loro interconnessione. Mi piacerebbe soffermarmi sul termine "*fabric*", tessuto, che lei usa per riferirsi al tipo di materiale che costituisce la vita di tutti i giorni. Ancora una volta è l'intreccio di singolarità a costituire la struttura delle nostre esistenze, e se guardiamo da vicino queste 'singolarità' intrecciate tra loro, scopriamo che sono a loro volta plurali, fino ad arrivare (probabilmente mai) a scoprire che l'ultimo singolo filo che costituisce questo tessuto, ammesso che esista, sarebbe troppo sottile e debole per sopravvivere in solitudine.

¹⁷A. Lorde, *Learning from the 60s*, in *Sister Outsider*, cit., p. 138, corsivo mio.

¹⁸ Cfr. J. Derrida, *Il monolinguisma dell'altro o la protesi d'origine*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004, pp. 14-23.

¹⁹ A. Lorde, *Learning from the 60s*, in *Sister Outsider*, cit., p. 139.

A questo punto vale la pena ricordare la storia della definizione *hyphenated* per rendere ancora più evidente che le differenze che vivono in noi a volte non hanno nome, ovvero non hanno *un solo* nome che le presenti, o, quando *un* nome lo hanno, questo nome non rappresenta mai integralmente la loro voce, ma ne disegna solo sommariamente il loro posto nel mondo. Nel documentario di Dagmar Schultz sui viaggi di Audre Lorde in Germania *Die Berliner Jahre 1984-1992*, Audre Lorde parla spesso alle donne afro-tedesche che incontra durante i suoi seminari sulla poesia delle donne nere tenuti nella primavera del 1984 presso la Freie Universität di Berlino. Per la prima volta il termine “afro-tedesco” viene usato con la stessa ricorrenza del termine “afro-american”²⁰ e nasce da un esperimento di auto riconoscimento, o forse sarebbe più corretto dire di mutuo riconoscimento interno alla comunità tedesca. Durante una delle sue lezioni Audre Lorde chiede alle donne nere presenti in sala di restare per conoscersi e parlare tra di loro, stimola così la domanda “chi sono?” di cui si parlava all’inizio di questo saggio. Audre Lorde non indica le persone presenti imponendo loro di restare, non le definisce, non si chiede dove siano quelle persone che ritiene debbano stare lì, pretendendo oltretutto che queste corrispondano all’immagine che lei ha di loro. Niente di tutto questo, lei chiede solo alle donne nere di restare in sala per conoscersi. Da questo momento si crea una reciprocità e un confronto tra donne nere che fino ad allora non si erano mai messe in contatto e in relazione diretta o che erano state definite da termini che non avevano scelto.

Dall’esperienza di confronto iniziata con le lezioni di Audre Lorde nascerà anche un libro intitolato *Farbe bekennen*²⁰, titolo che in italiano si potrebbe tradurre come “facendo parlare apertamente i colori”, introdotto da un testo di Audre Lorde dove viene appunto approfondito il significato dell’espressione *hyphenated*: «We are the hyphenated people of the diaspora whose self-defined identities are no longer shameful secrets in the countries of our origin, but rather declarations of strength and solidarity. We are an increasingly united front from which the

²⁰ *Farbe bekennen*, ed. Katharina Oguntoye, May Opitz, Dagmar Schultz, Berlin, Orlanda Frauenverlag, 1986; versione inglese: *Showing Our Colors: Afro-German Women Speak Out*, trad. di Anne V. Adams, University of Massachusetts Press, Boston 1992.

world has not yet heard».²¹

Le parole di Audre Lorde sono qui, in quel futuro da lei pronosticato quando scrisse «I really feel if what I have to say is wrong, then there will be some woman who will stand up and say Audre Lorde was in error. But my words will be there, something for her to bounce off, something to incite thought, activity».²² Le sue parole restano ad osservarci tanto quanto noi osserviamo loro, in uno spazio di relazione e conoscenza libero da identità monolitiche e idee universalmente valide.

Durante la quarta edizione del *Festival delle Donne e dei Saperi di Genere - Nel segno di Audre Lorde*, questa impossibile assimilazione delle parole di Audre Lorde si è subito resa tangibile, eppure si è comunque instaurato un dialogo per poterne trarre ispirazione e “istigare il pensiero”. Audre Lorde dichiara costantemente le differenze che la compongono, i suoi molteplici sé, e ci invita a non temere le differenze perché non potremo mai evitarle ed è inutile bloccarci in guerre e annullamenti, è inutile ignorarci, è inutile schivare il confronto nascondendoci dietro un falso rispetto dell’identità, imposta dogmaticamente, che vede nella molteplicità solo un «sovrappiù o una ricchezza di identità, di attributi o di nomi. Tale condizione tradirebbe piuttosto, innanzitutto, una *turba dell’identità*».²³

Le nostre identità sono perennemente in questione e sono la questione. Siamo lesbiche, madri, donne, socialiste e porteremo sempre con noi le differenti parti di cui siamo fatte, saremo sempre *outsider* rispetto a qualsiasi insieme che funzioni seguendo criteri di inclusione ed esclusione, di identico o diverso, perché la stessa istituzione di simili criteri implicherebbe una restituzione di parte della nostra libertà.

²¹ R. P. Byrd, J. Betsch Cole, B. Guy-Sheftall (a cura di), *I Am Your Sister. Collected and Unpublished Writings of Audre Lorde*, Oxford University Press, New York 2009, p. 88.

²² Ivi, p. 163.

²³ J. Derrida, *Il monolinguisimo dell’altro*, cit., pp. 19-20.

Le poesie di Audre Lorde: il progetto WiT

ANNA ZANI*

ABSTRACT

Il collettivo WiT (Women in Translation) nasce nel 2014 dal desiderio di sette traduttrici, di diversa provenienza geografica e diverse esperienze professionali, di tradurre per la prima volta in Italiano le poesie di Audre Lorde, scrittrice, poeta, femminista militante. Il collettivo si struttura come progetto di donne accomunate dalla passione per la parola di Audre Lorde, dalle competenze linguistiche e culturali, dal rigore metodologico nel processo di traduzione condivisa, un esperimento che Italia si configura come una novità. L'idea di costituire un collettivo di traduzione condivisa è ispirato al pensiero della stessa Audre Lorde, che nei suoi scritti e nel suo operato ha sempre sottolineato l'importanza della messa in comune delle energie creative femminili.

The WiT (Women in Translation) collective started working together in 2014, stemming from the desire of seven women translators, of different geographical origins and professional experiences, to translate in Italian, for the first time, Audre Lorde 's poetry. Audre Lorde was a poet, writer, feminist, and activist for civil rights. Establishing a unique experience in Italy, the women of the collective share a deep passion for Audre Lorde's words, for linguistics and cultures as well as for a methodological accuracy in the process of cooperative translation. The underlying idea was inspired by Audre Lorde, who, in her writings and actions, has stressed the power of women's shared creative energy.

Rendere un testo in una lingua diversa, in diverso contesto temporale, culturale, storico, è sempre impresa delicata, nel metodo e nella sostanza, tanto che sulle teorie della traduzione si discute da decenni, fuori e dentro l'Accademia.

Nel comune sentire, e come una pratica secolare ha confermato, la traduzione letteraria, e specificamente quella poetica, è percepita come un corpo a

* Curatrice e traduttrice del collettivo WiT (Women in Translation)

corpo, un duello tra due singoli sfidanti a colpi di penna o di tastiera.

La traduttrice, il traduttore è spesso, nell'immaginario, una creatura solitaria in una stanza chiusa, che si alimenta della compagnia e del conforto di dizionari e di libri che rimandano ad altri libri.

Le WiT (Women in Translation), collettivo di traduttrici italiane, hanno dato vita ad un progetto sperimentale di traduzione di gruppo, che prova – e credo riesca – a dimostrare sul campo quanto le competenze, le passioni e le sensibilità, quando vengono messe in condivisione, possono essere fertili e compiutamente efficaci nel tradurre poesia.

Agiscono, le WiT, muovendo dallo specifico femminile della rete, della collaborazione e della messa in comune degli strumenti del pensare e del sentire, non intesi come antinomie, bensì come approcci differenti e compresenti alla conoscenza.

Non è un caso che il progetto nasca dal desiderio di tradurre le poesie di Audre Lorde. La sua poetica è ricca di elementi fondamentali per una riflessione sul linguaggio:

La razionalità non è inutile. Serve al caos della conoscenza. Serve al sentire. Serve per andare da questo a quel luogo. Ma se tu non onori i luoghi, allora la strada non ha senso alcuno. E questo è quel che troppo spesso accade quando si venera la razionalità e quel tipo di pensiero accademico, analitico, circolare. Ma alla fin fine io non vedo il sentire/pensare come una dicotomia. Lo vedo come una scelta di modi e di combinazioni¹.

Onorare i luoghi, per Lorde, è onorare la parola. La parola che diventa poesia.

L'amore per il linguaggio, il rispetto per la parola come strumento di comprensione e di costruzione della realtà, sono il *fil rouge* che lega le WiT l'una all'altra, e tutte a Audre Lorde.

Lorde attua nel suo percorso di pensatrice e scrittrice una ridefinizione del linguaggio, la sua filosofia opera una riscrittura del codice linguistico, una ri-

¹ *Un'intervista: Audre Lorde e Adrienne Rich*, in A. Lorde, *Sorella Outsider*, Il dito e la luna, Milano 2014, p. 176.

collocazione circoscritta e precisa.

Il carattere intrinsecamente polisemico delle parole, che permette di accedere a contesti semantici differenti, viene da Lorde decostruito per attribuire alle parole orizzonti di significato specifici, che ritornano nella poesia così come nella prosa.

Il suo pensiero si costruisce su parole chiave, su temi ricorrenti, che fanno della sua produzione letteraria un continuum, un corpus coerente e intessuto di continui rimandi interni.

Il suo linguaggio è sempre fedele alla parola. La sua parola è sempre poesia.

Così parla ad Adrienne Rich, in una famosa intervista del 1979, a proposito della sua innata predisposizione alla poesia:

Avevo una lunga provvista di poesie nella testa. E ricordo che quando fui alle secondarie cercavo di non pensare in poesia. Vedevo come pensavano gli altri, e mi stupivo – pensavano a gradi, non come bolle che vengono su dal caos, e che devi ancorare con le parole [...].²

Nel saggio *La poesia non è un lusso* di Lorde, del 1977³, ribollono i fermenti che hanno generato, non programmaticamente ma nella sostanza, il progetto WiT.

La poesia è una luce che illumina la vita, dando forma e nome alle idee.

La poesia è la forza che ci consente di avere accesso al “*deep feeling*”, il profondo sentire attraverso cui possiamo esplorare la parte più nascosta e profonda di noi.

La poesia è lo strumento che ci permette di scardinare il sistema di pensiero della cultura dominante (maschile, bianca, occidentale), che pretende di insegnarci che la vita sia un problema da risolvere, mentre è molto di più: una situazione da sperimentare.

Per questo la poesia, per le donne, non è un lusso, ma una necessità, perché serve a dare un nome a ciò che non ha nome, affinché possa essere pensato.

La poesia ci aiuta a comprendere il nostro sentire, lo trasforma in linguaggio e, dove non esiste il linguaggio, lo inventa.

² Ivi, p. 157.

³ A. Lorde, *La poesia non è un lusso* in *Sorella Outsider*, cit., pp. 116-119.

La poesia è l'architettura portante delle nostre vite.

La poesia è realizzazione di libertà: il sentire, nel sistema patriarcale, doveva inginocchiarsi davanti al pensiero, come la donna davanti all'uomo. Ma le donne sono sopravvissute a tutto questo. Come poeta.

Nonostante l'importanza e la fama di Audre Lorde come pensatrice, militante e poeta fossero note e riconosciute in Italia da sempre, i suoi testi circolavano da noi solo in lingua originale, o attraverso traduzioni "clandestine" e parziali.

Eppure la ricchezza dei temi da lei trattati, oltre alla loro attualità, insieme all'assenza, nel tempo presente di grandi teoriche del pensiero femminista e lesbico rendevano necessaria una sua traduzione. Si è dovuto attendere il 2014 per vedere finalmente pubblicate in italiano le sue opere in prosa: i saggi critici, raccolti nel volume *Sorella Outsider*, a cura di Margherita Giacobino e Marta Gianello Guida, e il romanzo autobiografico *Zami. Così riscrivo il mio nome*, nella traduzione di Grazia Dicanio e a cura di Liana Borghi.

Mancavano all'appello le poesie, ed era, evidentemente, una mancanza pesante. Il desiderio di completare la traduzione del *corpus* di Lorde era diffuso e profondo nel mondo delle donne, non solo militanti, non solo lesbiche. Dunque da questa mancanza, e da questo desiderio, intercettato per casi fortunati a un incrocio di esistenze, sono nate le WiT: Maria Micaela Coppola, Grazia Dicanio, Margherita Giacobino, Loredana Magazzini, Mariagrazia (Migi) Pecoraro, Maria Luisa Vezzali, Anna Zani.

All'interno delle WiT, fin dall'inizio, non è stato necessario formalizzare una prassi operativa; tuttavia, dall'esperienza vissuta fino ad ora, abbiamo distillato alcune considerazioni sul nostro lavoro che può forse essere interessante condividere anche all'esterno del gruppo.

Come funziona una traduzione collettiva?

Quello che viene generalmente definito come un mestiere solitario, trae in realtà enorme giovamento dalla possibilità di confronti continui e di scambi di idee. Si tratta, in fondo, di un modello di relazione comunicativa oltre che di una pratica operativa.

Certo sono necessari alcuni presupposti, affinché il gruppo funzioni: ovviamente, è scontato dirlo, un livello di competenza tecnica e teorica omogeneo; esperienze pregresse diversificate, che sono sempre fonte di arricchimento reciproco e hanno un impatto creativo sulla comprensione profonda dei

testi; riuscire a mettersi in gioco nel rispetto delle singole individualità, mantenendo estrema libertà nelle scelte e nelle soluzioni; estremo, assoluto rigore nella discussione e nelle decisioni; non ultima, una grande dose di fortuna nel “trovarsi”.

In termini concreti: ognuna di noi traduce alcune poesie scelte individualmente, in base alle preferenze personali e concordandole con le altre, e le sottopone poi alla discussione collettiva, il momento cruciale del lavoro, il momento dell'incontro.

Si cerca di riprodurre, nel microcosmo del gruppo, il modello di “leadership diffusa” di cui parla Angela Davis: non esiste un capo, nessuna gerarchia, ma di volta in volta ci si modula a seconda della circostanza, lasciando ad ognuna la possibilità di far accettare a tutte la propria posizione.

Il lavoro appassionato e puntuale del gruppo ha dato vita a una selezione di poesie di Audre Lorde pubblicata, nel giugno 2015, sulla rivista «Poesia» (pp. 58-71), e a un volume antologico, di prossima pubblicazione, che rende conto dei temi centrali della poetica di Lorde lungo tutto il corso della sua esistenza, per il quale è stata utilizzata, nella scelta dei testi, la traccia di un'analoga antologia tedesca, *Die quelle unserer macht* (Orlanda, 1994), in cui le poesie erano state selezionate dalla stessa Lorde poco prima della sua scomparsa, nel 1992.

PARAGGI

Paesaggi identitari

ROSSELLA BONITO OLIVA*

ABSTRACT

Ripensare l'identità a partire dalla diversità di genere, di cultura, di scelte in prima persona ha avviato la ricerca di una nuova topografia dell'identità. Si sono attivate resistenze alla forza di attrazione di modelli costruiti sotto "il dominio maschile". La scrittura ha offerto lo strumento più disponibile per aprire riflessione e narrazione alle infinite declinazioni della vita individuale. L'itinerario per riattivare la memoria di ogni vita al di là della subordinazione, dell'emarginazione. Scrivere è divenuto il gesto dell'"Altro", donna, nero, omosessuale, emarginato, per uscire dai fantasmi dell'identità. Butler, Woolf, Morrison s'interrogano sulla possibilità che il bisogno di riconoscimento venga sottratto ai giochi di potere.

Rethinking identity starting from the diversity of gender, culture and choices in first person has started the research for a new topography of identity. Resistances have been activated against the force of attraction of models built under "masculine domination". Writing has offered the most available tool to open reflection and narration to the infinite variations of individual life. The itinerary to reactivate the memory of every life beyond subordination, marginalization. Writing has become the act of the "Other", women, black people, homosexuals, marginalized, to escape the ghosts of identity. Butler, Woolf, Morrison are interested in the question of whether it's possible that the need for recognition is taken away from power games.

Judith Butler individua un disagio della filosofia istituzionalizzata nel momento in cui si trova espropriata da riflessioni, interrogativi che non corrispondono a pratiche accademiche consolidate. La filosofia, continua la Butler, si è duplicata e vive l'ossessione di questo "doppio spettrale" che prende corpo in riflessioni sempre più vicine ai dilemmi esistenziali. La domanda della Butler è sulla scia delle inquietudini dell'accademia: «L'Altro della filosofia può parlare?»¹. Si tratta di una questione che mette in gioco il significato stesso della teoria

* Docente di Filosofia Morale ed Etica interculturale all'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

nelle cui preoccupazioni si riflette la paura di un contagio, di un'invasione di un doppio spettrale generato proprio al suo interno. Come in ogni emergenza il sentimento del rischio ha attivato difese e definito confini contro pratiche non istituzionalizzate, ma non per questo lontane dalle questioni emerse dai dilemmi esistenziali di uomini e donne capaci di pensare altrimenti. Il conflitto ha messo in gioco il riconoscimento e il potere, ma la stessa presenza di un "Altro" ha inquietato la filosofia, ne ha messo alla prova le armi e gli statuti. In realtà l'"Altro" non ha lasciato la filosofia allo stato iniziale nella misura in cui ne ha minato la ritualizzazione della coerenza, della sistematicità riportando sulla scena il rimosso. La coerenza del logocentrismo si è in primo luogo incrinata per chiari sintomi di disagio del soggetto, della civiltà, in fin dei conti per la scollatura tra le pretese dell'universalismo e le forme di vita degli individui. La differenza e le differenze hanno rotto la compattezza di un terreno sedimentato nel tempo, ma hanno insieme dovuto sperimentare la difficoltà di inoltrarsi e di ritrovarsi in uno spazio oscuro, con lo stigma della spettralità di un "doppio" inatteso. Allo stesso tempo la mancanza di riconoscimento, la delegittimazione ha rallentato il passo e costretto l'"Altro" a mettersi alla prova nello sforzo di oltrepassare i confini, di acquisire un altrimenti fuori dall'esilio e dalla negazione. Con la crisi si è reso necessario un lungo cammino di nuova sperimentazione per trovare le coordinate del proprio, della differenza lasciata nel fondo e imprigionata dall'ordine del discorso. Un ordine riattivato nel momento stesso in cui ogni nuova parola ha portato ad emergenza nell'altimenti il bisogno di riconoscimento, l'esigenza di un ascolto. Alla fine questo cortocircuito ha investito l'intero statuto della filosofia mettendo in crisi i rituali e ridefinendo il terreno stesso dell'esperienza da cui ogni riflessione si origina. Dietro e con l'"Altro" forme di vita e di soggettività mantenute nell'inessenzialità si sono aperte un varco nella tensione al riconoscimento delle differenze e della pluralità.

Allo sforzo d'introspezione e di riflessione si è frapposta, però, una zona d'ombra, una sorta di spazio bianco per gli effetti dell'ordine consolidato del discorso filosofico impermeabile alla pluralità e incorporato nell'abitudine al silenzio degli esclusi. L'abitudine ha generato un'osmosi tra il sentirsi e sentirsi attraverso l'Altro producendo uno strabismo tra il sentimento del più proprio e il bisogno di riconoscimento, tra l'aspirazione alla parola e il desiderio di accettazio-

¹ J. Butler, *La disfatta del genere*, trad. it. a cura di O. Guaraldo, Meltemi Roma 2006, pp. 264-280.

ne: la gerarchia ha governato nel segno del “dominio maschile”, del più forte, del soggetto del discorso, attraverso la trama simbolica avvolgente le relazioni, le aspettative, i desideri di soggetti relegati in una posizione di subordinazione, di emarginazione². Interrompere il flusso di questa narrazione dominante ha richiesto, perciò, la sperimentazione di una nuova e diversa narrazione per disso-
dare i sedimenti di espressioni, discorsi, parole che hanno opacizzato vissuti di esclusione, di silenzi. Solo l’attraversamento di luoghi segnati dalle ferite ha riportato alla superficie il rimosso e permesso di individuare un altrimenti o un altro modo per ricucire i fili dell’identità. Ricollocare l’identità nella diversità di genere, di cultura, di scelte in prima persona ha smantellato la topografia consolidata dell’identità mettendo in campo resistenze alla forza di attrazione di modelli d’identificazione stabilizzanti, ma indisponibili alle infinite declinazioni della vita individuale: la scrittura si è fatta itinerario per il disegno di una nuova scena della memoria di ogni vita, strumento della ricerca di un sé disperso e frantumato dallo sguardo discriminante del potere. Scrivere è divenuto il gesto dell’”Altro”, donna, nero, omosessuale, emarginato, per uscire dalla perversione della spettralità su cui si infrange ogni tentativo di riconoscimento: farsi oggetto a se stessi, scoprirsi nel riflesso dello sguardo dell’altro, riappropriarsi e riconoscere ciò che la distorsione del disconoscimento ha prodotto in ogni identità negata.

Identità in una prospettiva critica si presta a significati complementari o successivi che dai plurali orientamenti di saperi e pratiche rinviano sempre a “una” vita³. Se ogni genere e ogni specie prende corpo nei singoli esemplari, solo nel genere umano ogni possibile convergenza si determina nell’orientamento, nella curvatura o slabbratura di un più-che-vita radicato nel sentimento di una inviolabilità e nella tensione ad un senso risonante in vario modo nella totalità dell’esistenza. La dimensione temporale della vita umana, nell’intervallo tra passato, presente e futuro si coniuga con le coordinate epocali, le cornici culturali, le forme istituzionali e, a livello soggettivo, con i legami e con gli incontri personali. Ciascuna vita reagisce ai limiti, alla repressione, al disconoscimento, alla violenza dell’astrazione, e si espande nell’accettazione, nel dialogo alternando

² Cfr. P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, trad. it. A. Serra, Feltrinelli, Milano 2015⁴.

³ Sulla specificità di ciascuna vita siglata dalla fine “che riunisce in una sola unità sintetica tutto ciò che ha preceduto questa morte”, cfr. E. Minkowski, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, trad. it. G. Terzian, Einaudi, Torino 2004², p. 136.

affermazione e subordinazione, ribellione e assoggettamento, inclusione ed esclusione. In questa prospettiva identità e genere in fin dei conti s'inscrivono nella dialettica tra l'essere qui ed ora e una totalità che trascende, accogliendo o escludendo, ogni individualità nella soglia del corpo. Questo gioco di rinvii ha subito a lungo il peso di un universo simbolico che ha canalizzato in una strada a senso unico la plurivocità del mondo umano piegando il desiderio di riconoscimento all'omologazione a un modello impersonale d'identità.

Il significato d'identità non determina la possibilità della soggettività secondo quanto assunto nella lunga tradizione culturale dell'Occidente, assume piuttosto la forma di una domanda aperta all'interno del processo di individuazione nello spettro delle relazioni con gli altri, con la cultura, con il mondo nella prospettiva rovesciata della differenza e nello spazio della sperimentazione. Lo specifico di ogni concreta esistenza umana prima ancora di un'idea, di un valore o di un progetto, rinvia al disporsi alla vita, alla tensione al dialogo e alla relazione: un precipitato di tutto quanto ognuna/o ha raccolto nella narrazione di sé, ha adottato o rifiutato come modello d'individuazione, ha condiviso e messo in campo con altre/i, lasciando alle spalle qualcosa di rimosso, escluso o messo tra parentesi. In fin dei conti genere e identità funzionano come la caverna e il mondo, un dentro e un fuori non ontologici, incognite risolvibili nel doppio movimento dell'apertura e del ritorno a sé, dell'uscita e del ripiegamento che accompagnano l'esplorazione e la riflessione, la relazione con il mondo e la scoperta di sé segnando l'appartenenza a un unico genere d'identità plurali in quanto dinamiche e in continua trasformazione in quanto in-relazione. L'incipit dell'esperienza propriamente umana nell'articolazione elementare tra esterno ed interno ha sullo sfondo un universo simbolico in cui entrano in gioco classificazioni, ordinamenti che regolano divisioni e distinzioni creando risposdenze e proiezioni tra parti e tutto, tra identità regolative e identità regolate⁴. Con questo ordine funzionale alla strategia del potere, legittimato in leggi e norme fa i conti ogni vita nel momento in cui esce dal flusso di informazioni e narrazioni consolidate per ricercare riconoscimento trovandosi sempre in una rete di discriminazioni e divisioni, di dati di fatto e di costruzioni culturali, il cui primo anello performativo è il discrimine tra maschile e femminile che apre alle infinite discriminazioni del diverso per colore, razza, religione ecc.. Una sola voce a lungo ha rappresentato

⁴ Cfr. P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, cit.

il genere umano, una sola voce ne ha espresso la complessità e diversificazione imponendosi sulle altre e pretendendo di rappresentare tutte le voci del mondo. La voce dominante ha conferito l'impronta al mondo e "ha conferito significato" a ogni differenza.

In definitiva nella cultura sempre più protesa a riconoscere la forma della vita umana nella possibilità di essere altrimenti dal naturale, in un'ideologia della libertà e dell'uguaglianza delle scelte e dell'accesso alla vita sociale, si sono stratificate discriminazioni rispetto al sesso, alla razza e alla cultura confortate da teorie sedicenti oggettive. Le costruzioni culturali garanti dello scatto evolutivo della specie umana si sono consolidate in una "seconda natura" per molti versi più selettiva della "prima natura". L'antropocentrismo ha richiesto la riduzione a un'essenza unica, dominante e per questo escludente. Quando la scienza si è prestata a questa strategia riduzionistica ha sostenuto, non smantellato, pregiudizi rispondenti ad un preciso organigramma del reale sedimentato attraverso strategie di assoggettamento. Mettere in discussione questa "seconda natura" come dato culturale avrebbe comportato un rischio per le astute strategie di difesa e di resistenza: che le emozioni fossero l'accidentale e l'effimero, che il corpo fosse lo strumento docile dell'intelligenza ha risposto al dislocamento del soggetto, alla spersonalizzazione dell'Io i cui scarti persistenti sono stati collocati intorno, a cornice, prendendo forma di fantasmi inquietanti e resistenti. Il "posto" destinato ad accogliere tutto quanto non si è prestato all'assimilazione al modello è l'universo femminile e tutto quanto eccede colpevolmente la normalità⁵.

Gli effetti e i condizionamenti sulle vite riflettono allora forme di dominio al cui interno si sono distribuite identità e si sono costruiti universi simbolici inclusivi ed escludenti. Un gioco di divisione, di copertura e disvelamento ha preparato il terreno per l'omologazione delle identità. Il significato d'identità alla fine comunque declinato, in senso metafisico o empirico, ideale o concreto, si è plasmato sull'ideale di autoreferenzialità, di coerenza, di governo di sé: un'essenza in qualche modo indeclinabile e indeclinata con l'esperienza concreta di ogni vita. Portarsi alle spalle di questa solida costruzione in nome di un di più di autenticità, nel suo valore aggiunto di originarietà, sottovaluterebbe gli effetti di assoggettamento su individui in qualche modo consenzienti o adattati, assuefatti e addomesticati. Non si tratta semplicemente di rovesciare la prospettiva, ma di

⁵ Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere: storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 1978.

inoltrarsi in uno spazio in qualche modo sconosciuto, oscuro, non familiare nonostante sia intimo⁶.

Il caso delle donne è emblematico, come ricorda Virginia Woolf⁷. Ogni tentativo di autoesplorazione ha scontato non solo un secolare dominio sociale, ma si è insediato come una “ragnatela”: facendo corpo unico con la mente dominata ha lasciato senza parole e senza ascolto desideri, tensioni, volontà di espressione. Questa intelaiatura ha condizionato e condiziona ancora la percezione in prima persona e l’esplorazione del corpo, dei vissuti e dei sentimenti richiedendo un lavoro quasi archeologico per attingere un fondo magmatico che poco ha a che fare tanto con l’idea consolidata d’identità, quanto con l’immediata certezza o certificazione di un’identità. Una dimensione inquietante e quasi senza tempo che può essere riportata alla luce dissodando automatismi, rinunciando a facili certezze, rischiando di perdere di vista il piacere della normalità. Immergersi nelle testimonianze intermittenti di una differenza non omologata esige un confronto, un’uscita dalla caverna resa familiare da abitudini e pregiudizi per rintracciare le testimonianze di altre/i nei balbettii, nei silenzi e nelle urla: un mondo sommerso.

Simmel sottolinea la peculiarità del discorso antropologico moderno che associa la sfera emotiva all’universo femminile e la sfera razionale all’universo maschile, nonostante la mancanza di una testimonianza diretta e continuata delle donne: quasi una separazione sessuata del cervello⁸. La vita emozionale femminile evocata per dire la passione, la dedizione e il sacrificio è divenuta contenitore di tutto quanto il maschile – voce dominante – ha lasciato sullo sfondo, subordinato al governo della ragione. Una dislocazione quasi coincidente con il salto dalla natura alla cultura, un passaggio dalla mera vita alla topografia sessuata tracciata attraverso la disciplina dell’eros, la stabilizzazione della legge, la distribuzione dei ruoli. Una narrazione performativa ai fini del consolidamento della comunità, un sacrificio salutare per la sopravvivenza del vivere comune. Un percorso lungo che ha plasmato i corpi e le menti, differenziando e allargando pro-

⁶ Cfr. M. Foucault, “Il soggetto e il potere”, in H. L. Dreyfus-P. Rabinow (a cura di), *La ricerca di Michel Foucault: analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989.

⁷ V. Woolf, *Una stanza tutta per sé*, trad. it. di M. A. Saracino, note di N. Fusini, Mondadori, Milano 2000.

⁸ G. Simmel, “Per una psicologia delle donne,” in Id. *Filosofia e sociologia dei sessi*, trad. it. di G. Antinolfi, Cronopio, Napoli 2004, pp. 31-65.

gressivamente la forbice tra il corpo e la mente, tra il maschio e la femmina. Di qui lo stupore che coglie Virginia Woolf dinanzi al balbettio delle donne protratto nei secoli quando la chiamano a parlare di donne e letteratura. E ancor di più la sensazione di giocare al buio che vive Tony Morrison quando denuncia la prossimità tra femminile e nera/o nel momento in cui riflette sulla sua esperienza di scrittrice afroamericana nonostante gli anni e le trasformazioni culturali che la separano da Virginia Woolf. Né l'una, né l'altra confidano nel semplice atto liberatorio, nella consapevolezza di portare sulle spalle un'intimità violata, penetrata. Per entrambe non è sufficiente fermarsi alla sfera del privato da sempre consegnata alle donne, la strada scelta è invece il superamento dei confini, l'attraversamento dei luoghi nella ricerca di voci differenti per sciogliere il balbettio e smascherare i fantasmi di un territorio inesplorato. Si tratta di riattraversare la vita ordinaria attivando in maniera diversa la memoria per scardinare l'illusione di un'intimità, di un proprio inoltrandosi nelle forme di vita, di linguaggio, di comportamenti in cui predomina l'abitudine irriflessa al dominio, più che un sentirsi a casa propria⁹. In questo spazio si plasmano i desideri, si alimentano le convinzioni al cui interno la familiarità si lega all'adattamento più che alla ricerca del sentirsi a casa propria nella dissonanza della differenza. In questi spazio mistico, inspiegabile, si sedimentano le tracce della percezione del mondo, della vita, dando forma alle azioni consenzienti e dissenzienti a cui necessariamente è rinviata e in cui è accolta ogni vita nella sua singolarità¹⁰. Da questo punto di vista come ogni processo d'identificazione ha la sua condizione in strutture simboliche sovrapersonali – la ragnatela –, l'artificio culturale ricostruibile geneticamente o storicamente nei suoi effetti, rimane sotteraneamente attivo e impalpabile nelle menti. Un'atmosfera che avvolge e afferra dall'interno risuonando nelle parole e negli sguardi che accogliendo o discriminando possono decidere del significato di ogni vita¹¹. Là dove la ragnatela incombe quasi incorporata nelle pieghe del cervello l'unica possibilità è tentare con un sforzo di immaginazione un passo a lato per guardarla all'opera, oggettivarla come un corpo estraneo eppure inestirpabile: provare a giocare con il riflesso che l'ha intessuta, riprodurre il carico deformante dello sguardo dell'altro.

⁹ Cfr. S. Laugier, *Etica e politica dell'ordinario*, trad. it. D. Lorenzini, LED, Milano 2015, pp. 41-66.

¹⁰ Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-16*, trad. it. a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 2009, § 6.522.

¹¹ Cfr. P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, cit., pp. 13 e sgg.

Uscire dal perimetro dell'invisibile, guardare il buco nero in cui si canalizzano immaginari della sessualità, paure della differenza rimette in gioco i vissuti, restituisce alla sperimentazione il processo di individuazione. Una semplice operazione di smantellamento duplicherebbe l'astrazione nella misura in cui verrebbe a mancare il terreno da cui fare emergere e risuonare una nuova voce. Si tratta di dipanare nelle sue plurali articolazioni l'aprirsi al mondo del vivente dotato di linguaggio. Lo strutturarsi stesso dell'Io a partire dai primissimi passaggi dell'infanzia a partire dal corpo stesso si lega alla percezione di sé, mettendo in moto strategie mimetiche, giochi di seduzione e di attaccamento alle figure parentali e di accudimento in processi transizionali in cui l'identità non è il farsi attuale di un germe, ma un complesso processo di adattamento, di sostituzione e di riconoscimento: più che di un equilibrio si tratta di un mosaico, più che di un centro si tratta di un'oscillazione continua verso la stabilizzazione.

Il destino dell'identità, però, si è deciso con il Moderno nel destino della differenza: destino che come nel mondo antico rimette in equilibrio secondo la misura del troppo o del poco nel bilanciamento delle eccedenze. Lo stigma della differenza si è impresso nei corpi, anestetizzati dalle "imprese della mente". Il corpo malato, disabile o semplicemente differente è la prigionia da cui il soggetto deve evadere per affermarsi come sovrano, strumento docile per le imprese della mente: di fatto un estraneo in casa da tenere a bada. Ma se la cancellazione del corpo sostanzia le forme di rappresentazione del soggetto favorendone la spersonalizzazione, il processo di una differente identificazione ha bisogno della resistenza materiale alla progressiva astrazione dal corpo. Il corpo malato costituisce allora l'ultima barriera contro la pervasività della normalizzazione: il corpo malato, la mente malata riportano ad emergenza nella fragilità dell'Io il peso dell'artificio della normalità. Sempre Virginia Woolf amaramente riscontra che nessuno bada alle «grandi guerre che il corpo muove», per cui servirebbe una nuova lingua «più primitiva, più sensuale, più oscena» e di una nuova «gerarchia delle passioni»¹² per poter dare ragioni di un compagno di viaggio ignorato. La malattia riporta alla mente l'esistenza di un corpo, la violenza anatomica dell'ideologia della ragione. In questa soglia l'esperienza della malattia dischiude una possibilità: la «costruzione di un argine» contro l'universo dell'utile e fun-

¹² V. Woolf, *Sulla malattia*, trad. it. a cura di N. Gardini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 9-11.

zionale¹³. Certo un paradosso determinato da un disagio, dal sentimento di una differenza che non riesce a liberarsi dal bisogno di riconoscimento. Kafka e Woolf esprimono questa difficoltà della resistenza alla normalità per cui l'ultima arma possibile è negare il valore del benessere: il dolore della malattia rispecchia il disagio della diversità nella misura in cui ne ripete la dolente sottrazione/esclusione al riconoscimento.

Ancora più potente diventa il corpo là dove il colore rende la differenza un marchio, il limite incarnato su cui si infrange l'esclusione e si inibisce il bisogno di riconoscimento. Toni Morrison parla di questo «estraneo» interiorizzato che «impedisce le incursioni» che spinge verso le ferite provocate dalle parole che hanno decretato il silenzio e l'assoggettamento. Il nero non rileva la differenza cromatica, ma evoca e richiama la violenza dell'emarginazione e il dolore della sottomissione: il corpo nero è gravido del rimosso tanto come oggetto che come soggetto di discorso, viene investito dallo strabismo della cultura alimentata dai ricordi di copertura di un indicibile.¹⁴

Nel «demonizzare e reificare la gamma di colori su una tavolozza, l'africanismo americano permette di dire e non dire, di inscrivere e cancellare, di fuggire e impegnarsi, di esprimere e agire, di storicizzare e porre fuori dal tempo», fornisce «un modo per contemplare il caos e la civiltà, il desiderio e la paura, e un meccanismo per verificare i problemi e i benefici della libertà»¹⁵. Avventurarsi su questo terreno significa riattivare l'esperienza della banale percezione del colore, sradicare dall'isolamento il nero per portare allo scoperto la celata violenza della comparazione, che procede per distinzioni più che per similitudini. Quel colore nella cornice della tavolozza rievoca, rammemora ciò che si è sedimentato nel bianco come nel nero: luoghi della paura e della speranza, del potere e della sottomissione. Alla gamma più che nel singolo colore è necessario prestare attenzione per rievocare la distribuzione del caleidoscopio dei sentimenti. Quella tavolozza rammemora portando alla luce ciò che copre narrandola in altro modo un'esperienza più originaria e forse più violenta dell'inizio di un dominio: quello del maschio sulla femmina, del bianco sul nero, del colonizzatore sul colonizzato¹⁶.

¹³ F. Kafka, *Confessioni e diari*, trad. it. di E. Pocar, Mondadori, Milano 1996, pp. 597-98.

¹⁴ T. Morrison, *Giochi al buio*, trad. it. di F. Cavagnoli, Frassinelli, Milano, 1994, pp. 3-32.

¹⁵ Ivi, pp. 7-8

¹⁶ Ivi, pp. 71-103.

Da questo punto di vista attraversare la narrazione dell'altro, entrare nel cunicolo dei fantasmi costituisce un modo attraverso il quale ricostruire la percezione e la tensione del sé negli interstizi della ragnatela di cui parla la Woolf. Se la ragnatela è invisibile, non rimane che una semioscurità, uno spazio mitico che precede la testimonianza e la struttura nei processi d'identificazione. È quello che la Morrison descrive come «giochi al buio» o come ordine del discorso che appartiene alle figure dominanti. In altri termini non è un discorso di rovesciamento di equilibri, ma di attraversamento come nel tunnel di Kafka in cui si rimane sospesi tra l'incertezza dell'inizio e l'ansia della luce¹⁷. In questo spazio l'unica via d'uscita è scandagliare e vagliare i focus del rispecchiamento e quelli dell'opacità, sperimentando con la narrazione un diverso processo di identificazione nell'ibridazione che spezza il flusso senza cancellare l'effetto del potere, se non altro perché la violenza e l'emarginazione, come la civiltà stessa, testimoniano di ferite nelle cicatrici.

Narrare allora come leggere è divenire, cercare oltre lo specchio infranto della discriminazione la scheggia che nel frammento lascia intravedere un altrimenti o un altrove. E quel riconoscimento oscuramente cercato non può che derivare da una rielaborazione di un lutto della vita comune consumato a danno delle differenze, ma in primo luogo di un'esperienza di prima mano. Senza questa uscita dalla ghettizzazione delle differenze, senza l'attivazione di un nuovo senso che muova e liberi, piuttosto che incanalare le relazioni, lo spessore della condizione umana corre il rischio di una catastrofica banalizzazione. In questa prospettiva la ragnatela di cui parla Virginia Woolf per certi versi tende a ispessire la trama, ma per altri versi ispira una strategia di sperimentazione perché da quel buco nero riemergano voci, sensibilità, forza per inoltrarsi verso un nuovo senso dell'essere in-comune. Scardinare è necessario per guadagnare il diritto al "divenire", per cogliere la persistenza delle strutture anche nel momento in cui la gamma di colori cambia, la divisione dei sessi assume una diversa gerarchia e nuove familiarità si sostituiscono alle vecchie senza alterare il gioco del potere. Allora narrare e sperimentare mettono in gioco l'identità, spezzano il flusso che irretisce le menti chiudendole in un universo monadico. Come ricordano Woolf e Morrison la narrazione investe la persistenza di un universo simbolico sta-

¹⁷ F. Kafka, "La tana", in Id., *Tutti i racconti*, trad. it. E. Pocar, Mondadori, Milano 1970, vol. II, pp. 224-255.

gnante e deviante, senza la pretesa di giungere al fondo del pozzo o alla chiarezza di una nuova emancipata identità: la metamorfosi è l'unica chiave di identificazione della differenza.¹⁸ Forzare le barriere dell'isolamento spezza la catena della comparazione, interrompe l'angoscia della differenza restituendole lo scenario di un diverso equilibrio di forze nella pluralità della condizione umana.

Ogni riflessione sull'identità mette in gioco allora il destino delle differenze, ogni comportamento o espressione consapevole è la traduzione di spinte, strutture e forze che chiamano in causa l'essere-nel-mondo con altri soggetti. Non è altro che il reiterarsi senza tempo della dialettica che vincola l'identità – legata ad un corpo unico nella nascita come nella morte – alla cornice che la rende possibile solo nella differenziazione da altre identità. Emerge per negazione come più elementare strategia con cui il/la bambino/a percepisce il proprio distacco e rifiuto per poi imparare ad esprimerla nella consapevolezza del bisogno del riconoscimento dell'altro nell'accettazione di un ordine simbolico che gli permette di vivere e di essere ascoltato e riconosciuto. Questo universo simbolico funziona come una mappa per orientarsi nel mondo, ma come ogni mappa riproduce per difetto o per eccesso il territorio secondo una scala dell'umano deformata dall'omologazione. La mappa richiede un occhio che veda e un interesse all'uso in vista dell'esplorazione e ad un tempo un territorio in cui orientarsi. Se non altro per questo è necessario preservare i paesaggi evitando di creare riserve per viventi altamente e astrattamente selezionati.

¹⁸ Cfr. R. Braidotti, *In metamorfosi*, Feltrinelli, Milano 2003.

COMMUNISM MEETS CRENSHAW

DEMETRIOS GIANNAKARIS*

ABSTRACT

Il concetto introdotto dalla teorica femminista Kimberle Crenshaw, noto come “intersezionalità”, si è imposto nell’identificare e criticare i livelli di discriminazione esperiti dagli individui in base alle loro identità sociali, politiche ed economiche sovrapposte. È attraverso questo discorso intersettoriale che si può cominciare a comprendere i livelli di discriminazione e disuguaglianza che si sviluppano e che, a loro volta, vengono rafforzati dal modello politico liberale che domina la politica americana. Allo stesso modo, i problemi socioeconomici contemporanei all’interno degli Stati Uniti sono stati evidenziati sviluppando movimenti socialisti all’interno del paese, particolarmente a partire dallo storico oppositore del liberalismo, il marxismo. È possibile che i marxisti possano cooperare ideologicamente e praticamente con gli “intersezionalisti” per affrontare le questioni socioeconomiche contemporanee negli Stati Uniti? Questo saggio cerca di rispondere a questa domanda per mezzo di un confronto puntuale tra la teoria politico-economica marxista contemporanea e il pensiero intersezionale.

A concept introduced by feminist theorist Kimberle Crenshaw known as “Intersectionality” has emerged, identifying and critiquing compounded levels of discrimination experienced by individuals based on their overlapping social, political, and economic identities. It is through this Intersectional discourse that one can begin to comprehend the levels of discrimination and inequality that is born and in turn reinforced by the Liberal political model that dominates U.S. politics. Likewise, contemporary socioeconomic problems within the U.S. have been highlighted by developing socialist movements within the country, particularly by the historic opponent of Liberalism, Marxism. Is it possible that Marxists can cooperate ideologically and practically with Intersectionalists in order to address contemporary socioeconomic issues within the U.S.? This paper seeks to answer this question through a side by side comparison of contemporary Marxist political and economic theory with Intersectional thought.

Introduction

The final years of the 20th century had apparently marked the end of international ideological struggle for the betterment of society. Fascism had been “defeated” and Communism had “failed”, while Western Liberal Democracy pre-

* Postgraduate student of Politics, Philosophy, and Economics dell’Università di Bari Aldo Moro.

vailed as the only answer to society's demands for a better, more equal future. Francis Fukuyama famously hailed this period as "The End of History" proclaiming it, "the end point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western Liberal Democracy as the final form of human government". Fukuyama even went so far as to declare that liberal egalitarianism in the United States represented the essential achievement of the classless society envisioned by Marx.¹ Fast forward thirty years later to the United States, the self-proclaimed champion of Liberal Democracy and we can see that Fukuyama could not have been more wrong. Liberal Democracy in the United States continues to be plagued by socio-political problems new and old; the greatest class inequality ever seen in history, and the resurgence of ideological opposition to Liberalism from the community level to the President himself. In fact, according to the Human Rights Watch World Report 2017 many laws and practices in the US violate internationally recognized human rights; particularly in cases involving racial and ethnic minorities, immigrants, low income families and prisoners.²

In recent years the outcry against this disproportionate violation of human rights and discrimination against minorities in the US has been addressed by many contemporary thinkers. One of these thinkers is Kimberle Crenshaw, a professor at the Columbia Law school and leading scholar of critical race theory. Dr. Crenshaw introduced to the world the idea of Intersectionality, explaining that marginalized groups of individuals can experience multiple forms of discrimination in a cumulative way.³ In this essay I will examine Intersectionality in the context of contemporary Liberal and Marxist thought determining its applicability in solving modern social and political issues. First, I will briefly outline Liberal theory in the U.S. context and the Intersectional critiques on the failures of Modern Liberalism. Then, I will introduce some contemporary social and political issues in the US and examine the compatibility of Intersectional and Marxist perspectives. Ultimately, leading to my conclusion that although Intersectionality may fail to offer substantial solutions to the foundations of injustice

¹ F. Fukuyama "The End of History?" in *The Geopolitics Reader*, by Tuathail Gearóid Ó et al., Routledge 2011, pp. 114–124.

² K.Roth "United States" in *Human Rights Watch World Report 2017: Events of 2016*, Seven Stories Press, New York 2017, pp. 633–653.

³ "Intersectionality" *Merriam-Webster*, Merriam-Webster, 2018, www.merriam-webster.com/dictionary/intersectionality.

and inequality in contemporary society; intersectionality may serve as a lens through which modern Marxist thought may engage with Liberalism to identify and provide a socialist solution to modern social, political, and economic issues.

We're All Liberals Here

“Liberal” is a term that you will undoubtedly hear extensively used within any modern American political discourse, particularly in the media. The term, at least at the American community level suggests progressivism, welfare-state, “Identity Politics”, and the overall political stances of the Democratic Party. The opposite of an “American Liberal” would be an American “Conservative”, characteristic of the political stances of the Republican Party; small government, personal liberty, and free trade. Interestingly, the reality not apparent to most Americans is that both parties are considered “Liberals” according to political scientists. Both these modern political parties in America do indeed trace their ideological roots back to classical Liberalism. Where they differ, is in their attachment to the classical ideas of liberalism and where they stand on contemporary issues. To illustrate, classical liberalism would be the ideas of John Locke, Adam Smith, Von Hayek etc. Ideas of limited secular government, individual freedom, and private property within a free market, all upheld by the sacred rule of law. These classical Liberal ideas are the foundations on which American society were built and are essentially the ideas that Republicans wish to “conserve” against what they see as corruption of these ideals by more Modern Liberal thinkers within the Democratic Party. Modern Liberalism on the other hand, although holding many of the same core beliefs, tends to view Liberalism more in the sense of John Stuart Mill, Hobhouse, and Rawls.⁴ They believe in “more government” involvement in the economy, a welfare system, and some infringements on personal freedoms all in the name of a more Rawlsian “Theory of Justice”. Although there has been much opposition, this modern idea of Liberalism has indeed become the predominant form of politics that we see hailed in America today as the only ideology which guarantees those constitutional promises of, “life, liberty, and the pursuit of happiness”.

Yet, now in 2018 we find ourselves in an America where not just justice, but all the pillars of Liberalism are questioned by the reality of the everyday lives of

⁴ A. Ryan *Liberalism. A Companion to Contemporary Political Philosophy*, by Robert E. Goodin et al., Blackwell Publishing, Hoboken (NJ) 2007, pp. 360–382.

its citizens. To illustrate, even with a welfare system, according to the U.S. Census Bureau in 2017 12.3% or approximately 40 million Americans were living in poverty.⁵ An unspeakable number for a nation with a current GDP of around \$18 trillion, the largest accumulation of wealth in the history of humanity.⁶ Some additional facts; there is to date no free healthcare provided to citizens of the U.S. leaving 28.5 million Americans in 2017 without health insurance.⁷ Also, there are currently 2.3 million people incarcerated in the United States 50 thousand of which are children in arguably inhumane conditions. There is also an ever-increasing level of gun violence, police brutality, and numerous obstacles in the way of equal labor rights, healthcare rights, and rights for non-citizens.⁸

Shocking as these statistics are, this data is given for the U.S. population as a whole. Statistics showing the disproportionate effect the system has on the disadvantaged and on minorities within the country are even more astounding, assuming they are even available. This is precisely one of the issues that Kimberle Crenshaw raises in her Intersectionality debate. She explains that there is a systemic focus on the struggles of the most privileged group members of society marginalizing those who are multiply burdened by oppression.⁹ For example, of that 12.3% overall Poverty Rate, African Americans as a group have a 21% Poverty Rate, the highest of any demographic within the United States. Likewise, when poverty dynamics are viewed over time (2009-2013) we see that minority groups, African Americans most of all, are far less likely to escape poverty than their white counterparts.¹⁰ Additionally, there are no statistics to show for what the Poverty Rate looks like for minority groups experiencing multiple levels of discrimination such as black women or LGBTQ Hispanic women, etc. Therefore, we see as Kimberle Crenshaw explains, even when Liberalism attempts to mend

⁵ "U.S. Poverty Statistics." *Federal Safety Net*, 2018, federal-safetynet.com/us-poverty-statistics.html.

⁶ "GDP (Current US\$)." *Data*, World Bank, 2017, data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.MKTP.CD.

⁷ US Census Bureau. "Health Insurance Coverage in the United States: 2017." *Health Insurance Coverage in the United States: 2017*, United States Census Bureau, 13 Sept. 2018, www.census.gov/library/publications/2018/demo/p60-264.html.

⁸ K. Roth, "United States." *Human Rights Watch World Report 2017*, pp. 633–653.

⁹ K. Crenshaw "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics" in *Feminism in the Law: Theory, Practice and Criticism*, vol. 1989, University of Chicago Legal Forum, Chicago 1989, pp. 139–167, chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8.

¹⁰ "U.S. Poverty Statistics." *Federal Safety Net*, 2018, federal-safetynet.com/us-poverty-statistics.html.

the conditions of disadvantaged groups, it is done either intentionally or unintentionally to the benefit of the “majority of a minority” considering only single levels not compounded levels of discrimination.¹¹

This disproportionate trend acting against minority groups exemplified by the Poverty Rate can be seen in a wide array of modern social and political issues that I will continue to explore throughout this essay. Clearly when viewed through an Intersectional lens, Liberalism alone has either neglected or utterly failed to live up to its standards of equality and justice for all. What then is the solution? In the spirit of Liberalism, I would suggest that in order to find solutions to today’s problems, all views must be taken into consideration, even those of opposing ideology. After all, who better to critique you than your ideological enemy?

“Our Struggle”

Today’s financial crises, growing inequality, racial tensions and overall disappointment with Modern Liberalism has seen the rebirth of ideologies thought shelved to the library of history. Not since the dark era of civil rights or the Great Depression have the ideas of socialism and Marxism had the appeal to Americans the way that they do today. Socialism, in America? Twenty or thirty years ago the reply to this question would surely be, “Never”. Today however, an American youth, uncorrupted by “Red Scares”, “McCarthyism” and endless anti-communist propaganda campaigns have come to embrace the ideas of socialism and even flirt with the ideas of Marx. Since 2010 Americans between the ages of 18-29 viewing capitalism positively dropped from 68% to 45% in 2018.¹² The Democratic Socialist Party of America (DSA) rose from approximately 5,000 members in 2016 with the Bernie Sanders campaign to approximately 39,000 in 2018 right before the election of Alexandria Ocasio-Cortez’s (self-proclaimed socialist).¹³ These numbers are an unprecedented level of socialist growth in a

¹¹ K. Crenshaw “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics” in *Feminism in the Law: Theory, Practice and Criticism*, vol. 1989, pp. 139–167, chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8.

¹² J. Kishore “Growing Support for Socialism in the United States” in *Growing Support for Socialism in the United States*, World Socialist Web Site Wsws.org Published by the International Committee of the Fourth International (ICFI), 14 Aug. 2018, www.wsws.org/en/articles/2018/08/14/grow-a14.html.

¹³ J. Bustelo “DSA’s Explosive Growth: A Marxist Analysis” In *Medium*, Medium, 15 Aug. 2018, medium.com/@pplswar/dsas-explosive-growth-a-marxist-analysis-cfb89836177b.

country that has always been the pioneer of Liberalism's capitalist underpinnings. However, although this American flirtation with socialism is promising, there is a strong line that separates the "Democratic Socialism" of Bernie Sanders with the true socialism envisioned by Karl Marx. But could this flirtation with socialism lead to a true dialogue between Marxism and Liberalism to bring about some form of socialist change, solving contemporary issues? I would argue yes and will attempt to explain how I believe Kimberle Crenshaw's Intersectionality debate may just be a way in which this dialogue is possible. First however, I will introduce the core beliefs of Marxism and compare its compatibility within the realm of Intersectional thought.

What exactly is Marxism today? Is it the same ideology that we saw manifested in the 20th century? Is it doomed to fail as it previously did all over the world? Or like Liberalism, has it perhaps undergone some changes over time that make some of its ideas very applicable to our modern society? I would argue that indeed Marxism has evolved quite a bit, but it still stands true to the core beliefs of classical Marxism. To describe classical Marxism would take an entire course of study on its own, but in the simplest terms I would summarize it as an ideology which advocates for a socialist system in which private property is abolished and the economic means of production are owned and administered by an egalitarian classless society of workers. The means to achieve this socialist society historically has always been the violent overthrow of capital and emancipation by and of the working-class proletariat.¹⁴ Marxism today however, known as Analytical Marxism, has evolved in that it has come to accept that Marx's inevitable proletariat revolution and the abundance of resources are likely unrealistic. Instead, Analytical Marxism concerns itself with two main stances against Rawlsian Liberalism; the goal of establishing an alternative to liberal theories of justice, and true to classical Marxism, building an egalitarian socialist society by ending unjust exploitation through the abolition of private property.

These two Analytical Marxian ideas happen to fit quite complementary to many ideas brought forward by Kimberle Crenshaw in her paper on Intersectionality. First for example, Analytical Marxism outright rejects the idea of Liberal juridical equality believing that, «equal juridical rights have unequal effects, since they

¹⁴ R. Sewell, and A. Woods. "What Is Marxism?" *In Defence of Marxism*, In Defence of Marxism, 15 Mar. 2000, www.marxist.com/what-is-marxism-economics-materialism.htm.

only specify a limited number of the morally relevant standpoints». ¹⁵ This idea that the current liberal judiciary is incapable of assessing the various existing viewpoints of the citizens in which it governs is precisely echoed by Kimberle Crenshaw through her various court case examples in her paper, “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex”. In her paper she presents examples of black women bringing to court cases of discrimination that were unsuccessful due to the lack of juridical capability to effectively understand or even identify these women’s compounded levels of discrimination. In these cases, black women could not successfully bring a discrimination case to court as “black women” but rather only as a “black”, or as “women”. Thus, rendering their individual intersectional experiences of discrimination obsolete. This singular view of discrimination and failure to address the relevant standpoint of a “black woman” is according to Crenshaw, «not simply a matter of political will, but also due to the influence of a way of thinking about discrimination which structures politics so that struggles are categorized as single issues». ¹⁶ This failure of the judiciary to address the relevant viewpoints of black women outlined by Crenshaw is precisely the same issue raised by Analytical Marxists, in that it is not simply a failure of the judiciary but a failure in the prevailing understanding of equality offered by the Liberal theory of justice.

Another instance where we can see Analytical Marxism and Crenshaw’s Intersectionality align is in the Marxian views of exploitation. Exploitation according to Marxists in the simplest terms is a result of the private ownership of the means of production which gives way to the inherently exploitative wage-labor relationship. ¹⁷ What is it about this wage-labor relationship that is inherently exploitative and how does it relate to the notions of compounded discrimination explained by Kimberle Crenshaw? To answer this one must look at the result of the wage-labor relationship in capitalism and what implications it has on the working-class citizen. The wage-labor relationship and capitalism are sustained through wages kept at a level necessary to maintain class structure through eco-

¹⁵ W. Kymlicka “Marxism”, in *Contemporary Political Philosophy: an Introduction*, by W. Kymlicka, Oxford University Press, 2015, pp. 167–207.

¹⁶ K. Crenshaw “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics” in *Feminism in the Law: Theory, Practice and Criticism*, vol. 1989, University of Chicago Legal Forum, 1989, pp. 139–167, chicagounbound.uchicago.edu/uclf/voll1989/iss1/8.

¹⁷ W. Kymlicka “Marxism”, *Contemporary Political Philosophy: an Introduction*, cit.

conomic bondage. This system effectively creates numerous class gateways (education, healthcare, legal system etc.) found throughout our society that reinforce current class structure hindering citizens ability to ascend to a higher class. This system of class reinforcement has a profoundly strong effect therefore on those citizens who already find themselves in a state of disadvantage and multiple discrimination such as Intersectional minorities. To illustrate my point, let us look at the state of the US prisons and their effects on minorities, which are considered in and of themselves a violation of international human rights.¹⁸

There are currently over 2 million people incarcerated in the U.S., around 25% of the world's entire prison population. Of these 2 million people 71.4% of federal inmates are African American or Hispanic while making up only 21.3% of the entire U.S. population. A similar pattern can also be seen in the judiciaries sentencing of individuals where African Americans and Hispanics receive 20 to 50 times longer sentences than their white counterparts for the same crimes.¹⁹ This disproportion seen in the prison system is clearly correlated to the statistical disproportion we see in the Poverty Rate mentioned previously. It is without a doubt a significant correlation that those individuals of lower economic class are both disadvantaged and discriminated against in a compounded way based on their race and their economic situation. The result of this compounded level of discrimination is the disproportionate numbers of incarcerated minorities we see, precisely the way Kimberle Crenshaw describes in Intersectionality. In addition, it is a fact in the U.S. that with the right amount of money and a lawyer one can escape "justice" or at least receive some sort of reduced sentence. How is it then, that an economically disadvantaged and discriminated individual can afford to keep themselves out of prison? The answer is, that they simply cannot afford to. The unfortunate fact then is that individuals born into the less privileged economic or racial class will always be more likely to be negatively affected by the judicial system. Moreover, after incarceration the compounded intersectional effects of discrimination and disadvantage continue. Those people of color released from prison have disparities in wage trajectory after incarceration with wages growing at a rate 21% slower than

¹⁸ K. Roth. "United States" in *Human Rights Watch World Report 2017: Events of 2016*, Seven Stories Press, New York 2017, pp. 633–653.

¹⁹ A. Pariona "Incarceration Rates By Race, Ethnicity, And Gender In The U.S." *WorldAtlas*, WorldAtlas, 13 July 2016, www.worldatlas.com/articles/incarceration-rates-by-race-ethnicity-and-gender-in-the-u-s.html.

their white counterparts. Minorities released from prison are then also underrepresented in the voting pool as felons do not have the right to vote leaving 13% of African American men unable to participate in political change.²⁰ All the above data resulting from a disadvantaged economic position that disproportionately affects minorities creating a cycle of disadvantage and discrimination that is not only inescapable but systemically destructive to every aspect of their lives.

This cycle is precisely what Kimberle Crenshaw explains in her Intersectionality discourses; that one form of discrimination simply compounds the next and that there is no current model for addressing this issue. In this case, economic exploitation and class bondage explained through a Marxian perspective makes a clear intersection with the compound effects of multiple levels of race and class discrimination explained by Crenshaw in intersectionality. Therefore, I see the possibility of modern Analytical Marxist discourse as an appropriate vessel through which Intersectionality and Marxism together can address economic exploitation and its disproportionate effect on minorities.

It may sound quite ambitious to wish to change the underlying framework of exploitation and juridical justice so entrenched in Liberal America, but again we find unlikely allies in Intersectionality and Marxism that wish to do just that. In her Intersectionality discourse Kimberle Crenshaw finishes her paper explaining the need for a “bottom up” approach to solving the current ills of racism and sexism in our society. She says, «If efforts instead began with addressing the needs and problems of those who are most disadvantaged and with restructuring and remaking the world where necessary, then others who are singularly disadvantaged would also benefit».²¹ Here Crenshaw is again echoing modern Marxist thought in that she is advocating for a “bottom-up” approach in understanding the most disadvantaged members of society and for structural changes to the system in place that has proven to fail in order to produce a more just and equal so-

²⁰ S. Kerby “The Top 10 Most Startling Facts About People of Color and Criminal Justice in the United States” in *Center for American Progress*, 29 May 2015, www.americanprogress.org/issues/race/news/2012/03/13/11351/the-top-10-most-startling-facts-about-people-of-color-and-criminal-justice-in-the-united-states/.

²¹ K. Crenshaw “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics” in *Feminism in the Law: Theory, Practice and Criticism*, vol. 1989, University of Chicago Legal Forum, 1989, pp. 139–167, chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8.

ciety for all individuals. Modern Marxism advocates for much of the same in their critiques of Liberal Justice, their wish to end exploitation through a “bottom up” class struggle, and their dream of a truly egalitarian classless socialist society. These shared goals I believe can lead to a truly productive relationship between modern Marxists and Intersectionalists. That is, if and only if conflicting ideas between the two discourses can be understood and overcome.

“Unlikely Allies”

As mentioned previously, modern Marxism like Liberalism has undergone some changes since the days of hardline ideologues like the Soviet Union and Maoist China. However, it is important to highlight that unlike Liberalism, changes or “revisions” (as Marxists call them) to Marxist ideology are few and highly controversial within Marxist circles. Therefore, it is crucial that, in order to engage with Liberalism Intersectionality and modern Marxists must recognize their conflicting ideas, analyze them, and move forward in negotiated agreement. In this final section I will outline where Marxism and Intersectionality will inevitably conflict and how I believe although conflicting in some respects, Marxism and Intersectionality have much in common and could mutually benefit each other in engaging the modern social and political problems of Liberal America.

There are two major areas where Marxism and Intersectionality may conflict; their philosophical means of identifying the roots of discrimination and oppression as well as their method of solving said issues. First, in terms of their philosophical views, Marxism tends to be objective in viewing the origins of discrimination while Intersectionality tends to be quite subjective. The Marxist objective view is that racism, sexism, etc. are all rooted in historical class society and the needs of capital, protected by an unjust Liberal judiciary. Conversely, Intersectionalists and post-modern thinkers subjective view is that forms of discrimination are rooted in the belief system of society itself and are deeply intertwined with one another.²² Marxists will argue against this subjective approach explaining it will lead only to individualism, self-contemplation, and the division of the working-class movement. Examples Marxist cite for this claim are the existence of the modern divisive “Identity Politics” and “Privilege Politics” movements

²² A. J. Bohrer “Intersectionality and Marxism” in *Historical Materialism*, www.historicalmaterialism.org/articles/intersectionality-and-marxism.

that have emerged from the same sources of thought as Intersectionality. For Marxists all forms of individual discrimination will undoubtedly be understood but quickly dismissed in the name of a unified class struggle. For Intersectionalists this will seemingly be a dismissal of their oppression and will undoubtedly be a source of friction between the two discourses.

Furthermore, the methods for dealing with discrimination, racism, and some of today's contemporary issues will also differ between Marxists and Intersectionalists. Marxists although in agreement with Crenshaw's identification of compounded discrimination argue that Crenshaw herself and many Intersectionalists do not wish to truly change the foundations on which the Liberal judicial system they criticize stands. They believe that Intersectionalists simply wish for new protective laws for newly designated minority groups. They believe this is not only time and cost ineffective but will only further the already existing divides between minority groups.²³ Marxists groups however different, will always stand united in their belief that all the sources of identified oppression, discrimination, and their extensions arise from the social and economic conditions that the current Liberal system rests upon. Marxists will always insist that capitalism, an unjust judiciary that protects it, private property, and individualism must be replaced with a socialist society that can only manifest through unified class action. This they believe, is the only way to solve the problems that they confess Intersectionality does an excellent job of identifying.

Now, although quite different in their approaches, there have been many historical attempts to join the ideas of Intersectionality and Marxism and several examples where the two discourses have come together in agreement. For example, there have been discussions of an "Intersectional Theory of Capitalism" as well as many women of color feminists who discuss Intersectional issues and Marxism side by side such as Angela Davis, Assata Shakur, Claudia Jones, Martha Gimenez, and Maria Lugones. To further illustrate, I present an excerpt from the Combachee River Collective Statement, a fundamental text of Intersectionality. «We realize that the liberation of all oppressed peoples necessitates the destruction of the political and economic systems of capitalism and imperialism as well as patriarchy. We are socialists because we believe that work must be organized

²³ J. Cassell "Marxism vs. Intersectionality" in *In Defence of Marxism*, In Defence of Marxism, 13 July 2017, www.marxist.com/marxism-vs-intersectionality.htm.

for the collective benefit of those who do the work and create the products, not for the profit of the bosses... Although we are essentially in agreement with Marx's theory as it is applied to the very specific economic relationships he analyzed, we know that his analysis must be extended further for us to understand our specific economic situation as Black women». ²⁴ The excerpt presented really summarizes perfectly the acknowledgment and the will for a collective effort between Intersectionalists and Marxists. Many similar texts can be found upon research; too many to list in a short essay, but clearly it is evident that there exists a profound feminist critique of capitalism, advocacy for class awareness, and socialism within Intersectionality. I believe that these are the starting points from which these apparently conflicting discourses may together engage many if not all the contemporary social and political issues of modern society.

Conclusion – The Real “Change You Can Believe In”

The problem with today's Modern Liberalism according to some scholars lies in the fact that it has overcommitted itself politically, and economically to the point that not only can it not deliver its promises but has at the same time violated its classical principles. ²⁵ We saw this in the racial disparity in the Poverty Rate, and in prison demographics, but similar trends can be seen in several other modern socio-economic issues as well. Occupational and residential sex/race/class segregation, Great Depression levels of wealth inequality, racial gaps in education, child poverty levels higher than any other rich nation in the world and a complete lack of universal healthcare that discriminates against the LGBTQ community. ²⁶ These issues are just the surface and none of them are new. These are problems that have plagued the U.S. for many years despite numerous efforts of Liberal reform. Where then does the solution to these problems lie? I believe in the marriage of Intersectionality and modern Marxism.

In Kimberle Crenshaw's Intersectionality and in Marxism we saw the flaws in

²⁴ A. J. Bohrer “Intersectionality and Marxism”, in *Historical Materialism*, www.historicalmaterialism.org/articles/intersectionality-and-marxism.

²⁵ A. Ryan “Liberalism”, in *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, by Robert E. Goodin et al., Blackwell Publishing, Hoboken (NJ) 2007, pp. 360–382.

²⁶ “20 Facts About U.S. Inequality Everyone Should Know.” *Inequality.com*, Stanford Center on Poverty And Inequality, 2011, inequality.stanford.edu/publications/20-facts-about-us-inequality-everyone-should-know.

the Liberal system clearly identified and critiqued in both similar and different ways. However, a clear identification of the roots of discrimination, a clear path to a solution, and the willingness to act I must deduce only comes from the Marxist perspective. In agreement with Marxist thinkers, I believe I have demonstrated that Intersectional solutions to the problems discussed involve mostly observation, but very little in terms of concrete plans to realize a shared “bottom up” approach. On the other hand, the problem with a solely Marxian analysis of contemporary issues is the dogmatic way in which Marxists consider all individual Intersectional considerations as obsolete and divisive leading to further class division.

Therefore, I believe it is crucial and effective for the Marxist movement to embrace the intersectional discourse as a lens in which to better identify and understand individual struggles and by extension the societal problems they experience. Only by understanding and empathizing with an individual’s plight can they truly be incorporated into the class struggle Marxists envision. Modern Marxists must understand that dismissing someone’s Intersectional struggle on a purely ideological basis is just as divisive as the dreaded “Identity” and “Privilege” politics they despise so much. Acknowledgment and acceptance are the first and most essential steps in combining Intersectionality and Marxism, which together are clearly more equipped to view and enact change in modern society than bourgeois Liberal “reform”. Furthermore, I believe that Marxists embracing individuals and viewing topics with an Intersectional lens will not only broaden the Marxist perspective and incorporate more citizens into class struggle but at the same time, it will also give Intersectionalists the clear path to enacting the socialism that so many of its follower’s advocate. Socialism is the common denominator here. It is the goal that I believe can bring and keep together these two movements in this era of ripe opportunities for change.

In Conclusion, as I mentioned socialists and socialist advocating parties within the United States have been growing exponentially, even incorporating “far leftists” and Marxist thinkers into their ranks.²⁷ For the first time in decades we hear the voices of a class movement stirring within the American youth, intellectuals, and even in mainstream party circles.²⁸ I believe now more than ever it is

²⁷ P. Locker “Toward A New Socialist Party” in *Socialist Alternative*, 4 July 2017, www.socialistalternative.org/2017/07/05/dsa-grows-21000-socialist-party/.

²⁸ J. Bustelo “DSA’s Explosive Growth: A Marxist Analysis.” *Medium*, Medium, 15 Aug. 2018, [mediu.com/@pplswar/dsas-explosive-growth-a-marxist-analysis-cfb89836177b](https://medium.com/@pplswar/dsas-explosive-growth-a-marxist-analysis-cfb89836177b).

time for all discriminated, disadvantaged and forward minded Americans to recognize their common goals and band together in class struggle to demand socialist reform. It is time to bury the dreaded “Identity” and “Privilege” politics that have divided the left and pave the way for a united socialist force against the deceitful vision of Liberal America. Liberalism has been corrupted by wealth and the power it offers, spreading nothing but domestic and international misery to all disadvantaged peoples. Finally, I truly believe, as history has shown us, the only sure way to defeat capital and remedy all the misery it brings is through a united class struggle. A struggle that today has the potential to be fueled by Marxist vigor and honed by Intersectional scopes. Words, observations, ideological dogmatism, petty bourgeois politics, and “I Voted” stickers will never rain down change. Only our unity and actions will bring change ... because change never has and never will, come from above.

Works Cited

- “20 Facts About U.S. Inequality Everyone Should Know.” Inequality.com, Stanford Center on Poverty And Inequality, 2011, inequality.stanford.edu/publications/20-facts-about-us-inequality-everyone-should-know.
- Bohrer, Ashley J. “Intersectionality and Marxism.” Historical Materialism, www.historicalmaterialism.org/articles/intersectionality-and-marxism.
- Bustelo, Joaquín. “DSA’s Explosive Growth: A Marxist Analysis.” Medium, Medium, 15 Aug. 2018, medium.com/@pplswar/dsas-explosive-growth-a-marxist-analysis-cfb89836177b.
- Cassell, Jessica. “Marxism vs. Intersectionality.” In Defence of Marxism, In Defence of Marxism, 13 July 2017, www.marxist.com/marxism-vs-intersectionality.htm.
- Crenshaw, Kimberle. “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics .” *Feminism in the Law: Theory, Practice and Criticism*, vol. 1989, University of Chicago Legal Forum, 1989, pp. 139–167, chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8.
- Fukuyama, Francis. “‘The End of History?’.” *The Geopolitics Reader*, by Tuathail Gearóid Ó et al., Routledge, 2011, pp. 114–124.
- “GDP (Current US\$).” Data, World Bank, 2017, data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.MKTP.CD.
- “Intersectionality.” Merriam-Webster, Merriam-Webster, 2018, www.merriam-

webster.com/dictionary/intersectionality.

- Kerby, Sophia. "The Top 10 Most Startling Facts About People of Color and Criminal Justice in the United States." Center for American Progress, 29 May 2015, www.americanprogress.org/issues/race/news/2012/03/13/11351/the-top-10-most-startling-facts-about-people-of-color-and-criminal-justice-in-the-united-states/.
- Kishore, Joseph. "Growing Support for Socialism in the United States." Growing Support for Socialism in the United States, World Socialist Web Site Wsws.org Published by the International Committee of the Fourth International (ICFI), 14 Aug. 2018, www.wsws.org/en/articles/2018/08/14/grow-a14.html.
- Locker, Philip. "Toward A New Socialist Party." Socialist Alternative, 4 July 2017, www.socialistalternative.org/2017/07/05/dsa-grows-21000-socialist-party/.
- "Marxism." Contemporary Political Philosophy: an Introduction, by Will Kymlicka, Oxford University Press, 2015, pp. 167–207.
- Pariona, Amber. "Incarceration Rates By Race, Ethnicity, And Gender In The U.S." WorldAtlas, WorldAtlas, 13 July 2016, www.worldatlas.com/articles/incarceration-rates-by-race-ethnicity-and-gender-in-the-u-s.html.
- Roth, Kenneth. "United States." Human Rights Watch World Report 2017: Events of 2016, Seven Stories Press, 2017, pp. 633–653.
- Ryan, Alan. "Liberalism." A Companion to Contemporary Political Philosophy, by Robert E. Goodin et al., Blackwell Publishing, 2007, pp. 360–382.
- Sewell, Rob, and Alan Woods. "What Is Marxism?" In Defence of Marxism, In Defence of Marxism, 15 Mar. 2000, www.marxist.com/what-is-marxism-economics-materialism.htm.
- "U.S. Poverty Statistics." Federal Safety Net, 2018, federalsafetynet.com/us-poverty-statistics.html.
- US Census Bureau. "Health Insurance Coverage in the United States: 2017." Health Insurance Coverage in the United States: 2017, United States Census Bureau, 13 Sept. 2018, www.census.gov/library/publications/2018/demo/p60-264.html.

Dietro la cattedra, sotto il banco.

Il corpo a scuola

LEA MELANDRI*

ABSTRACT

L'articolo ripercorre l'esperienza della rivista bimestrale «L'erba voglio», che inizia ad essere pubblicata nel 1971, subito dopo la pubblicazione del libro omonimo, a cura di di Elvio Fachinelli, Luisa Muraro Vaiani, Giuseppe Sartori, e rimane attiva sino al 1978. In particolare, si mette in evidenza il ruolo di Elvio Fachinelli nello sviluppo di una nuova idea della pedagogia all'interno della rivista e dei suoi articoli, pubblicati da Feltrinelli ne *Il bambino dalle uova d'oro* nel 1974. Le idee di Fachinelli si sviluppano, all'interno de «L'erba voglio» mettendo al centro la “logica del desiderio” e dell’“accomunamento”, la capacità di interessare e coinvolgere “aree sociali diverse” che aveva caratterizzato la dissidenza giovanile nel '68.

This article is focused on the experience of the bimonthly magazine «L'erba voglio», which begins to be published in 1971, immediately after the publication of the homonymous book, edited by Elvio Fachinelli, Luisa Muraro Vaiani, Giuseppe Sartori. The magazine had been remaining active until 1978. In particular, this essay highlights the role of Elvio Fachinelli's contribution to the development of a new pedagogy presented in the magazine and in his *Il bambino dalle uova d'oro* published by Feltrinelli in 1974. The aim of «L'erba voglio» was to enhance the “logic of desire” and of “pooling together” in order to increase the ability of “different social areas” to be interested and involved; that very aim that characterized the youthful dissidence in the '68.

1. “Vale più un ragazzo vivo o un ragazzo scolastico”?

Il libro *L'erba voglio* (a cura di Elvio Fachinelli, Luisa Muraro Vaiani, Giuseppe Sartori) esce nei primi mesi del 1971 presso l'editore Einaudi. Raccoglie relazioni e contributi di due convegni che si erano tenuti a Milano in giugno e settembre 1970. Intervengono i promotori dell'asilo autogestito di Porta Ticinese, maestre d'asilo, insegnanti di scuole elementari e medie, ma anche studenti,

* Scrittrice, saggista, attivista femminista

operai, psicologi, genitori. I testi che figurano nel libro sono il documento delle loro esperienze di «pratica non autoritaria nella scuola», come si legge nel sottotitolo: difficoltà, perplessità personali, ostacoli, sforzo di elaborazione politica, accompagnati spesso da «singolare allegria e ironia». L'intento, come scrivono i curatori nella quarta di copertina, non è di «escogitare nuove pedagogie o nuove didattiche» ma «di stabilire rapporti liberanti, senza riguardo per le funzioni e le competenze precostituite, di far uscire la scuola dai suoi recinti e cancelli, di sottrarla ai suoi tutori, per farla con *altri*». La sintesi più efficace è nella domanda che un alunno della scuola media di Melegnano rivolge ai suoi compagni: «Vale di più un ragazzo vivo o un ragazzo scolastico?»

La pubblicazione incontra un successo sorprendente: cinque edizioni in pochi mesi, trentamila copie vendute, discussioni che sorgono un po' dappertutto. Nel libro era stata inserita una cartolina che invitava, chi fosse stato interessato alle tematiche in esso contenute, a rinviarla ai curatori. Ne arrivano tremila. Per rispondere a una richiesta così evidente di collaborazione, nasce nello stesso anno la rivista bimestrale «L'erba voglio», di cui usciranno, tra il 1971 e il 1977, ventotto numeri.

A partire dal 1976, si affiancherà alla rivista una collana di libri, che ne ampliano i temi e ne segnano la continuità, per il gusto della franchezza, della ricerca autonoma, dell'imprevisto, del sotterraneo e del rimosso. Alcuni titoli tra altri: Collettivo A/Traverso, *Alice è il diavolo*, il testo di Radio Alice a Bologna e dei "giovani del '77"; Lea Melandri, *L'infamia originaria. Facciamola finita col Cuore e la Politica*; Enrico Palandri, *Boccalone*; Elvio Fachinelli, *La freccia ferma. Tre tentativi di annullare il tempo*.

L'antecedente del convegno del 1970 è l'apertura, il 12 gennaio dello stesso anno, dell'asilo autogestito di Porta Ticinese, nato a sua volta dal controcorso di Pedagogia all'Università Statale di Milano nell'inverno 1968-1969, a cui viene invitato lo psicanalista Elvio Fachinelli, in veste di "esperto", o forse meglio, di "inesperto" di pedagogia. Nel documento degli studenti, in cui si parla della necessità di un'istituzione modello per l'educazione collettiva, si respira ancora aria di '68, in polemica con i "falsi rivoluzionari" che se ne erano rapidamente allontanati, creando coi loro gruppi-partito "strutture umane paurose di vivere, incapaci di libertà e avidi di protezione, bisognose di capi e di miti". Il fine dichiarato è di recuperare alla politica - come scrive Giuseppe Leonelli - «i rapporti con il corpo, con la dimensione biologica degli individui», tenendo conto che «l'autoritarismo comincia nell'infanzia, attraverso la famiglia», da cui escono «ca-

ratteri adattati e sfiduciati». L'allargamento del gruppo a insegnanti di vari ordini di scuola, psicologi, genitori, operatori sociali, che stavano tentando esperienze analoghe dentro l'istituzione, viene naturale e immediato. Le riunioni, nel semestre che precede il convegno, si tengono in via Ansperto a Milano. È lì che avviene anche il mio incontro con Elvio Fachinelli, Luisa Muraro, Giuseppe Sartori, e altri che faranno poi parte con noi della redazione della rivista.

Nel libro, sia pure attraverso voci, modi comunicativi diversi e insoliti – dal racconto di esperienze fatte da singoli insegnanti, a discussioni di alunni, interviste, circolari e sanzioni disciplinari di presidi –, il tema centrale è la scuola, in quanto «luogo separato», «formalmente senza rapporto con la produzione», ma, di fatto, strumento che «una minoranza utilizza per rafforzare ed estendere i suoi privilegi», per istituzionalizzare rapporti di sfruttamento, gerarchie, ruoli, differenze consacrate dal titolo di studio, per organizzare il consenso intorno a una interpretazione della realtà sottratta a ogni verifica. Non diversamente dalla fabbrica e dalla società in genere, esiste nella scuola «una minoranza (insegnanti, presidi, burocrazia) che stabilisce il da farsi dal punto di vista della qualità, quantità, tempo, e la grande massa (studenti) che deve soltanto fare, come, quanto e nel tempo richiesti», ragione per cui «i comportamenti favoriti sono, da una parte, il potere accentrato, dall'altra la subordinazione generalizzata». La pratica non autoritaria, a detta dei suoi «pionieristici» protagonisti, non propone una cultura alternativa, una Nuova scuola, tanto meno metodologie didattiche democratiche. Nasce come un'azione di tipo negativo: rifiuto di tutte le regole a cui si conforma la prassi educativa vigente – voti, interrogazioni, note, bocciature, orari, programmi –, presa di coscienza dei caratteri repressivi della scuola, dei meccanismi di dipendenza con cui si educano gli studenti alla passività e alla delega; una pratica, perciò, al medesimo tempo «distruttiva e liberatrice»: «A partire dalla famiglia, ma anche negli asili nido e nelle scuole materne, chi comanda usa tutti i sistemi per plasmare individui timorati e ossequienti, rispettosi dell'autorità e dell'ordine costituito, in modo che accettino il destino che è stato loro preparato: lavoro e famiglia, evasioni comandate e il voto ogni cinque anni».

Ma l'attacco all'istituzione che prima e più di ogni altra agisce come «disciplina dei corpi», irregimentazione e addestramento all'obbedienza, alienazione del sapere dalla vita reale, contenimento delle capacità creative dell'individuo, non è senza ostacoli e difficoltà, psicologiche, sociali e politiche.

All'asilo autogestito, che si apre nel gennaio 1970 nel quartiere di Porta Ticinese a Milano, partecipano diciotto bambini in età da due anni e mezzo a cinque.

Nove provengono da famiglie di immigrati. Gli altri sono di estrazione borghese. Gli assistenti sono due membri del gruppo promotore, un maestro elementare e studente di filosofia, Nando Ballot, e una studentessa di filosofia, Clementina Pavoni. Si aggiungerà poi una scultrice, Mara Manfredi. Il pranzo è in asilo, a turno sono i genitori a preparare il cibo e a pulire i locali. Ma anche il gruppo, nel suo insieme, è coinvolto nel rapporto con i bambini sia attraverso gli assistenti, sia direttamente. C'è chi ha portato giochi, chi lo scivolo, chi ha cucinato o fatto lavori, procurato tavoli e sedie. C'è l'esigenza di farsi un po' tutti maestri d'asilo. La giornata non è organizzata in modo rigido, i bambini dispongono dell'appartamento e dei materiali liberamente, ma queste libertà tendono a essere interpretate dai genitori come debolezza. Così commenta l'esperienza appena avviata uno dei promotori, Giuseppe Leonelli:

Quando i bambini con quelle mani e gambe possono liberamente muoversi e anche distruggere, ci si rende conto che il problema non è passare il tempo ma entrare in rapporto con loro. Questo processo è tutt'altro che facile. La capacità di disorganizzazione e di violenza dei bambini sorprende e l'adulto non autoritario rischia facilmente di sentirsi insicuro e deluso... Quando il rapporto si è creato, è andato crescendo il senso di costituire una comunità. Allora i bambini hanno proposto e seguito i loro interessi: imparare a battere i chiodi, ad usare le pinze per aggiustare lo scivolo rotto, fare un mucchio di domande sugli oggetti, sugli animali, dipingere e lavorare la creta... Porsi in una situazione non autoritaria non vuol dire solo, per esempio, non punire, ma rendersi conto che i bambini sono sensibili ad ogni sottrazione di affetto, allo stato emotivo di fondo dell'ambiente.¹

Nel momento in cui si elimina la figura dell'adulto, investita di autorità e potere, «si vede sorgere – scrive Fachinelli nelle sue *Osservazioni* – una gerarchia di ferro, basata sulla forza e sulla prepotenza, che impronta di sé i rapporti dei bambini tra loro...sembra di trovarsi in una società violenta, tra il fascista e il mafioso, in cui il più forte e più prepotente protegge quelli della sua famiglia».

Nino e Giovanni, cinque e tre anni, sono due dei sei figli di una coppia di immigrati meridionali. Stando a quello che mi ha riferito la madre, Nino – quello cioè che tende a fare il “manganellatore” all'asilo – parla soltanto a bassa voce quando è di fronte a suo padre; e questi a sua volta – manovale – si è vantato con alcuni di noi della disciplina di ferro che riesce a far regna-

¹ E. Facchinelli, L. Muraro, G. Sartori (a cura di), *L'erba voglio*, Einaudi, Torino 1970, p. 41.

re in casa...In questi giorni sono colpito da una specie di degradazione fisica dell'ambiente: tavoli sporchi, bucce e pezzi di giocattoli per terra. Sembra cioè, in questo contesto, che i bambini reagiscano alla perdita della figura adulta tentando di inscenare una "festa della merda", una specie di orgia escrementale in cui l'uso – rifiuto, come merda, di ciò che viene loro dato... La distruttività dei bambini nei confronti di questi 'doni' è un po' la dimostrazione della loro in essenzialità, del loro non essere veramente dei doni, degli oggetti di scambio effettivo con gli adulti... L'adulto deve *stare lì con lui*. Ma in che modo deve starci? In primo luogo, mi pare, *con piacere*. Mara ha portato sacchi di carta, li ha trasformati in vestiti e si è messa a pitturarli. Tutti aspettano di essere pitturati. Mi accorgo che il piacere di Mara nel pitturare, il piacere mio nel far loro vedere allo specchio il lavoro che procede, e il loro piacere – è identico. [...]

Il problema che ci troviamo di fronte è dunque, una volta superata la prima e ingenua impostazione astensionista, quello del giusto rapporto dell'adulto col bambino, del loro uso reciproco in vista di un reciproco imparare e divertirsi e modificarsi insieme. Per fare questo, ci sembrano essenziali due cose. In primo luogo, un numero limitato di bambini per ogni adulto... Già a tre anni di età, molti bambini arrivano all'asilo come rattrappiti, coartati, si ha l'impressione che qualcosa che era disponibile è ormai congelato. Per di più, si tratta spesso di comportamenti rigidi che tendono a ripetersi, e che sembrano costringere l'adulto ad assumere una posizione puramente coercitiva, analoga a quella che è stata assunta dai genitori e che è probabilmente all'origine di questi tratti di comportamento... Il rischio di un continuo rafforzamento ripetitivo dell'esperienza precoce è dunque sempre presente. Per tentare di sciogliere queste membra paralizzate – e dico solo tentare! – è essenziale che si presenti al bambino un adulto *diverso*. [...]

Ai giardini... quelli dell'asilo sembrano una specie diversa. Nel modo di muoversi, di correre, di aver contatto con la terra, di toccarsi, fanno apparire gli altri immobili, quasi catatonici.²

Qui, la sola politica che abbia un minimo senso liberatorio – conclude Fachinelli – è una politica radicale, nel senso marxiano di “prendere l'uomo alla radice”.

² Ivi, pp. 146-50

L'”utopia realizzata”, e proprio per questo “sommamente realista”, che viene portata avanti dal movimento non autoritario nella scuola, guarda dichiaratamente a traguardi ampi e ambiziosi: un cambiamento che investa la concezione e l'esercizio del potere, la separazione tra decidere e eseguire, tra la minoranza che controlla la società per i suoi fini e le masse che ne sono escluse. Non una scuola rinnovata dunque, o un' “isola felice”, ma un processo formativo che si prefigge come sua condizione essenziale l'uscita dalla passività e dalla paura, la presenza e la partecipazione di coloro che sono esclusi dal potere, l'abitudine alla pratica assembleare, alla decisione collettiva: esercizio del potere tra individui uguali e sempre autonomi. Nel libro ci sono già, evidenti, le premesse per l'estensione della pratica non autoritaria “ad altre specifiche forme di oppressione.

La rivista «L'erba voglio» comincia le sue pubblicazioni, a pochi mesi dall'uscita del libro omonimo. A muovere il gruppo promotore è la stessa “logica del desiderio” e dell' “accomunamento”, la capacità di interessare e coinvolgere “aree sociali diverse” che aveva caratterizzato la dissidenza giovanile nel '68. Fin dai primi numeri, note redazionali definiscono quella che resterà nel tempo la lezione de «L'erba voglio»:

Autorità e potere non sono temi in classe. Il rapporto pedagogico non nasce sui banchi e la parola caserma non si applica soltanto alla scuola. Servitù e liberazione, oggi, riguardano tutti, o nessuno (n.1, luglio 1971).

Noi non pretendiamo di essere il comitato centrale di nessun partito, e proprio per questo pensiamo di poter svolgere un lavoro politico serio... Purtroppo questa è stata la via percorsa da decine di “avanguardie”, che si sono puntualmente ritrovate, alla fine, a dividere lo spazio del ghetto –il ghetto della sinistra infelice, battuto dal vento della rivoluzione lontana, e gelato nella propria impotenza.

Il rifiuto di chiudersi in una organizzazione, di sottomettersi a un linguaggio unico, è alla base del tipo di collegamento che la rivista stabilisce a partire dai lettori che avevano rispedito la cartolina inserita nel libro:

Secondo noi si può cominciare da una ricognizione delle forze disponibili città per città, regione per regione. I nuclei formati su questa base potrebbero diventare centri di discussione e di messa in comune delle esperienze... Ovviamente il rapporto di questi nuclei con quello milanese è di totale parità. Ci sembra però che in questa prima fase siamo per forza un

punto di riferimento, per coloro che hanno letto il libro: a noi quindi tocca il compito di trasmettere e ritrasmettere informazioni e idee, di rispondere alle richieste, e così via.

La quantità di materiale ricevuto è stata enorme, così come sorprendente è stata la diversità, molteplicità dei linguaggi, dei modi di agire, delle esperienze, di cui veniva data testimonianza. (Tutto è stato conservato, ed è oggi consultabile nel mio archivio, depositato presso la Fondazione Badaracco, a Milano).

Alla “unitarietà complessiva” della proposta teorica e politica della rivista un contributo fondamentale viene dato dagli scritti di Elvio Fachinelli, di cui uscirà una raccolta nel libro *Il bambino dalle uova d’oro*, edito da Feltrinelli nel 1974.

“Il deserto e le fortezze”, pubblicato in tre parti, tra il 1971 e il 1973, e poi ripreso nel libro col titolo “Il paradosso della ripetizione”, è un saggio destinato a lasciare un segno duraturo e originale sia nella storia della psicoanalisi che del pensiero e della pratica politica, e forse proprio per questa inusuale connessione ingiustamente dimenticato. La rilettura della “coazione a ripetere”, così come era stata definita da Freud, come “qualcosa di originario e elementare nella vita psichica, che oltrepassa ogni istanza di piacere”, prende le mosse dall’analisi degli sviluppi del movimento rivoluzionario, e dalla considerazione dei limiti entro cui la cultura di sinistra e il movimento operaio avevano confinato il marxismo. Non era stato visto «ciò che Marx giovane chiamava la passione dell’uomo, il suo bisogno di una totalità di manifestazione di vita umana». Per una stagione «breve, intensa, intransigente», l’agire politico era parso effettivamente capace di interpretare l’«urgente bisogno di autorealizzarsi da parte dell’uomo», ma l’esperienza successiva aveva visto di nuovo la politica “separarsi” dalla vita nella sua interezza, “mutolarsi” di alcune delle ragioni più elementari del comportamento individuale e collettivo.

Parlando della “zona d’ombra” in cui sono lasciate le donne, sia dalla storia ufficiale che dalle teorie rivoluzionarie, Luisa Muraro scriverà che questa “dislocazione” non dimostra un loro limite, ma l’inadeguatezza della politica rispetto alla complessità dell’esperienza.

Facilmente riconosciamo il modo economicistico di rappresentare e usare la vita umana... Non è sentimentalismo: la vita di un essere umano è più che il suo posto nella produzione; lo sappiamo per l’esperienza concreta iscritta in noi dalle ore passate a giocare, a fare l’amore, a ricordare, a dimenticare. La separazione tra uomo e donna, il dominio di quello su questa,

hanno amputato l'essere umano della sua umanità...una vera e propria disumanizzazione (essere donna, come essere bambino o vecchio o malato è parte interna costitutiva della sua umanità) non inferiore, anche se diversa, di quella che comporta il lavoro sfruttato.³

Il ripensamento della politica, nel pensiero di Elvio Fachinelli, si allarga fino a includere la vicenda originaria: il passaggio del bambino “da essere biologico a essere inserito nell’universo simbolico proprio dell’uomo”; l’intensità e significatività delle esperienze fatte nel periodo di maggiore dipendenza e la tendenza alla loro ripetizione; quella sorta di nostalgia che paradossalmente spinge all’agire, sia nel senso di una replica cieca, sia nel senso di un tentativo di uscirne; l’intreccio tra il tempo-tartaruga del supporto biologico, e il tempo-freccia della società storica. La radicale, esplicita messa in questione di ogni dualismo – biologia/storia, corpo/mente, ecc.-, che attraversa tutti gli scritti pubblicati su «L’erba voglio», si esprime, nel suo aspetto più immediato, nella «scandalosa inversione tra il racconto di esperienze particolari e il linguaggio codificato della politica», dall’altro in quello che ne è il presupposto di fondo, la presa di distanza dai saperi istituiti, dell’individuo e del sociale, cioè la psicanalisi e il marxismo. La ricerca di nessi, tra vita e politica, natura e cultura, corrispondeva d’altra parte ai cambiamenti in atto in una società di massa: si modificano i limiti tra individuo e collettivo – un individuo sempre più funzionale e integrato “in un sistema la cui regolazione è già prevista in anticipo” –; cambia il rapporto tra realtà e sogno, il sogno si fa più vicino e può essere afferrato: attraverso i mezzi di comunicazione, voci e immagini percorrono il mondo «come un inconscio diffuso a tutta la ionosfera». «Per poter lavorare con la gente – si legge in una nota redazionale del primo numero – per poterla concretamente toccare, bisogna passare, e non è ironia, attraverso i suoi sogni».

La critica all’economicismo e alla politica separata diventa ancora più radicale nel momento in cui la rivista comincia a pubblicare scritti legati alla elaborazione teorica e pratica del femminismo: *Madre mortifera* di Lillith e Fachinelli, *La nudità* (di Antonella Nappi), *Dora, Freud e la violenza* (di Lea Melandri), *Le donne invisibili* (di Luisa Muraro), *Pratica dell’inconscio e movimento delle donne* (di Alcune femministe milanesi), *L’infamia originaria* (di Lea Melandri),

³ «L’erba voglio», n.3/4, marzo 1973.

Diario di militante (di Luisa Passerini). Un femminismo attento all'esperienza personale e ai risvolti profondi del rapporto uomo-donna "entrava di diritto" nella tematica della rivista, ma avrebbe anche aperto, verso la metà degli anni Settanta, difficoltà, divergenze, all'interno del gruppo che aveva sostenuto fino allora la rivista, la messa in crisi di rapporti che erano stati "personali e politici", e infine l'uscita dalla redazione di Luisa Muraro e mia, tra il 1975-1976.

2. *Segnali di sottobanco*

Sulla rivista «L'erba voglio» (n.8/9, nov.'72) un'insegnante di Villazzano, provincia di Trento, a cui avevo chiesto di sviluppare il problema della sessualità infantile nel rapporto istituzionale, mi scriveva:

Non si è mai toccato questo argomento, non si è mai parlato delle esigenze sessuali che il bambino rivelava in classe, delle richieste da loro avanzate, se non nei termini della informazione sessuale [...]. A volte veniva riferito qualche episodio particolarmente vivace, ma lo si relegava al rango di aneddoto o barzelletta, senza mai aprire, partendo da esso, un discorso, forse perché non eravamo preparati a farlo, forse perché affrontare il problema della sessualità infantile avrebbe potuto scatenare in noi, adulti, conflitti ed evocare quei fantasmi che la nostra educazione ha esorcizzato o tenta di esorcizzare [...]. Eppure credo che, se ne avessimo parlato, sarebbero venuti a galla episodi spia di tutta una attività sessuale – impulsi, aspirazioni, richieste – sepolta sotto i banchi.

La conferma alle osservazioni di Liliana De Venuto l'ho avuta poco dopo da una discussione coi miei alunni, nella scuola media di Melegnano, pubblicata sullo stesso numero della rivista.

Marco. Io, quando vado al cinema, mica vado a vedere quelli di cowboy, vado a vedere quelli di donne nude, eh! eh! (*risatina maliziosa*)

Insegnante. E pensi che gli altri non lo facciano? Il Peppino, per esempio...

Marco. Orco giuda se lo fanno! E quando le vedono si sparano pure le robe che so io.

Peppino. Non è mica vero!

Marco. Anche in classe portiamo giornali di donne nude. Ci guardiamo per imparare, perché se uno va a letto con una ragazza e non sa quello che fa, lo prendono per finocchio. A scuola i giornali qualcuno li porta anche per farsi ammirare dagli altri. Che lui sa già tutte queste cose qui...[...]

Franco. I ragazzi che vengono a scuola e non sanno niente, non hanno visto niente, quando vedono quei giornalini di donne nude, si riproducono sulle ragazze, le toccano, gli saltano addosso, gli fanno tutti gli scherzi che vogliono...*(si interrompe perché le ragazze protestano)*

Lucia. Vorrei sapere come mai questi giornalini interessano soprattutto i maschi e poco alle femmine.

Marco. Se ci fossero degli uomini nudi, vedrai che si interesserebbero anche le donne!

Walter. Le ragazze non guardano i giornalini perché, se guardano i giornalini di donne nude, certi ragazzi che le vedono pensano che sono lesbiche, perché guardano la loro stessa figura nuda.

Franco. Io dico che fanno così anche perché le hanno abituate male, non gli hanno dato la libertà che abbiamo noi. Verso i sette otto anni, noi abbiamo la libertà di andare in giro, di fare quello che vogliamo, mentre le ragazze sono tenute in casa. [...]

Enzo. Le madri le femmine le tengono in casa, perché anche loro quando sono grandi diventano madri, devono fare certi lavori, maglie, così...e le madri dicono che, tenendo in casa le femmine, le bambine, dicono che sia un aiuto in più, che le aiutano a fare i lavori domestici, scopare, far da mangiare... [...]

Marco. Mio padre e mia madre non mi dicono niente, anzi ho anche la raccolta dei giornalini di donne nude. Vorrei dire un'altra cosa: ormai anche i bambini piccoli sanno queste cose, perché le vedono nei negozi, nelle farmacie...

Walter. Io non sono d'accordo con Enzo. Lui dice che le ragazze devono stare a casa a fare la calza, non è giusto. Ormai dobbiamo cambiare mentalità. Anche le ragazze devono uscire come noi, essere libere come noi, lavorare come noi. [...]

Marco. Io non sono d'accordo con Walter, perché, se no, chi sta a casa a farci da mangiare e a pulire?

Lucia. Io faccio un'altra domanda ai maschi. Come mai i maschi hanno il vizio di saltare addosso alle bambine?

Enzo. Saltano addosso alle ragazze perché i maschi con questi gesti vogliono fargli capire che gli vogliono bene...Ciao! *(fa gesti di affetto rivolgendosi verso le ragazze).*

Marco. Noi vediamo questi giornalini e ci facciamo focosi. Allora, per tirarci via questo focoso, saltiamo addosso alle ragazze e ci sfogliamo. Vorrei fare una domanda a loro: perché le ragazze, quando noi gli saltiamo addosso, non ci stanno mai?

Insegnante. Forse perché la sentono come una violenza...

Enzo. Forse...Invece di saltargli addosso, bisogna dargli i baci. Allora capiscono, dopo! (*tutti ridono*) [...]

Lucia. Qualcuno ha detto che, se le bambine ci stessero, sarebbe diverso e i maschi dopo le lascerebbero stare. Io, invece, non sono d'accordo, perché, se una bambina ci sta, lui dopo la prende per una...non perbene...e questo non mi va.

Maria. Per i ragazzi è tutto diverso, anche se vanno insieme a una ragazza più volte, insieme a un'altra...e così, non gli dicono niente; invece, appena una ragazza la vedono insieme a un ragazzo, ne parlano subito male.

Walter. Se una ragazza va insieme a un ragazzo, dopo i ragazzi le dicono che è una mignotta, che è figlia di...di una di strada. Per me non è giusto.

Lucia. I maschi, quando tu gli fai qualcosa, la prima cosa che ti dicono è: oh, le femmine sono tutte prostitute, non sanno niente! Ma perché non si guardano un po' loro?

Enzo. Io vorrei dire che questo rapporto non va bene, tra ragazzi e ragazze.

Seguiva, a commento del dialogo della classe, una mia riflessione su quei “segnali di sottobanco” che la scuola ignora o finge di ignorare.

Il “focoso” si aggira tra i banchi della scuola sempre meno clandestinamente. I nuovi manuali dell'erotismo, giornaletti sexy e fotoromanzi, sostituiscono le pesanti antologie della buona letteratura nazionale, i disegni porno vengono preferiti alla classica casetta con pino. L'insegnante, ginnasticando dentro la sua cattedra, come in una veste monacale, percepisce qualcosa, si turba, e dimentica. Gli resta solo il dubbio: cosa fanno gli altri ventotto quando io e quell'alunno zelante del primo banco parliamo dell'imperialismo? Di che cosa si occupano con tanta frenesia le loro mani e le loro teste, quando io mi lamento della loro pigrizia? Il focoso c'è, ma nessuno sembra dargli spazio... Il '68, in uno dei rari momenti di creatività che tutti si affrettano a seppellire, aveva scoperto che non poteva esserci rivoluzione affidandosi soltanto alle idee e all'impegno volontaristico, che la voglia di lottare era prima di tutto voglia di scuotersi dalla paralisi che le istituzioni avevano prodotto sul nostro corpo e sulla nostra immaginazione [...] Rinnegato dalla famiglia e cacciato dalle chiese di ogni specie, solo nella scuola, specie quella primaria, il sesso sembra trovare il suo degno riconoscimento. Anche se costretto a circolare in condizione di semi-clandestinità, non c'è dubbio che sotto i banchi esso trova il suo momento più alto di socializzazione. Quando si riesce a portare allo scoperto tutta questa vitalità sotterranea, attraverso discorsi, disegni, ecc., si verifica quello che ogni insegnante deve aver fantasticato almeno una volta all'inizio

della sua carriera: grande interesse da parte di tutti. [...] Il materiale che viene fuori in questi momenti un po' eccezionali non ha bisogno di commento, come il testo che precede, registrato durante una discussione in una seconda media. Vi si possono fare sopra le considerazioni più ovvie: sul conformismo morale dell'adolescente, che ha già fatto propria la proibizione e la condanna del sesso attraverso la famiglia, gli oratori e tutte le istituzioni del perbenismo; sulla incapacità dei due sessi di porsi in un rapporto diretto tra di loro, per cui i maschi guardano le donne dei giornalini e le ragazze parlano di ragazzi che non si occupano di loro (amori non ricambiati, non dichiarati). Ci sono inoltre già abbozzati tutti i termini della questione femminile. Chi pensa che la femmina sia destinata alla casa e alla maternità, e quelli che vorrebbero la donna liberata da questi compiti tradizionali.

I segnali di sottobanco – quelli che vengono dai banchi di scuola, quelli che arrivano “in confidenza” alla rubrica di una “posta del cuore”, ma anche quelli che salgono come elementi disturbatori dalle zone inesplorate di noi stessi – hanno una caratteristica che contribuisce a mantenerli uguali nel tempo e quasi inattaccabili: vogliono restare nascosti e, nello stesso tempo, essere snidati. Ciò nonostante, a partire dalla fine degli anni Sessanta, dalla “pratica non autoritaria” nella scuola e da una coscienza femminile particolarmente attenta alle problematiche del corpo (sessualità, maternità, vita affettiva, storia personale), viste all'interno del rapporto uomo-donna, ha preso avvio un processo di conoscenza e pratica di nuovi rapporti, che ci mette oggi in condizione di dare al termine “educazione sessuale” significati, suggerimenti diversi o più complessi.

3. La disciplina dei corpi

Con il movimento non autoritario si erano già affacciate alla scuola alcune importanti acquisizioni che, pur non essendo ancora legate alla problematica dei sessi, ne segnalavano conseguenze o connessioni:

a) l'astrattezza del *soggetto* che parla attraverso la storia, la cultura, tradizionalmente intese, soprattutto quella scolastica dei manuali, degli specialisti, dei rituali burocratici; un essere diviso, *scorporato* – non di fatto, si intende, ma nel modo di percepirsi, di rappresentarsi –, rispetto ad alcune condizioni materiali, inalienabili della sua esistenza: l'eredità biologica e psichica, la sopravvivenza economica, le cure necessarie per la conservazione della vita, tutte le potenzialità espressive e comunicative che passano attraverso il corpo.

b) la necessità di interrogare il *privato* – la vita personale, gli sviluppi dell'individuo, le vicende riguardanti l'origine, l'infanzia, i sogni, che restano nascosti nel mondo interno di ogni singolo –, per vedere ciò di cui si alimenta la storia, al vita sociale a sua insaputa, gli accadimenti non scritti che la tengono sospesa tra barbarie e civiltà.

c) la convinzione che questo interrogativo non riguardasse solo i soggetti in via di formazione, gli alunni, ma ogni individuo, adulto o bambino, uomo o donna.

In un articolo di Antonio Prete, pubblicato su «L'erba voglio», n.22, nov.'75, si legge:

La parola dell'insegnante non nega solo il proprio corpo, la sua storia biologica, i suoi rapporti sociali lasciati sulla soglia della classe, la sua quotidianità, drammatica o informe, irrequieta o torbida, la sua immaginazione, insomma l'universo delle sue implicazioni. Per questo gli studenti gli contrappongono la "vitalità" dei loro corpi, la spontaneità del loro linguaggio, o la resistenza di un'altra parola, quella che i mass-media o la famiglia o le altre forme di socializzazione hanno loro trasferito [...]. Nel linguaggio della disciplina c'è la negazione del linguaggio del corpo, nell'organizzazione del sapere e nell'istituzione della disciplina e tra discipline c'è la proiezione mortificata e contratta dei rapporti sociali. Nella permanenza della disciplina c'è la resistenza dell'istituzione ad ogni attacco disgregante [...]. Per questo la disciplina è la disciplina dei corpi.

Il bisogno di fare distinzioni, di riscontrare diversità nell'appartenere a un sesso o all'altro, è cominciato quando una coscienza e una pratica tra donne ha indicato, non solo nella cultura, nella politica, nei saperi e nei linguaggi ereditati, i luoghi della sottomissione e negazione dell'esistenza femminile, ma anche nella vita amorosa, nella maternità, nella sessualità, in tutta quella sfera di esperienza che avevamo fino allora chiamato "corpo", "vita personale". A quel punto non era più possibile per un' insegnante non vedersi come donna in mezzo a una stragrande maggioranza di altre donne, e non chiedersi che implicazioni profonde, cosce e inconscie, avesse essere collocate in quel punto di *snodo* – tra origine e storia, corpo e pensiero, individuo e società, identità maschile e femminile – che è la scuola, soprattutto inferiore.

La donna che insegna è una figura ibrida: né maschio né femmina (nel senso che si da tradizionalmente ai generi), o l'uno o l'altro insieme. Ricordo ancora lo sguardo con cui seguivo la penna della maestra che si curvava sul mio banco a correggere un compito, senza perdere di vista le sue unghie dipinte, l'ascolto che prestavo alle sue parole, mentre gli occhi ne spiavano i gesti, il modo di camminare e di vestire, l'attenzione che facevo ai toni di voce per capire se segnalavano affetto, riconoscimento, preferenza. Erano, contemporaneamente, *parola e corpo* in scena, e l'insegnante una specie di Giano bifronte, costretto a giostrarsi tra attributi maschili e femminili. La *madre maestra* è una figura scomoda, da contorcionista. Le si chiede di trasmettere un sapere che, mentre la celebra come mito (figura del sogno, della nostalgia, di una felicità perduta), ne proclama l'insignificanza storica; si vorrebbe che l'accompagnasse con tutta la sapienza che viene dal suo essere madre: tenerezza, capacità di mediare l'urto tra mondo esterno e mondo interno, tra la complicità familiare e l'indifferenza sociale. Una funzione così contraddittoria non può diventare un modello di intelligenza, l'esempio di una individualità concreta, e finisce per gravare come un peso sulla donna che la esercita, costretta a tenere insieme, affiancandole, sovrapponendole, due immagini di sé altrettanto astratte.

La ricerca, o la formazione di individualità concrete di maschio e di femmina, consapevoli di essere portatrici di diversità che non possono più essere confuse con le immagini di genere che abbiamo ereditato, è solo agli inizi. Forse bisogna chiedersi perché questo processo di individuazione, di cui si avverte il bisogno, proceda così lentamente, quali ostacoli incontra nelle persone stesse che potrebbero promuoverlo.

4. Il "fuori tema" e la scrittura di esperienza

È necessario allora porsi alcuni interrogativi: si vuole davvero conoscere il corpo? Che cosa ci tiene lontani da una percezione più reale di noi stessi? Perché l'informazione relativa alla fisiologia, alla funzione riproduttiva, alla vita affettiva, alla sessualità, incontra resistenza o disinteresse, nonostante si insista per averla? Il mistero, l'oscurità, il pudore, che ancora ricoprono questa zona di esperienza, sono messi a difesa di un sogno: *sogno di unità* (che celi il distacco della nascita e la solitudine del singolo), e di *complementarietà* (a copertura di una diversità dei sessi che non presupponga l'indispensabilità reciproca, se non nella riproduzione, che consenta l'incontro e non il possesso dell'altro, quasi fosse una parte di sé).

Perché si possa affrontare un discorso formativo su questi temi, è necessario aprire la “stanza chiusa” dell’adolescente, il luogo del pensiero dove si affastellano sogni, desideri, interrogativi, preoccupazioni assillanti di ogni vita, bisogna avere il coraggio di portare sopra il banco, al centro dell’attenzione e della relazione tra insegnante e allievi, ciò che è rimasto *fuori tema*. L’immagine della “stanza chiusa” è presa dalla lettera inviata alla “posta del cuore” del settimanale «Ragazza In».

Uscendo dall’infanzia [...] ci si trova di fronte a una realtà faticosa e deludente. Troppa crudeltà, superficialità e ipocrisia, ci si estranea e si tracciano i confini del proprio mondo lungo le pareti di una camera. [...] È triste essere soli, soli coi propri sogni e coi propri desideri, ma anche meraviglioso. Senza sogni la vita non è vita; io amo i sogni per questo. Ma per questo rimango sempre sola⁴.

Ci sono interrogativi che interessano il corpo, ma anche la formazione di sé, il rapporto col mondo, che si affacciano nell’adolescenza e che poi sembrano scomparire, come se avessero fatto naufragio. Nei segnali di sottobanco non c’è soltanto la sessualità, ma anche la sentimentalità, il sogno che è subentrato a una realtà deludente, i pensieri che non hanno trovato cittadinanza o legittimità nel senso comune e nei linguaggi correnti. Nel libro *Il Piccolo Principe Cannibale*, di Françoise Lefèvre scrive:

Nella mia breve infanzia non ricordo alcun momento lieve né vera spensieratezza. Tutto pesava gravemente. Il tempo fuggiva [...]. Prendere tutto fra le braccia Controllare tutto. Reprimere tutto. Dire a chi? Rimettersi a chi? Con chi condividere l’aria troppo dolce, l’odore funebre delle margherite, l’eco dei treni che già collegavo all’idea di allontanamento, di separazione. Come reprimere tutto questo? [...] Non è la stessa cosa scrivere che un treno passa o appoggiare i gomiti per ascoltare quel rumore che mi stringe il cuore da sempre. È per questa ragione forse che i cattivi maestri mi dicevano che ero disordinata. Avrebbero dovuto chiedermi perché quel rumore del treno evocava in me un tale strazio. Era il loro compito. Avrebbero dovuto farlo. Avrebbero dovuto farmi le vere domande. Questa parte segreta della mia infanzia rimane come un campo di solitudine. Così sciol-

⁴ Lea Melandri, *La mappa del cuore*, Editore Rubbettino, Soveria Mannelli 1992, pagg.102-105.

ta. Non avrò tregua finché questo campo non sarà seminato di tutte queste parole censurate nella mia infanzia. Perché, in fondo, le mie preoccupazioni da quel tempo non sono cambiate un granché, sono le stesse che mi ossessionano. Ed è, come per Sylvestre, la fine delle cose. La vite che finiscono. Gli amori che si spezzano. Tutto ciò che si ferma di colpo e si distrugge. Tutto ciò che è così difficile dire sulla tenerezza dei corpi. L'attaccamento. Il terribile. Lo spaventoso attaccamento che sbocca inevitabilmente nello spossessamento. Era tutto quello che volevo esprimere da bambina. Invece di censurarmi, avrebbero dovuto lasciarmi scrivere liberamente.⁵

Se si prescinde dalla “domanda”, che sempre accompagna la lettera inviata a una rubrica di “posta del cuore”, ci si accorge che ad emergere è la mappa di un territorio che ha una sua storia e geografia, fortemente resistente a quella del mondo esterno. È questo “altrove” il principale produttore di sogni, ma anche di quegli interrogativi eterni – sulla nascita, la morte, l'amore, la sofferenza, ecc. – con cui ogni individuo si affaccia alla convivenza con gli altri. La polarizzazione tra mondo esterno e mondo interno, realtà e sogno, solitudine e socialità, resterà tale finché essi rimarranno inascoltati, e la formazione dell'individuo, maschio e femmina, lasciata in balia di una eredità difficile da controllare, quale è quella biologica, storica e culturale. Non è un caso che questi interrogativi si pongano in modo pressante, vistoso e drammatico, nell'adolescenza, quando la partita esistenziale sembra ancora aperta, plasmabile. Poi subentra la resa, l'adattamento, il falso equilibrio e le astratte risposte di una ragione separata dal suo sostrato biologico, psichico, affettivo.

Se non viene ricacciata nel privato, la lettera può diventare un prezioso materiale di riflessione per chi voglia ricucire il rapporto tra *interiorità, soggettività e storia*.

Se nell'angolo della posta si ha l'impressione di ascoltare una lingua diversa, straniera, rispetto a quella che conosciamo, è perché l'adolescenza del mondo non ha trovato ancora luoghi e modi per comparire, che non siano queste forme marginali, sotterranee, svalutate. E, non comparendo, non può essere modificata, confrontata col tempo storico, coi suoi ritmi sempre più veloci e astratti. È questa lingua che bisogna ascoltare, far riecheggiare dentro di sé, cogliendone i segnali e viaggiando nei luoghi che essa indica, cercando dietro gli angoli bui del

⁵ Françoise Lefèvre, *Il Piccolo Principe Cannibale*, Murzio Editore, Padova 1993.

peniero quello che di sé – adulto, uomo o donna – ancora non si conosce. Si tratta in altre parole di lasciare che i sogni e gli incubi escano dall'ombra, che tornino a incantarci o a terrorizzarci, non permettendo più che ci rendano ciechi. Ciò non significa rinunciare al patrimonio di cultura e di esperienza che abbiamo ereditato, ma *rileggerlo*, attraversare le discipline per vedere ciò che hanno tentato di cancellare e che tuttavia si portano dentro, prestando nel medesimo tempo ascolto alla lingua della nostra infanzia, della memoria del corpo, a quel sapere di sé che la scuola teme, o che è impreparata ad affrontare.

Valentina Degano, insegnante in una scuola per apprendisti commessi e impiegati, scrive delle sue attese e delusioni rispetto agli alunni, e così commenta sulla rivista «L'erba voglio» (anno 1°, n.1, luglio 1971) il fatto che le ragazze dichiarano di dedicare i momenti liberi alla lettura di riviste come «Gioia», «Grazia», «Intimità», «Confidenze»:

Non accettando di criticare dall'esterno questi loro interessi, senza tentare di capirne le motivazioni, mi sono messa anch'io a leggere questi giornali, mi sono fatta raccontare le trame e nel raccontarmele esse stesse si dimostravano scettiche e incredule sulla possibile realtà dei fatti che presentavano. Eppure per loro questo non era molto importante: contava invece che tutto andasse a finire bene, che cioè i protagonisti potessero finalmente amarsi senza ostacoli. Il mondo cui tendevano e tendono e che vedono riflesso in tali letture è un mondo fatto di vita non pressata dal bisogno di guadagno, una vita fatta di cose belle, di vestiti belli, di automobili sportive, di profondi affetti e di storie amorose sempre piene di ostacoli poi superati: vita che non vivono, e a cui pure tendono. Sanno benissimo che la loro vita non riflette quanto leggono, eppure tendono a vivere nella loro esperienza quei modelli. [...] Mi è bastato spogliarmi per un momento della mia veste di insegnante di sinistra per accorgermi che anch'io sono vulnerabile a questo proposito: mentre leggevo i fotoromanzi, ho sentito di essere in un certo senso affascinata dalla ragazza calzonni-blusa-capelli e gambe lunghe-viso dolce-sicura e caparbia sentimentalmente. Si tratta quindi di riconoscere questo stimolo, influente anche su di noi.

Seguiva una *Nota redazionale*:

Leggere «Intimità», «Grand Hotel», ecc., cioè, in un certo modo, sognare, può essere necessario per sopravvivere... si sogna, e in quel modo, perché si ritiene che il mondo è una macchina immodificabile(modificabile so-

lo nei sogni) e ci si sente impotenti a mutarlo. Solo un agire che riesca a trasferire su sé la capacità di mutamento che è ora del sogno, potrà eliminare la necessità di quei sogni; un agire che spezzi la separazione tra sogno (impossibile) e realtà (più che possibile). Di qui, l'indicazione politica: per poter veramente lavorare con la gente, per poterla concretamente toccare, bisogna passare, e non è ironia, proprio attraverso i suoi sogni.

La scrittura, più che la parola parlata, che oggi subisce gli effetti banalizzanti della chiacchiera mediatica, della televisione e della pubblicità, ha la possibilità di pescare, nel profondo delle vite, quelli che Virginia Woolf chiama gli "oggetti seppelliti", vicende che hanno segnato le nostre vite e che ancora non hanno un nome. Mortificata o cancellata dietro l'esercizio tecnico o letterario del "tema" tradizionale, quale altro posto o significato potrebbe allora avere la scrittura nella scuola? Come il desiderio di parola, anche il desiderio di scrittura è, prioritariamente, legato alla relazione con se stessi e con gli altri. Spesso nasce per *contagio*, dalla frequentazione, dall'intrattenimento con altre letture che lo muovono, e che diventano un modello per la propria formazione. È la via d'accesso più facile, ma anche quello che rischia maggiormente di favorire l'assimilazione, l'adeguamento a generi di scrittura già codificati. Un altro percorso, meno visibile, perché generalmente consegnato alla segretezza della vita personale, viene da sommovimenti interni, pensieri, emozioni, sentimenti che, nel tentativo di arrivare alla parola, trovano proprio nei linguaggi già dati una barriera. È quella che ho chiamato la "scrittura di esperienza", legata alla conoscenza di sé, all'esplorazione di zone rimosse, accantonate, del pensare e sentire del singolo, anche se, per certi versi, le più universalmente condivise. La scrittura diventa allora il *viaggio*, carico di imprevisti, attraverso tutto ciò che dell'umano risulta ancora "indicibile", "impresentabile", un modo per accostarsi alle cose che ancora non siamo stati capaci di nominare, tesori di cultura sepolti nella memoria del corpo, che si tratta solo di riportare alla luce.

Come procedere su questi sentieri inusuali nella didattica tradizionale? Si parte da presupposto che, quando parliamo di esperienza, non ci riferiamo solo ai "vissuti" personali, ma anche alle letture, alle conoscenze acquisite attraverso l'istruzione. La nostra soggettività è combinazione di voci e volti diversi, per cui, se la sappiamo ascoltare, ci accorgiamo che parla una *lingua ibrida*, in cui confluiscono come in una deriva morenica parole non dette, parole ascoltate da altri, materiali colti e "comuni". Affinché questa stratificazione eterogenea di cui siamo com-

posti emerga, è necessario, scrive Sibilla Aleramo, che qualcuno ti ascolti come se stessi sognando o lasciando che la scrittura si muova quasi a propria insaputa.

Scrivere come in sogno, non sapendo quasi di scrivere. Fissare fulmineamente i pensieri, le immagini, le visioni, i ricordi.

Questa specie di rapimento, non si dà solo nel sogno a occhi aperti, ma anche quando leggiamo, nel modo in cui siamo catturati da alcune parole, frasi, immagini, piuttosto che da altre, dall'impressione che abbiamo di essere spinti a confonderci con esse. La *sottolineatura* è già una sorta di pedinamento e di sovrapposizione con l'altro. Sottolineare vuol dire isolare dall'insieme del testo dei *frammenti*, farli propri, avvicinarli fino a perdersi in essi. Si tratterebbe poi di trascriverli e, nel viaggio che fa la mano per *ricopiarli*, nel leggero solco che si apre tra sé e l'altro, cominciare a prestare ascolto ai pensieri propri che si muovono a loro volta verso la scrittura.

Per portare la scrittura vicino al corpo, alle passioni, alla sofferenza, all'orrore, a tutto ciò che di noi stessi ancora non riusciamo a dire, non ci sono tecniche e linguaggi precostituiti. La scrittura di esperienza non va intesa come un "genere" che si aggiunge ad altri, ma come una modulazione del pensiero capace di addentrarsi negli angoli bui della coscienza, di strappare al silenzio "storie non registrate" (V. Woolf), accadimenti che non compaiono nei libri di storia ma che condizionano pesantemente le nostre vite. In questo senso può attraversare tutti i generi di scrittura, tutti i linguaggi codificati, interrogandoli per ciò che non dicono e quindi modificandoli.

Il potere delle parole: risignificazione e riscrittura

JULIA PONZIO*

ABSTRACT

Il saggio analizza la relazione tra potere, linguaggio e corpo, mettendo in connessione il pensiero di Lorde e quello di Butler, soffermandosi in particolare sulla nozione di risignificazione come strategia di resistenza alla violenza linguistica. Mentre in Butler questa resistenza ha a che fare con il cambio di significato delle parole determinate dal loro trasporto all'interno di un contesto diverso, in Lorde questa resistenza ha invece a che fare con un diverso uso del linguaggio, che fa riferimento al suono, allo stile, al legame della parola con il corpo, il quale non è mai un corpo in generale, ma sempre un corpo singolare al confine tra molte identità.

This paper analyses the relation between power, language and body, connecting Lorde and Butler's thoughts. In particular, the paper dwells on the notion of resignification a strategy of resistance to linguistic violence. While in Butler this resistance is enacted by an operation of decontextualization which changes the meaning of the words, in Lorde this resistance has rather to do with a different use of the language which is connected with the sound and with the style. In this sense, the resistance in Lorde is always enacted by a singular body in transition between identities.

Il punto centrale di tutto il discorso di Audre Lorde è la questione del potere. La questione del potere è profondamente legata alla configurazione del rapporto fra linguaggio e corpo che la prospettiva di genere comporta. All'interno di questa prospettiva, il linguaggio viene riconosciuto nella sua dimensione non neutralmente descrittiva, ma, al contrario, politicamente performativa. L'atto linguistico, cioè, costituisce il genere come norma e, nella prospettiva di J. Butler, costituisce anche il corpo, che non è più un sostrato inerte della descrizione, ma piuttosto un prodotto dell'agire comunicativo. Questa considerazione del linguaggio nel suo potere di istituzione non solo della norma comportamentale, ma addirittura della stessa corporeità ha una doppia conseguenza. Da una parte essa demistifica ogni tentativo di "naturalizzare" come "fatto" la attribuzione e il ri-

* Docente di Filosofia del linguaggio presso il Dipartimento di Studi umanistici dell'Università degli Studi di Bari Aldo Moro

conoscimento della identità. Dall'altra parte pone la questione centrale di come sia possibile sottrarsi al potere istitutivo del linguaggio, ritrovando lo spazio della rinegoziazione del rapporto sociale e delle norme identitarie. Questa questione si pone soprattutto nel momento in cui il linguaggio costituisce un soggetto come subordinato, all'interno di un rapporto di potere, costituisce un soggetto che non accede a determinati diritti, compreso quello di prendere la parola per rinegoziare questo rapporto di subordinazione. In questa costituzione di un soggetto subordinato, il potere performativo del linguaggio diviene violento, si trasforma in *hate speech*. In *Excitable Speech* Judith Butler scrive:

Anche se lo *hate speech* riesce a costituire un soggetto attraverso mezzi discorsivi, questa costituzione è necessariamente finale ed effettiva? C'è la possibilità di distruggere e sovvertire gli effetti prodotti da questo discorso, una falla esposta che porta al disfacimento di questo processo di costituzione discorsiva? Che tipo di potere è attribuito al linguaggio quando esso è considerato come avente il potere di costituire il soggetto con tale successo?¹

Questa "falla", è individuata da Butler nel carattere "interpellativo" della enunciazione. Butler utilizza, in questo testo, la teoria di Austin degli atti linguistici, operando, però su di essa delle trasformazioni radicali. In Austin, infatti, il presupposto della efficacia della enunciazione è sempre il soggetto autocosciente, pienamente padrone del discorso all'interno del contesto nel quale esso si articola. Questo controllo tuttavia, secondo Butler, nella stessa teoria di Austin, è messo in discussione dal carattere "rituale" o "cerimoniale" dell'atto illocutorio. L'atto illocutorio, nella teoria di Austin è l'atto compiuto con il dire, che agisce sul reale ad un livello diverso, rispetto all'atto perlocutorio che consiste, invece, nell'effetto del dire sull'interlocutore e nelle sue conseguenze.² Ciò che Butler mette in evidenza in *Excitable speech* è l'idea del tempo sottesa all'atto illocutorio. L'atto perlocutorio si inserisce all'interno dell'idea tradizionale del tempo lineare, in cui l'enunciazione produce effetti in un futuro conseguente. Nell'atto illocutorio, al contrario, tutto avviene in un istante sulla base di un passato che, per la sua natura rituale/cerimoniale, non può essere che immemoriale, ossia

¹ J. Butler, *Excitable Speech. A Politics of Performative*, Routledge, New York and London 1997, p. 19 (trad. mia).

² Cfr. John Langshaw Austin, *How to do things with words*, Clarendon Press, Oxford 1962, pp. 95 e sgg.

privo di un preciso momento di istituzione. Gli elementi “inattuali” dell’atto perlocutorio, ossia le sue conseguenze nel futuro e i suoi presupposti nel passato, sono “localizzabili”, individuabili in uno specifico punto del tempo, che li connette linearmente al momento della enunciazione. Nell’atto illocutorio, al contrario, questa possibilità di localizzazione manca. Il passato che determina l’efficacia dell’atto non è localizzabile su una linea del tempo, e fa tutt’uno con la presenza della enunciazione e delle modificazioni che essa produce. Gli atti illocutori presuppongono, dice Butler, una autorità conferita da una istituzione o una tradizione, che permette di mettere in atto una scena rituale, legata anche ad elementi extraverbali, come un luogo specifico in cui la enunciazione deve avvenire, una posizione specifica del corpo dell’emittente e del ricevente, o un abbigliamento che l’emittente o il ricevente devono indossare nel momento della enunciazione. Il contesto, quindi, in qualche maniera, quando si analizza l’aspetto illocutorio dell’atto linguistico, è sottratto al presente del tempo lineare, attraverso la riproduzione di un rituale, che deve ripetersi sempre uguale per consentire l’efficacia dell’atto.

In *Excitable Speech* Butler connette questo carattere rituale con l’idea di Althusser, che “l’ideologia ha una forma “rituale” e che il rituale costituisce “l’esistenza materiale di un apparato ideologico”³. La connessione tra l’atto illocutorio e il suo carattere interpellativo, attraverso l’elemento del rituale, definito come esistenza materiale dell’apparato ideologico, rende l’enunciatore dello *hate speech*, tutt’altro che un soggetto che dal presente dell’enunciazione controlla in maniera totale il proprio discorso.

Scrive Butler:

Il soggetto di Austin parla in modo convenzionale, il che vuol dire che egli parla in una voce che non è mai pienamente singolare. Il soggetto invoca una formula (come non è lo stesso che seguire una regola) e questo può essere fatto senza o con una minima riflessione sul carattere convenzionale di ciò che è stato detto. [...] Chi parla quando parla la convenzione? In quale momento parla la convenzione? In un certo senso essa è un insieme ereditato di voci, un’eco di altri che parlano in quando “Io”.⁴

³ Butler, *Excitable Speech*, cit., p. 25 (trad. mia).

⁴ *Ibidem* (trad. mia).

Il soggetto dell'enunciazione diviene, in questa maniera, un soggetto impersonale, collettivo, sociale e politico. Considerata in questo modo, dunque, l'enunciazione precede sia l'enunciatore dello *hate speech*, sia il suo bersaglio, costituendoli entrambi, l'uno come avente il potere di enunciare l'atto linguistico rituale che istituisce o riconferma una situazione di subordinazione, e l'altro come soggetto subordinato. In questo modo Butler fa emergere il carattere di vulnerabilità del soggetto rispetto all'enunciazione, rispetto all'appello che lo istituisce, all'interno di un rapporto sociale, riconoscendolo come detentore di un potere, o come subordinato a questo potere. Butler parla, in questo senso di "vulnerabilità primaria" al linguaggio, del bisogno della definizione da parte dell'altro come bisogno di riconoscimento, al punto che spesso ci si attacca alle stesse definizioni che feriscono, ponendo in una situazione di subordinazione, poiché esse almeno offrono una possibilità di riconoscimento sociale, e di "esistenza discorsiva".

Scrivere Butler:

L'appello che inaugura la possibilità dell'agentività, in un solo colpo, forluda la possibilità della autonomia radicale. In questo senso, un'offesa/ferita è performata nel singolo atto dell'interpellare, quello che mette fuori gioco la possibilità della autogenesi del soggetto.⁵

La "vulnerabilità primaria" è, in questo senso, quella che sta alla base del soggetto, che lo costituisce a partire da un riconoscimento che viene dall'Altro. Questa precedenza del dire dell'Altro, rispetto al soggetto identico a se stesso, è la ferita originaria, la "violenza originaria" del linguaggio, l'illocuzione primaria in cui il rapporto con l'altro mostra la sua precedenza rispetto all'ontologia.

Scrivere Butler:

L'interpellare è un atto il cui contenuto non è né vero né falso: esso non ha la descrizione come suo compito primario. Il suo fine è indicare e stabilire un soggetto in soggezione, è produrre il suo contorno sociale nello spazio e nel tempo. La sua operazione reiterativa ha l'effetto di sedimentare la sua "posizionalità" nel tempo.⁶

⁵ Ivi, p. 27 (trad. mia).

⁶ Ivi, p. 34 (trad. mia).

Nominare è dunque un atto politico, in cui chi ha il potere di conferire il nome è investito di una autorità nel nome della quale parla. Ciò che viene situato all'interno di determinate condizioni di diritto, dice Butler, non è una coscienza disincarnata, ma un *corpo* vivente. Nell'atto linguistico violento questo corpo è bloccato, rinchiuso, privato materialmente della possibilità di movimento e privato, allo stesso tempo, della libertà di parola necessaria per potere mettere in discussione il rapporto di subordinazione che l'*hate speech* sta istituendo o riconfermando.

Per questo suo potere performativo, che lo configura come l'azione di un corpo su un altro corpo, dice Butler, lo *hate speech* non è solo la prefigurazione di una violenza, ma è già di per se stesso violenza capace di ferire il corpo bloccandolo all'interno di una posizione subordinata. L'espressione "ferire con le parole", dice Butler non deve dunque essere intesa come una espressione metaforica. L'*hate speech* costituisce effettivamente un soggetto ferito, fisicamente impedito nel proprio accesso ai diritti, esso costituisce un corpo che può accedere solo a determinati luoghi, che deve muoversi solo in una determinata maniera e deve vestirsi solo come è prescritto. Il corpo costituito dallo *hate speech* è un corpo costretto ad un *performance*, attraverso la costituzione di un *habitus* che fa sembrare questa *performance* non un recitare una parte, ma, al contrario, qualcosa di *naturale*.

Per Austin, una enunciazione performativa risulta falsa o vuota se detta da un attore sul palcoscenico, se introdotta in un poema o in un soliloquio⁷. Questo elemento di una performatività legata ad una *performance*, ad una recitazione di un ruolo, alla assegnazione di una parte, diviene invece fondamentale nell'analisi del carattere illocutorio dello *hate speech* in Butler. Per Butler il corpo di chi enuncia lo *hate speech* e il corpo bersaglio di questo atto linguistico, sono l'incarnazione di una storia che l'*habitus* reitera, performando un ruolo:

In quanto *excitable* questo discorso è allo stesso tempo un effetto deliberato e indeliberato del parlante. Chi parla non è l'originante di questo linguaggio, poiché quel soggetto è prodotto nel linguaggio attraverso un precedente esercizio performativo del discorso: l'interpellare. Per di più, il linguaggio che il soggetto parla è convenzionale e, pertanto, citazionale.⁸

⁷ Cfr. Derrida, "Firma, evento, contesto", in *Margini della Filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 516.

⁸ Butler, *Excitable Speech*, cit., p. 39 (trad. mia).

L'aspetto illocutorio mette dunque in luce la dimensione sociale dell'atto linguistico violento, ossia il lavoro linguistico che esso compie al livello della riproduzione sociale. Questo aspetto evidenzia il potere del linguaggio di iscrivere all'interno di un ruolo, e nello stesso tempo permette di definire violento l'atto linguistico che costituisce la subordinazione di un soggetto togliendogli allo stesso tempo la parola per negoziare questa posizione.

La possibilità di rinegoziare e di ridiscutere il rapporto di subordinazione passa, per Butler, attraverso pratiche decostruttive del discorso che interrompono il tempo immemorabile delle pratiche rituali autoritarie, ritrovando limiti e confini storici e sociali delle loro istituzioni.

Il luogo dell'esercizio di questa resistenza alla violenza linguistica è individuato da Butler in quella stessa corporeità vivente che l'atto linguistico violento mira a neutralizzare.

Queste pratiche non comportano la creazione di un nuovo linguaggio che sfugga al linguaggio del potere, ma sfruttano la sua "citabilità".

Scrive Butler:

[...] è precisamente l'espropriabilità del discorso dominante "autorizzato", che costituisce un sito potenziale della sua risignificazione sovversiva.⁹

Questa risignificazione sovversiva è il riappropriarsi delle parole con cui, per fissare un rapporto di subordinazione, il potere riconosce un soggetto o un gruppo sociale nominandolo. Questo processo di riappropriazione poggia le stesse parole su un'altra storia, su una storia di rivendicazione dei diritti e di discussione del rapporto di subordinazione. Così facendo, il processo di risignificazione sovversiva toglie le parole al potere, poiché esse, una volta pronunciate, si mettono a raccontare un'altra storia, reinventando una relazione, riscrivendo il discorso su altri presupposti.

L'atto linguistico esercitato dal potere eccede i fini del potere stesso, forma e riconosce pratiche e gruppi sociali, dà forma ai corpi viventi che prendendo la parola trasformano il linguaggio, reinventando il corpo e le relazioni sociali.

Ciò che Butler mette in evidenza, sono proprio quegli effetti "fuori controllo" dell'atto linguistico, che fuoriescono dalle finalità specifiche dell'enunciatore au-

⁹ Ivi, p. 157 (trad. mia).

torizzato: essi mostrano che l'enunciazione non può essere mai presente a se stessa, non può sfuggire alle proprie riscritture, non può evitare il rischio della "citazione", che la sposta al di fuori del suo contesto, moltiplicandone il senso.

Uno degli effetti più incontrollabili dell'atto linguistico violento è che esso che esso implica il riconoscimento, poiché nominando riconosce di fatto un gruppo sociale. Il nome che ferisce è anche quello che determina il riconoscimento e che, secondo Butler, può, per questo motivo, essere utilizzato attraverso la sua risignificazione, come strumento di resistenza e di critica del rapporto di subordinazione. Si tratta, dice Butler, di un uso non autorizzato del linguaggio, che fuoriesce dai binari della sua legittimità.

Questo uso sovversivo del linguaggio, che permette la resistenza all'atto linguistico del potere, è complesso da esercitare, perché il linguaggio del potere è sempre capace di riassorbirlo, di ripiegarlo all'interno del proprio discorso, di inglobarlo all'interno di una totalità linguistica in grado anche di assorbire e di incasellare il "sovversivo" dentro il proprio sistema.

L'idea della risignificazione è fortemente presente all'interno del discorso di Audre Lorde, ma viene declinata, rispetto al discorso di Butler, in una maniera sensibilmente diversa.

In *Sister Outsider* Lorde scrive:

E quando parlo di cambiamento, non intendo un semplice scambio di posizioni o un temporaneo placarsi delle tensioni, e nemmeno la capacità di sorridere e di sentirsi bene. Sto parlando di un cambiamento di base e radicale in quei presupposti che sono alla base delle nostre vite. Ho visto situazioni in cui donne bianche, sentendo un commento razzista, si offendono per quello che è stato detto, sono piene di rabbia ma rimangono silenziose perché hanno paura. Quella rabbia inespressa rimane dentro di loro come un congegno che non è detonato, e di solito verrà scagliata verso la prima donna di colore che parlerà di razzismo¹⁰.

Anche in Audre Lorde, quindi, la possibilità del sottrarsi alla violenza del linguaggio che inchioda in una identità passa attraverso la rottura del silenzio, passa attraverso la possibilità della presa di parola. Ma in Lorde, questa possibilità della presa di parola, si configura come *riscrittura* piuttosto che come *risignificazione*.

¹⁰ A. Lorde, *Sister Outsider*, Crossing Press, Berkeley 1984, p. 127 (trad. mia).

In Butler, il carattere interpellativo del linguaggio si concreta sempre nella attribuzione di un nome comune, come costituzione di un soggetto sociale e politico, e la sua risignificazione consiste nella ridefinizione di un corpo sociale, nella risemantizzazione di un nome comune. L'idea di riscrittura, che avvicina Lorde al discorso derridiano della decostruzione, comporta, invece, sempre una emersione della singolarità. Quando Lorde declina, sempre al plurale, le proprie identità, definendosi donna, madre, lesbica, aggiunge sempre altre due definizioni, che, in un certo modo, sfondano i muri e i confini delle identità decostruendole e moltiplicandole. Queste altre due parole sono guerriera e poeta. La poesia diventa in Lorde una maniera di resistere alla violenza del linguaggio riprendendo la parola. Questa resistenza ha a che fare più che con il cambio di significato delle parole, come in Butler, con un diverso uso del linguaggio, che fa riferimento al suono, allo stile, al legame della parola con il corpo, che non è mai un corpo in generale, ma sempre un corpo singolare al confine tra molte identità. In una intervista, Adrienne Rich domanda ad Audre Lorde il motivo per il quale lei spesso usi degli pseudonimi per firmare le sue poesie. Audre Lorde risponde a questa domanda dicendo «[...]io non scrivo storie. Scrivo poesie. Per questo devo metterle sotto un altro nome»¹¹. Attraverso questa risposta Lorde mette in luce il processo di riappropriazione del linguaggio non come risignificazione, non come rivendicazione di un'altra identità in generale, non come rivendicazione di una posizione diversa nel rapporto di potere, ma piuttosto come uno scardinamento del linguaggio. Questo scardinamento del linguaggio consiste nel fare giocare al linguaggio un gioco diverso, che non è quello di fare segno verso l'identità, verso il generale, verso un nuovo rapporto di potere, ma piuttosto, quello di farsi traccia del corpo singolare che, attraverso la poesia scopre il suono della propria voce, lo stile della propria scrittura.

In questo scarto tra la *risignificazione* e la *riscrittura*, si gioca una diversa idea del *corpo*, ossia una diversa idea di ciò che, da una parte, è vulnerabile alla violenza linguistica e che, dall'altra, è il luogo della resistenza ad essa. Se parliamo di *riscrittura* piuttosto che di risignificazione, la possibilità della *resistenza* alla violenza del linguaggio si situa proprio in ciò che il linguaggio non può afferrare, ossia nella singolarità insostituibile che attraverso la propria voce riscrive il già scritto, spostandolo dal proprio significato, e non in un nuovo significato. In

¹¹ A. Lorde, A. Rich, *An interview with Audre Lorde*, «Signs», vol. 6 n. 4, 1981, p. 717.

questo senso la riscrittura delle parole del potere non è solo il collegamento, su di un piano semantico, del significante con nuovi significati, ma deve passare, per essere efficace, attraverso una riscrittura del corpo, attraverso la trasformazione, o più precisamente lo *spostamento* del corpo biologico in testualità vivente, cioè in luogo della connessione tra i significanti.

In un suo saggio Angela Putino scrive:

Quando l'Europa mise il "corpo" in primo piano – e in particolare la tematica della razza nella Germania hitleriana dà precise indicazioni – ciò fu fatto all'interno di quella trasmissione e filiazione che il "corpo" rappresentava in base a vincoli di sangue e a giudizi di salute e integrità. Il corpo fu quindi, innanzitutto, il "già avvenuto", ciò che segna, il fondamento, l'origine, l'inevitabile, con tutto quel che di oscuro, di misterioso o di profondo tali concetti avrebbero indotto. L'interessante comincia invece nei corpi a venire, nei corpi sessuati, nei loro desideri e nelle loro resistenze¹².

Il corpo sessuato, in questo senso, è il corpo desiderante, capace di stabilire legami, rapporti sintattici tra significanti, di costruire testi, di costituirsi come testo, attraverso quello che Lorde chiama "il potere dell'erotico". Questo "corpo a venire" è tutt'altro che il dato di fatto, l'essere così, l'inevitabile, il neutro che viene prima di ogni decisione e di ogni istituzione. L'idea della possibilità di reazione alla violenza linguistica non può fare a meno di questo "corpo a venire", che parla con la propria voce, facendo risuonare a suo modo il suono delle parole, impregnandole del proprio stile, apponendovi la propria firma. A partire da questo corpo, la *risignificazione* diviene *riscrittura* in cui il nome comune si trasforma, attraverso una operazione di *spostamento*, in un nome proprio che si mette a parlare, inventando i propri pseudonimi, enunciandosi, performandosi e reinterpretandosi.

In questo modo le parole non solo si mettono a *significare* tutt'altro, ma determinano nuove configurazioni del reale, nuovi rapporti, strutturando un mondo in cui le differenze non subordinano e separano, ma mettono in comunicazione, creando reti e canali che reinventano i soggetti e i loro corpi.

¹² A. Putino, "La 'normalità' e i corpi", in Id., *I corpi di mezzo. Biopolitica, differenza fra i sessi e governo della specie*, Ombre Corte, Verona 2011, p. 70.

La cura è ciò che fa la differenza per le donne?¹

ELENA PULCINI*

ABSTRACT

L'articolo mette al centro la relazione fra la cura e la differenza femminile, subordinando questo rapporto a due condizioni: la prima è quella che il concetto di cura sia liberato dalla retorica dell'altruismo, e la seconda è che le donne siano capaci di emanciparsi dalla loro tradizionale condizione di soggette alla cura per riconoscersi sovranamente come soggetti di cura. L'identificazione tra la cura e le donne è talmente radicata nel nostro immaginario da affiorare inintenzionalmente alla coscienza, malgrado le radicali trasformazioni che hanno investito il soggetto femminile negli ultimi decenni. Il problema tuttavia consiste nel fatto che questa identificazione produce un effetto ambivalente. Da un lato, evoca quell'immagine tradizionale, tutta materna e oblativa delle donne, che le ha confinate alla funzione sussidiaria di custodi dei bisogni e delle aspettative altrui. Dall'altro, essa viene assunta come una preziosa eredità che bisogna valorizzare per recuperare aspetti rimossi dal pensiero occidentale, restituire dignità alla "differenza" delle donne, pensare una diversa forma di soggettività.

The article focuses on the relation between care and female difference, subordinating this relationship to two conditions: the first one is that the concept of care is freed from the rhetoric of altruism, and the second is that women are capable to emancipate themselves from their traditional condition of being subject to treatment to recognize themselves sovereignly as subjects of care. The identification between care and women is so rooted in our imagination that it comes unintentionally to the conscience, despite the radical transformations that affected the female subject in recent decades. However, the problem is that this identification has an ambivalent effect. On the one hand, it evokes that traditional image of a maternal and altruistic woman, which has confined women to the subsidiary function of guardians of needs and expectations of the other. On the other hand, it is taken as a precious inheritance that must be valorized to recover aspects removed from the Western

* Docente di Filosofia sociale presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze

¹ Una versione più ampia di questo testo dal titolo *La cura è un dono?* si trova, con alcune variazioni, nel volume collettivo. *Le radici materne dell'economia del dono*, a cura di G.Vaughan, VandA.ePublishing, Milano 2017. Per uno sviluppo di alcuni dei temi qui solo accennati, cfr. E.Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità in età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

thought, in order to restore dignity to the “difference” of women, and to think of a different form of subjectivity,

Il concetto di *differenza* è già di per sé esposto a rischi di essenzialismo e lo diventa ancora di più se cerchiamo di dargli dei contenuti precisi. È legittimo allora pensare la *cura* come ciò che fa la differenza per le donne? Se da un lato questo sembra indubbio, è vero anche che ciò esige a mio avviso due condizioni: che la cura venga riabilitata e liberata dalla retorica dell’altruismo, e che le donne siano capaci di emanciparsi dalla loro tradizionale condizione di *soggette alla cura* per riconoscersi sovranamente come *soggetti di cura*. Perciò dobbiamo chiederci: di cosa parliamo quando parliamo di cura? Quali sono le motivazioni che la ispirano? Che nesso c’è tra cura di sé e cura dell’altro?

L’identificazione tra la cura e le donne è talmente radicata nel nostro immaginario da affiorare inintenzionalmente alla coscienza, malgrado le radicali trasformazioni che hanno investito il soggetto femminile negli ultimi decenni. Il problema tuttavia consiste nel fatto che questa identificazione produce un effetto *ambivalente*. Da un lato, evoca quell’immagine tradizionale, tutta materna e oblativa delle donne, che le ha confinate alla funzione sussidiaria di sollecite custodi dei bisogni e delle aspettative dell’altro, relegate nella sfera privata ed escluse dalla sfera pubblica. Dall’altro, essa viene assunta come una preziosa eredità che bisogna valorizzare per recuperare aspetti rimossi dal pensiero occidentale, restituire dignità alla “differenza” delle donne, pensare una diversa forma di soggettività. È questo, come ora vedremo, il caso della riflessione femminista contemporanea.

Questa ambivalenza ci impone di interrogarci più a fondo sulla nozione stessa di cura. Nella nostra tradizione di pensiero, disponiamo solo di momenti isolati di attenzione alla cura che non hanno prodotto significativi sviluppi. E soprattutto è innegabile che dal momento in cui la cura viene riconosciuta come una qualità eminentemente femminile, -cioè nell’accezione che viene oggi ben sintetizzata dal termine inglese “*care*”- essa subisce un processo di svalutazione e di marginalizzazione che accomuna il suo destino con quello delle donne. La riflessione femminista contemporanea ha ben mostrato, a partire dal testo fondativo di Carol Gilligan *In a different voice*², come si tratti di

² C. Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge Mass-London 1982; trad. it *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1991.

una dimensione svalutata dal pensiero occidentale e moderno, decisamente più attento, nella sua parabola *mainstream*, ad altre tematiche, come la libertà e i diritti, l'uguaglianza e la giustizia.

L'esempio più significativo è Rousseau che propone una inedita visione di valorizzazione della cura, ma allo stesso tempo ne sancisce una funzione riduttiva, confinata appunto al privato e alle donne. Pur riconoscendo alla donna un inedito statuto di soggetto, Rousseau sancisce la sua esclusione dalle vicende del mondo e della sfera pubblica (riservata al soggetto maschile), e la sua identificazione con quell'immagine materna, tutta dedicata alla sfera intima e alle relazioni familiari, che sarà destinata a diventare un vero e proprio pilastro della modernità. La donna diventa il soggetto di cura *per eccellenza*, in quanto la sua natura la destina ad "essere per l'altro".

È necessario allora riabilitare la cura. E questo richiede in primo luogo una duplice operazione critico-decostruttiva: vuol dire da un lato sottoporre a critica la figura del soggetto sovrano (dal soggetto cartesiano all'*homo oeconomicus* della tradizione liberale), di un Sé svincolato appunto da relazioni e contesti, come è quello maschile-patriarcale; dall'altro, restituire dignità alle nozioni di dipendenza e di relazione liberandole dagli aspetti oblativi e sacrificali, da sempre associati al femminile. Riabilitare la cura vuol dire in altri termini pensare un soggetto che consenta di superare la visione dicotomica tra la *priorità dell'io* e la *priorità dell'altro*, in quanto coniuga in sé autonomia e dipendenza, libertà e relazionalità.

Mi pare che, malgrado qualche ambiguità e qualche aspetto discutibile su cui tornerò fra breve, sia questo il presupposto della riflessione di Gilligan e della sua proposta di un'etica della cura.

Sulla base di una serie di indagini empiriche condotte su campioni rappresentativi dei due sessi, cui vengono poste domande relative a determinati dilemmi morali,³ Gilligan osserva che la risposta dei soggetti maschili è dettata

³ Gilligan analizza la differenza dell'orientamento morale dei due sessi attraverso le risposte date da due bambini (Amy e Jake) di fronte al "dilemma di Heinz" (che deve decidere, di fronte alla grave malattia della moglie, se deve o no rubare il farmaco che non è in grado di comperare). Dalle risposte emerge come il primo tenda a risolvere il conflitto morale secondo i criteri propri di un'etica dei diritti e della giustizia basata su principi universali, mentre la seconda, preoccupata soprattutto di preservare la rete di rapporti e legami tra le persone coinvolte, lo risolve secondo i criteri propri di un'etica della responsabilità e della cura. Vedi, Ead., *Con voce di donna*, cit., pp. 33 e sgg.

da criteri di autonomia, di rispetto e di equità, mentre quella dei soggetti femminili rivela preoccupazioni relative ai rapporti e agli «attaccamenti» tra le persone. Quello che per la psicologia dello sviluppo (Kohlberg) testimonierebbe di un *deficit* morale delle donne, incapaci di raggiungere lo stadio superiore di una morale universale postconvenzionale, diventa la conferma di una voce morale differente, ma a sua volta fortemente significativa, che conferisce priorità alla tutela delle relazioni e degli affetti. Si tratta dunque non di una mancanza, ma di una risorsa, che ha fin qui subito un processo di svalutazione, parallelo al processo di svalutazione e di marginalizzazione delle donne. C'è indubbiamente un rischio, nella riflessione di Gilligan, che è quello di riproporre il nesso immediato tra la cura e le donne; di ricadere cioè in una sorta di essenzialismo "rousseauiano" che tornerebbe di fatto, malgrado le diverse intenzioni, a legittimare l'immagine tradizionale delle donne che le ha a lungo confinate ad un ruolo subalterno. Ma è vero anche che l'autrice si preoccupa di liberare il concetto di cura da ogni dimensione sacrificale e oblativa, introducendo il momento della scelta autonoma e consapevole. L'idea di cura viene integrata dalla consapevolezza «egoistica» della responsabilità verso se stesse, dalla necessità dell'obbligo morale anche verso se stesse.⁴ Insomma, la *cura dell'altro* è, per così dire, indissociabile dalla *cura di sé*.

Quello che però mi preme sottolineare è che Gilligan e in generale le teoriche della cura non si interrogano più a fondo sulle *motivazioni* alla cura, che non possono essere limitate alla tendenza psicologica delle donne alla relazione. Quali sono, allora, le motivazioni che possiamo riconoscere alla base del bisogno di cura e che possiamo considerare universalizzabili, cioè tali da costituire il fondamento di un nuovo paradigma di soggetto? Se la cura indica e rivela una tendenza alla connessione e alla relazione, in che cosa trova origine questa tendenza? Che cosa spinge il soggetto a riconoscersi come soggetto in relazione?

È qui che emerge, a mio avviso, il *double bind* della relazione di cura: questa implica infatti non solo l'attenzione del soggetto all'altro e la presa in carico dei suoi bisogni e della sua fragilità, ma anche il riconoscimento della *fragilità costitutiva del soggetto stesso*; del suo essere connotato da una condizione

⁴ Gilligan mostra questo esito sia nell'indagine relativa al dilemma di Heinz, pp. 59 sgg., sia nelle interviste relative al dilemma dell'aborto, cfr. *Con voce di donna*, cit., in particolare, pp. 80-81.

di mancanza e di dipendenza che lo espone costitutivamente al bisogno di cura. Il tema della fragilità e della *vulnerabilità del soggetto* è da qualche tempo al centro della riflessione contemporanea, da Paul Ricoeur a Martha Nussbaum a Judith Butler⁵; riflessioni decisive di cui non è possibile qui dare pienamente conto. Basti dire che ciò che le accomuna è l'idea che la parabola dell'individualismo moderno e del soggetto sovrano ha finito per oscurare, o meglio, per sottoporre a rimozione quella condizione ontologica di vulnerabilità che, una volta riconosciuta, può spingere il soggetto a riconoscere la propria insufficienza e il proprio legame costitutivo con l'altro, il suo essere ineludibilmente vincolato ad altri, ad altre vite e ad altri destini. È dunque necessario riabilitare la dimensione rimossa: la vulnerabilità e fragilità del soggetto.

Ritengo, come ho già scritto altrove⁶, che questo sia il punto-chiave su cui fondare un'idea di cura che da un lato sveli ed integri l'unilateralità del paradigma *individualistico*, e dall'altro possa essere opposto ad una prospettiva puramente *altruistica*, come quella che viene associata al femminile. Si tratta dunque di uscire dalla contrapposizione egoismo/altruismo. E ciò vuol dire che non bisogna presupporre né un soggetto sovrano ed autosufficiente rispetto al quale l'altro gioca un ruolo solo secondario (e strumentale), né un Io altruistico e oblativo che pone l'altro al primo posto: per pensare invece un *soggetto in relazione, in quanto vulnerabile*. Nella vulnerabilità risiede in altri termini, ciò che *motiva* l'Io a prendersi cura dell'altro in quanto consapevole della propria costitutiva dipendenza (Eva Kittay).⁷

È importante tuttavia insistere sulla necessità di *riconoscere* la dipendenza. E ciò richiede, a mio avviso, di pensare una *diversa relazione emotiva con l'altro*. Il soggetto vulnerabile è quello che è capace di cura in quanto si riconosce a sua volta come bisognoso di cura ed è spinto da quella che ho propo-

⁵ P. Ricoeur, 1994, *Le sfide e le speranze del nostro comune futuro*, in Id., *Persona, comunità e istituzioni*, ed. Cultura della Pace, Fiesole (Firenze); M. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; trad. it. *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2004; J. Butler, *Giving an account of oneself*, Fordham University Press, New York 2005; trad. it. *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006.

⁶ Cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, cit.

⁷ E. Kittay, *Love's Labor. Essays on Women, Equality and dependency*, Routledge, New York 1999; trad. it. *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

sto di chiamare una *passione per l'altro*⁸: vale a dire da una relazione con l'altro che non è né puramente strumentale (come nel modello individualistico) né sacrificale (come nel modello altruistico) in quanto riconosce l'altro come realtà costitutiva dell'io e ne fa l'oggetto delle proprie emozioni. Le passioni infatti, come ha ben sottolineato Martha Nussbaum, sono il segno e la testimonianza della nostra costitutiva incompletezza; esse «implicano giudizi su cose importanti, giudizi nei quali, nel considerare un oggetto esterno importante per il nostro benessere, riconosciamo il nostro 'essere bisognosi' (*neediness*) e la nostra incompletezza riguardo a cose del mondo che non controlliamo pienamente».⁹ Allo stesso tempo, mi preme aggiungere, esse hanno quella che vorrei definire una *potenza individualizzante*, la quale spinge il Sé a riconoscere i propri più profondi e autentici bisogni e desideri. Ciò vuol dire che la dipendenza e la vulnerabilità perdono il carattere penalizzante e sacrificale che ha costellato il destino e l'identità delle donne, per diventare fondamenti di un soggetto in relazione, capace *di dare e di ricevere* attenzione ed empatia, in quanto disposto a mettersi in gioco, a lasciarsi alterare e contaminare dall'altro da sé.

È così possibile parlare di *universalità della cura*, consentendole di rompere, come dice Joan Tronto, quei "confini morali", nei quali è stata fin qui relegata: «La cura è per la sua stessa natura una sfida all'idea che gli individui siano interamente autonomi e autosufficienti. Trovarsi nella situazione di avere bisogno di cura significa essere in una posizione di vulnerabilità»¹⁰. In primo luogo, bisogna infrangere il confine tra pubblico e privato, sottraendo la cura a quella dimensione ristretta e limitata che la associa da sempre a funzioni sussidiarie e pubblicamente irrilevanti¹¹, per estenderla al più ampio territorio

⁸ E. Pulcini, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

⁹ M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 37.

¹⁰ «Al livello più generale, richiedere cura significa avere un bisogno: se pensiamo a noi stessi come ad adulti autonomi e indipendenti, è molto difficile riconoscere che siamo anche bisognosi. Una parte della ragione per cui preferiamo non considerare le forme abituali di cura come cura è per preservare l'immagine di noi stessi come non bisognosi», J. Tronto, *Moral Boundaries*, Cambridge Mass-London 1982; trad. it. *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia 2006, p. 134.

¹¹ «La cura è inoltre svalutata concettualmente attraverso una connessione con la dimensione privata, l'emozione e la condizione di bisogno. Poiché la nostra società tratta il successo pubblico, la razionalità e l'autonomia come qualità dotate di valore, la cura è svalutata nella misura in cui incarna i loro opposti», *ivi*, p. 132.

della socialità. Ciò richiede di agire secondo questa prospettiva non solo all'interno dei legami intimi, familiari, amicali, ma anche all'interno della sfera pubblica e politica, dove spesso la logica astratta dei diritti si rivela insufficiente e ha bisogno di essere integrata dall'attenzione al contesto, al caso singolo, all'intreccio delle relazioni; o all'interno della sfera professionale e di lavoro spesso governata da derive di indifferenza e di disaffezione. Insomma, bisogna pensare la cura non solo nella sua dimensione privata, ma anche, come ho provato a sostenere altrove, come *cura del mondo*¹².

2.

Un secondo aspetto dirompente e radicale sta nel fatto che la cura non è solo un principio morale, una disposizione o una convinzione, ma è anche, e soprattutto, una *pratica*: «[essa] non è semplicemente una preoccupazione mentale o un tratto del carattere – dice Tronto – ma la preoccupazione di esseri umani viventi e attivi, impegnati nei processi della vita quotidiana. La cura è sia una pratica sia una disposizione»¹³. È importante allora recuperare, a questo proposito, quel doppio significato etimologico di *preoccupazione* e *sollecitudine*, in virtù del quale la cura, si arricchisce di una dimensione squisitamente *pratica*. La cura in altri termini non è solo un principio morale (ciò che vale invece, sia detto solo per inciso, per il principio responsabilità) ma è anche, appunto “lavoro”, *impegno capillare e concreto* che implica, oltre al coinvolgimento emotivo dei soggetti, la capacità di mettersi in gioco nella molteplicità delle situazioni in cui essi si trovano ad agire; e la volontà di ottenere effetti, di raggiungere obiettivi.

Le distinzioni concettuali proposte da Joan Tronto sono in questo senso molto eloquenti. L'autrice si preoccupa infatti di scandire le diverse fasi della cura, ponendo l'accento non solo sul momento della valutazione della sua necessità di fronte al bisogno dell'altro (*caring about – interessarsi a*) e sull'assunzione di responsabilità (*taking care of – prendersi cura di*), ma anche sul momento attivo e operativo del «prestare cura» (*care-giving*), che richiede

¹² Cfr. Pulcini, *La cura del mondo*, cit..

¹³ Joan Tronto, *Confini morali*, cit., p. 132.

appunto di entrare concretamente in contatto con i destinatari e di intervenire attivamente nelle situazioni che di volta in volta lo richiedono.¹⁴

Affrancare la cura da ogni visione riduttiva e marginale vuol dire riconoscerla come dimensione *universale* e *quotidiana* allo stesso tempo. “La cura è ovunque”, è stato detto giustamente¹⁵, non è limitabile a situazioni contingenti, a determinati periodi della vita, a persone con bisogni particolari. Essa è la risposta ai bisogni della vita quotidiana dell’altro, sia nella sfera privata che nella sfera pubblica e persino globale, in quanto «dirige la nostra attenzione verso l’ordinario, verso ciò che non siamo capaci di vedere ma che è sotto i nostri occhi»¹⁶. È la manifestazione di una sensibilità per i dettagli, per il *particolare*, che consente di svelare e di dare importanza a ciò che in genere viene trascurato, vale a dire a quel microcosmo di bisogni, aspettative, legami che tendiamo a dimenticare, a relegare in una zona di opacità e di invisibilità, nonostante che essi formino il tessuto quotidiano della vita di ognuno.

L’etica della cura si delinea così come un’etica *concreta, contingente e contestuale*:¹⁷ essa privilegia l’attenzione all’unicità dell’altro, alla specificità della situazione, alle relazioni nelle quali il soggetto si trova di volta in volta ad essere inserito e delle quali non può fare a meno di tenere conto in quanto significative per la sua stessa realizzazione e per il suo stesso progetto di vita. Allo stesso tempo, essa pone l’accento sulla *universalità del bisogno di cura* fondato sulla condizione di *vulnerabilità dell’umano* e sul *valore dell’interdipendenza* come ciò che sta a fondamento delle scelte morali e di una convivenza sociale tra soggetti reciprocamente responsabili.

3.

Tutto questo però non esaurisce ancora il nostro compito di riabilitare la cura. Insistere sulla vulnerabilità del soggetto come radice fondamentale della motivazione alla cura, è indubbiamente il primo passo per affrancarla da ogni accezione puramente oblativa e sacrificale e per concepirla come un valore universale, non relegabile solo alle donne. Ma rischia di sottovalutare

¹⁴ Ivi, pp. 121 sgg.

¹⁵ Sandra Laugier, “Le sujet du care: vulnérabilité et expression ordinaire”, in S. Laugier, Patricia Paperman and Pascale Molinier eds, *Qu’est-ce que le care?*, Payot, Paris 2009.

¹⁶ Laugier, *Le sujet du care*, cit., p. 295

¹⁷ C. Gilligan, *Con voce di donna*, cit., pp. 27, 104-105.

quell'aspetto, a mio avviso fondamentale e costitutivo, che è la qualità *donativa* della cura.

Nella sua capacità di superare l'opposizione egoismo/altruismo, la cura mostra già un'affinità profonda con la logica del *dono*, di cui rappresenta, per così dire, l'epifania per eccellenza, in quanto tende prioritariamente a preservare e ricreare il *valore del legame*: cioè il tessuto di relazioni, affetti, appartenenze, nel quale il soggetto che riconosce la propria vulnerabilità, o per dirla con Martha Nussabum, la propria, ontologica "bisognosità", trova una dimensione costitutiva per la propria autorealizzazione. C'è però un'ulteriore affinità col dono che la caratterizza e che le stesse teoriche della cura non sembrano valorizzare: la quale consiste in quella capacità di *eccedenza*, intrinseca ad ogni atto di generosità e di gratuità, che rompe la logica equilibrata di una reciprocità simmetrica per aprirsi non solo alla relazione *tout court*, ma alla *asimmetria* della relazione. Come è noto, i teorici di ispirazione maussiana hanno sottolineato, a partire dai lavori pionieristici di Caillé e Godbout¹⁸, questa cruciale caratteristica del dono, che a mio avviso non possiamo non riconoscere all'origine del lavoro di cura, anche laddove questo sia oggetto di remunerazione salariale.

Non solo chi fa lavoro di cura riconosce di essere costitutivamente *in debito* verso gli altri, di essere iscritto in un ciclo di reciprocità all'interno del quale ognuno restituisce all'altro ciò che ha a sua volta ricevuto; o che è sempre potenzialmente passibile di ricevere in virtù della sua bisognosità costitutiva. Egli inaugura allo stesso tempo quella che con Paul Ricoeur possiamo definire una "logica della sovrabbondanza", incurante appunto di ogni criterio di simmetria e di equivalenza¹⁹. Bisognerebbe allora tornare ancora una volta ad interrogarsi sulle motivazioni che presiedono alla cura, ponendo l'attenzione sulle sue radici emotive. Non basta infatti ricondurla, come fanno per lo più le teoriche femministe, ad una generica disposizione affettiva, è necessario piuttosto rendere ragione di quel *di più*, di quell'*eccedenza* che la caratterizza; per spiegare la quale

¹⁸ A. Caillé, *Le Tiers paradigme. Anthropologie philosophique du don*, La Découverte, Paris 1998; trad. it. *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; J. Godbout, *L'esprit du don*, La Découverte, Paris 1992; trad. it. *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

¹⁹ P. Ricoeur, *Amour et Justice*, Siebeck, Tubingen 1990; trad. it. *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2000.

possiamo, a mio avviso, legittimamente ricorrere al lessico dell'*amore* (inteso, come direbbe Ricoeur come "logica della sovrabbondanza").

Indubbiamente, leggere la cura in termini di amore pone più problemi di quanti non ne risolva. Dobbiamo infatti chiederci: di quale amore si tratta? A quale archetipo possiamo riferirci? Penso sia legittimo evocare, come alcuni autori fanno²⁰, il concetto di *agape*, purché questo non significhi, però, riproporre un'idea puramente oblativa e caritatevole dell'amore che reintrodurrebbe il rischio di una prospettiva sacrificale. Per scongiurare questo rischio, è necessario recuperare e valorizzare, come ho suggerito altrove²¹, l'idea dell'amore come *passione*, carico cioè degli attributi propri dell'archetipo di *eros*: inteso, platonicamente, come quella passione che strappa gli esseri umani all'isolamento e alla parzialità della loro esistenza in quanto li rende memori della loro insufficienza e della loro illusoria presunzione di autosufficienza. L'amore, in altri termini è la quintessenza di quella *passione per l'altro* nella quale si fondono la più alta realizzazione di sé e l'apertura all'altro da sé, nella quale cioè coesistono individualizzazione e relazione: un soggetto, potremmo aggiungere, aperto alla perdita di sé e al dispendio delle proprie energie, in quanto vive il dono e la relazione donativa non come dimensione sacrificale, ma come fattore di arricchimento e ampliamento del Sé.

Mi preme sottolineare, sia pure per inciso, che una relazione di *cura senza eros* contiene il rischio di suscitare prima o poi quelle "passioni tristi", come il risentimento e il rancore verso l'altro, che trasformano la cura in un dono avvelenato o perverso.

Restituire alla cura la complessità emotiva che sta all'origine della sua qualità donativa, ci consente di coglierne, in tutta la sua radicalità, il potere scardinante e sovversivo, non solo rispetto all'ordine esistente e alle parole d'ordine dominanti dell'individualismo possessivo, ma anche rispetto ad un altruismo che richiede al soggetto un oblio di sé. Ma ciò vuol dire anche che, se è vero che ogni passione è universale, disponiamo di un motivo in più per non limitare solo alle donne la prospettiva della cura e per sperare che essa

²⁰ Cfr. L. Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences*, Métaillé, Paris 1990; trad. it. (parziale) *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

²¹ Cfr. E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, Cap. V.

possa coinvolgere anche l'altro sesso, diventando pratica diffusa e pervasiva, capace di trasformare la nostra stessa visione del mondo.

Possiamo dunque concludere che la cura è forse il dono per eccellenza delle donne, senza il timore, questa volta, di riconsegnare il soggetto femminile ad un'immagine svalutata e sacrificale. La cura non è l'attitudine biologica di un soggetto che trova la propria naturale vocazione nell'oblio di sé e nella dipendenza dall'altro, ma si configura al contrario come la scelta libera e consapevole di un soggetto che è capace di coniugare autonomia e dipendenza, libertà e relazione. Si può supporre che proprio in virtù della loro secolare familiarità con questa dimensione, le donne possono avere un accesso privilegiato all'attenzione e alla sollecitudine verso l'altro; purché però siano capaci di disalienare la cura e di assumerla liberamente a partire dal riconoscimento del suo valore universale. Esse possono, come suggerivo all'inizio, trasformare la loro tradizionale condizione di *soggette alla cura (e al dono)* agendo attivamente e volontariamente come *soggetti di cura (e di dono)*. E ciò vuol dire scongiurare ogni rischio di essenzialismo per riappropriarsi orgogliosamente della propria differenza.

FORUM

Il valore delle differenze nell'immaginario dell'arte contemporanea

MARIA VINELLA*

ABSTRACT

Nel saggio “Il valore delle differenze nell'immaginario dell'arte contemporanea” Maria Vinella osserva le questioni delle ricerche di genere nel campo delle arti visive contemporanee con particolare attenzione ai rapporti irriverenti tra identità e alterità singolari o plurali, tra universi ibridi e multiversi fluidi. Qui, corpi e figure, proiezioni e scritture in movimento, rompendo i rigidi canoni culturali, rincorrono le narrazioni eccentriche – nomadi e mutanti – di artiste italiane e internazionali.

In the essay “Il valore delle differenze nell'immaginario dell'arte contemporanea”, Maria Vinella observes the issues of gender research in the field of contemporary visual arts with particular attention to the irreverent relationships between singular or plural identity and otherness, between hybrid and multiverse fluid universes. Here, bodies and figures, projections and writings in movement, breaking the rigid cultural canons, chase the eccentric narratives – nomads and mutants – of Italian and international artists.

1. *Moltiplicare le immagini. Moltiplicare le identità*

Nell'era contemporanea, l'identità non è mai solo una, essa è diventata mutante e l'io è sempre più plurale. La soggettività si è ormai fatta nomade e meticcica – afferma la filosofa Rosi Braidotti – che, con “la teoria di genere situata”, incrocia la questione della ricerca di genere di tipo decostruttivo.¹ Questione che si riverbera sui territori dell'arte del XXI secolo, plasmati dalla nuova percezione della soggettività femminile. I linguaggi e le strategie espressive, il modo di confrontarsi con le culture e di interpretare il mondo da parte dell'umanità artistica e creativa hanno diversificato i canoni culturali visivi, aprendo inaspettati spazi di interpretazione critica. Ma quali

*Critica d'arte e docente di Storia dell'Arte presso l'Accademia di Belle Arti di Bari.

¹ Cfr. R. Braidotti, *Il contributo del genere alla questione donne educazione*, in M. Vinella (a cura di), *Identità di genere e immagine femminile. Teorie e pratiche*, Progedit, Bari 2000, pp. 16-28. In merito ai nuovi confini della soggettività, cfr. le definizioni di “posizionalità” di cui parla Rosi Braidotti in *Nuovi soggetti nomadi*, Sossella, Roma 2002. Vedi anche il concetto di “sapere situato” espresso da Donna Haraway in *Manifesto Cyborg*, Feltrinelli, Milano 1995.

rapporti costruisce oggi l'arte prodotta dalle donne con problematiche come quelle della relazione con l'alterità singolare o plurale?

In questi anni, per molte artiste, il progetto dell'opera d'arte è diventato sempre più occasione d'incontro con il pensiero della differenza e delle differenze. Aldilà della cultura d'appartenenza e delle variabili generazionali, ha preso corpo il riconoscimento del punto di vista sessuato come imprescindibile categoria del sapere, anche del sapere della visione. Il mutamento compiuto nella ricerca estetica contemporanea è assimilabile ad altre evoluzioni avvenute nei diversi campi della cultura, campi che lentamente assumono posizioni sempre meno neutre. Cadono remoti pregiudizi e scivolano antichi stereotipi. Si spaccano confini e si aprono frontiere, con un ritorno d'interesse per la "realtà reale" affiancato dall'esigenza di lavorare partendo dal personale punto di vista, dall'attenzione allo scorrere del tempo, dall'uso di forme narrative ibride nonché dall'impiego di materiali extrartistici e dal rifiuto di regole linguistiche troppo rigide.²

Dopo il periodo della contestazione radicale al sistema da parte delle donne, si afferma la consapevolezza della nuova libertà di scelta (pensiamo alle teorie prodotte dai *Women Studies*) nonché il progressivo (anche se sempre debole) rafforzamento della presenza femminile nei luoghi chiave della società. Sovvertendo, ad esempio, una concezione dell'arte "dell'altra metà del cielo" come irriducibile alla grammatica dell'arte maschile, portata avanti per anni nei suoi saggi sul Novecento dalla critica americana Rosalind Krauss, la stessa studiosa afferma che l'arte prodotta da artiste adesso non necessita più di particolari rivendicazioni.³

Come scrive la curatrice Cristiana Perrella, ormai siamo entrate nell'ambito della ricerca di un'identità femminile che non respinge il potere e non ne viene sopraffatta. «Con grande uso di sarcasmo e una buona dose d'intuizione, le artiste di oggi descrivono una donna che si salva da sola e non si aspetta soccorsi, che è in grado di condurre il gioco, in un'alternanza di esaltazione per l'autonomia raggiunta e di depressione per l'eccesso di solitudine».⁴

² Cfr. M. Vinella, *Immaginario di genere*, in *Identità di genere e immagine femminile. Teorie e pratiche*, cit., pp. 3-15; in particolare il paragrafo 5° *Arte contemporanea e creatività femminile*.

³ Cfr. R. Krauss, *Celibati*, Codice Edizioni, Torino 2004.

⁴ C. Perrella, *Femminismi. In movimento: artiste e video arte*, in A. Marino e M. Vinella (a cura di), *Keywords. Decalogo per una formazione all'arte contemporanea*, Franco Angeli, Milano 2016, p. 155.

La pratica del partire dalle proprie esperienze diventa carattere indispensabile alla creatività femminile, mentre nuove configurazioni esprimono una scelta comune effettuata non sul piano del linguaggio ma sulla comunanza d'intenti, in relazione affettiva con il luogo e il contesto. Anche il tema del corpo assume connotazioni nuove. Le artiste, come pure alcuni artisti, rappresentano o raffigurano il corpo come portatore di segni culturali filtrati da uno sguardo trasversale che guarda alle lingue e ai linguaggi del mondo. La rappresentazione del corpo, respinto come veicolo di messaggi occulti – messaggi oscuri e inquietanti di introspezione, già presenti sia nella *Body Art* degli anni Sessanta-Settanta che nel filone *Post Human* degli anni Novanta – trova in molte/i protagoniste/i dell'arte esiti artistici estremi, dove le realtà si moltiplicano per diventare occasione di narrazione eccentrica.

Quest'ultima è affidata frequentemente ai mezzi di riproduzione tecnologica delle immagini; difatti, l'elettronica offre quella libertà e quella mobilità necessarie al dominio del processo creativo, sia in termini d'indipendenza dai vincoli tecnici delle riprese in pellicola, sia per la possibilità di avere – attraverso la trasmissione in diretta – un feedback immediato su quanto filmato dalla telecamera. Video, fotocamera, internet ecc. sono percepiti come radicali media per la narrazione d'idee e azioni nel momento e nel luogo in cui nascono.

D'altronde, in quanto mezzi tecnologici di comunicazione fluidi, trasversali, polivalenti e polisemantici, gli strumenti di riproduzione delle immagini fisse o in movimento non sono neutri, possono essere utilizzati in maniera molto personale e possono essere manipolati da significati ideologici. Le prime esperienze femminili di arte elettronica affiorano dalla pratica diffusa di registrare con il video le azioni, gli happening e le performance di alcune artiste che propongono i loro interventi artistici come processi più che come prodotti, come esperienze dell'agire dell'artista, della fisicità del proprio corpo e della concretezza del rapporto con il pubblico. Così, arte e vita spesso coincidono in una dimensione evanescente che il video si incarica di memorizzare e conservare.⁵

Ad esempio, il ricorso alla videoregistrazione permette di preservare la memoria di azioni come *Aktionshose genital panik* (1969) di Valie Export, in cui l'artista entra in un cinema porno di Monaco, imbracciando un mitra e indos-

⁵ M. Vinella, *Raffigurazioni al femminile: arte e video-linguaggio*, in I. Loiodice e F. Pinto Minerva (a cura di), *Donne tra arte, tradizione e cultura*, Il Poligrafo, Padova 2006, pp. 219-233.

sando dei pantaloni con il cavallo tagliato che mette in mostra il corpo, o *Action Autoportrait* (1973) di Gina Pane, dove, dopo essersi sdraiata su un letto in doghe metalliche sotto il quale vi è una fila di candele accese, l'artista, resistendo al calore, si ferisce la lingua, per poi fare lunghi gorgheggi con del latte versato in un bicchiere. Probabilmente è proprio grazie alla disponibilità di documenti video, su cui fondare le ricerche preparatorie, che entrambe le performance sono state riproposte a distanza di più di trent'anni da Marina Abramovic come parte del suo lavoro *Seven Easy Pieces* (2005) al Guggenheim di New York.⁶

Il bisogno di ripensare il rapporto con la corporeità e di indagarne il linguaggio trova nel video anche una diversa specificità, al di là della funzione documentativa. Quest'ultima viene esplorata, ad esempio, in maniera innovativa da Ketty La Rocca. In *Appendice per una supplica* (1969), le mani dell'artista sono riprese con camera fissa mentre compiono una serie di gesti che esprimono la tipicità femminile. L'interesse nei confronti delle mani, che contraddistingue molte opere dell'artista fiorentina, ha origine nel desiderio di creare un nuovo linguaggio in cui la gestualità del corpo bilanci l'incapacità della parola, disincarnata e falsamente neutra, di farsi tramite di una comunicazione reale e veritiera.⁷

Allo stesso modo, la videomaker Cindy Sherman realizza fotografie con autoritratti camuffati alla maniera delle grandi dive del cinema o delle grandi celebrità del mondo dell'arte; l'artista giapponese Mariko Mori utilizza il proprio corpo come icona dell'universo fantastico e patinato della moda; la video-artista svizzera Pipilotti Rist usa in modo ironico il proprio corpo adolescenziale e ribelle per messe in scena provocatorie.⁸ O, ancora, l'autrice Shirin Neshat che fa di se stessa corpo di denuncia sociale e politica contro i soprusi dell'integralismo religioso islamico. Ne è un esempio il lavoro *Turbulent* (1998), la sua prima videoinstallazione a due canali, presentata su due schermi affrontati, che prende spunto dal divieto alle donne di cantare da soliste in pubblico per mettere in scena un intenso confronto sonoro e visivo tra maschile e femminile. L'opera rivela attraverso le sue immagini la condizione psicologica, emotiva e intellettuale delle donne costrette al silenzio dal fondamentalismo islamico.⁹

⁶ C. Perrella, *Femminismi. In movimento: artiste e video arte*, cit., p. 149.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Cfr. E. De Cecco e G. Romano (a cura di), *Contemporanee*, Costa & Nolan Editori Associati, Ancona-Milano 2000. Vedi anche M.R. Sossai, *Artevideo*, Silvana Editrice, Milano 2002.

⁹ C. Perrella, *Femminismi. In movimento: artiste e video arte*, cit., p. 153.

Proprio la volontà di sottrarre alla transitorietà e all'irrelevanza azioni e gesti che caratterizzano il quotidiano delle donne e di reinterpretarli dando loro un nuovo senso critico, anima molte sperimentazioni di Marina Abramovic che in *Art Must Be Beautiful. Artist Must Be Beautiful* (1975) esprime la sua critica alla mercificazione dell'arte e dell'artista riprendendosi mentre si spazzola i folti capelli con gesti sempre più violenti, fino a sanguinare, ripetendo la frase del titolo come un mantra. L'artista utilizza il video come uno specchio, in opere di carattere autoriflessivo, in cui lavora attorno sul controllo della propria immagine. Questa opportunità data dallo specchio-video consente un processo d'identificazione più profondo, ma anche un diverso rapporto con l'osservatore che, nella ricerca di una comunicazione diretta e primaria porta a infrangere le tradizionali dinamiche artista/pubblico, stabilendo un approccio che avviene a livello personale e confidenziale.¹⁰

Sempre lo specchio (e lo specchio-video) è uno dei principali elementi utilizzati, fin dalle sue opere giovanili, dall'americana Joan Jonas per indagare la soggettività femminile. Nelle intricate dinamiche spazio-temporali che realizza, l'immagine è sempre frammentata e moltiplicata. Il suo corpo è il centro del mondo perché è con esso che Jonas misura, percorre, frammenta, smaterializza lo spazio, lo usa per interrogarsi sui misteri della natura, sulle contraddizioni urbane e sociali, fino a farne fulcro per un'imponente epifania creativa.

Sin dagli anni Sessanta, Jonas intesse micro e macro, biografia e storie del mondo, figura umana e paesaggio, natura e cultura, in un vorticoso anelito verso la trascendenza. Ma, soprattutto, intreccia ogni tipo di 'media' in lucide anticipazioni di esperienze performative e minimaliste giocate in chiave onirica o gravate da complesse stratificazioni di significati e di immagini. Animata da un incedere sciamanico, l'artista americana espande il proprio sentire servendosi della tecnologia, inscenando danze rituali, attingendo a culture diverse, sepolte dal tempo o colpevolmente rimosse. In altre occasioni, si manifesta nella moltiplicazione distorta della propria immagine in frammenti di specchi che fendono lo spazio [...].¹¹

Come Joan Jonas, una gran parte di altre artiste sceglie il video per interroga-

¹⁰ Ivi, p. 150.

¹¹ M. Di Tursi, *Joan Jonas*, «Segno Arte Contemporanea», n. 251, 2015, p. 30.

re il nuovo soggetto femminile plurale, lontano da stereotipi e clichés, per inventare il proprio modo di rappresentarsi e avviare una relazione tra la propria storia e quella di molteplici alterità.

2. Nuovi modelli interpretativi: soggetto/soggetti - universi/multiversi

In un contesto di significativi mutamenti di prospettiva, attraverso l'uso prevalente di complesse installazioni, di processi performativi, di ricerche relazionali, di costruzioni estetiche di reti di comunità attive, si muovono numerose artiste. Mediante una riflessione sulla complessità delle poetiche creative, tutte condividono la stessa esigenza di migliorare la consapevolezza di una potenziale produzione artistica in grado di contribuire alla creazione di una coscienza sociale. Coscienza in grado di confrontarsi con nuovi modelli interpretativi delle relazioni tra identità e alterità attraverso l'opera d'arte.

Già tra gli anni Settanta e Ottanta, Annette Messager mette in atto pratiche artistiche di travestimento e trasformazione per assumere identità altre. Esempificativa l'opera *Men-women and Women-men* (1972). Qui, soggetti ibridi, né maschi né femmine, in transito tra un genere e l'altro, assumono il corpo come luogo in cui si rivela l'alterazione di sé, avendo sempre meno a che fare con l'identità vera. L'aspetto più significativo e creativo del lavoro di Messager è l'ambivalenza come tale, anche la coscienza del reale pretende mille risvolti per essere a proprio agio in ogni momento.

Amo osservare gli uomini e le donne che passeggiano insieme. Non conoscendoli personalmente, riesco meglio a vedere chi siano e che i ruoli dell'uomo-uomo e della vera donna sembrano spesso invertiti; tuttavia, ciascuno custodisce quello che è tenuto a rappresentare.¹²

Invece, l'artista francese Sophie Calle inventa di essere Maria: un personaggio inesistente che agisce sulla realtà in una dimensione artistica che riflette sul valore delle differenze. Mediante una narrazione finalizzata ad abbattere i confini tra norma ed eccezione, reale quotidiano e finzione immaginaria, Maria diventa un'opera d'arte fatta di parole e di fotografie. In realtà, essa fa parte del progetto estetico *Double-Jeux* (1994-'98), realizzato in collaborazione con Paul Auster, dedicato ai complessi giochi d'identità riflesse una nell'altra. La Calle non è nuova a queste speri-

¹² L. Vergine, *Body Art*, Skira, Milano 2002, p. 161.

mentazioni. Nel '79 con il progetto intitolato *Les Dormeurs* invita alcune persone individuate casualmente a dormire nel suo letto; l'operazione, documentata con fotografia e scrittura, registra emotivamente le differenti caratteristiche di corpi, posture, abitudini, per ipotizzare immaginari onirici e classificarli. Ponendo attenzione agli aspetti casuali della vita, l'artista forza la logica dell'estraneità e la banalità del senso comune per provocare nuovi punti di vista. Ancora, nel lungometraggio *No sex last night* Calle sottolinea la differenza nei sessi che porta all'incomunicabilità e costringe l'osservatore/spettatrice a riflettere su eterosessualità e omosessualità.¹³

Vanessa Beecroft, genovese, di madre italiana e padre inglese, considerata una delle artiste più innovative e accreditate nel panorama contemporaneo internazionale compie una scelta espressiva maturata fin da giovanissima: pensare e realizzare performance nelle quali le immagini viventi utilizzate fossero simbolo di una potenzialità relazionale incompleta, che chiede aiuto al pubblico per esprimersi. Lo straordinario "materiale umano" utilizzato nelle opere diviene composizione di "quadri viventi" presentati a volta in maniera fissa (con le figure quasi immobili) e a volte in movimento secondo precise coreografie (quasi sempre alcuni commenti musicali e significative variazioni illuminotecniche accompagnano le coreografie). Ciascuno delle e dei partecipanti alle azioni deve attenersi con scrupolo a una serie di precise e inderogabili norme che l'artista impone prima di ogni evento per comporre le vere e proprie sculture viventi, esposte in gallerie d'arte e musei di tutto il mondo. Nell'opera della Beecroft il riferimento autobiografico è essenziale perché, come lei stessa sostiene, è il modo più diretto e spontaneo a disposizione per creare; l'autonarrazione, una volta trasferita sul piano artistico, riesce a diventare universale. Pertanto, Beecroft pone al centro della propria riflessione temi complessi come quello dell'identità femminile, delle relazioni con l'alterità dello sguardo maschile, della comunicazione messa in atto dal corpo vestito (problematiche della moda) o dal corpo svestito/manipolato/sfruttato (problematiche del sessismo); i temi delle patologie del corpo – specie femminile – celate nel quotidiano (l'anoressia); i temi etico-politici delle violenze sulle donne generate dalle guerre (*Sudan performance*, performance sul Darfur realizzata con modelle sudanesi del 2007, Biennale di Venezia,); i temi delle nuove iconografie multiculturali connesse alla femminili-

¹³ U. Grosenick (a cura di), *Le donne e l'arte nel XX e XXI secolo*, Taschen, Colonia-Milano 2008.

tà (ad esempio in relazione alla maternità o alle icone sacre).¹⁴

Anche le opere di Daniela Perego, fiorentina da anni residente a Roma, sono dedicate alla complessità dell'universo femminile coniugato all'universo maschile. Attraverso opere fotografiche e video tali multiversi sono visti in tutta la loro difficoltà di esprimersi liberamente. Tra le pieghe del corpo, la Perego sperimenta l'inscindibilità della relazione identità-alterità. Corpo isolato/negato/dimenticato: le sue sono immagini che alternano frammenti fisici a spezzoni narrativi, eventi personali a storie collettive. Nella sua ricerca introspettiva emerge una mappa del pensiero che è pensiero del corpo, ma è anche pensiero dei sentimenti, del disagio e della sofferenza, della solitudine e della negazione, della violenza e della sopraffazione.

Nel video *Livia*, ad esempio, la protagonista è l'artista stessa ed insieme è tutte le donne: la camera fissa inquadra il busto (il volto, il collo le spalle) nudo con la bocca coperta da una fascia bianca che impedisce la parola. Imbavagliata, la donna guarda l'osservatore con occhi sgranati. Nel silenzio dell'inquadratura in bianco-nero, solo leggerissimi movimenti del capo, lo sbattere delle palpebre, l'ondeggiare lieve di qualche capello, rendono il senso del tempo che riempie lo spazio. Tutto il resto è impotente interrogativo: cosa accade?

In numerose, simili serie fotografiche, Perego ripropone le stesse problematiche del video: la libertà dell'individuo può essere ostacolata, cancellata, alterata? Tra le pieghe del corpo, l'autrice sperimenta l'inscindibilità emozione-ragione. Corpi senza segreti e corpi senza identità, corpi interi e corpi scomposti: le sue sono immagini che alternano frammenti fisici a spezzoni narrativi, eventi personali a storie collettive. Nei suoi lavori emerge una mappa del pensiero che è pensiero del corpo, ma è anche pensiero dei sentimenti. Nel guardare il sé e l'altrove da sé, affiora un dialogo sommerso e ininterrotto in cui mente e corpo e anima interagiscono tra loro e con lo spazio-tempo che li circonda, in una circolarità perfetta. Dunque: spazio come non-spazio, tempo lontano dal tempo. Immagini di corpi (corpi femminili, vestiti o svestiti, immobili o in potenziale movimento) sospesi nel nulla, nel vuoto di fondi bianchi oppure nell'eccessivo pieno di fondi neri, o immersi in paesaggi infiniti e deserti dai colori sontuosi ma artificiali. Paesaggi di un futuro improbabile, creato apposta per corpi digitali;

¹⁴ M. Vinella, *Art visuel et comparatisme de genre - Pensée de genre et création artistique aujourd'hui en Italie*, Relazione al Convegno Internazionale *Littératures, arts et comparatisme de genre*, 22/23 maggio 2009, Université Paris.

corpi fittizi eppure traccia di memorie che nessun tempo cancella. Corpi come luoghi virtuali di storie che appartengono a mille possibili realtà.¹⁵

Una chiave più straniante sceglie Chiara Fumai che interpreta personalmente per la telecamera personaggi femminili fuori dagli schemi, come in *I'm a Junkie* (2007), dove, vestita come una contadina in abiti tradizionali cretesi, finge di cantare, in *lip-synch*, una controversa canzone greca degli anni trenta di Roza Eskenazy (la melodia angelica in realtà accompagna un testo che decanta gli effetti benefici del fumo d'oppio). Lavori più recenti si concentrano su figure più contemporanee, come nella video-performance *Valerie Solanas* (2013) in cui, seduta a un tavolo come per annunciare un'entrata in guerra, Fumai legge in maniera ispirata e parodistica lo SCUM (Society for Cutting Up Men), ovvero il Manifesto, scritto nel 1967 dalla donna che cercò di uccidere Andy Warhol, che riporta frasi come: *A Male Artist Is a Contradiction in Terms*. Tragico, e allo stesso tempo comico, il lavoro accoglie contraddizioni senza cercare di risolverle: istiga alla guerra tra i sessi per poi colpire una certa idea di femminilità, datata ma estremamente attuale, quella di Valerie Solanas ma anche quella dell'artista stessa.¹⁶

In altre opere, l'artista pugliese interpreta liberamente la tradizione delle donne sensitive possedute da entità diverse sulle quali costruisce storie di cui mette in discussione il significato simbolico e la rappresentazione di fronte allo spettatore. Formalmente il punto di partenza è la performance, in seguito rielaborata in installazioni, collage, display performativi, i cui contenuti riguardano il femminismo radicale, la cultura dei media, il linguaggio come veicolo della repressione patriarcale. È in particolare la performance poi diventata video *I Did Not Say or Mean Warning / Non intendevo minimamente allarmarti* (2013) pensata originariamente per la Fondazione Querini Stampalia di Venezia, che evidenzia come la Storia dell'arte abbia sistematicamente cancellato la presenza delle artiste riducendole al silenzio e all'invisibilità. Per riportare l'attenzione su questa rimozione collettiva Chiara Fumai impersona la figura di una guida museale che introduce al pubblico i dipinti rinascimentali della collezione della Fondazione proponendone una lettura personale e conturbante. Durante la visita guidata Fumai interferisce con la canonica e neutra descrizione verbale delle opere da lei selezionate lanciando con il codice dei segni i messaggi violenti di

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ C. Perrella, *Femminismi. In movimento: artiste e video arte*, cit., p. 157.

una femminista degli anni Settanta. La reazione del pubblico è di disagio davanti a una doppia aggressione: quella dell'esclusione del soggetto femminile dalla Storia e il silenzio carico di tensione che scaturisce dai gesti. In quest'opera come anche in altre, Fumai si confronta con la dolorosa frammentazione dell'identità femminile e con l'aggressività che ne consegue.¹⁷

La straordinaria Marinella Senatore, in maniera differente, non esplicita con evidenza la condizione di artista donna, ma si impegna nella costruzione di un'alternativa radicale al sistema, continuando al tempo stesso la ricerca di un diverso ruolo dell'artista, che per lei è un attivatore di processi e di progetti per la comunità.

Nei suoi elaborati processi creativi, l'autrice napoletana coinvolge migliaia di persone nei ruoli più diversi per creare parate, opere liriche, programmi radiofonici. L'artista non è solo interessata a innescare strategie sociali d'integrazione ma s'interroga anche sul concetto di collettività, convinta dell'esistenza di responsabilità condivise. La sperimentazione di nuove forme narrative genera una memoria comune attraverso l'esposizione di materiale documentario come film, disegni, schizzi. Prendendo le mosse dalle idee del filosofo francese Jacques Rancière, nel 2013 Marinella Senatore ha fondato *The School of Narrative Dance*, una scuola mobile e libera basata su un sistema d'inclusione e autoformazione, i cui obiettivi prevedono l'alfabetizzazione e la condivisione di competenze progettuali.¹⁸

Questa scuola multidisciplinare contempla un vasto spettro di forme di espressione come la danza, la poesia, il cinema, lo spettacolo, la letteratura, l'artigianato... Tutto diventa parte di complesse installazioni interattive. In particolare, è importante la narrazione dei singoli e delle collettività. Spiega l'artista: «Io lavoro attraverso tanti tipi di narrazione, magari partendo da una sceneggiatura completamente vuota, e costruendola parallelamente al processo – che è parte fondamentale e visibile nei miei progetti. Lo stesso meccanismo di conoscenza dei luoghi e delle persone, che supporta poi l'atto di aggregazione reale e la nascita assolutamente spontanea di molti momenti anche ludici o creativi, si basa sulla narrazione di storie o territori, e gli strumenti del narrare possono essere di volta in volta diversi. [...] *The School of Narrative Dance* introduce nel mio lavoro un linguaggio ulteriore, che più semplicemente potremmo definire

¹⁷ M. R. Sossai, *L'arte espressa dalle donne e la funzione pedagogica della cura*, in A. Marino e M. Vinella (a cura di), *Keywords. Decalogo per una formazione all'arte contemporanea*, cit., pp. 165-166.

¹⁸ Ivi, p. 168.

teatro-danza o narrazione attraverso il corpo, secondo me il modo più libero e semplice per coinvolgere e raccontare qualcosa».¹⁹

Il valore politico del processo di costruzione di saperi dal basso avviato da numerose artiste indica una possibile strada per potenziare l'impegno attivo dell'arte, sia nel campo educativo che sociale, capace di mettere in rete più soggetti e più mondi.

¹⁹ M. Vinella, *Marinella Senatore*, «Juliet Art Magazine», n. 166, 2014, p.70.

OUTTAKES: un Archivio Audiovisivo sul Movimento LGBTQI in Italia SIMONE CANGELOSI*

ABSTRACT

Una ricognizione della genesi che ha portato all'ideazione e costituzione del primo archivio audiovisivo delle persone e del movimento LGBTQI italiano a Bologna, l'Archivio Out-Takes. L'archivio si pone l'obiettivo di una raccolta di materiali "dal basso" di immagini audiovisive, cinematografiche, fotografiche, sonore, realizzate da attivisti o videoattivisti e che registrino la vita delle persone e la storia del movimento nella scia della tradizione della storia orale.

A survey of the genesis that led to the conception and creation of the first audiovisual archive of the Italian LGBTQI people and movement in Bologna, the Out-Takes Archive. The archive has the objective of a collection of audiovisual recordings, films, photographs, sound recordings, made by activists or video activists and which record the lives of people and the history of movement in the wake of the tradition of oral history.

OUT-TAKES è il primo archivio audiovisivo del movimento e delle persone LGBTQI in Italia. Il suo obiettivo è quello di ricostruire la storia del movimento di liberazione LGBTQI italiano attraverso i materiali audiovisivi registrati dagli attivisti negli ultimi decenni, ma anche di spingersi più indietro collezionando fotografie e tutto ciò che riguarda le testimonianze visive o sonore. Materiale di natura amatoriale che testimonia a vario titolo gli avvenimenti politici del movimento così come i costumi e le sfere personali delle persone LGBTQI prima e dopo che il movimento stesso prendesse piede in Italia e all'estero intorno agli anni Settanta del Novecento. Questa idea è maturata dall'incrocio della mia attività di regista con il mio coinvolgimento come attivista all'interno del movimento, in particolare all'interno dell'associazione MIT (Movimento Identità Transessuale) a partire dalla fine degli anni Novanta. Nell'ultimo decennio ho utilizzato questi materiali cosiddetti di "found footage" nei film documentari *Dalla testa ai*

* Regista, Archivio Out-Takes Bologna

piedi (2007) e in *Una nobile rivoluzione* (2014) per raccontare la vita di persone coinvolte nel movimento transessuale e le loro attività politiche. Per trovare questo materiale mi sono rivolto, oltre che al mio archivio personale di riprese costruito negli anni, ad associazioni, centri di documentazione o a singoli privati. Questa pratica mi ha portato a riflettere sulla necessità della creazione di un archivio che diventasse una fonte organizzata di racconti, vicende, documenti visivi prodotti dalle persone stesse del movimento e in grado di fornire un quantitativo consistente di documenti ad archivisti, registi, narratori, studiosi accademici o indipendenti e di ricomporre un quadro storico-visivo che ancora, almeno in Italia, non è così articolato ed esaustivo. L'Archivio Audiovisivo LGTBQI OUT-TAKES ha assunto questo nome con l'intento di fare esplicito riferimento alle scene rimosse, tagliate fuori dalla versione definitiva di un film, scene inedite. L'espressione infatti è tipica nel mondo della produzione cinematografica, ed in questo caso è usata come metafora di ciò che sinora è rimasto escluso dalla rappresentazione sociale e dalla storia ufficiale del nostro paese. La scelta è caduta su questa parola anche per il significato emblematico e positivo che in questi decenni la parola out ha assunto per la cultura e l'immaginario per l'intero movimento LGBTQI mondiale: uscire allo scoperto (dall'espressione inglese "coming out of the closet").

Il "genere" viene posto in questione in Italia – così come in Europa e negli Stati Uniti – per la prima volta in un certo alveo politico, quello dei movimenti politici dal basso che prendono vita nel '68 e in particolare dal movimento femminista di seconda ondata. Quello femminista si evolve e struttura come movimento autonomo tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta, "staccandosi" dal movimento studentesco e dalle spinte che attraversavano la società nella direzione di una critica marxista e di classe, concentrandosi su azioni politiche dentro specifiche lotte di liberazione della donna. Seppur con le loro autonomie e diversità e mai in maniera univoca i gruppi che fanno riferimento a quel movimento e sommovimento sociale in quegli anni mettono in discussione molte delle categorie della struttura sociale sino ad allora percepite e rappresentate come "intoccabili" – quali la famiglia, i rapporti consolidati tra donna e uomo, la rappresentazione sociale della donna, i ragionamenti sui generi, la sessualità, le pratiche politiche – e in qualche maniera anticipano e fondano una prima "decostruzione" del genere come la conosceremo negli anni successivi, sollevando questioni che spostano la propria attenzione dalla sola questione della classe e della razza anche al sesso e quindi il genere come origine dei rapporti di subordinazione sociale.

Negli anni Settanta in Italia è proprio sulla questione del sesso e della sessualità sollevata dal movimento femminista che il movimento omosessuale, che nasce agli inizi degli anni Settanta, e il movimento transessuale, che nasce alla fine dello stesso decennio, potranno far “germinare” la questione dell’orientamento sessuale e la questione del genere inteso come identità. Questi movimenti che attraversano la società italiana rendono sempre più possibile l’emersione pubblica di soggettività, quella omosessuale in primis e poi anche quella lesbica - le rivendicazioni politiche lesbiche restano per lo più quasi tutte all’interno del movimento delle donne almeno per quasi tutto il decennio – sulla scena politica e pubblica attraverso una serie di lotte rivendicative e contestatarie. In Italia peraltro, in modo particolare, le battaglie per i diritti civili come il divorzio e l’aborto di quegli anni trovano sponda in aree e partiti politici come il Partito Radicale che fanno proprio dell’emancipazione della donna e delle battaglie per l’ottenimento di leggi che allarghino i diritti civili a nuovi soggetti sociali quali le persone trans, i loro cavalli di battaglia.

In Italia le connessioni tra il movimento femminista e il movimento lesbico, il movimento omosessuale e il movimento transgender hanno quindi radici storiche e politiche comuni profonde, filiazioni ideologiche e politiche complesse e connesse tra loro. In questo quadro l’operazione della costruzione di un archivio che apra su di essi uno sguardo ampio e complessivo si dà l’obiettivo di ricordare la matrice plurale delle lotte e di sottolineare l’orizzonte comune che questi movimenti si sono sempre dati più o meno consapevolmente al di là delle divisioni, delle polemiche e delle frammentazioni che a volte ne hanno indebolito la forza e rimandato nel tempo i risultati.

Come tutte le nuove creature il progetto dell’Archivio ha avuto una lunga e lenta gestazione. Al 2011 risale la prima idea del progetto. Gli anni successivi, sino al 2013, sono stati anni in cui sostanzialmente il progetto è stato presentato e sottoposto a vari enti nella sua versione progettuale senza incontrare nessuna istituzione che abbia sostenuto concretamente la sua nascita, se non per il patrocinio dell’UNAR-Ufficio Nazionale Antidiscriminazione Razziale quale iniziativa di rilievo nell’ambito delle attività di prevenzione e contrasto alle discriminazioni. All’inizio del 2014 il CESD-APS, Centro Educazione e Studi sulla Discriminazione-Associazione per la promozione sociale, di Bologna è l’associazione che ha deciso di sostenere e promuovere il progetto. Nell’agosto dello stesso anno è stato aperto il sito di riferimento dell’Archivio www.out-takes.org e nel 2015 sono iniziate le prime attività pubbliche all’interno della città di Bologna.

L'obiettivo di queste attività è quello di far incontrare i depositari della memoria, collettiva e non, del movimento e delle persone LGBT con la popolazione in una forma che potremmo definire di "Archivio vivente" e che riproduce delle forme di "ricostruzione orale" della storia. Nel maggio 2016 il Comune di Bologna dando riconoscimento al progetto, ha assegnato uno spazio dismesso, dove, alla fine di un percorso di riqualificazione potrà sorgere la prima sede operativa dell'Archivio OUT-TAKES.

L'Archivio Audiovisivo LGBTQI OUT-TAKES si alimenta nella sua opera di costituzione continua attraverso il coinvolgimento del movimento LGBTQI stesso, delle associazioni che lo compongono e dei suoi attivisti. La raccolta quindi è sostanzialmente dal basso. Ciò significa che gli attivisti, le persone comuni e tutti coloro che a vario titolo sono in possesso di materiali audiovisivi sul movimento -ripresi durante parate, manifestazioni pubbliche, eventi politici, ma non solo- donano il loro materiale all'archivio. La raccolta dal basso avviene attraverso due direttive: le donazioni delle persone singole e la creazione di uno strettissimo rapporto con i centri di documentazione già esistenti sul territorio italiano e che sono di solito espressione delle associazioni LGBTQI che si sono consolidate negli ultimi decenni di storia politica. Questi centri, accanto a libri, riviste, film a tema, studi ed altro ancora, talvolta conservano anche materiale audiovisivo amatoriale su eventi ed episodi della comunità, ma anche foto e molto altro, tutto materiale sparso e non catalogato, quasi mai digitalizzato, né organizzato in uno specifico archivio audiovisivo.

L'archivio punta a raccogliere l'arcipelago di materiali autoprodotti e "documentali" oggi dispersi e dimenticati e quindi non ancora organizzati storiograficamente e che necessitano spesso di un urgente intervento tecnico conservativo, puntando a trasmigrarne i contenuti su una piattaforma digitale e quindi uniforme e uniformemente accessibile a un pubblico di fruitori e di studiosi. I materiali sono i più vari: fotografie, nastri magnetici, Hi8, Vhs, MiniDV ma talvolta anche Super8, Betacam e tutti i tipi di supporto che in questi anni sono andati aggiungendosi all'interno del panorama amatoriale di ripresa. La raccolta di materiali audiovisivi viene sollecitata attraverso una serie di campagne realizzate con l'impiego di strumenti quali: il sito web dell'archivio e la sua pagina facebook, giornate pubbliche create ad hoc per le call di raccolta rivolte agli attivisti e ai videoamatori in possesso di materiale, giornate di riflessione politico-storica sul movimento. Lo scopo dell'acquisizione di nuovo materiale è quello di poter lavorare primariamente alla sua conservazione, alla sua digitalizzazione e

in un secondo momento alla sua riorganizzare secondo una ricostruzione storica.

La chiamata ad una progressiva raccolta dal basso dei materiali da parte dell'Archivio LGBTQI OUT-TAKES ha sia lo scopo tangibile di salvare dal deterioramento naturale del tempo i materiali audiovisivi attraverso un'opera di conservazione, restauro e digitalizzazione, sia lo scopo culturale di rendere collettiva e accessibile una memoria sinora frammentata e rinchiusa nei cassette dei singoli attivisti.

OUT-TAKES è pensato quindi come un archivio vivo ed in movimento. Proprio in funzione del rafforzamento dell'identità della comunità e della sua profonda funzione culturale e divulgativa è importante non solo che cosa un archivio -e come- conserva i materiali che raccoglie, ma anche come li fa dialogare con ciò che vive fuori dall'archivio, intercettando l'attenzione non solo della comunità ma anche della società in un più ampio senso. L'archivio quindi aspira ad essere anche un centro di produzione di saperi, un luogo da cui possono originarsi ricerche, in cui si sperimentano raccolte inedite di materiali, ma anche presentazioni pubbliche alla città dei materiali catalogati e "storicamente letti". Un luogo che sviluppi momenti di socialità e approfondimento, in questo senso un luogo vivo.

Le donne e la bellezza: strumento di *tirannia patriarcale* o spazio del *desiderio*?

FLORIANA CHICCO* su Elena Pulcini, «*Specchio, specchio delle mie brame...*» *Bellezza e invidia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017

La ricerca della bellezza è manifestazione di autodeterminazione, di esercizio della propria libertà, di scelta sul proprio corpo, di rivendicazione del potere oppure espressione di un disagio che induce le donne ad adeguarsi continuamente ai canoni e ai modelli della società di massa e dunque uno strumento-mezzo attraverso il quale ricadono nuovamente nella gabbia patriarcale? È un bisogno che affonda le radici nel più profondo desiderio di benessere psicofisico o un capriccio frivolo che alimenta invidia, gelosia e infinita competizione? La bellezza è un dono, casuale e gratuito o un obiettivo, meritato e conquistato? La bellezza vera è quella “naturale” o “artificiale”?

Alcune interpretazioni politico-sociali delle bellezza come quelle di Naomi Wolf (*The beauty myth: how images of beauty are used against women*) e Kathy Davis (*Remaking the she-devil: a critical look at feminist approaches to beauty*) la definiscono come “costrutto” o “droga” culturale, vale a dire un obbligo di adeguamento e asservimento per le donne che non riguarda solo l'apparenza, ma il proprio essere. La denuncia si rivolge alla strumentalizzazione dell'estetica e dei modelli-canonici dominanti che confinano le donne in uno stato di subordinazione-dipendenza e si assumono come bersagli principali la moda, sistema di business dominato da griffe e brand, la chirurgia estetica che sottende quella che Susan Bordo definisce “intossicazione postmoderna da possibilità” e l'ideologia della magrezza che impone come soglia esistenziale quella che Fatema Mernissi definisce “dittatura occidentale della taglia”: tutti strumenti tirannici che condizionano e vittimizzano le donne. La bellezza così ricondotta o alle politiche dell'apparenza (Chapkins, *Beauty secrets: women and the politics of appearance*) o alle tecnologie di gestione dei corpi (Bordo, *Unbearable weight. Feminism, western culture and the body*) o alla scala estetica dei corpi (Young, *Justice and the politics of difference*) o al complesso moda-bellezza (Bartky, *Narcissism, femininity and alienation*), è un mero dispositivo che garantisce l'esercizio del potere dei media, dell'industria e della medicina. Mutuando un termine caro ad Adrienne Rich, potremmo definirla

*Laureanda in Scienze Filosofiche dell'Università di Bari Aldo Moro

come *istituto*, vale a dire una bellezza discorsivamente e culturalmente prodotta, parte di un complesso sistema di pratiche istituzionalizzate che come una gabbia vincolano la libertà di scelta verso il raggiungimento di determinati obiettivi che se non raggiunti inducono le donne a crederci nullità. Di conseguenza, apparentemente, le scelte sono individuali, ma in realtà sono solo l'espressione di una rete sociale e culturale normativa. Una pedagogia del difetto secondo Kathy Davis induce le donne a sentirsi continuamente difettose e inaccettabili e ad essere coinvolte in un continuo processo di creazione di senso sul proprio corpo e sulla propria esistenza e di ridefinizione della propria identità. Un capitalismo e consumismo patriarcale, e i processi di omologazione e normalizzazione ivi sottesi, moltiplicano all'ennesima potenza i difetti umani avvalorando un'immagine sempre manchevole e difettosa della bellezza femminile che anela livelli sempre più alti e assoluti.

La ricerca ossessiva della bellezza si pone come sfida e competizione sfociando in quella che Elena Pulcini definisce "passione triste": l'*invidia*. Relegato in uno stato di inferiorità e di impotenza l'individuo instaura una relazione ossessiva con l'altro, il cui essere e la cui esistenza diventano una minaccia. Ci si sente continuamente rivali col timore che l'Io sia intralciato nel suo percorso "desiderante" di autorealizzazione. L'invidia non presuppone un desiderio autentico perché esso è condizionato dall'Altro, «comprendere il desiderio equivale a comprendere che il suo egocentrismo è indisgiungibile dal suo alterocentrismo»¹. Si desidera solo in quanto l'altro desidera (meccanismo mimetico di Girard) oppure si desidera il male dell'altro, per questo è definita la passione "senza piacere", priva di godimento o edonismo puro. La cultura patriarcale mentre attribuisce agli uomini un'invidia "sana", derivante da una sconfitta o da un fallimento, che si traduce in azione per il potere o la ricchezza, attribuisce in maniera pregiudiziale e stereotipata un'invidia "subdola" alle donne, facendo credere loro che sia una disposizione naturale, innata, che ha come oggetto la bellezza e tutto ciò che si può ottenere mediante essa. Salvo poche eccezioni di resistenza o fuga verso la libertà/liberazione, l'invidia è, per le donne, un rifugio o un risarcimento per l'autoaffermazione. L'invidia corrode e depotenzia l'essere e l'esistenza, ma derivando da "una ferita narcisistica", passa all'azione come lotta senza stregua affinché quello che

¹ R. Girard, *Anoressia e desiderio mimetico*, Lindau, Torino 2009, p. 43.

Mary Wollstonecraft definisce lo “scettro” o “vanto” delle donne, ovvero la bellezza, non venga perso.

La ricerca della bellezza tuttavia non è sempre l'esito di una scelta passiva e manipolata, o di una scelta non autenticamente proairetica, bensì l'espressione di un *desiderio*. Il focus non è più la critica alla natura sistemica della cultura e al potere, ma un'ermeneutica del desiderio e delle ragioni profonde che inducono alcune scelte. Pulcini propone a riguardo esempi di desiderio non autentico come la gelosia, il timore di perdere la persona amata rivendicato quasi come un diritto, e in particolare quella maschile che quasi sempre sfocia nella violenza (stupri, femminicidi, delitto d'onore) per deturpare la bellezza femminile. Oppure all'interno della complessa e ambivalente relazione materna, in particolare tra madre e figlia, il desiderio narcisistico della madre di essere come la figlia, a seguito del suo inchiodamento alla funzione materna e di cura. La filosofia da sempre si interroga su cos'è il desiderio e sul suo ruolo nell'esistenza umana. Come conseguenza dell'abbandono del logocentrismo moderno occidentale, che fa del cogito il fondamento assoluto di ogni certezza, la filosofia ha assegnato al desiderio una funzione non irrazionale, ma appunto prelogica. Rifiutando con ciò non l'idea della razionalità ma di dare al logos, attraverso la formula del cogito, quella potenza assolutizzante che esclude le emozioni e l'esperienza nel campo della conoscenza. Anche se vige la necessità di non abbandonare il terreno della ragione, è inevitabile riconoscere che il desiderio, come elemento vitale, irriducibile e strutturale, irrompe irriducibilmente e produttivamente in tutti i piani dell'esperienza umana. Il desiderio, una “inesauribile eccitazione dell'essere, l'eccitazione della vita”² potremmo definirlo con Nancy, ovvero espansione infinita, forza inesauribile, potere e potenza trasformativa e innovativa, slancio ed energia vitale. Il desiderio si trasforma in azione per cambiare e rinnovare l'esistenza. I soggetti di desiderio sono soggetti autodeterminanti (self-made, artifex di sé), soggetti che sulla base di una scelta libera e una volontà autentica definiscono da sé la propria vita. Il desiderio è anche un'esperienza fondamentale nel rapporto con l'altro da sé. La costituzione dell'essere umano prevede un'ontologica relazione con l'alterità, il desiderio ha una imprescindibile dimensione relazionale. Per Judith Butler, ad esempio, l'unico desiderio

² Jean-Luc Nancy, *Del sesso*, Cronopio, Napoli 2016, p. 81.

veramente umano è il desiderio di riconoscimento, spazio privilegiato per l'incontro tra i soggetti. Ma se il desiderio è il motore della vita, una volta appagato la vita come continua? Continua nella realtà incolumabile e inesauribile del desiderio.

Il desiderio è una fonte di energia naturale di cui il nostro corpo ha bisogno per crescere e fiorire. È come un sole interiore che si manifesta e si irradia attraverso il nostro corpo: per mantenere e portare a compimento la nostra vita dobbiamo coltivarlo, anche prendendoci cura della nostra bellezza naturale.³

È stato il femminismo a capovolgere la metafora filosofica del “corpo politico” in quella della “politica del corpo”, teorizzando il corpo come strumento di potere e spazio di controllo, ma oltre a svelare le trame e i meccanismi del potere il femminismo è chiamato anche a comprendere, porsi all'ascolto ed entrare a contatto con i vissuti personali, senza valutazioni o critiche, scavando nel profondo dell'essere donne. La ricerca della bellezza chiama in causa le categorie di uguaglianza e differenza che hanno attraversato come spartiacque decisivo la storia del femminismo. Raggiungere la bellezza per sentirsi “normali”, per essere come le altre, uguali, o per sentirsi “diverse”, ovvero rivendicare le proprie irriducibili e singolari differenze? Pulcini si chiede se la lotta per i diritti, la presunta uguaglianza ottenuta e la possibilità di rivendicare le differenze abbia neutralizzato l'invidia tra le donne, ovvero oggi si è meno inclini a questa passione triste perché le donne sono uscite dalla condizione di impotenza e subalternità? La risposta è negativa. Il patologico narcisismo postmoderno dell'Io implica un desiderio illimitato di autoaffermazione e individualismo, terreno fertile per l'invidia.

È legittimo pensare che oggi la tirannia della bellezza sia meno imperante? Sicuramente assistiamo ad una sorta di ampliamento concettuale della bellezza che include non solo le caratteristiche fisico-corporee ma anche quelle intellettuali, di conseguenza non esiste la Bellezza, come assunto universale ed eterno, ma le Bellezze, diversi canoni estetici e diversi modi di essere o voler essere belli/e, tutti aventi stessa dignità, perché tutti esaltanti le molteplici differenze e irriducibili singolarità di ciascuno/a. Dunque, nella relazione tra i sessi la bellezza non è più l'unico mezzo di seduzione anche perché gli uomini

³ <http://www.inchiestaonline.it/donne-lavoro-femminismi/luce-irigaray-lumanita-ha-bisogno-di-infinite-carezze/>

non sono più gli unici (s)oggetti di desiderio e di contesa tra le donne. E invece la formula “specchio, specchio delle mie brame, chi è la più bella del reame?” esige solo una conferma della propria superiore bellezza, in un clima relazionale di sfida e rivalità con le altre donne, unicamente con lo scopo di conquistare l’altro o il suo amore.

La postmodernità ci pone da un lato donne che si sono liberate in parte del cosiddetto *mith of beauty*, o continuano a lottare per vanificarlo, ma dall’altro sono vittime di nuovi imperativi che portano la ricerca della bellezza e l’invidia all’ennesima potenza: mito del successo, utopia migliorista, processi di spettacolarizzazione e vetrinizzazione sociale (Codeluppi), fruizione esponenziale di immagini veicolate dagli schermi in ogni dove che alimentano una sconfinata volontà di distinzione e gratificazione immediata.

Come reagire dinanzi a tale scenario?

«La bellezza di una persona è ciò che la rende disponibile a mettersi in rapporto»⁴: Pulcini sembra proporre, sulla base di un assunto antropologico che riconosce nell’Io un’identità complessa e multipla, una rifondazione della relazione tra i sessi e tra le donne, *empatica e solidale*, come incontro e confronto con l’altro da sé, condivisione delle passioni. Lo spazio del desiderio è ridefinito a partire da se stessi/e, cioè dai propri desideri (bisogni, aspettative, ecc) e non dalle proiezioni sull’altro/a o valutando se stessi/e a partire dagli altri/e. Il desiderio è autentico se si distacca dal paradigma mimetico del vivere sociale e recupera la propria unicità e originalità, ricercando una bellezza più reale, che ideale o seriale, ovvero non perfetta, ma perfettibile, auspicabile, raggiungibile al di fuori degli schemi dominanti. Non una bellezza universale, ma “negli occhi di chi guarda”, pluriversale.

La bellezza è tale solo se riflette la singolarità della persona e la sua prismatica complessità. Come l’opera d’arte, essa viene uccisa dalla mimesi e dalla serialità, e fiorisce invece laddove si sottrae al confronto narcisistico e alla dinamica invidiosa, imponendosi, nella sua aura e nella sua unicità, con la regale dignità della bellezza senza specchio.⁵

⁴ Jean-Luc Nancy, *M’ama, non m’ama*, trad. it. di M. C. Balocco, Utet, Torino 2009, p. 74.

⁵ E. Pulcini, «Specchio, specchio delle mie brame...» *Bellezza e invidia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 108.

VALERIA STABILE* su Federico Zappino (a cura di), *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo*, Ombre Corte, Verona 2016.

Tra neoliberalismo e neofondamentalismo non esiste alcuna distanza, anzi, tra queste due posizioni esiste un costante e pericoloso dialogo, o meglio, una crescente condivisione di intenti. Come scrive Federico Zappino nelle prime righe dell'introduzione: «[...] il *neoliberalismo* e il *neofondamentalismo*, infatti, sembrano muoversi in direzioni opposte, sembrano orientati al conseguimento di obiettivi apparentemente contrari, eppure, a tratti, convergenti».¹ Svelare questo terreno di alleanze non solo rende meno netta la divisione ideologica tra neoliberalismo e neofondamentalismo, ma rende più efficaci le operazioni di contrasto al loro effetto sui discorsi del potere. Tutto ciò rende indispensabile una riflessione sulle pratiche di resistenza al potere e sulle strategie adottate dal movimento LGBTQI in Italia. Il testo curato da Zappino incarna sia tale necessità che una possibile risposta alla stessa.

Le autrici e gli autori dei quattordici interventi che costituiscono *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo* offrono una panoramica dettagliata, solida e attenta degli effetti e delle cause dell'attuale dibattito italiano sui corpi; quei corpi che vivono fuori dalle egemoniche definizioni di "normalità", quei corpi che vivono contro le stesse definizioni, quei corpi che non sanno ancora quanto pericolosa possa diventare la relazione di sinonimia tra "normale", "naturale" e "legittimo".

Il panorama teorico degli articoli, di matrice foucaultiana e marxista, viene arricchito dalle prospettive offerte da Jasbir Puar, Judith Butler, Sara Ahmed, Jin Haritaworn, Mario Mieli, Paul B. Preciado, Meg Wesling, Melinda Cooper e Nancy Fraser; prospettive che non capita spesso di trovare così coerentemente e sapientemente accostate e declinate secondo le peculiarità del caso italiano. L'omonazionalismo, la precarietà dei corpi, la *queer necropolitics*,² le rela-

* Dottoranda in Lingue, letterature e culture moderne - Curriculum EDGES Studi di genere e delle donne, presso le Università di Bologna e la Utrecht University.

¹ Ivi, p. 6.

² Cfr. Jin Haritaworn, Adi Kuntsman, Silvia Posocco, *Queer Necropolitics*, Routledge, New York 2014.

zioni tra capitalismo e valore dei corpi vengono riproposti in una lettura che parte dall'esperienza italiana, con particolare riferimento alle esperienze di lotta, rivendicazione e richieste confluite in gran parte nella discussione per l'approvazione della legge Cirinnà.

Il testo è aperto da una illuminante introduzione di Federico Zappino che prepara alle finalità dei lavori presentati e delinea i principali percorsi teorici seguiti nel corso del libro. Nello spazio tra il primo capitolo,³ *Filosofia sociale dell'odio antiomosessuale* scritto da Cristian Lo Iacono, e l'ultimo,⁴ *Sovversione dell'eterosessualità* di Federico Zappino, vengono ripercorse le varie tappe, e gli ostacoli, incontrati negli ultimi anni dai movimenti femministi, LGBTQ, transfemministi e queer italiani.

Il SomMovimento NazioAnale, il Laboratorio Smaschieramenti, antagonismogay, Facciamo Breccia sono solo alcune delle realtà cui viene data voce nel testo e che hanno partecipato, quando non dato vita, ai principali eventi degli ultimi mesi come "Veniamo Ovunque", la manifestazione nazioAnale transfemminista Lella Frocia avvenuta il 21 Maggio 2016 a Bologna e lo sciopero delle migranti e dei migranti del 1 Marzo 2016. Uno dei tanti pregi de *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo* è che l'accento principale è posto sulle rivendicazioni di piazza, sulla mobilitazione, sulla riappropriazione delle strade e degli spazi che la «guerra al gender»⁵ ha provato a colonizzare attraverso le varie Manif pour tous, Sentinelle in Piedi e *Family Day*.

Ma cosa accade dentro il movimento LGBTQ? Perché dilaga l'immagine del *good subject*⁶ anche nel mondo omosessuale? Possiamo essere al riparo dal fascino mortifero del discorso neoliberalista solo perché le nostre sono vite precarie? Perché sono «i gay e le lesbiche a farsi ancora una volta i portabandiera di questa retorica nazionalista»⁷ e a fomentare una pretesa coesione nazionale che gioca a discapito delle «froce terrone» e «meridionali»⁸? Ma soprattutto,

³ Federico Zappino (a cura di), *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo*, cit., pp. 19 - 34.

⁴ Ivi, pp. 186 - 207.

⁵ Ivi, p. 35.

⁶ Cfr. Jasbir Puar, *Docility and the Regulation of the Subject*, «Leben Nach Migration», Dicembre 2010, pp. 1-3.

⁷ Federico Zappino (a cura di), *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo*, cit., p. 71.

⁸ Ivi, pp. 62-63 *et passim*.

cosa possiamo fare, come possiamo dirigere, o meglio diffrangere⁹ la lotta contro i dispositivi di oppressione in maniera efficace?

Questo ultimo quesito viene articolato nell'intervista di Federica Castelli a Judith Butler, "Cosa possono fare i corpi insieme?".¹⁰ L'esortazione di Judith Butler è chiara e inequivocabile: bisogna cambiare il quadro all'interno del quale le domande vengono poste, questo quadro nuovo prevede «uno spostamento concettuale verso il quadro della precarietà».¹¹ Considerare questa esposizione della vita al rischio permette, secondo Butler,¹² l'apertura a nuove questioni e alla necessità di «rivedere innanzitutto le nostre domande per poter affrontare questo problema - per essere pronte a reagire a questa storia che stiamo attualmente vivendo».¹³

Purtroppo dalla pubblicazione de *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo* ad oggi stiamo assistendo a una crescita esponenziale del rischio esaminato da Judith Butler e a un dilagare incessante della precarietà. Basta guardare alla recente vittoria di Trump negli Stati Uniti che ha proceduto immediatamente alla revoca del diritto delle studentesse e studenti statunitensi di utilizzare a scuola il bagno che più si avvicina alla loro identità di genere, alle minacce antiabortiste, al sessismo, all'omofobia e al razzismo che non cessano di caratterizzare le dinamiche dello scenario politico internazionale. Questo inasprimento delle condizioni imposte dal neoliberalismo e dal neofondamentalismo non fanno che accrescere la pregnanza degli articoli raccolti nel libro.

L'ultima parte del libro è chiusa da due interventi sul binarismo dei generi, "Fare e disfare il sesso. Oltre il binarismo dei generi" di Beatrice Busi¹⁴ e "Sovversione dell'eterosessualità" di Federico Zappino¹⁵. Esiste un legame tra neoliberalismo e neofondamentalismo, e ciò risulta chiaro dalle prime pagine del testo. Questo legame non è precedente alla costituzione dei due soggetti, in

⁹ Cfr. Karen Barad, *Diffraction: Cutting Together-Apart*, «Parallax», Vol. 20, n. 3, pp. 168-187.

¹⁰ Federico Zappino (a cura di), *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo*, cit., pp. 164 - 174.

¹¹ Ivi, p. 174.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Ivi, pp. 175-185.

¹⁵ Ivi, pp. 186-207.

quanto non vi sono prima due soggetti indipendenti che si intersecano successivamente, ma lo stesso spazio di intersezione fa parte dei due soggetti che diventano a questo punto inscindibili. Esiste poi un legame tra l'azione congiunta di neoliberalismo e neofondamentalismo e le varie forme di repressione dei corpi a cui assistiamo quotidianamente. Ma dalla lettura di questi ultimi due saggi risulta chiaro, ancora una volta, che è nella stessa logica inclusione/esclusione che trova la sua paradossale radice l'assenza di una eguaglianza «che emerge dalla sovversione del potere, o del diritto, di qualcuno di includere qualcun altro».¹⁶

Il contributo più interessante del testo curato da Federico Zappino risiede nell'aver saputo cogliere e preservare la vivacità intellettuale che ha caratterizzato le manifestazioni del 2015 e del 2016 in Italia. *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo* è un testo fondamentale per interpretare, ricordare e portare avanti le nostre lotte senza mai mettere da parte l'irriverenza e l'ironia che le anima.

¹⁶ Ivi, p. 207.