

# *La camera blu*

*Journal of gender studies*

Direttore responsabile: Caterina Arcidiacono | Registrazione: Cancelleria del Tribunale di Napoli, n° 49, 26/5/06 | *La Camera blu* è pubblicata da FeDOAPress - Federico II Open Access University Press | E-ISSN 2531-6605 | Redazione e direzione: Via Porta di Massa, 1 - 80133 Napoli (NA)

*N° 8 (2012)*

*Donne Assoggettate: corpi velati e mercificati*

*Caterina Arcidiacono*

*(ed. by)*

## Sommario

### Introduzione

Soggetto donna nella società contemporanea	5
<i>Caterina Arcidiacono</i>	

### Il Tema

Le prostituzioni: il potere e il sesso	17
<i>Adele Nunziante Cesaro, Giuseppe Stanziano</i>	

L'alienazione della donna tra esibizione e occultamento del corpo: dall'oscenità alla costruzione tecnica	30
---	----

*Ines Testoni*

Corpo femminile e Alterità nel tempo del declino del padre. Un contributo dalla psicoanalisi postlacaniana	45
--	----

*Marcela González Barrientos*

Modelli mediatici e oggettivazione maschile e femminile	65
---	----

*Chiara Rollero, Norma De Piccoli*

### Materiali

Somiglianze e differenze nel pregiudizio di genere di genitori e fi-gli: l'effetto dell'intreccio tra famiglia e cultura	78
--	----

*Sara Alfieri, Daniela Barni, Elena Marta, Clelia Anna Mannino*

L'Altro dell'amore. Declinazioni del fantasma nell'economia del godimento  
femminile 95  
*Stefania Napolitano*

Vedere le altre: rappresentazioni del corpo femminile e influenza mediatica 110  
*Elisabetta Camussi, Chiara Annovazzi*

Violenza di genere, violenza simbolica e psicoanalisi 124  
*Cristina Barducci*

### **L'evidenziatore**

Postumanesimo, Alterità e Differenze 131  
*Francesca Ferrando*

### **Laboratorio di ricerca**

Premessa al Laboratorio di ricerca "Antigone" 137  
*Claudia Montepaone*

Il tutto pieno di nulla: il corpo anoressico 139  
*Anna Gargiulo*

La pratica dei corpi perfetti: uno sguardo nella polis di Sparta 153  
*Francesco Muollo*

### **Interventi**

Il femminismo tra islamismo e postmodernismo 164  
*Wassyla Tamzali*

## Letti e riletti

Franz Kafka, Un digiunatore (1922) 179

*Marcello Catarzi*

## Femminismi postcoloniali e transnazionali

Islam e identità femminile in Turchia 199

*Nermin Celen*

## Recensioni

Psicoanaliste attraverso la Storia Psicoanaliste. Il piacere di pensare, a cura di Patrizia Cupelloni, Milano, Franco Angeli, 2012 213

*Laura Guidi*

Formare alla cittadinanza nel segno dell'empowerment femmini-le. Riflessioni sul volume Pratiche educative per l'inclusione sociale, a cura di M. Striano, Franco Angeli, Milano 2010. 222

*Valeria Napolitano*

Caterina Arcidiacono

*Introduzione*

*Soggetto donna nella società contemporanea*

Abstract

Questo numero monografico, che prosegue la pubblicazione online de *La camera blu*, entra nello scenario attuale indagando vissuti, percezioni e rappresentazioni politiche che si sviluppano, oggi, intorno alla soggettività femminile. Se con il numero 7 de *La camera blu (Le politiche del presente)*, abbiamo focalizzato l'attenzione sull'asimmetria tra i sessi che attraversa la politica, il lavoro e la famiglia, pur in presenza di legislazioni sempre più attente al perseguimento dei diritti fondamentali per uomini e donne, qui vogliamo piuttosto aprire il dibattito sulle nuove forme di alienazione e auto-etero oppressione, cresciute silenziosamente nelle pieghe dell'emancipazione. Vogliamo offrire strumenti multidisciplinari per approfondire i nodi relazionali del rapporto uomo-donna, nell'attuale organizzazione sociale dei Paesi occidentali e di quelli in sviluppo, alle prese, in forma diversa, con statuti etico-normativi e spesso giuridicamente superati, ma socialmente condivisi, che ne legittimano ancora l'asimmetria. Vogliamo, pertanto, comprendere le collusioni individuali e le strategie relazionali che mantengono la subordinazione femminile e inducono la conflittualità tra i sessi, orientando welfare e politiche sociali.

Keywords: Corpo femminile, Velamento, Sessualizzazione, Oggettivizzazione, Subordinazione

Ripercorrendo il secolo passato vediamo che il maschiottismo e il suffragismo avevano costituito il primo modello che nel primo '900 rivendicava per la donna una dimensione ludica e autoaffermativa nei confronti della vita. Gli anni '20 avevano, infatti, proposto il modello della *garçonne* che Zelda Sayre Fitzgerald descriveva come una donna "che viveva di esperimenti, era cosciente di sé, e faceva le cose che faceva consapevolmente per l'effetto che avevano e per ricreare se stessa" (Milford, 1971, p.116); per lei, il maschiottismo, di cui suo malgrado era un'icona, rappresentava un farmaco contro i mali della società che rendeva intelligenti le giovani donne "insegnando loro a far tesoro delle proprie risorse naturali e a sfruttarle per quel che valevano" (1922). Tale visione ha accompagnato le lotte per il voto del primo novecento e

ha prefigurato il nucleo fondante di una nuova immagine femminile avulsa dai canoni della maternità e della seduzione. Pur, tuttavia, lungo la prima metà del secolo, il contrasto al ruolo prescrittivo e pervasivo della femminilità, intesa come maternità oblativa, si dispiegava prevalentemente nel silenzioso sottrarsi alle rappresentazioni e compiti di ruolo: Emily Dickinson scriveva poesie, ma le riponeva nel cassetto; Sibilla Aleramo rinunciava al figlio per mantenere la fedeltà a se stessa.

Poi, con Simone de Beauvoir, a cavallo degli anni '50, si esplicita la condanna della società che impedisce alla donna parità di diritti e di opportunità; eppure, le radici fondanti del suo discorso sono ancora attuali. La dimensione sociale delle differenze induce l'adeguamento o anche la ribellione ed entrambe hanno, a loro volta, effetti sulla regolamentazione sociale dei rapporti. Il contesto, in cui s'inscrivono le scelte che un individuo effettua è, infatti, importante per valutare gli sviluppi, il supporto percepito e dato, gli esiti delle stesse scelte. Diverso è addivenire ad una decisione che trova il consenso sociale e, invece, a una scelta che non porta riconoscimento, ma denigrazione o interdizione. Il mandato sociale viene, inoltre, in un qualche modo interiorizzato e trova rinforzo in collusioni interne costruite nel vivere all'interno di tale universo dato. In proposito, mi sembra emblematica e paradigmatica la storia di Zelda Fitzgerald, la moglie del noto romanziere americano Scott Fitzgerald. Per lo scrittore, la moglie Zelda non deve scrivere e non deve ballare; deve essere "un'intelligenza complementare" (Milford, 1971)<sup>1</sup>. Lei si rifugia nella malattia per non accettare il posto che Scott le attribuisce; non è in grado di trovare un suo posto, ma non vuole stare nel posto assegnatole. Amava la danza in cui si esercitava con passione, ma quando le viene proposta una scrittura dal San Carlo di Napoli come ballerina, non accetta; non completa i romanzi; non sa vivere con lui, ma non sa allontanarsene (p.313). Le sue voci la rassicurano; sente quella di Scott che le parla dicendole: "Ho perso la donna che ho messo nel mio libro" (p.324). È una dura e amara consapevolezza alla quale tuttavia non sa né sfuggire né superare. Lui la vuole possedere, lei non si fa possedere, e si rifugia nella malattia, ma non riesce a possedersi, a essere una in se stessa. Ciò che Zelda intendeva evitare a tutti i costi era la sua visione delle legioni di donne infelici, intristite dalla vita domestica, stanche e, tuttavia, rassegnate.

### *Oggettivazione, ipersessualizzazione, assenza della relazione*

Oggi, nelle società occidentali "l'epoca prescrittiva, in cui il confine tra normale e anormale era chiaramente tracciato e attentamente sorvegliato" (Bauman, 2013, p.61) è superata. I diritti dell'individuo vengono difesi e affermati. La donna con le battaglie femministe degli anni '70 del '900, è riuscita ad acquisire la tanto agognata piena libertà di sé, ma ci troviamo di fronte a ciò che di più distante c'è dalla libertà del proprio corpo, e cioè la mercificazione dello stesso. Siamo passati dai movimenti degli anni '70 con slogan "il corpo è mio, e lo gestisco io" a un tempo in cui c'è un'ostentazione mediatica del corpo, che mette la donna in una condizione di sfruttamento. L'accrescersi di 'pari opportunità' non infrange la barriera dell'asimmetria.

<sup>1</sup> p.301, ma per analizzare la relazione tra Scott e Zelda vedi anche p. 300, 301, 313, 325.

Barducci, da psicoanalista, indaga più avanti come agisce a livello individuale la mancanza di riconoscimento della soggettività femminile. Rispetto alle generazioni precedenti, le opportunità per le donne sono accresciute, ma assistiamo a un riaffermarsi del vecchio sessismo in nuove forme. Natasha Walter puntualizza, in particolare, come nella società contemporanea, “lontano dal realizzare libertà e potenzialità delle donne, la nuova cultura ‘hypersexual’ ridefinisce il successo femminile attraverso ‘a narrow framework of sexual allure’” (2010, p.10). Sessualizzazione e oggettificazione della donna sono l’effetto perverso della battaglia per la liberazione del corpo dai vincoli delle regole sociali. Infatti, laddove il cambiamento nella dialettica tra i sessi non è avvenuto, la liberazione delle donne dagli stereotipi e dalle regole ha comportato la riduzione del femminile al corpo e quest’ultimo, nell’acquisire la libertà di azione e visibilità ha mantenuto l’assenza dello statuto di soggetto. L’intento è così di entrare nella polisemia del corpo dando conto degli epigoni della rivoluzione degli anni ‘70 e di come attraverso le politiche del corpo allo stesso tempo, permangono vecchie discriminazioni, e si aprono segni di nuovo strisciante sessismo.

Per Walter (2010, p.95) la gabbia che protegge dalla liberazione impossibile e dall’accettazione della sua impossibilità è la repressione delle emozioni. Come afferma l’autrice (p.101) la repressione delle emozioni libera dal bisogno emozionale e sostituisce la repressione del bisogno fisico. Si apre cioè un universo di uomini e donne senza legami su cui si fonda la cultura dell’ipersessualizzazione. Bauman già nel 2001, preconizzava che “la decostruzione postmoderna dell’immortalità – la tendenza a svincolare il presente dal passato e dal futuro – è accompagnata dal divorzio dell’erotismo dalla riproduzione sessuale e dall’amore” (2013, p.54). Le emozioni, a mio parere, sono state volutamente separate dalla sessualità perché hanno fatto troppo soffrire madri e nonne fedeli ai ruoli sociali assegnati e che hanno subito matrimoni, tradimenti, e abbandoni piangendo silenziosamente il proprio dolore. La ricerca della pienezza delle emozioni e dei sentimenti ha fatto soffrire la generazione di coloro che negli anni ‘70 hanno provato la via dell’autoespressione rompendo schemi familiari e sociali dati. Il prezzo dell’insubordinazione è stato elevato: messa al bando dalle famiglie d’origine, incomprensione con le figlie e figli, rottura dei legami e dolorose incomprensioni insanate della vita di coppia. In questo sfondo s’inscrive l’alienazione del corpo femminile di cui parla Testoni e il diffuso, nonché riconosciuto, accesso alle prostituzioni per uomini e donne di cui scrivono Nunziante Cesàro e Stanziano. Il superamento dei vincoli familiari come limite alla soddisfazione del desiderio, ha aperto un impensabile scenario, portatore di nuove soluzioni e nuovi problemi. Da un lato la fantasia idilliaca di soddisfazione totale del desiderio: la materializzazione del puro piacere è perseguita senza vicoli morali di appartenenza e codici familiari, pertanto i limiti che il tempo, la usura del confronto e della conflittualità apportano, vengono mal tollerati. Allo stesso tempo, vincoli alla soddisfazione idilliaca sono mal sopportati e il *mal d’emprise* s’impone sempre più nelle relazioni. Nunziante Cesàro e Stanziano spiegano con questo costrutto di Dorey (1981) gli aspetti di possessione/dominazione nello scambio sessuale. L’ipotesi proposta è di massimo interesse, in quanto da conto di come vi sia il bisogno di annullare il desiderio dell’altro per non esserne invasi e, allo stesso tempo, per assimilare l’amante a sé. Ciò spiegherebbe

come la disaffettivazione della sessualità trovi crescente diffusione e alla lunga, tuttavia, sia essa stessa di impedimento al costruire relazioni di riconoscimento reciproco. Il richiamo a Recalcati s'impone. L'autore, radica il desiderio nella presenza dell'alterità e, allo stesso tempo denuncia quale male contemporaneo l'assenza del medesimo. Il paradosso è per lui nel percepire il desiderio altrui come fonte di smarrimento, minaccia verso il proprio desiderio: "Da una parte il desiderio è legato al desiderio dell'Altro che è il nutrimento simbolico del desiderio stesso, dall'altra però, il desiderio si rivela una spinta singolare alla propria realizzazione che non dipende dall'Altro. Non esiste evidentemente una soluzione definitiva di questa contraddizione. Il desiderio umano oscilla strutturalmente tra il desiderio dell'Altro e il desiderio di avere un desiderio proprio senza che sia possibile decidere risolutamente per l'uno o per l'altro (2012, p.64) e prosegue "Che cosa scatena l'angoscia? La sensazione di essere in balia dell'Altro, di essere ridotti a un oggetto nelle mani del capriccio dell'Altro, di essere l'oggetto inerme del godimento senza limiti e insaziabile dell'Altro" (p. 2012, p. 71). Questa ulteriore chiave di lettura spiega come l'incapacità a gestire il proprio desiderio in presenza di quello dell'Altro, induce a rapporti di godimento totalizzante, ma privi di legami, in cui l'oggettificazione dell'altro funge da scudo difensivo delle più remote impotenze. Di tale dinamica psichica Gonzalez e Napolitano esplicitano le contraddizioni all'interno della relazione tra i sessi e Tamzali nel suo intervento, analizza gli effetti nel rischio del ritorno alle regole della tradizione e l'incapacità di costruire nuove dimensioni valoriali nella relazione tra i sessi e nella costruzione del sociale.

### *Alienazione e diritti*

Il volume s'interseca poi, con aree critiche della gestione del corpo: Nunziante Cesàro et col. da un lato rivendicano dignità e rispetto per le *sex worker* e per contro offrono una attenta analisi delle prostituzioni e del loro uso nella società contemporanea; spiegano le motivazioni profonde che rendono attraente la prostituzione e allo stesso tempo aprono un dibattito sulla figura dei *sex worker* superando lo stigma dell'esclusione e dell'emarginazione. Richiamo in proposito Flora Cornish quando afferma che lo stigma interiorizzato della prostituzione "1) viene contrastato dall'affermare i diritti delle *sex worker*, 2) dalla rivendicazione dei loro diritti al pari di altre minoranze, 3) dal mostrare dimensioni e acquisizioni positive di queste ultime" (Cornish, 2006).

Pur tuttavia lo spiegare riccamente la dimensione profonda delle prostituzioni e, allo stesso tempo, rivendicare il valore sociale del sesso a pagamento per individui privi di *appeal*, come in conclusione propongono gli autori, apre il dibattito sul valore dei legami sociali e la possibilità di trasformare in merce le relazioni.

### *Spazio per sé, riconoscimento e oggettificazione*

La ricerca, del famoso "spazio tutto per sé" cui invitava V. Woolf già nel 1929, l'"essere una in se stessa" di Esther Harding (1951) hanno guidato la generazione a ca-

vallo della I e II Guerra Mondiale fino al femminismo degli anni '70. Se prima della I Guerra Mondiale l'obiettivo di essere una persona migliore significava dare meno attenzione a se stessa, più assistenza agli altri, e investire sforzi in studi istruttivi, il femminismo moderno aveva creato la retorica dell'autoespressione incoraggiando le donne a individuare i propri desideri e a centrarsi sull'indipendenza. Tuttavia per una strana perversione degli intenti, secondo Walter, tale interesse all'indipendenza e all'autoespressione è stato rivenduto alle giovani donne nelle spoglie del consumismo e dell'auto-oggettificazione (Walter, 2010, p.65). L'attenzione a raggiungere la propria espressione – nella logica del proprio desiderio – si è mercificata nell'autosoddisfazione che deriva dalla perfezione del corpo. L'autoespressione è divenuta ottimizzazione dell'espressione corporea nei canoni socialmente condivisi. Cosicché oggi, per le giovani generazioni, essere oggetto sessuale è l'unica forma di riconoscimento di esistenza, né vi è cultura alternativa. Chiara Volpato (2011) descrive i processi di oggettivazione e sessualizzazione evidenziando come contribuiscono alla riduzione dell'autostima e allo stesso tempo al depotenziamento delle competenze attribuite alle donne, in particolare per lo svolgimento di ruoli decisionali e di responsabilità. Tale tematica è affrontata, nel numero, presentando ricerche originali e innovative sul tema della costruzione della oggettificazione. L'importanza della costruzione sociale del pregiudizio di genere ci ha portato a indagarne la sua costruzione e diffusione all'interno della famiglia intesa quale istituzione socializzante, senza trovare al momento indicazioni relative agli effetti di specificità del legame familiare con figli giovani adulti (Alfieri et al.), mentre emblematici risultano i dati in relazione all'esposizione visiva al corpo maschile e femminile per la costruzione di dimensioni di oggettificazione (Rollero, De Piccoli).

La ricerca di Rollero e De Piccoli, infatti, mette in luce come l'oggettificazione del corpo non accresce la benevolenza verso le donne, bensì accresce l'ostilità maschile verso l'altro sesso. Tale dato induce a riflettere come l'oggettificazione femminile potrebbe sembrare una misura che, neutralizzando la soggettività femminile consente rapporti meno conflittuali tra i sessi; risulta, invece, essere a sua volta induttrice di ostilità. Il dato risulta di massimo interesse per la comprensione della dinamica tra i sessi. L'oggettificazione, che sembrerebbe una misura distorta di pacificazione, in realtà, risulta una misura di rinforzo dell'aggressività maschile. Il corpo femminile esibito come alterità desiderabile indurrebbe, infatti, il bisogno del controllo per ridurre la pericolosità. Di qui invece, al contrario, la necessità di controllo sulle strategie di rappresentazione delle donne nei media, in quanto potenti riproduttori di immagini portatrici di rappresentazioni devalorizzanti e deumanizzanti (Camussi, Annovazzi). Nella psicologia sociale con Moscovici (1989) l'objectivation viene generalmente intesa come espressione figurativa e visibile di un nucleo concettuale prima solo teorico che rende il nucleo astratto entità obiettiva. Nel nostro caso proprio la scelta del corpo quale espressione figurativa porta la donna ad essere selettivamente ridotta al corpo esibito. Perciò quello che in Moscovici è il processo che con la costruzione delle rappresentazioni sociali permette la costruzione di significati condivisi, in questo caso nella oggettivazione della donna al corpo ne riduce il significato alla parte espressa (il corpo). In tal senso l'oggettivazione è da intendersi in termine di sessua-

lizzazione, ovvero riduzione alla funzione sessuale, oggetto simbolicamente costruito dell'immaginario sociale dominante.

*Dialogo interculturale e enjeux delle culture*<sup>2</sup>

I temi del diritto, della cittadinanza e della democrazia aprono il tema del genere in una dimensione interculturale. Ogni altra prospettiva rimane una speculazione meramente culturalista che poco giova alle donne e agli uomini alle prese con le asimmetrie e ineguaglianze della vita privata e sociale nei diversi contesti del mondo.

Il tema del dialogo interculturale da voce a come si evolve l'attribuzione dei diversi significati simbolici e di come necessiti, aldilà dei segni, essere in grado di comprendere i significati delle diverse esperienze e movimenti. Da un lato, Celen da voce al valore dirompente che le giovani turche attribuiscono all'uso del *turbant*, mentre l'intervento sugli *enjeux* interculturali riporta all'esigenza di non accettare, anzi combattere segni e forme che mantengono l'ineguaglianza maschio-femmina e il permanere, sotto nuove mentite spoglie, dell'asimmetria di potere tra uomini e donne nella società contemporanea. Le donne, intese quale soggetto politico, vengono ridotte *ad unum* e viste nella loro specificità in quanto *unicum*. Necessita, invece, differenziare tra posizioni e punti di vista. Di recente, in Italia, nell'ambito del dialogo interculturale, l'approccio relativista nella valorizzazione delle differenze perde di vista i principi che fondano il dialogo interculturale. Questo è il pensiero che incoraggia la silenziosa rivoluzione verso l'autodeterminazione che molte donne combattono senza opporsi al canone che mantiene il principio della subordinazione femminile. Altre, invece, proprio nel nome dei diritti di cittadinanza e dei principi di uguaglianza nell'accesso alle risorse e al potere, combattono anzitutto i sistemi di pensiero che propongono per le donne protezione e tutela, piuttosto che affermazione di diritti di base. Nei Paesi dell'area euromediterranea, tale scontro è forte e ha portato all'esistenza di movimenti tra loro diversi nelle strategie per affermare la libertà femminile. Per alcune, in un'ottica di rispetto delle differenze, l'affermazione del diritto all'uso del velo, è espressione di libere credenze e costumi sociali, per altre, invece, va affermata la lotta contro ogni velamento. Renata Pepicelli (2010) ci da un quadro esaustivo del complesso e variegato dell' "attivismo di genere" in una cornice islamica. Lo scontro tra posizioni universaliste e di critica post colonialista è dall'autrice storicamente ben documentata, così come la complessità dell'evolversi dei processi di trasformazione sociale. La sua descrizione delle manifestazioni del 12 marzo 2000, l'una a Rabat per manifestare l'appoggio alla riforma del codice della famiglia da parte di movimenti femminili e femministi, l'altra a Casablanca da parte di organizzazioni islamiste in contrapposizione, esprimono nuovi conflitti sociali emergenti fra gruppi che si richiamano alle tradizioni religiose e forze che intendono contrapporsi. Il velo quale significante della condizione femminile, nella polisemia dei significati a esso attribuiti è divenuto espressione di oppressione, ma allo stesso tempo, è rivendicato quale espressione di autodeterminazione quando è la singola donna che ne promuove l'uso

<sup>2</sup> Intervento alla sezione Cultura del Forum civil «L'égalité, une question commune pour les sociétés civiles Euromed?» organizzato dalla Euromed non gouvernemental platform, Alicante (2010).

in conformità ai propri principi e costumi. La posizione espressa nel presente volume cerca, attraverso la ricerca della turca Celen, di comprendere le dimensioni soggettive della *battaglia del foulard*, dall'altro s'interroga sulla valenza politica del controllo del corpo delle donne e di come il focus sul velamento faccia perdere di vista gli obiettivi di autodeterminazione e rispetto di base dei desideri e del potere delle donne. Pertanto, l'intervento di Wassyla Tamzali, scrittrice e militante femminista del collettivo Maghreb Egalité, esamina il problema analizzandone le pericolose derive salafite e allo stesso tempo, esemplificando come il velo per le più giovani possa assumere un ruolo impensato e farsi baluardo di affermazione attraverso la rivisitazione di un potente simbolo di una tradizione di subordinazione.

Nel confronto con i temi dell'attualità prende così corpo il tema della cittadinanza quale chiave per riflettere sui cambiamenti in corso nella società contemporanea. La problematica della cittadinanza include e sostituisce quelle dell' "accoglienza" e della tutela, che sono più limitate come ambito, più ridotte come approccio (esprimono il paternalismo di chi vuole aiutare qualcuno che pensa sia bisognoso di aiuto); sostituisce e supera altresì la dimensione della multiculturalità.

Nel nostro mondo, oggi, non abbiamo a che fare con una "cultura" ma con molte. La pluralità delle culture e le differenze che le separano sono concepite in modi diversi in relazione a come concepiamo la "cultura".

#### *Genere, intercultura e diritti*

La visione, attualmente più richiamata, è quella "multiculturale" che vede nelle "culture" delle aggregazioni omogenee al proprio interno e separate rispetto all'esterno da barriere impermeabili. La pluralità delle "culture" dà luogo, nella prospettiva multiculturale, a una giustapposizione senza interazione: le diverse "culture" rimangono uguali a se stesse e separate da barriere impermeabili – una visione smentita dalla ricerca storica che mostra come mondi culturali diversi s'influenzino profondamente. La visione multiculturale fornisce la cornice della ricerca *cross-culturale* che studia le differenze tra "culture" diverse come se esse fossero realtà distinte e immutabili. Sono note le ricerche che confrontano le concezioni del sé di "americani" e di "giapponesi" come se "americani" e "giapponesi" fossero i rappresentanti di società omogenee e separate, veri e propri "cloni" culturali (Mantovani 2008). "La concezione interculturale, alternativa rispetto alla visione multiculturale, non crede che le "culture" creino gruppi omogenei e separati, non crede che gli scambi tra "culture" siano assenti, soprattutto non crede che le "culture" come tali esistano. Quelle che esistono nella realtà sono gli attori sociali, che usano gli strumenti (artefatti, narrazioni) che il loro ambiente offre per organizzare la loro vita. Mentre la prospettiva multiculturale considera la "cultura" una realtà in sé (questa concezione è chiamata "essenzialista") la prospettiva interculturale mette al centro la "agency", che a che fare con l'iniziativa e la responsabilità personali (Mantovani, 2004). Le persone e i gruppi sociali possono, in date condizioni, ricorrere a una visione "essenzialista" e fondamentalista della "cultura" e, in particolare, della loro "cultura", ma questa autorappresentazione costituisce solo un aspetto (strumentale e contingente, come mostra

Baumann, 1996, 1999) della “cultura”; un aspetto che non esaurisce la dinamica dello scambio e della trasformazione (Mantovani, 2008).

La prospettiva multiculturalista suppone che esistano barriere impermeabili tra le “culture” e per questo si propone di cogliere le differenze che esistono tra Occidentali e Arabi. La prospettiva interculturale invece pensa che esistano attori sociali situati che s’incontrano e s’influenzano reciprocamente nella vita quotidiana. Se la prospettiva multiculturalista si interessa delle differenze tra gruppi sociali stereotipati, per Mantovani la prospettiva interculturale lavora sulle frontiere permeabili, sugli scambi di linguaggi, di cibi, di musiche, di storie (2010). Quando restiamo, invece, nell’ambito di un discorso centrato sulla cultura, viene necessariamente evocato il diritto di ogni individuo al rispetto dei propri valori e della propria cultura. Questo il modello che un approccio multiculturalista porta alle politiche d’integrazione. Il corollario che discende da tale principio è che ogni soggetto va accolto insieme ai suoi valori, costumi e principi. Tale assunto si colloca in una politica di tolleranza e rispetto dell’altro, ma porta inevitabilmente a domandarsi dove va a finire l’io? Il me? La mia Weltanschauung?

Quello che mi preme evidenziare è cosa succede quando nel rispetto della cultura dell’altro, mi trovo a negare i miei stessi principi. O ancora meglio, quando nel rispetto e nella tolleranza dell’altro io promuovo l’affermazione di principi a me del tutto contrapposti. È questo il caso di coloro che, educati ai valori dei Lumi e della democrazia, lottano per l’affermazione del rispetto di ogni individuo a decidere della propria vita, e si trovano ad accettare i costumi di coloro che, ad esempio negano il principio d’individualità delle donne e le iscrivono all’interno delle regole familiari, nella sottomissione all’autorità del capofamiglia. E questo, secondo me, è il nodo sul quale sono chiamate/i a esprimersi tutte/i coloro che hanno a cuore principi di uguaglianza tra uomini e donne. Il nostro è sempre un confronto serrato: sui limiti dell’ideologia e del *politically correct*; il ruolo delle religioni nel terzo millennio e i vuoti della politica laica; i principi del rispetto reciproco vanno calibrati alla prova della storia e della politica contemporanea. Come afferma Wassyla Tanzali: “il rispetto dell’altro e la tolleranza non devono consentire di tollerare l’intollerabile”. Donne massacrate dall’affermazione del diritto familiare, assenti dai processi decisionali pubblici e privati, violate nella sfera pubblica e in quella privata perché non accettano la subordinazione all’autorità abusiva, non possono essere invisibili alla nostra coscienza e azione politica, in quanto riconosciamo il loro diritto di appartenenza ad una cultura altra. In tal senso l’esame della posizione delle donne, è elemento fondante del rapporto tra Islam e Occidente, tra laicità e modernità. Né può essere tralasciato lo studio della rappresentazione dell’altro e di sé nell’occhio dell’altro e, in relazione all’altro. La ricerca del condivisibile passa, infatti, attraverso la conoscenza di come siano percepite le differenze. “Il mio timore è che la società occidentale, incapace di rispondere ai propri bisogni, incapace di costruire il proprio futuro si rinsaldi su sicurezze del passato e in questo colluda con la visione del mondo che hanno oggi le società islamiche. Insomma io temo che la visione multiculturalista contemporanea, faccia perdere dei valori unificanti, e porti di fatto alla sinergizzazione reciproca degli elementi più conservatori delle diverse società che usano ipod/ipad, computer, Tv, e procedono allo

sfruttamento del pianeta senza trovare un umanesimo rispettoso dell'individuo, dell'ambiente e della cura del mondo" (Tamzali)<sup>3</sup>. Fa riflettere lo spazio che la religione sta assumendo come momento identificativo e aggregante nella società contemporanea dei diversi Paesi dove le religioni del Padre, ebraismo, islam e cattolicesimo, stanno cercando strumenti di dialogo reciproco. Il mio timore è che si perda lo spazio faticosamente conquistato dalla laicità e che nel nome di dio si riportino le donne a casa ad occuparsi della cura del mondo. I tassi di disoccupazione femminile, la difficoltà di effettiva conciliazione tra uomini e donne, l'espressione di sfiducia dei giovani verso il domani, sono tutti segni della difficoltà dell'Occidente a portare avanti l'attuale modello di sviluppo.

Richiamando Seyla Benhabib (2002), l'incontro tra le differenze può avvenire nella condivisione di valori e nella creazione di un universo comune di valori condivisi. Così il richiamo non è più alle culture in loro staticizzate, ma piuttosto a quali principi, pur all'interno di diverse culture e memorie, vogliamo e possiamo condividere. Questa è l'unica strada per donne del nord e della riva sud, dove le leggi, i costumi e le forme della vita sociale sono così diverse. Tuttavia, la presenza di differenze non ci deve portare a rivendicare obiettivi diversi, mondi a differente velocità. Nella chiara espressione di Marina Calloni, femminista e sociologa della London School of Economics "dobbiamo arrivare a una nuova idea di cittadinanza che a) abbia una base etica che include la critica della violenza (intendendo l'imposizione del controllo sul corpo e di qui l'affermazione di un soggetto integro e non umiliato); b) affermi la concezione di eguaglianza che sia complessa e distributiva e non solo formale; c) concepisca la politica come fatto pubblico, cioè non limitabile ai "legami di sangue". Propongo, pertanto, di accrescere la presenza delle donne nei vari settori della società, e nei processi decisionali delle diverse istituzioni; di far combinare le tradizioni delle culture e delle religioni nel rispetto dei diritti delle donne come cittadine; ciò porterà a rivedere i tempi imposti dalla storia; le funzioni e i ruoli che la religione attribuisce alle donne nella sfera privata, in relazione a legami sentimenti e figli; a istituzionalizzare women's studies nelle università e a promuovere opportunità di lavori anche a livelli dirigenziali" (2000, p.58).

#### *Autoaffermazione e dialettica del desiderio*

Il ruolo femminile ha la prescrittività del sacrificio di sé e della propria soggettività e autodeterminazione in nome dei legami; per l'uomo, invece, è richiesta la capacità di fare a meno dei legami. Il modello maschile unito al mito della tecnologia è oggi imperante, la proposta è invece un sistema sociale di individui, capaci di realizzare le proprie aspirazioni e desideri, ma allo stesso tempo di costruire legami e superare solitudini. Introdurre la visione transumana, come propone Francesca Ferrando, permette un superamento della tecnologia intesa come strumento di aggiustamento a un ordine di perfezione imposto, per considerare le acquisizioni della tecnica come strumenti per il miglioramento della vivibilità umana. In questo senso la tecnica perde la dimen-

---

<sup>3</sup> Comunicazione personale.

sione di prescrittività sociale e si colloca ancillarmente alla soggettività umana e femminile.

Testoni richiama Harendt per denunciare la pericolosità di ciò che è ovvio. Adattamento e apprendimenti sociali rendono invisibile i mille gesti e forme del quotidiano che costruiscono e mantengono la subalternità femminile e il ruolo che in questo gioca il corpo ridotto “al materno o ad ornamento per sedurre”, come più avanti descrive Gonzalez in una prospettiva di critica lacaniana. Solo se riusciamo a comprendere le forme implicite di scontro con ciò che in quanto ovvio, è silente, riusciamo a trovare effettive strategie di superamento. In questo senso il digiunatore di Kafka e la denuncia dei siti pro-ana di Anna Gargiulo danno voce a come la strategia della sottrazione del corpo alla regola della parola socialmente riconosciuta portano a un percorso di desessuazione che priva di senso ogni connotazione sessuata sia maschile sia femminile. Dice Catarzi: “il cibo adatto che il digiunatore non ha trovato, è quel cibo che contiene il desiderio di farsi mangiare dal digiunatore” e pertanto la mancanza di desiderio del cibo difende da un cibo non desiderato. E tuttavia “il corpo si estingue quando si rivela come non desiderante”. Il sottrarsi al gioco del desiderio, e al legame costituiscono così, l’invisibile disagio di legami che non rispondono più alle prescrizioni degli obblighi della società tradizionale, ma allo stesso tempo denunciano l’impossibilità e incapacità a essere soggetti di se stessi.

Altro esito letale dello scontro tra diverse visioni delle relazioni tra i sessi e del ruolo da attribuire al materno è nel femminicidio e nello stalking. Reati allarmanti, emblematici di un’invivibilità sociale in atto. Vittime di femminicidio sono proprio quelle donne che si sono ribellate, che hanno avuto il coraggio di denunciare e di riprendersi la propria vita. Tutto questo ci sconforta e ci lascia senza parole, ma non ci fa assolutamente rassegnare (Arcidiacono, Di Napoli 2012).

Il rinvio di Stefania Napolitano a Lou Salomé, e ancor prima alla tesi freudiana di non distinguere tra libido d’oggetto e libido dell’Io (vedi nel testo), sostanzia la critica al congiungersi all’altro per formare un tutto, all’amore in cui in cui i due dell’amore perdono i propri connotati e invita, invece, ad un legame che è allo stesso tempo mantenimento di sé e della relazione attraverso la passione per l’altro.

Vorrei concludere questa nota introduttiva unendomi all’invito di Anna Santoro (2012) ad essere cicale operose. Nella favola di Fedro la cicala che canta e suona si gode la vita. Per Anna Santoro la cicala operosa rappresenta la possibilità di godere della vita e dei legami, ma allo stesso tempo di dar valore e riconoscimento alla propria agency sociale riaffermando il proprio riconoscimento, il proprio corpo e rivendicando la propria visibilità. La sfida è superare cioè la contraddizione tra assoggettamento e uso mercificato di sé attraverso la ricerca di dimensioni di vita che contemplino affermazione e relazionalità.

### *Ringraziamenti*

Ringraziamo anzitutto le autrici e gli autori dei testi e le/i molte/ studiose/i che ci hanno accompagnato nella preparazione del numero attraverso la discussione e *peer review* dei testi. Un ringraziamento particolare a Laura Guidi, Leandro Sgueglia e Francesco Muollo senza i quali La camera blu non potrebbe esistere e a Salvatore Di

Martino e Filomena Tuccillo che ci hanno aiutato nel percorso di traduzione, editing e revisione dei testi.

### *Bibliografia*

- Arcidiacono, C., & Di Napoli, I. (2012) (Eds). *Sono caduta per le scale*. Milano: FrancoAngeli.
- Arcidiacono, C., & Tuccillo, F. (2010). *Metodologie e strumenti per la ricerca interculturale*. Caserta: Melagrana Editori.
- Bauman, Z. (2001). *On Postmodern Uses of Sex in the Individual Society*. Cambridge: Polity Press. [tr. it. *Gli usi postmoderni del sesso*, 2013, Il Mulino].
- Baumann, G. (1996). *Contesting culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*. London: Cambridge University Press.
- Baumann, G. (1999). *The multicultural riddle*. New York: Routledge.
- Benhabib, S. (2002). *The claims of culture*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Calloni, M. (2000). *Rifondare la cittadinanza. Antigone oltre se stessa*. In *Antigone nella città, emozione e politica*. Bologna: Pitagora Editrice.
- Cole, M. (1996). *Cultural psychology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cornish, F. (2006). Challenging the Stigma of Sex Work in India: Material Context and Symbolic Change, *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 16, 462-471.
- De Beauvoir, S. (1949). *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard.
- Dorey, R. (1981). La Relation d'Emprise. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 24, Paris: Gallimard.
- Fitzgerald S. Z. (1922). Eulogy of the Flapper. *Metropolitan Magazine*, June.
- Harding, E. (1951). *La strada della donna*. Roma: Astrolabio.
- Mantovani, G. (2008) (Ed.). *Intercultura e mediazione*. Roma: Carocci.
- Mantovani, G. (2004). *Intercultura*. Bologna: Il Mulino.
- Mantovani, G. (2010). Fare ricerca "con gli altri", non "su gli altri". In C. Arcidiacono & F. Tuccillo, Eds., *Metodologie e strumenti per la ricerca interculturale* (pp. 35-45). Caserta: Melagrana Editori.
- Mazzara, B. (1996). *Appartenenza e pregiudizio*. Roma: NIS.
- Milford, N. (1971). *Zelda*. Milano: Bompiani.
- Moscovici, S. (1989) Il fenomeno delle rappresentazioni sociali, in R. Farr, S. Moscovici (eds.) *Rappresentazioni sociali*. Bologna, Il Mulino (ed. or. 1984).
- Pepicelli, R. (2010). *Femminismo islamico*. Roma: Carocci Editore.
- Recalcati, M. (2012). *Ritratti del desiderio*. Milano: Raffaele Cortina.
- Santoro, A. (2012). *La nave delle cicale operose. Una narrazione*. Roma: Robin Edizioni.
- Tamzali, W. (2009). *Une femme en colère: lettre d' Alger aux Européens désabusés*. Paris: Gallimard.
- Volpato, C. (2011). *Deumanizzazione*. Bari: Editori Laterza.
- Walter, N. (2010). *Living Dolls. The return of sexism*. London: Virago Press.

Woolf, V. (1929). *Una stanza tutta per sé*. Torino: Einaudi.

Zucchermaglio, C. (2007 2<sup>nd</sup>). *Psicologia culturale dei gruppi*. Roma: Carocci.

Adele Nunziante Cesàro e Giuseppe Stanziano

*Le prostituzioni: il potere e il sesso*

Abstract

Gli scenari contemporanei presentano molteplici e inedite versioni dello scambio sessuale di tipo mercenario, articolando nuove dinamiche del desiderio. La prostituzione, per quanto assuma una dimensione diffusa, resta “una questione” che interroga il genere e la differenza tra i sessi. Attraverso una prospettiva freudiana, gli autori presentano alcune riflessioni sulle forme della sessualità odierna.

Keywords: potere, prostituzione, sesso

*Introduzione*

*La prostituzione è «un mondo che attraversa il mondo»*  
Tatafiore 1994, p. 43.

Roberta Tatafiore introduce il suo famoso reportage sulla prostituzione, frutto di un lavoro meticoloso e continuativo che l’ha impegnata per molti anni, con questa frase che sembra efficacemente indicare non solo l’entità quantitativa<sup>1</sup> del fenomeno, ma anche la molteplicità di un mondo che assume connotati complessi e sfaccettati. In particolare, gli ultimi trenta anni hanno segnato trasformazioni radicali nella fisionomia di chi vende il sesso e nella stessa dinamica dello scambio sessuale a pagamento. Un cambiamento in termini di genere, sia per la comparsa, la diffusione, e la visibilità degli uomini sul mercato del sesso, (pur sempre inferiore a quella femminile), sia per la diffusione della prostituzione maschile nei paesi del Maghreb rivolta a donne europee, sia per la consolidata ascesa della prostituzione transessuale e, infine, per la realtà della prostituzione omosessuale sempre esistita ma meno ostentata. Un’altra trasformazione riguarda la dinamica e le forme dello scambio: il sesso a pagamento, infatti, sembra diffondersi in contesti differenti e con modalità diversificate, lontano

---

<sup>1</sup> Dai dati sulla prostituzione in Italia del 2008, elaborati dal Gruppo Abele ([www.gruppoabele.org](http://www.gruppoabele.org)) in riferimento solo ai migranti, un numero di donne e uomini che varia da 29000 a 38000 esercitano la prostituzione in strada e al chiuso. Secondo il Ministero delle Pari Opportunità circa 70000 donne, migranti e non, si prostituiscono con circa 9 milioni di clienti. L’avvertimento che accompagna entrambe le statistiche sottolinea la cautela con cui considerare tali numeri, in quanto il fenomeno appare inafferrabile ad una valutazione precisa per la sua complessità; evidenziandone evidentemente una stima per difetto.

dall'immagine stereotipata della prostituzione di strada che sembra evocare alla memoria le foto color seppia di altri tempi.

Basta pensare, ad esempio, al fenomeno emerso negli ultimi anni di adolescenti che scambiano foto pornografiche in cambio di credito telefonico, oppure alle variegato forme di scambio sessuale a pagamento attraverso la rete. Di fronte a tali scenari complessi e sicuramente con profonde differenze al loro interno, ci è sembrato utile ad introdurre il discorso, declinare al plurale la prostituzione, per dar ragione di un mondo composito di cui però esiste una costante: lo scambio sessuale di tipo mercenario.

Intendiamo per "mercenario", in riferimento al vocabolario della lingua italiana Treccani, «Di persona che presta la propria opera dietro compenso, e al solo fine di essere pagata, senz'altro interesse che quello del guadagno; anche dell'opera stessa, della prestazione fatta dietro compenso. Si riferisce di solito ad attività e prestazioni che dovrebbero essere svolte liberalmente, gratuitamente, o nelle quali il compenso non dovrebbe essere l'interesse principale». Ancora in riferimento alla parola "mercenario", la derivazione dal latino rimanda a *mercennarius*, che a sua volta deriva da *merces*, ovvero la paga o il compenso, ma anche, in ulteriori accezioni, la punizione, il castigo e la pena, che introducono più specificamente le questioni della morale e della colpa. Inoltre, il termine *merx*, la merce o la mercanzia, evidenzia l'aspetto oggettivo dello scambio, per cui, nella prospettiva di cui ci stiamo occupando, è il corpo che assume la funzione di cosa venduta e acquistata.

Il compenso appare il termine centrale che regola il rapporto e che connota in modo asimmetrico la relazione sessuale: piacere e desiderio s'intersecano con l'utile e l'interesse. Eppure, al di là da facili contrapposizioni, per cui il piacere e l'utile appaiono opposti irriducibili, lasciando trasparire sullo sfondo una semplicistica critica all'amore piegato dall'opportunismo, intendiamo indagare la possibile compresenza dei due termini, che le prostituzioni articolano in scenari plurimi. In tale prospettiva il riferimento da tenere in considerazione rimanda al *desiderio*, variabile presente nello scambio di tipo mercenario, che assume diverse prospettive nella relazione: il desiderio del cliente di soddisfare il proprio piacere, il desiderio di chi si prostituisce di ottenere il proprio vantaggio. Prospettive d'indagine che, tuttavia, non esauriscono completamente la questione, in quanto proprio nella congiuntura del piacere legato all'utile, sembra articolarsi una singolare modalità del desiderio che va indagata; a tal proposito ricordiamo come Roberta Tatafiore (1994), nel suo saggio, rifletta su una comunicazione fattale da una prostituta relativa al paradosso che il tenere insieme sesso e soldi possa essere talvolta fonte di vero piacere.

### *Il Linguaggio della Prostituzione e il Potere*

*Il linguaggio della prostituzione coincide con il linguaggio del mercato. E il mercato, lo sappiamo, definisce merce, offerta, domanda, congiuntura: gli ingranaggi di un meccanismo che fa uso anche di corpi e anime, che omologa in una pretesa di parità rapporti umani disuguali e che nasconde sotto il termine di reciproca convenienza l'esercizio dello sfruttamento (ibidem, p. 45).*

La nostra indicazione al plurale della prostituzione, appare in continuità con le forme contemporanee dell'economia *tout court*, che volatilizzano il valore di mercato della merce in quanto bene di consumo usufruibile e potenziano la commercializzazione diffusa degli scambi e delle relazioni, che assumono di per sé un valore sul piano finanziario (ricordiamo ad esempio il recente ingresso in borsa di facebook). Se il linguaggio della prostituzione è quello del mercato, la diffusione su larga scala di dinamiche sessuali di tipo mercenario può essere interpretata anche come conseguenza degli smottamenti economici contemporanei, per cui non è solo il corpo in carne e ossa a essere venduto, ma una rappresentazione della sessualità che può essere asservita alle logiche del mercato a vari livelli e in diversi contesti. Riteniamo che già il fatto che una donna doveva (e deve ancora in certi contesti) essere vergine per il matrimonio, abbia sempre sancito “nel corpo” un valore “mercenario”: verginità in cambio della protezione, della sicurezza economica e del ruolo che solo il matrimonio dava alle donne.

Lo scambio sessuale mercenario è sancito da una disparità di fondo definita dal possesso, tra chi detiene il bene oggetto del mercanteggiamento e chi lo desidera. In tal senso va rilevata nella disparità costitutiva della relazione, la presenza del potere: il potere del possesso che lega l'acquirente al venditore e viceversa. Di certo, in merito alle prostituzioni, appare più evidentemente reperibile il potere del cliente, che in virtù del denaro o di altri privilegi, detiene il suo potere di prelazione sul corpo desiderato, tuttavia va rintracciato anche il potere dei corpi in vendita, desiderabili, ipoteticamente belli, giovani e attraenti, che si prestano allo scambio soddisfacendo il desiderio dell'altro. In tal senso il potere è definito dal possesso di ciò che l'altro brama ottenere e che non ha. In questa prospettiva è possibile approfondire la critica che una parte del femminismo ha rivolto alla prostituzione, per cui il cliente non acquista il piacere del sesso, ma un piacere connesso al potere. Va, tuttavia, riportata nella suddetta critica la denuncia di un potere sessista, che in continuità con la disparità di genere presente nella società, esercita un dominio sul corpo delle donne traendone piacere con la prostituzione, in quanto il cliente è nella maggioranza dei casi un uomo. Diviene allora centrale cercare di approfondire la connessione del piacere con il potere, che nel sesso in vendita assume una conformazione particolare, sfaccettata come un diamante.

Assumere la categoria del potere come vertice significativo delle nostre riflessioni sulle prostituzioni, implica una definizione di ciò che si intende per potere. In tal senso le riflessioni di Michel Foucault (1976) appaiono particolarmente utili alla discussione, sia perché apportano un contributo ineludibile all'analisi delle contemporanee strategie di potere nella società, sia perché conferiscono un ruolo preminente alla sessualità nei meccanismi di regolazione del dominio, riconoscendole un aspetto centrale in quanto dispositivo non solo di controllo dei corpi, ma di vera e propria genesi di soggettività disciplinate. Il potere in questione, pertanto, non si esercita unicamente come potere nel decretare la morte di colui che lo infrange, in una dinamica di contrapposizione frontale tra chi domina e chi soccombe, ma assume un valore coestensivo alla dinamica sociale, come meccanismo regolatore della vita, che sancisce le forme di esistenza possibili: è in questo aspetto produttivo del potere, che trova nella sessualità il suo punto massimo di coagulo, che Foucault parla di un “bio-potere”. La dimensio-

ne della vita, e soprattutto del corpo come territorio primario di esercizio del dominio, assume un rilievo determinante. Il senso di queste riflessioni per il nostro discorso sulle prostituzioni, ci invita a soffermarci sulla necessità di riservare al corpo un ruolo preminente in quanto luogo di iscrizione dello scambio connotato dal potere. In tal senso possiamo cogliere una differenza tra il potere del cliente e quello di chi il sesso lo vende, riconoscendo che i termini di contrapposizione del possesso da scambiare, e su cui si articola la dinamica di potere tra chi possiede e chi no, pongono una radicale differenza. In tal senso la prostituzione si configura come un “bio-lavoro” e in quanto tale, rimandando alla vita stessa del soggetto, rappresenta un aspetto di maggiore frizione dello scontro tra i poteri in gioco.

Su tali questioni il movimento femminista si è diviso tra una posizione cosiddetta legittimista e una più critica: la prima afferma il diritto e la libera scelta nel vendere il proprio corpo, rivendicando tutele e garanzie. Si è così sviluppata la riflessione sui *sex workers*, moderna definizione dettata anche dalla necessità dei tempi nel riconoscere un ruolo a figure fino a non molto tempo fa coniugate esclusivamente al femminile. La posizione critica, invece, denuncia i meccanismi di un potere maschile soprattutto nei fenomeni della tratta e dello sfruttamento. L’ambivalenza delle posizioni è ben riassunta ancora nelle parole di Tatafiore (1994), che riconosce un doppio sguardo compresente nella fisionomia delle prostitute: *hanno la faccia dell’illibertà perché sono incastrate, lucidamente incastrate, nel perimetro tracciato dall’immaginario, dal simbolico maschile, e hanno la faccia dell’amore della libertà perché sono coraggiose, autonome, oppositive rispetto all’ordine simbolico dato* (ibidem, p. 167).

### *Le immagini della prostituzione*

Le contrapposizioni di genere, soprattutto in termini di rappresentazioni e immaginario, trovano un terreno particolarmente fertile nelle prostituzioni, codificando stereotipi che immobilizzano il ruolo delle donne in scenari dove la sessualità o assume i tratti del libero piacere incondizionato, per cui la donna è “tutto sesso” alla mercé dell’uomo, priva di un desiderio personale, oppure sparisce nei modelli di morigeratezza e castità<sup>2</sup>. A tal proposito constatiamo la differenza tra la locuzione “donna pubblica”, che mantiene un alone di ambiguità, rispetto a quella di “uomo pubblico”, che sottintende un valore civico, confermando la divisione tra una sfera pubblica e una privata, che vede le donne relegate al privato da cui fuoriescono non sempre prive dello stigma della “prostituzione”. Allora, *se il sesso, o come sarebbe meglio dire, la sessualità, è terreno di conflitto, spesso opaco – un campo dove sono in gioco, sessi, generi, identità – nel mercato del sesso gli scontri sono plateali* (Sarasini 2011, p. 30). C’è da chiedersi se questi modelli e le\* chiavi critiche utilizzate sono ancora validi, in tempi in cui la prostituta ha acquisito una nuova nobiltà semantica, tramutata in *escort* o maestra di feste *burlesque*. E ancora, se con il passaggio sulla scena pubblica dalle donne da marciapiede alle “ragazze dell’Olgettina”, la codificazione immaginaria

<sup>2</sup> In riferimento alla contrapposizione degli stereotipi sul femminile, il movimento delle donne, come è noto, negli anni ‘70 ha coniato lo slogan “non più puttane, non più madonne, finalmente solo donne”, denunciando la cattura del corpo femminile nell’immaginario stereotipato maschilista.

conserva o trasforma le stesse dinamiche di potere e la questione della libertà di scelta. Inoltre, in riferimento al nostro punto di vista sulle prostituzioni al plurale, l'interrogativo si estende: se e in che modo oggi la diffusione a vari livelli dei *sex workers* modifica la dinamica di potere dello scambio sessuale mercenario?

Ulteriori precisazioni e punti di domanda ci appaiono non solo necessari a definire e tracciare una prospettiva del discorso, ma anche ad esprimere una nostra difficoltà iniziale nel porre la questione delle prostituzioni: perché la possibilità di scambiare il proprio corpo sessuato con denaro o vantaggi di altra natura, ci è sembrata "una questione" che solleva non solo interrogativi, ma prese di posizione accese.

Gli esempi tratti dalle cronache contemporanee alimentano una doppia rappresentazione delle prostituzioni: una, cosiddetta di lusso, riservata e esclusiva, l'altra relegata alla tratta e alla miseria, di chi non ha altra possibilità di sopravvivenza che la vendita del proprio corpo. La psicoanalista francese Elsa Cayat (2007) riflette su questa ambivalenza delle rappresentazioni: un mondo meraviglioso ed estremamente attraente, in cui chi si prostituisce appare padrone del proprio corpo e della propria libera scelta, contrapposto ad uno sotterraneo che desta repulsione e disgusto, popolato da schiavi del sesso in vendita, sottomessi e abusati. Gli scenari evocati, diametralmente opposti e apparentemente estranei, rivelano nelle riflessioni della psicoanalista la scissione presente tra la realtà del corpo, con la sua sessualità fatta di umori e di carne, e l'immaginario, *le merveilleux dont la sexualité est investie a priori* (ibidem, p. 8), nel senso di uno scenario di fantasia idilliaco, investito *a priori* cioè prima e al di là dalla scena reale, che esclude e nega la realtà dei corpi sessuati coinvolti nella materialità dell'unione sessuale. In tal senso l'immagine di una prostituzione *di lusso* diviene portatrice di un fantasma di una sessualità libera e incondizionata, che trascende la stessa materialità dei corpi, e assume i contorni idealizzati del puro piacere svincolato dai limiti della realtà, per cui la rappresentazione di un mondo meraviglioso, appunto, e di puro piacere, si contrappone a uno reietto e rifiutato.

Riprendiamo un'indicazione già prima accennata in merito alla questione morale che sembra coniugarsi sempre e per prima in riferimento a ciò che attiene alla sessualità, almeno nel dibattito cosiddetto pubblico, sia esso politico o di costume. Per quanto non assumiamo uno sguardo moralistico sulle prostituzioni, riconosciamo tuttavia la necessità di interrogare il discorso morale al fine di reperire indicazioni per le riflessioni, in tal senso non si tratta di discutere della condanna delle prostituzioni o di una loro accettazione in nome della libertà di scelta, ma piuttosto di individuare dei punti significativi del dilemma morale.

In primo luogo rileviamo che di fronte al sesso, e in particolare al piacere sessuale, la morale sembra destarsi come primo bastione atto a contenerlo e proibirlo, indicando un contraltare consueto, per cui il piacere sottende la colpa e la punizione. In questa prospettiva il sesso in vendita desta una preoccupazione morale poiché articola il piacere della sessualità con la proibizione, la trasgressione di un divieto con la condanna: contrapposizioni che rivelano la fantasia soggiacente di una piacere sessuale illimitato, messo a disposizione in maniera incondizionata. Le prostituzioni, in tal senso, solleciterebbero il desiderio sessuale con l'illusione di un'emancipazione dai vincoli del reale, come uno spazio in cui tutto può accadere, basta pagare. L'aspirazione a poter

disporre del piacere quando e come si desidera, rimanda all'illusione di un desiderio apparentemente libero e incondizionato e che, in quanto senza freni, condurrebbe alla perdizione.

Per molto tempo, in periodi storici di maggiore controllo sui costumi sessuali, le prostituzioni hanno nutrito il mito di una "sessualità esotica" (Fischetti, 2007), nella misura in cui pratiche sessuali proibite all'interno delle relazioni riconosciute, trovavano uno spazio di fattibilità e realizzazione altrove. In tal senso le prostituzioni hanno mantenuto il fascino e il potere attrattivo della trasgressione, alimentate da fantasie di un piacere smisurato, che oltrepassa non solo i limiti della sessualità consueta, circoscritta al rapporto, ma trova, in fantasia appunto, un campo aperto ai desideri di sperimentazione e di asservimento. In realtà, le inchieste e le testimonianze dall'interno del mondo delle prostituzioni svelano il carattere illusorio di questo immaginario, in quanto al di là dai racconti romanziati d'intenso godimento sessuale, spesso lontani dalla realtà, la dinamica del sesso a pagamento nella maggior parte dei casi si consuma in amplessi rapidi e fugaci, frutto di un'eccitazione intensa che investe la scena fantasmatica al di là dal rapporto effettivo (Fischetti, 2007). In tal senso sottolineiamo la scissione tra uno scenario di fantasia sovrainvestito e la soddisfazione reale della passione sessuale, per cui le prostituzioni incarnano un desiderio connesso alle forme della trasgressione e della sottomissione oggettualizzante più che all'attività sessuale in sé. In tale prospettiva evidenziamo la presenza di un duplice piacere, scisso e tenuto separato: uno della sessualità considerata abituale, interna e circoscritta per modalità e pratiche all'interno delle relazioni riconosciute, un altro connesso alle fantasie di trasgressione nell'infrangere i divieti e i tabù e nell'uso indiscriminato dell'altro reificato. Un doppio versante del godimento che si articola con una doppia morale: la sessualità irreggimentata nella relazione col partner, con i suoi aspetti di integrità e compostezza, e una potenzialmente aperta, meno dipendente dai limiti della morale, ma sottomessa a sua volta alle regole dello scambio mercenario. Questa articolazione tra la sessualità e la moralità, tra i limiti del piacere e il desiderio di trasgressione, assume una nuova problematicità nell'epoca attuale in cui i costumi sessuali, anche all'interno delle relazioni consuete, appaiono meno rigidi. Ovvero, se molte pratiche sessuali, un tempo proibite, sono entrate a pieno titolo nelle relazioni tra partner, perché la richiesta di sesso a pagamento aumenta e si diffonde? Tale controtendenza sembra avvalorare l'ipotesi di un ruolo rilevante delle fantasie connesse alle prostituzioni, non riferite specificamente al piacere della trasgressione, in quanto i costumi sessuali appaiono più tolleranti, piuttosto rispetto alla fantasia di poter disporre del piacere sessuale e dell'altro incondizionatamente e in maniera illimitata: scenario fantasmatico che rivela un carattere effimero, nella distanza che separa un desiderio illimitato dal suo reale appagamento. In tal senso le prostituzioni vendono il miraggio illusorio di un piacere infinito, che trova nella realtà solo un momentaneo e fugace appagamento nella soddisfazione dello stimolo sessuale. *Se una crisi bisogna registrare è della passione sessuale, del desiderio. Di cui il mercato dei corpi è insieme sintomo, causa, specchio, elemento di contagio e diffusione* (Sarasini 2011, p. 12).

*Prostituzioni: Interrogando la psicoanalisi*

Riprendiamo il senso complessivo delle nostre domande, provando a tracciare delle indicazioni per possibili risposte a partire dalla specificità del nostro punto di vista, che trova nel pensiero psicoanalitico una possibilità di comprensione in riferimento alle dinamiche della sessualità e del desiderio. Ricapitoliamo le questioni finora proposte:

- l'utilizzo del proprio corpo come un oggetto, alla stregua di una merce.
- la connessione del desiderio con il potere.
- la fantasia di un piacere senza limiti e della reificazione dell'altro.
- le prostituzioni, la sessualità e la morale.

In riferimento alle ultime due questioni riprendiamo i contributi freudiani (1910-1917) in merito alla *vita amorosa*, reperendo indicazioni utili alle nostre riflessioni<sup>3</sup>. Sul rapporto tra desiderio e realtà, Freud sottolinea la necessità di *un ostacolo per spingere in alto la libido* (ibidem, p. 429), per cui laddove il godimento sessuale si manifesta in maniera libera, esso appare scemare e non essere più del tutto soddisfacente. Tale aspetto invita a riflettere non tanto sulla disponibilità o meno degli oggetti sessuali, quanto sulle pulsioni stesse, per cui *l'importanza psichica di una pulsione cresce con la sua frustrazione* (idem) ... *Credo che ci si dovrebbe occupare, per quanto suoni strano, della possibilità che qualche cosa, nella natura della pulsione sessuale stessa, non sia favorevole all'attuazione integrale del soddisfacimento* (ibidem, p. 430). Questo carattere costitutivo e "insaturo" dell'appagamento trova la sua possibile spiegazione nella genesi stessa della sessualità umana che avviene in due tempi e che, al di là da una ripartizione meramente temporale, rimanda ad un prima, in cui la distanza con l'oggetto che la pulsione *spinge* a riempire appare idealmente e fantasmaticamente colmata, e ad un dopo, che ripercorre quello scarto mai completamente percorribile, sancendo il carattere surrogato degli oggetti sessuali, che resteranno pur sempre dei sostituti, per quanto fonti di piacere. Sulla possibilità di reperire nella realtà un piacere che in qualche modo riesca ad intercettare l'investimento originario, pur mantenendolo a distanza di sicurezza dal conscio, si gioca la dinamica del desiderio e il suo possibile appagamento. Freud riflette sulla "fame di stimolo", spesso così frequente nell'instabilità delle scelte oggettuali, evidenziando l'aspetto compulsivo dell'atto sessuale. In tale accezione del comportamento sessuale va segnalata una carente vita fan-

---

<sup>3</sup> Freud introduce fin dal principio le sue considerazioni sulle "condizioni amorose" in riferimento al modo in cui gli esseri umani *conciliano le esigenze della loro immaginazione con la realtà* (ibidem, p. 411). Il vertice immediatamente riconosciuto è la centralità degli scenari di fantasia che organizzano il desiderio e il piacere sessuale, e che richiedono, al fine della gratificazione e dell'appagamento, un possibile corrispettivo nella realtà. In tal senso la storia dei propri investimenti oggettuali interni con le vicende dello sviluppo, configura l'andamento del desiderio sessuale e ne decreta la fattibilità e la cifra di un possibile piacere. Pertanto il discorso sulla sessualità e il piacere, e sui limiti ad essi imposti dalla moralità, trovano un riferimento prezioso nella vita sessuale infantile, con la dinamica pulsionale articolata in fissazioni, regressioni e avanzamenti delle fasi di sviluppo psicosessuale, nella costellazione edipica con la complessità delle identificazioni e degli investimenti oggettuali e nella conformazione e nella persistenza delle fantasie sessuali infantili e puberali.

tasmatica, rispetto a investimenti libidici maggiormente mobili e variegati. Tale aspetto di rigidità connesso allo “stimolo” sessuale, rimanda alla fissità degli investimenti in gioco, paralizzati nell’attrazione verso oggetti libidici infantili che, per il loro carattere di fissazione, non permettono una maggiore flessibilità e permangono immutati e inconsci nel regolare gli scenari del desiderio. Pertanto, ciò che sembra resistere ad un soddisfacimento pieno della pulsione, *integrale* nelle parole di Freud, si rivela essere una sessualità connessa ai primi oggetti investiti, il padre e la madre della triangolazione edipica, che rimandano alla scena primaria delle origini, in cui i genitori sono fusi in un rapporto sessuale connotato, nella fantasia infantile, da un piacere illimitato, da cui il soggetto è inevitabilmente e necessariamente escluso. Il fantasma di un piacere senza limiti, a cui più volte abbiamo fatto cenno a proposito delle prostituzioni, permane come riferimento e aspirazione inconsci del desiderio sessuale. Tale rappresentazione manifesta un carattere ambivalente in quanto costituisce, per un verso, una chimera desiderabile, in quanto fonte di un soddisfacimento ipoteticamente inesauribile, ma allo stesso tempo, configura uno scenario di sparizione della psiche individuale, di morte psichica, in quanto il soggetto si troverebbe inglobato in uno scambio fusionale per cui, in assenza di esclusione, non vi sarebbe tensione separatrice, fonte di autonomia identitaria.

In riferimento a tali aspetti del desiderio sessuale è possibile ritrovare nelle lettere di Freud (1887-1904) a Fliess, in particolare nella Minuta L, alcune riflessioni in forma di appunti in merito ai ricordi di alcune pazienti di un’identificazione con *ragazze di servizio*, ovvero *persone di bassa morale* (ibidem, p. 272). A tal proposito Freud collega la paura di divenir prostitute con la paura di camminare sole per strada: sintomo agorafobico che Freud riscontra in alcune sue pazienti isteriche a fine ‘800. È ipotizzabile in queste associazioni la presenza dell’ambivalenza suddetta, per cui la fantasia di trovarsi esposte a un piacere incontenibile desta angoscia, nell’essere alla mercé della pulsione che, nei suoi aspetti irriducibili di tensione verso un soddisfacimento illimitato, minaccia il soggetto stesso. Il trovarsi da sole per strada, allora, configurerebbe lo spaesamento di fronte al proliferare inconscio della pulsione e una vertigine in cui a rischio è l’integrità psichica: l’evitamento attraverso il sintomo fobico, pertanto, sembra assumere una funzione difensiva contro la minaccia di disintegrazione.

Ancora, riprendiamo ulteriori indicazioni dalla Minuta M: *L’agorafobia sembra dipendere da un romanzo di prostituzione, che anch’esso di nuovo riconduce a questo romanzo familiare. Una donna che non vuole uscire da sola afferma, quindi, l’infedeltà della madre* (ibidem, p. 280).

Nel primo degli scritti sulla vita amorosa, Freud (1910-17) riflette *su un tipo particolare di scelta oggettuale nell’uomo*, ovvero sulla passione per *la donna di facili costumi ... una cocotte o un’artista del sesso* (ibidem, p. 412), evidenziando una fissazione infantile che trae origine dalla costellazione materna, in particolare, in riferimento alla tenerezza per la madre. Nella dinamica edipica e, più complessivamente, nelle vicende dello sviluppo sessuale sono in gioco due correnti differenti, orientate

entrambe verso la madre: la corrente di tenerezza e quella sensuale<sup>4</sup>. La contrapposizione netta tra la madre, modello di integrità morale, e la prostituta, “donna di facili costumi”, rivela per Freud *l’acuto contrasto* tra le due correnti che in origine erano dirette verso la stessa persona, *poiché ormai da lungo tempo sappiamo che nell’inconscio spesso confluisce in un unico elemento ciò che nella coscienza appare scisso in due contrari* (ibidem, p. 416). Di fronte alla scoperta dei segreti della vita sessuale con la pubertà, il ragazzo *si dice con cinica consequenzialità che la differenza tra sua madre e la puttana non è dopotutto così grande, che in fondo fanno la stessa cosa* (idem), destando in lui quel *misto di attrazione e di orrore, rivolto a certe donne che praticano l’atto sessuale per mestiere* (idem). La fissazione agli oggetti primari dell’infanzia può determinare una scissione tra le due correnti, al fine di mantenere inconscia la prepotente natura incestuosa dell’investimento, che trova nella tenerezza l’oggetto della sensualità. In tal senso, nella vita amorosa adulta può accadere che l’amore connotato dalla tenerezza resti diametralmente opposto e inconciliabile con l’investimento di tipo sessuale, per cui l’oggetto sessuale, al fine di sollecitare il desiderio libidico, deve essere degradato psichicamente, in modo da mantenere a distanza l’oggetto idealizzato, fonte di tenerezza. Pertanto, *la vita amorosa di tali individui rimane scissa in due direzioni ... Dove amano non provano desiderio, e dove lo provano non possono amare* (ibidem, p. 425). Il pervicace rifiuto dell’aspetto erotico connesso al materno appare, in questa prospettiva, sostanziare l’ipotesi precedentemente proposta di un doppio piacere e di una doppia morale: un piacere regolato dalla morale delle relazioni consuete, che appare in questa prospettiva ridotto in quanto la corrente di tenerezza non ammette un concomitante investimento sessuale, e un altro relegato a situazioni circoscritte, con *una donna che non sa nulla di lui, con cui abbandonarsi senza ritegno al soddisfacimento* (ibidem, p. 427).

In coerenza con la nostra prospettiva in termini pluralistici sulle prostituzioni, per cui i diversi generi sessuali assumono un ruolo significativo negli scenari del sesso in vendita, ci chiediamo se il discorso freudiano sulla scissione tra moti di tenerezza e le passioni sessuali in riferimento soprattutto al maschile, abbia un valore esplicativo anche per le donne che, come abbiamo evidenziato, in maniera più visibile oggi si affacciano sul mercato del sesso come acquirenti. Per quanto questa prospettiva necessiti di una riflessione più estesa, in termini sociali e politici, su quanto modelli tradizionalmente maschili assumano una valenza anche per il comportamento e il sentire di alcune donne, rileviamo nel testo freudiano una riflessione in merito alla scarsa presenza del bisogno di degradare l’oggetto sessuale per il femminile. In tal senso annotiamo dagli esempi tratti dalle cronache e dai reportage sulle prostituzioni, una tendenza nelle donne che acquistano il sesso, a intrattenere legami più duraturi con gli uomini che si prostituiscono. Dobbiamo ipotizzare che, per quanto lo scambio sessuale di tipo mercenario definisca la domanda e il desiderio anche in questi casi, resti presente una tendenza nel femminile a mantenere nella relazione sessuale una modalità più disposta a tollerare lo scambio affettivo e momenti di maggiore intimità? (Nunziante Cesàro,

<sup>4</sup> La prima appare più antica e rimanda alla pulsione di autoconservazione, quindi alla fame, alla conservazione della vita e alle cure primarie, la seconda, per quanto differente, si *appoggia* alla prima, manifestando un carattere più specificamente sessuale.

1996) In tale prospettiva, in virtù della comunanza di genere tra madre e bambina che costituisce un aspetto di maggiore continuità identitaria rispetto alle vicissitudini di sviluppo della mascolinità, è possibile ipotizzare una maggiore vicinanza del femminile ai processi di identificazione primaria con la madre, che favorirebbero una maggiore integrazione tra la corrente di tenerezza e quella sensuale. Il bisogno di scissione e di degradazione dell'oggetto sessuale, quindi, apparirebbe più contenuto da una maggiore capacità nel tenere insieme la componente erotica del materno. Per quanto tali ipotesi abbiano un valore esplicativo all'interno del discorso psicoanalitico, il fenomeno del sesso in vendita per donne appare così in trasformazione da richiedere una riflessione a venire in base ai nuovi scenari contemporanei.

Un ulteriore punto di domanda in merito al desiderio libidico e al cambiamento dei costumi sessuali, che abbiamo precedentemente sollevato, trova una diversa prospettiva di indagine nel testo freudiano citato. Freud (1910-17) si chiede se la tendenza nella civiltà odierna ad ammorbidire i tabù e i divieti sessuali comporti una maggiore libertà nel godimento sessuale. A tal proposito riporta un esempio tratto dalla storia, che sembra nel testo assumere una funzione di monito: *nelle epoche in cui il soddisfacimento erotico non incontrava difficoltà, ad esempio nel periodo di decadenza della civiltà antica, l'amore divenne privo di valore, la vita vuota, e occorsero robuste formazioni reattive per ristabilire i valori affettivi essenziali* (ibidem, p. 429). Di certo, non crediamo che sia necessaria una nuova ondata moralizzatrice a ridefinire le dinamiche del desiderio, tuttavia, ancora in continuità con il testo freudiano, ci chiediamo *se altre istituzioni non debbano in futuro significare sacrifici forse più gravi* (idem); in considerazioni del fatto che Freud si pone tali interrogativi nel 1912, le istituzioni future appaiono evidentemente quelle attuali. La doppia morale citata, delle pratiche sessuali consentite dentro e fuori le relazioni riconosciute, sembra essere messa in discussione dalla libertà di sperimentazione sessuale concessa anche all'interno dei rapporti tradizionali. Eppure, come abbiamo detto, questa disponibilità non ha affatto messo in crisi il mercato del sesso, semmai esso appare oggi in aumento. È possibile ipotizzare che tale corsa verso un piacere sessuale libero e incondizionato, risponda più a quello che con Freud abbiamo definito "fame di stimolo" che a un effettivo soddisfacimento del godimento. Il fantasma illusorio di un piacere illimitato e incondizionato, per cui tutto è possibile e immediatamente realizzabile, sembra svelare la miseria di una sessualità agita in maniera coatta. Il fascino trasgressivo delle prostituzioni sembra occultare la desolazione di fugaci scambi sessuali, in cui è proprio il piacere sessuale a pagare il prezzo più alto.

Ancora in riferimento alla complessità della pulsione sessuale, a cui precedentemente con Freud abbiamo fatto cenno, ritroviamo nel testo *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), vero e proprio cantiere della psicoanalisi in progressiva riformulazione, alcune riflessioni su una *componente crudele* della pulsione, che Freud addebita ad una cosiddetta *pulsione di appropriazione*; per poi ribadire che *l'analisi psicologica radicale di questa pulsione non è ancora riuscita* (ibidem, p. 501). Il termine utilizzato da Freud nel suddetto riferimento è *Bemächtigungstrieb*, di cui Laplanche e Pontalis (1967) ne descrivono diverse accezioni, evidenziando un utilizzo non definito in maniera precisa. In una prima indicazione, essa ha come meta il dominio dell'oggetto

con la forza e costituisce un elemento della crudeltà originaria del bambino che, al servizio della funzione sessuale, si manifesta come sadismo. In tal senso Dorey (1981), in un contributo scientifico storicamente determinante su tale questione, descrive la presenza di un'azione di appropriazione dell'oggetto, che evoca l'idea di una cattura e di un sequestro in cui l'altro, l'oggetto, è espropriato. Inoltre evidenzia il senso di dominazione che tale pulsione articola, che implica uno stato di sottomissione e di dipendenza. Con l'introduzione del dualismo pulsionale tra Eros e Thanatos, il concetto di pulsione di appropriazione viene, per così dire, assorbito dalla pulsione di morte e l'accento si sposta sulle componenti distruttive. Tuttavia, in accordo con le riflessioni in letteratura citate, va riportato il carattere ambiguo di tale concetto, che se in un primo momento conserva le caratteristiche di una presa massiccia sull'oggetto, come un desiderio irriducibile e famelico di appropriazione, nella seconda declinazione appare schiacciato sulle componenti aggressive della pulsione, tradendo il senso più profondo della pulsione di morte, come tensione primitiva dello psichismo all'inorganico, che nel suo operare silenzioso e interno assume una funzione autodistruttiva: un *desiderio di non-desiderio* nelle parole della Aulagnier (1975, p. 74). In continuità con tali riflessioni appaiono i riferimenti freudiani su un aspetto resistente interno alla pulsione stessa e che si oppone al suo soddisfacimento, vertice del discorso che ha interessato Freud, come abbiamo visto, già negli scritti sulla vita amorosa, quindi ben prima delle analisi sulla pulsione di morte oltre il principio di piacere.

Dorey considera l'*emprise* (appropriazione) non in termini intrapsichici, come caratteristica riferita unicamente alla pulsione, piuttosto, al fine di reperire un possibile vertice concettuale in un discorso di per sé complesso e poco dibattuto, ne valorizza la dimensione intersichica, focalizzando l'attenzione su una *relation d'emprise*, in cui mette in luce gli aspetti singolari di una relazione tra due soggetti segnata da una specifica dinamica pulsionale. L'ipotesi proposta in questa prospettiva è che nella *relation d'emprise* è in gioco una violenza verso l'altro in quanto soggetto desiderante che, in quanto tale, afferma una propria singolarità come portatore di un desiderio. Pertanto l'*emprise* mirerebbe alla neutralizzazione del desiderio altrui, al fine di abolire le differenze e scongiurare la distanza con l'oggetto che, privato della sua singolarità desiderante, apparirebbe interamente assimilabile. In tal senso, l'*emprise*, fondata sull'annullamento del desiderio dell'altro, articola sia una dimensione distruttiva tesa a negare la differenza, sia un versante mortifero, che restituisce un senso più profondo alla pulsione di morte nella sua accezione di tensione all'inattività.

Di certo non è possibile interpretare la relazione definita dallo scambio sessuale mercenario come un modello di *relation d'emprise*, in quanto le componenti inconscie che la caratterizzano non sono riducibili e riassumibili in un prototipo unico e definito di relazione, tuttavia alcuni elementi evidenziati in tale costrutto possono fornire una prospettiva esplicativa per le nostre questioni. Dorey (1981) evidenzia gli aspetti di "*possessione-dominazione*" presenti nell'*emprise*, che specificamente all'interno dello scambio sessuale assumono la funzione di rendere il rapporto *freddo e distante, privo di effusioni, come disincarnato* (ibidem, p. 126). In tal modo, l'attacco alla singolarità dell'altro si esprime come negazione di un'intimità effettiva, per cui l'oggetto, privato del suo desiderio erotico, è immobilizzato. L'attività sessuale appare ridotta, in tale

scenario, ad una funzione puramente fisiologica, per cui la capacità di godere di una vita propriamente amorosa, nel suo significato di intimo scambio tra due soggettività, appare compromessa. I riferimenti al nostro discorso sulle prostituzioni appaiono appropriati nella misura in cui lo scambio mercenario è privo di una connotazione intima del rapporto, per cui esso può essere descritto come *un tipo di relazione in cui l'interazione dei due desideri si conclude con l'asservimento dell'uno al profitto dell'altro* (ibidem, p. 124). Inoltre, in riferimento a quanto con Freud abbiamo descritto come “fame da stimolo”, il concetto di *emprise* consente di comprendere il carattere più specificamente coattivo di una sessualità agita più che esperita nel piacere, laddove, in assenza di una dimensione propriamente relazionale con l'attacco alla capacità di godere della differenza e del desiderio dell'altro, la sessualità diviene appagamento istintuale ridotto a sola funzione fisiologica; in tal senso l'aspetto “famelico” della pulsione di appropriazione sembra essere in continuità con l'urgenza dello stimolo che spinge alla coazione.

Rimane inevasa una domanda: chi non è più giovane e capace di promuovere desiderio nell'altro/a e avverte ancora desideri sessuali che non trovano né la strada della sublimazione, né quella della soddisfazione, quale alternativa trova per collocare il proprio bisogno e la propria pulsione?

### Bibliografia

- Aulagnier P. (1975) *La violenza dell'interpretazione*, Borla, Roma 1994.
- Cayat E., Fischetti A. (2007), *Le désir et la putain*, Albin Michel, Parigi.
- Dorey R. (1981), *La Relation d'Emprise*, in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 24, Gallimard, Paris.
- Dubol V. (2003), *Je suis une prostituée, tu seras un travailleur du sexe*, in «La découverte. Travail, genre et sociétés», vol. 2, N.10, pag. 129-146.
- Foucault M. (1976), *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1997.
- Freud S. (1887-1904), *Lettere a Wilhelm Fliess*, edizione integrale a cura di J. M. Masson, Boringhieri, Torino 1986.
- Freud S. (1905), *Tre saggi sulla teoria sessuale*, OSF vol. 4.
- Freud S. (1910-17), *Contributo alla psicologia della vita amorosa*, OSF vol. 6.
- Khan M. (1973), *Importanza della volontà e del potere nelle perversioni*, in *Le figure della perversione*, Boringhieri, Torino 2002.
- Laplanche J. et Pontalis B. (1967), *Enciclopedia della psicoanalisi*, Ed. Laterza, Bari, 2003
- Nunziante A. (1996), *La relazione amorosa nelle donne e negli uomini*, in *Del genere sessuale*, Guida Editore, Napoli.
- Sarasini B. (2011), *Sesso, denaro, libertà femminile*, in Tatafiore, *Sesso al lavoro*, Il saggiaiore, Milano 2012.
- Tatafiore R. (1994), *Sesso al lavoro*, Il saggiaiore, Milano 2012.

*Adele Nunziante Cesàro* Professore Ordinario Di Psicologia Clinica Presso l'Università Federico II di Napoli; direttrice del Dipartimento di Scienze Relazionali "G. Iacono (2005-2010); ha coordinato il Dottorato in Studi di Genere presso la scuola di Dottorato in Scienze Psicologiche e Pedagogiche dall'istituzione al 2011. È membro del: Senato Accademico dell'Università Federico II di Napoli; del Consiglio dell'Ordine degli Psicologi della Campania; del SIUEERPP, Parigi; del Comitato Scientifico del sito web [www.bullismoomofobico.it](http://www.bullismoomofobico.it), per prevenire e combattere l'omofobia.

È direttrice del servizio di counselling per prevenire il mobbing presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II; è stata supervisore scientifico del progetto "Adozione sociale" in collaborazione con il Comune di Napoli, Regione Campania e Asl Na1 Centro e del progetto co-finanziato nell'ambito del Daphne III Programme "Hermes-linking network to fight sexual and gender stigma, promosso dal Dipartimento Teomesus dell'ateneo federiciano.

*Giuseppe Stanziano* Psicologo clinico, mediatore relazionale, dottore in filosofia. Dottorando in "Studi di genere" – Università degli studi di Napoli Federico II – Si occupa di questioni inerenti alla violenza e ai processi di simbolizzazione in una prospettiva psicoanalitica.

Ines Testoni

*L'alienazione della donna tra esibizione e occultamento del corpo: dall'oscenità alla costruzione tecnica*<sup>5</sup>

Abstract

L'articolo discute della contrapposizione tra la modalità italiana di considerare il corpo della donna, quale mero oggetto di desiderio sessuale, attraverso la sua esibizione e il denudamento mediatici versus quella musulmana che, invece, lo nasconde sotto khimar, jilbab o burqa. L'analisi fa perno sui diritti umani fondamentali che nel loro percorso storico, promuovono il primato dell'individuo e della sua autodeterminazione, per arrivare a considerare i concetti di alienazione e di oscenità e verificare come le due posizioni siano in continuità. Si discute, quindi, delle possibili cause che, anche nell'attuale società occidentale, potrebbero ripristinare forme di tradizionalismo, a partire dalla stessa volontà delle donne.

Keywords: Alienazione femminile, Oscenità, Diritti umani, Autodeterminazione, Gender studies.

*Introduzione*

Negli ultimi anni la glocalizzazione - garantita dai mezzi di comunicazione e dai processi migratori potenziati dalla caduta del bipolarismo USA-URSS - ha prodotto grandi interrogativi su specifici valori e costumi che vengono inevitabilmente messi a confronto. In termini di progresso umano, il punto di riferimento che sembra orientare l'intero dibattito vede nell'area della promozione dei diritti umani fondamentali lo spazio specifico di tutela delle diversità (Gray&Kittilson, Sandholtz, 2006).

Ratificati subito dopo aver constatato, tra i processi di Norimberga (1945-46) e di Gerusalemme (1961), quale abisso di banalità caratterizzi il male più atroce che l'umanità abbia mai realizzato contro se stessa - per l'incapacità di pensarsi come principio di valore intrinseco ad ogni propria singola componente - essi hanno fissato un punto di non ritorno che, per la prima volta nella storia, ha sancito la parità di tutti e di ciascuno. Promuovendo la rimozione di ogni ostacolo normativo (*de jure*) e fattuale (*de facto*), l'obiettivo delle norme sui diritti umani fondamentali è estendere a tutti e ovunque la libertà di autodeterminazione individuale.

---

<sup>5</sup> Il presente contributo si inserisce nelle attività di riflessione, studio e ricerca del progetto europeo Empower del Programma Daphne III.

Il percorso è impervio, ma lo è in modo forse più severo nell'ambito delle differenze di genere, perché la violenza pervasiva contro la donna caratterizza tutte le geografie e le epoche storiche, e ciò che rende più complesso il problema è l'incapacità femminile di agire contro l'oppressione (Testoni, 2007, 2012). Similmente a quanto indicato da Hannah Arendt (1963) e da Primo Levi (1947) a proposito del destino patito dagli Ebrei, paralizzati dinanzi alla violenza nazista esclusi rari casi, le donne del Sud Europa e dei Paesi del Mediterraneo, e in questi ultimi anche dopo un intenso a volte violento processo di occidentalizzazione, sembrano ancora sostanzialmente incapaci di affrancarsi da umilianti pratiche di discriminazione.

Una possibile spiegazione del problema può essere rintracciata analizzando i termini dell'opposizione tra il denudare e l'occultare il corpo femminile. L'ampia discussione per un verso sul diritto delle donne musulmane a nascondere il corpo e il volto con il *burqa* anche nei Paesi occidentali (Gal-Or, 2011) e, per l'altro, sulle caratteristiche di "indecenza" dell'immagine della donna italiana, così come appare a livello mediatico, rischia di cogliere solo l'epifenomeno della questione. In questa sede vogliamo dunque rintracciare la continuità tra occultamento e spettacolarizzazione, considerandole entrambe espressioni violente della reclusione del corpo femminile nell'oscenità, che di fatto cedono all'imperio della civiltà della tecnica. Per rendere visibile questo percorso, nell'alveo del pensiero che riconosce l'ineludibilità dei diritti umani - qui invocati sia per giustificare il valore dell'emancipazione di tutti i gruppi minoritari sia per riconoscere le cause che lo rendono ancora un miraggio, anche in Occidente - riteniamo utile impostare l'analisi riprendendo la storica categoria dell'"alienazione" la cui assunzione ha caratterizzato processi di ribellione contro l'oppressione, dai quali la donna sembra essere esclusa da sempre.

Il tema del corpo femminile e del suo essere il substrato fondamentale su cui si imperniano le dinamiche di subordinazione femminile appartengono, forse, a tutta la storia del femminismo, ma è dagli anni Novanta che esso ha acquisito una specificità in rapporto al tema delle differenze sessuali e dei cambiamenti apportati dalla tecnica. Nell'intento di rimuovere ogni forma di categorizzazione da cui deriva discriminazione, all'interno delle prospettive sociocostruzioniste vi è sviluppata la volontà di marginalizzare ogni forma di essenzialismo che definisca una irriducibilità tra generi sessuali (cfr. Testoni, 2012). Il fondamento di tale scelta non è semplicemente etico, ovvero la negazione delle prospettive essenzialiste non è giustificata dal fatto che il loro uso causa esiti socialmente infausti, quanto piuttosto teoretico. Infatti, l'essenzialismo è stato efficacemente confutato dal sociocostruzionismo discusso in particolare da Donna Haraway (1991), la quale mostra come il corpo non sia ormai più un prodotto di leggi immutabili dettate dalla natura portatrice delle volontà originarie divine, quanto piuttosto della tecnica umana, di cui il fenomeno transgenderismo è forse esempio prototipico. Peraltro, il femminismo preoccupato di rispettare in modo rigoroso qualsiasi riferimento alla violenza della tradizione ha, altresì, messo in questione che esista non solo una differenza essenziale tra generi ma che si dia una differenza tra donne occidentali e di altre culture; si veda in tal senso il concetto di post-colonialismo di Gayatri Chakravorty Spivak (1999) e di fallologocentrismo di Judith Butler (1990). In questa sede, adottiamo una prospettiva pragmatica che si colloca a

livello intermedio. Rileviamo infatti che attualmente esistono ancora delle differenze tra uomini e donne, sebbene non irriducibili o assolute, e per l'altro verso consideriamo che si danno diversità tra Paesi occidentali e Paesi che si stanno occidentalizzando e se assumiamo l'idea politica secondo cui i diritti umani sono storicamente il traguardo più avanzato del pensiero sociale occidentale verso cui i diversi Paesi del mondo si stanno orientando, è inevitabile rilevare che si danno delle distanze più o meno ampie rispetto al raggiungimento di tali mete. Questo approccio è già stato parzialmente ammesso dalla stessa Spivak (1999), la quale parla di "essenzialismo strategico", ovvero di un "errore necessario" da compiere scientemente ogni qual volta si renda necessario rimuovere una discriminazione rispetto a gruppi svantaggiati i quali, per essere riconosciuti, non possono che essere linguisticamente definiti. Per altro verso, riteniamo cruciale il concetto d'individuazione della persona che raggiunge l'autodeterminazione indicato da Martha Nussbaum (1999, 2004) già implicato nei diritti umani. Sottolineiamo questo, perché riteniamo che l'uso convenzionale del concetto di "donna", emendato da tentazioni assolutistiche, sia lapalissianamente ineludibile se si vogliono considerare i problemi che la riguardano.

#### *Diritti umani e promozione dell'empowerment femminile*

I diritti umani possono essere considerati il traguardo più avanzato che l'umanità si è data per riconoscersi come tale in ogni propria componente, in modo che nessun individuo ne venga escluso (Cingranelli, 1988; Cranston, 1973). In tale ambito può essere riconosciuto il notevole valore della discussione psicosociale sui processi di deumanizzazione che indagano le modalità con cui le forme di esclusione siano processi tanto oggettivamente rilevabili quanto difficili da riconoscere, a causa della pervasività e invisibilità del loro potere d'influenzamento inconscio sul comportamento sociale (cfr. Waytz & Epley, 2012). Da quando essi sono stati riconosciuti come punti di riferimento per garantire il superamento di ogni forma d'inferiorizzazione dei gruppi minoritari, è cominciato un processo di cambiamento che sovverte secoli di tradizione con le classificazioni, da sempre statuite, di merito/demerito per amministrare privilegi e abusi, a seconda del posizionamento degli individui e dei gruppi sulla scala sociale (cfr. Arendt, 1951; Gramsci, 1934).

L'operazione coinvolge anche la donna, da sempre collocata nelle posizioni più svantaggiate all'interno di ogni categoria, grazie al superamento degli arcaismi tradizionalisti che la rendono dipendente dalla propria disposizione corporea e psicologica alla maternità. L'ineludibile parità dei diritti tra donna e uomo è stata ribadita a cominciare, infatti, dalla Conferenza Internazionale delle Nazioni Unite sui Diritti dell'Uomo, tenutasi a Teheran nel 1968. Furono definiti, all'epoca, i diritti riproduttivi e tra essi venne ammesso il controllo delle nascite e la diffusione di metodi contraccettivi. Da qui sono successivamente derivati i lavori per l'operazionalizzazione di tale intento, da parte dell'Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa (OSCE), fino all'Atto Finale di Helsinki del 1975 con cui è stato sancito il principio di libertà e di auto-determinazione individuale, discusso poi in numerose occasioni fino al Trattato di Amsterdam (1999). In Europa, a tutto ciò hanno fatto seguito le più re-

centi Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione e la Struttura Direttiva sull'Uguaglianza sul Lavoro del Consiglio europeo, con la quale è stata definitivamente legittimata la proibizione e dunque l'eliminazione di ogni discriminazione diretta o indiretta che si basi su genere, sessualità, etnia, status, salute e condizioni fisiche o opinioni (Clapham, 1991). Più specificamente, la discussione relativa ai diritti civili delle donne si è sviluppata all'interno delle Conferenze mondiali (cfr. ONU, 1995) in cui è stato ribadito il suo diritto di controllare e decidere liberamente della propria vita, del proprio benessere e salute, senza subire coercizioni, discriminazioni e violenza.

Sebbene tutto l'Occidente sia molto più avanzato in via di principio rispetto ai Paesi in via di sviluppo, sta di fatto che anche la situazione europea rimane molto arretrata nel confronto con gli USA, ove femminismo, *women studies* e *gender studies* hanno saputo tradursi in azione politicamente rilevante, raggiungendo livelli ancora non eguagliati in Europa. E dunque, sebbene siano stati messi in essere percorsi importanti di presa di coscienza, le donne dell'Europa meridionale e orientale sembrano non potersi svincolare dalle logiche di subordinazione che si manifestano sia con le tradizionali modalità di nascondimento del corpo sia con la sua parossistica ostentazione, non solo mediatica.

Se, come dimostra la ricerca psicosociale, consideriamo il linguaggio come uno degli elementi fondamentali e latenti nella costruzione delle rappresentazioni sociali (Moscovici, 1998; Howarth, 2006), nonché degli stereotipi e dei comportamenti discriminatori (Van Dijck, 1987), pensiamo che sia possibile rintracciare le radici del problema oscenità/alienazione in alcune parole chiave, usate per erigere e mantenere le barriere che impediscono l'autentica autodeterminazione femminile. Riprendendo quindi quanto indicato da Hannah Arendt (1963) rispetto alla banalità del male, intesa come trasparenza/invisibilità di ciò che sembra ovvio in quanto esito di adattamento e apprendimento sociale (cfr. Zamperini, 2007), in questa sede vogliamo rintracciare alcune matrici arcaiche del linguaggio che mantengono la donna in uno stato di sostanziale subordinazione, manifestata attraverso le rappresentazioni del corpo.

#### *Alienazione come reificazione feticistica*

Nel linguaggio giuridico "alienazione" indica il trasferimento del diritto di proprietà su un determinato bene da un soggetto a un altro. Questa operazione prevede dunque la perdita e il trasferimento ad altri di qualcosa che abbia valore e, in questo nostro contesto, si tratta del corpo femminile attraverso la manifestazione che ne annuncia la funzione. Nelle società occidentali l'alienazione non può riguardare l'identità dell'individuo *de jure*, ma ciò può accadere *de facto*; per quanto riguarda le donne, questo problema non viene sufficientemente considerato, dal momento che esse sembrano in maggioranza acconsentire alle forme con cui la società gestisce i loro corpi come merce per la produzione, o come meccanismo per la riproduzione.

Derivato dal greco *allos* e dal latino *alienus/alius* per indicare la condizione dell'essere altro, in campo psichiatrico il termine alienazione era utilizzato, già prima della classificazione nosologica di Kraepelin, per descrivere la condizione in cui si

trova il malato mentale che abbia perso la facoltà di amministrare se stesso, in quanto privo delle facoltà coscienti (cfr. Salomone, Arnone, 2009).

Era questa una semplificazione di quanto già annunciato da Hegel, il quale con *Entfremdung* nella *Phänomenologie des Geistes* indica una dimensione certamente più radicale, ovvero quella dell'Idea assoluta che – pensandosi – si oppone a se stessa diventando Natura. Da questo passo iniziale il percorso idealista procede secondo la dialettica necessaria che toglie la negazione verso il raggiungimento del livello di coscienza superiore in cui consiste lo Spirito. La “coscienza infelice” (*unglücklichen Bewußtseins*) è quindi la condizione umana dello stare all'interno della scissione, senza poterla risolvere in quanto mancante di consapevolezza (*Bewußtsein*). Nella nostra discussione questo punto di riferimento assume una rilevanza specifica, specialmente se messo in rapporto agli sviluppi della sinistra hegeliana che, dalla dialettica Idea-Natura-Spirito, giunge a identificare l'alienazione nella condizione d'infelicità umana che mantiene nell'incoscienza parti di se stessa, per subordinarle.

Negli *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* che precedono il *Manifesto del partito Comunista*, Karl Marx concepisce l'alienazione come la condizione specifica dei gruppi minoritari (proletariato) i quali lavorano senza conoscere il fine della propria azione. Il lavoro è alienato in quanto tra produttore e prodotto si dà assenza di coscienza da parte del primo del processo di produzione e del proprio ruolo rispetto ai risultati. Il risultato è *Fetisch*. *Fetischismus* è per Marx l'alienazione che caratterizza la trasformazione della merce che l'uomo crede di dominare e da cui invece da ultimo viene dominato. L'idea è presa dalla dialettica servopadrone di Hegel che Marx, appunto, descrive come asservimento dell'umano ai processi di produzione per garantire il vantaggio di chi li attiva in funzione dell'incremento indefinito del proprio capitale. A partire da Marx, il *factitium* (termine latino da cui deriva “feticcio” e che indica appunto il manufatto) indica quindi un duplice aspetto della produzione: le cose materiali e la reificazione di chi le produce.

Il discorso psicoanalitico inaugurato da Sigmund Freud ha accolto il tema dell'alienazione e del feticismo limitandosi a inscrivere la fenomenologia nei perimetri delle biografie individuali; al contrario, la denuncia marxiana della disfatta del principio kantiano che considera l'uomo sempre come fine e mai come mezzo è stata accolta dalla Scuola di Francoforte, la quale ha altresì assunto la questione della sofferenza umana estendendo il tema dell'alienazione feticistica oltre i confini del capitalismo - e quindi all'intero complesso delle dinamiche sociali - poiché nessuno è sufficientemente competente rispetto alle finalità che guidano qualsiasi processo di produzione (Marcuse, 1964). Il tema è stato ulteriormente sviluppato da György Lukács il quale nell'opera *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) riconosce l'essenza dell'alienazione nell'isolamento di parti da una totalità. In questa discussione può dunque essere inserito il tema relativo al corpo della donna che, in quanto alienato, ovvero isolato dalla comunità, è osceno.

*Dell'oscenità femminile e del suo delirio*

Tra oscenità e alienazione intercorre un legame importante per la nostra analisi. Se il latino *de – lira* indica “dal solco”, ovvero l’uscire dalla via che il gruppo sociale traccia, il *delirium* si riferisce all’alienazione dell’esser fuori dal tracciato condiviso. Già gli studi sull’isteria di Jean Martin Charcot, Pierre Janet e, infine, di Sigmund Freud, ma anche quelli antropologici di Ernesto di Martino sul tarantismo (1959, 1961), hanno discusso del corpo della donna e di come nella tradizione occidentale esso sia stato espressione del *delirare* che deve essere disciplinato all’interno di riti (dionisie, misteri eleusini, tarante ...) o istituti che lo occultino in quanto osceno (clausure, manicomî, bordelli ...).

Secondo l’enciclopedia Treccani, il termine “osceno” deriva dal latino “obscenus” o “obscaenus” il cui etimo è incerto. Condivide questa ipotesi il *Dizionario etimologico* di Ottorino Pianigiani (1993), secondo cui il termine latino è collegato a “caenum” o “coenum” che secondo l’autore è traducibile con *koinòn* secondo l’autore traducibile con “fango”. Analisi più consolidate considerano *koinòn* (κοινόν) come il neutro dell’aggettivo *koinòs* (κοινός, -ή, -όν), traducibile con “comune” (verbo *koinonèo* - κοινωνέω: “aver parte”, “partecipare”) (Rocci, 1993), nonché a *κοινωνία*, ovvero al principio che nel *Parmenide* di Platone stabilisce la partecipazione/comunanza tra realtà e idee, rendendo dunque possibile l’intelligibilità della prima. Se consideriamo la dimensione delle idee come la forma dell’immutabile (Severino, 1982), appare ancor più esaustivo quanto proposto da Giovanni Semerano, secondo il quale *κοινός* significa “appartenenza a una comunanza stabile, a una istituzione duratura” e risalente all’accadico *kannu* che significa “stabilire la fondazione della città” (1994, p. 144) attraverso la legge immodificabile che dà forma alle relazioni giuridico-sociali in cui è in gioco la costruzione della comunità. L’idea è suffragata anche da Émile Benveniste che, riprendendo la *Politica* di Aristotele, chiama *κοινωνία* (πολιτικὴ κοινωνία) la comunità fondata su regole consolidate di comportamento collettivo, ove il rapporto fondamentale è quello che intercorre tra divinità e umanità. Questa struttura è rintracciabile anche nel discorso di fondazione della comunità cristiana degli *Atti degli apostoli* (At 4, 32-35), ove la *koinonía* rimanda all’unità di tutti i fedeli in Cristo. La *pólis* e la “civitas” riconoscono dunque nel *kanòn* il nucleo intorno al quale si costituisce la civiltà come processo di partecipazione e condivisione dei costumi negoziati con il divino. “Ob” similmente a “propter” è una preposizione che indica causalità o, quando utilizzata come prefisso, opposizione/resistenza (es. “ob-sto” = ostacolo). In tal senso, l’osceno è ciò che resiste alla costruzione della città. La parola “ob-scaenus” cioè laido, turpe aveva anche in latino il significato di *infausto*, definendo quindi persone, animali e oggetti da non guardare, da non toccare, da segregare per difendersi da cattivi influssi, perché chi sta fuori dal patto condiviso è portatore di disordine e caos. Infatti, il delirare indica un’ulteriore aspetto dell’alienazione, quella relativa all’esser fuori dal tracciato comune perché estraniato dal gruppo e dunque osceno. E per osceno s’intende perlopiù lo spettacolo di una sessualità animale, che appunto de-lira dal tracciato delle regole che guidano l’andamento delle relazioni sociali. L’osceno è il *delirium* che si contrappone al canone. In termini lukácsiano possiamo dire che ciò che

innanzitutto è escluso dalla *κοινωνία* è la natura: *physis* (Φύσις) ovvero l'originaria materia e madre (cfr. *mater materia*, Campese, Manuli, Sissa, 1983), e in senso esteso l'intera dimensione del femminile. In tal senso, la *physis* femminile, che significa anche "vagina", è ciò che deve essere alienato per impedirne il delirio, recludendola appunto nella "casa" ove si consuma il patto matrimoniale o nel "casino" dove la relazione è dissipata nel contratto prostituzionale.

Sebbene la letteratura femminista abbia offerto diverse interpretazioni relativamente al *veiling* musulmano, tanto da rivalutarlo come espressione di autodeterminazione (cfr. Ahmad, 2008; Bullock, 2002), probabilmente l'idea più condivisa considera le donne islamiche molto impegnate nel voler continuare a rappresentare il loro corpo tra sacralità e oscenità, pur godendo - specialmente se abitanti in Occidente o in Paesi che si stanno occidentalizzando - di una libertà forse impensabile in passato in quanto libere di muoversi nel mondo anziché rimanere relegate nel gineceo o nell'harem. L'originaria istanza occidentale dell'occultamento dell'esser *physis* è ancora consono alla gestione teocratica della politica tradizionalista, di cui l'Islam è certamente oggi prototipo, ove si dimostra l'aderenza all'idea che la natura femminile è sacra in quanto portatrice della volontà divina di pro-creare. Là, dove la teocrazia è stata superata dalla storia, sembra accadere il contrario, ma non per annunciare il superamento dell'alienazione della donna, bensì per manifestare una forma di "reificazione" - direbbe Lukács - ancora più radicale.

#### *Dall'alienazione religiosa a quella della tecnica*

Le donne che nascondono l' "oscenità" del proprio corpo indossando *khimar*, *jilbab* o *burqa* abitano perlopiù in Paesi teocratici, ove i rappresentanti del potere politico incarnano la presenza di Dio inscrivendo il senso di ogni azione collettiva nell'obbedienza assoluta alle sue volontà. Ma anche negli Stati democratici moderni in cui da tempo si ritiene che la definizione di leggi e politiche sia compito prettamente umano accade che di fatto la "volontà divina" prevarichi le decisioni civili. È questo il caso delle strategie teonomiche<sup>6</sup>. Se con teonomia intendiamo la capacità di collocare nei posti chiave uomini di potere che vanificano il mandato sociale laico assecondando i principi religiosi del proprio credo (si pensi per esempio ai primari di re-

<sup>6</sup> L'opposizione teonomia-autonomia appartiene alla discussione teologica interconfessionale sviluppatasi specialmente nella seconda metà del Novecento dopo il Concilio Vaticano II e collegata alla costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, interamente sviluppata nell'enciclica *Veritatis Splendor* di Giovanni Paolo II (Luño, 1995), la quale, definendo l'intera umanità come popolo di Dio, delinea il rapporto tra etica e politica stabilendo che la prima rispetta principi cattolici che sono portatori della volontà di Dio mentre la seconda deve metterli in pratica. Il problema consiste nel fatto che non tutta l'umanità concorda con l'essere popolo di un Dio e ancora minore è quell'umanità che si riconosce nelle prospettive cattoliche. L'impegno cattolico nella politica peraltro corrisponde al principio tomistico secondo cui il sommo bene corrisponde all'adesione alla volontà divina mentre qualsiasi volontà minore può offrire solo beni minori e in quanto tali il prediligerli è dunque male. Questa catena di sillogismi impegna quindi il mondo cattolico a negare le volontà di autodeterminazione umana e individuale (autonomia) e dunque a far in modo che la *κοινωνία* venga tradotta in teonomia "partecipata" (cfr. Einwechter, 1995). Ma quando il popolo non si riconosce come popolo del Dio cristiano, la teonomia diventa strategica e colloca in posti di potere persone che operano secondo la volontà di Dio.

parti di ginecologia che hanno guadagnato tale carica dopo aver dichiarato di essere obiettori di coscienza su aborto e sterilizzazione; cfr. Sansonetti, 2011), possiamo riconoscere l'Italia come un Paese fortemente teonomico, ove il principio di autodeterminazione è ammesso talvolta *de jure* e, per quanto riguarda le donne, quasi mai *de facto*. L'enigma più difficile da decifrare consiste nel fatto che le italiane, similmente alle musulmane, sembrano non ravvisare il problema subendo passivamente l'umiliazione del proprio corpo senza pretendere che venga rispettato il loro diritto di fruire delle libertà di autodeterminazione che la legge positiva espressa nei diritti umani ammette.

Una delle conseguenze più interessanti è il fatto che proprio in Italia, il corpo femminile, anziché essere umiliato come sembra esserlo nelle culture musulmane - in quanto sacro e non appartenente alla donna ma a Dio e all'uomo a cui Dio lo affida - viene esibito, a partire dalle camere parlamentari, come corpo-feticcio per produrre eccitazione sessuale nell'uomo di potere, e specialmente ove gli accordi teonomici tra politici e Chiesa sembrano essere caratterizzati da grande armonia.

In realtà l'idea di riempire il parlamento di donne sessualmente attraenti non era mai appartenuta alla cultura cattolica in precedenza. Al contrario essa era stata lanciata con successo dal Partito radicale, negli anni Ottanta, dopo le vittorie che avevano garantito la libertà del divorzio e dell'aborto. Era infatti il 1987 quando la pornodiva Ilona Staller veniva assunta come testimonial per le battaglie radicali finalizzate alla promozione dei diritti umani ed eletta come deputato nella X legislatura. Di seguito, la stessa sorte venne tentata da Moana Pozzi durante l'agonia della prima repubblica, con la fondazione del Partito dell'Amore, che, forse a causa dei terribili tempi dell'AIDS, ebbe vita breve e dovette quindi passare il testimone, nella strategia di esibire l'oggetto primo della pornografia, alla politica del nostro ultimo ventennio che ha popolato le camere parlamentari di soubrette, veline ed escort, cioè a dire donne il cui lavoro consiste nel sollecitare l'eccitazione sessuale maschile venendo perciò remunerate, similmente a quanto già facevano da tempo i palinsesti televisivi preoccupati di garantire un divertimento "naturale" al pubblico, ovvero di poco costo per i produttori.

Visto che molte parlamentari, in anni recentissimi, sono passate direttamente dall'area del divertimento mediatico a quella politica, mantenendo lo stesso livello di ignoranza di sé e del mondo, possiamo certamente dire che ciò che è stato "messo in lista" ed eletto, di queste donne, era il corpo-feticcio, ovvero il suo uso come cosa svincolata da qualsiasi ordine di significazione unitaria. Vedendo infine come il premier e il suo seguito, in modo ridicolo, siano inciampati nella necessaria dominazione della *physis* - se non fosse una pericolosa e costosa tragedia quella che stiamo attraversando potremmo riderne come dinanzi a una farsa - è certamente necessario riconoscere che l'hegeliana/marxiana inversione mezzo-fine si è puntualmente avverata. Ma al di sotto di tutto ciò sta qualcosa di più radicale, che giustifica il fallimento delle strategie teonomiche italiane, e che porta altresì a ridicolizzare la stessa politica, mostrandone il lato deteriore, e anche la vis comica, proprio attraverso l'abuso dell'immagine femminile.

Si tratta dell'inversione più complessa e attuale, ovvero quella che vede l'umano interamente subordinato alla tecnica, dove al corpo femminile o femminilizzato è dato il compito di esserne espressione simbolica. In questo senso, si può dire estremizzando che per le donne la chirurgia estetica ha in occidente la stessa valenza di cancellazione della *physis* che ha il velo integrale nei regimi teocratici mussulmani.

Seguendo la riflessione di Hannah Arendt (1978) sulle dinamiche tra apparenza e apparire, la *physis* in quanto natura è anche ciò che si nasconde e la sua esibizione, ovvero l'apparire senza consapevolezza dell'esser sé, è ciò che si presta alla dissimulazione sociale. Se riprendiamo dunque il rapporto tra alienazione ed essere e il senso lukácsiano della reificazione in cui consiste il feticcio, la *physis* nella cultura italiana è ciò che sta dominando in quanto "serva" che prende il sopravvento sul padrone, ma poiché si tratta di una "cosa", che di per sé non è tenuta ad esser competente, l'esito che ne deriva è estremo. Infatti, sia l'esibizione reificata del femminile sia il suo effetto sono sostanzialmente giocati da un ulteriore e più potente fattore di dominazione di entrambi - quella della tecnica.

Di fatto dall'iniziativa radicale alle più recenti performance politiche, il corpo della donna non può più essere considerato "osceno" nel senso dianzi descritto, in quanto il feticcio è appunto entrato interamente a far parte della vita politica, piazzandosi saldamente nel suo stesso cuore. Ciò che in verità sorprende è la passività delle masse femminili rispetto a questa riduzione, quindi rispetto al senso della loro partecipazione alla costruzione sociale della *pólis*. Tale sconcertante inerzia mostra che esse sono evidentemente irretite in un paradosso, di cui è necessario decifrare le componenti. Ed è quello che ora vorremmo fare, anche se brevemente.

Se osserviamo attentamente il tipo di immagine femminile che viene spettacolarizzata ci rendiamo conto che non si tratta tanto del corpo naturale della donna, quanto piuttosto di quello costruito dalla medicina estetica, al punto che i profili di uomini transessuali e quelli delle donne sono quasi indistinguibili e comunque parimenti esibiti. Non è quindi tanto il corpo femminile ad essere usato come feticcio, quanto piuttosto il corpo che si dispone come materia plastica per l'azione tecnica che lo trasforma. L'idea è stata ampiamente sviscerata in campo artistico dalla *Body art* e vale la pena di ricordare come esempio emblematico il lavoro di Gina Pace la quale, anziché esibirsi si rappresenta, ovvero compie quell'azione che Arendt (1978) definisce come il mostrarsi autocosciente del sé dinanzi al mondo. Ma questo messaggio è profondamente angosciante perché tale auto-manifestazione evoca, innanzitutto, l'auto dissacrazione del proprio essere corpo, definitivamente ridotto a sola materia. Ed è su questo che si gioca la volontà femminile di mantenersi nella condizione d'inconsapevolezza, che ne caratterizza l'inerzia.

L'alienazione è dunque un processo per un verso di estraneazione, intesa come rescissione di un rapporto di appartenenza a un'interezza auto-consapevole, e per l'altro di reificazione, produzione di cose intese come feticci. Già problematizzato rispetto alla banalità del male da Arendt, l'ultimo e più recente livello di alienazione prodotto dall'inversione dialettica mezzi-fini è quello che Emanuele Severino (2009) indica come "destino della tecnica", la cui cruciale indicazione consiste nel seguente schema: ideologie in conflitto per poter ottenere il primato devono costantemente perfe-

zionare il proprio apparato di funzionamento. Ciò che permette di perseguire scopi ideologici utilizzando mezzi è la tecnica: poiché gli apparati tecnici si usurano, per evitare di soccombere dinanzi a ideologie dotate di tecniche migliori è necessario invertire i rapporti tra fini e mezzi, per cui viene eletto come primario l'obiettivo che prevede il potenziamento illimitato della tecnica, la quale è così giunta ad essere il fine che subordina a sé tutti gli altri obiettivi, compreso l'uomo che non è più kantianamente inteso come fine ma come mero strumento dell'apparato di produzione tecnica. In questo temibile scenario di sfondo, ciò che celebriamo dell'oscenità femminile non è più, appunto, il corpo di donna ma il suo essere prodotto della tecnica, tanto che lo stesso effetto di eccitazione sessuale su maschi che si definiscono eterosessuali può essere garantita da genotipi maschili che grazie alla scienza medica appaiono eguali a fenotipi femminili.

I diritti umani annunciano l'idea che ognuno possa e debba arrivare a saper essere padrone di sé, ovvero capace di autodeterminarsi, ma non hanno ancora definito come superare la reificazione dell'uomo come strumento dell'apparato tecnico, perché il problema evidentemente non è stato sufficientemente mentalizzato a livello culturale e politico. L'inerzia delle donne è tra i fattori che ritardano questo processo, perché esse sembrano ancora fortemente ancorate a schemi che le legano alla tradizione, dunque alla subordinazione che aliena il loro diritto di autodeterminarsi. La questione più attuale non è dunque la cosiddetta oscenità femminile, in quanto repressa sotto il *burqa* o esibita come nudità mediatizzata, ma la sostanziale passività della donna rispetto al diritto di esser persona che gestisce come un proprio inalienabile diritto la rappresentazione di se stessa, a partire dal sé come corpo. Se celare il corpo in quanto osceno significava mantenerlo nell'area in cui doveva essere "custodita" la natura, considerata matrice e vettore dell'originaria volontà divina, la liberazione da questa prospettiva celebrata attraverso l'esibizione di artefatti che testimoniano l'indifferenziazione tra femminile e maschile come risultato tecnico - non è ciò che la donna sembra desiderare. Lo scambio infatti è in perdita, proprio e innanzitutto rispetto a ciò che alla donna preme forse di più, ovvero l'esser corpo in un rapporto - dice Luce Irigaray (2006) - d'amore che orienti il senso del disporsi alla dualità della maternità. Ma forse proprio qui si nasconde un aspetto cruciale su cui e dunque intendiamo impostare la riflessione di chiusura.

#### *Conclusioni su tecnica, religione e scelta d'inconsapevolezza della donna*

Per concludere, vogliamo riprendere il tema del disporsi all'altro come maternità partendo da una importante discussione sviluppata da Caterina Arcidiacono (1992, 1994, 2001) relativamente al materno. La studiosa, prendendo avvio da una disamina critica dei contenuti psicoanalitici con cui il linguaggio femminista ha saputo tracciare significativi percorsi di autocoscienza, rintraccia una questione che riteniamo fondamentale. Si tratta dell'essere "altra" come "seconda" riferendosi alla condizione di figlia, derivante dalla difficoltà di costruire un'identità paritaria di potere attraverso la separazione dal materno, come al contrario accade al figlio maschio. Arcidiacono, sviluppando i temi delineati da Silvia Vegetti Finzi (1990) e

Mardy Ireland (1994), peraltro recentemente ripresi in una bella rassegna e ricerca qualitativa da Eija Sevón (2005), considera le modalità di rappresentazione di se stessa da parte della figlia, che si percepisce come non dotata di potere rispetto alla madre, perché per poter essere come lei dovrà trovare un uomo che la ingravidi per diventare a propria volta madre. La parità si gioca, quindi, con la rappresentazione del materno che viene garantito dall'incontro con l'uomo. Siffatta difficoltà gioca un ruolo primario nella costruzione dell'identità paritaria con l'altro, in quanto l'essere figlia implica rappresentarsi nella subalternità all'uomo che garantirà in un futuro ipotetico e lontano la parità con la madre. Poiché la fecondazione per opera dell'incontro sessuale con il maschio è un esito naturale, quindi – dice Arendt – ama il proprio “nascondimento” circolando a livello inconscio, subliminare, latente, il potere materno sulla figlia è inevitabilmente extralinguistico e non offre opportunità di separazione. Al contrario di quanto accade, ribadisce Arcidiacono, al maschio che si identifica con il padre attraverso i linguaggi che lo separano dal determinismo della natura attraverso la costruzione tecnica della società e del mondo. Proprio perché custodito nel naturale, il mandato generazionale materno mantiene dunque inalterate da millenni le dinamiche che segregano l'identità femminile nella subalternità al principio fecondatore maschile (cfr. Russo, 1976, 1979). Se il dialogo è autenticamente tale quando – come insegna il discorso psicoanalitico – esso promuove individuazione e acquisizione di potere relazionale tra individui, mentre tutto ciò che cade nel dominio extralinguistico della natura è osceno, l'alienazione femminile consiste nel voler permanere nell'afasia antistorica che la esclude dalla soggettività autodeterminata (*subjectivity*) oltre il materno e la mantiene dunque nella condizione “naturale” di diventare prodotto dell'elaborazione tecnica operata dall'immaginario maschile. La “natura” è infatti esattamente lo spazio che il maschio è chiamato non solo dalla cultura contemporanea ma specialmente dalle religioni storiche (ebraismo, cristianesimo e islamismo) a dominare e trasformare attraverso la tecnica in funzione dei propri scopi di adattamento e di risposta ai propri bisogni.

Peraltro la tecnica, in quanto essenza della separazione dal materno funzionale alla costruzione della società che domina la natura, è sorda al sentimento d'amore e di co-appartenenza. L'arroccamento del femminile all'idea extralinguistica dell'amore materno come potere precipuo del femminile che si manifesta in dedizione all'altro trova dunque un'espressione eccellente nel *veiling* scelto dalle donne musulmane, le quali intendono mostrare che non tutto dell'umano è decodificabile e dominabile dal sordo linguaggio scientifico-tecnologico. La loro attestazione di autodeterminazione rispetto al *veiling* consiste nel rimandare il “nascosto” al “divino”, ovvero, come discute Umberto Galimberti (2000), alla dimensione dell'ulteriorità in cui si sostanzia il “sacro” che sfugge al linguaggio tecnico. In tal senso, nella dicotomia sacro-sociale si manifesta interamente l'oscena alienazione femminile consistente nel mantenersi da parte della donna come “natura”, la quale da un lato per l'Occidente non può che esporsi come “materia” plasmabile da mostrare come artefatto e, dall'altro, per l'Oriente, come ultimo baluardo di ciò che nel nascondimento palesa l'invisibilità del divino. La tentazione che le donne occi-



dentali subiscono dinanzi alle orientali è quello di subire l'idea che per impedire che il divino soccomba interamente alla tecnica, bisogna "sacrificare" il corpo femminile, ovvero renderlo "sacro" custodendolo nella recinzione che umilia l'individualità autodeterminata della soggettività che ne è portatore: la singola donna.

La decodifica di tutto questo è difficile, perché i livelli di complessità culturale e simbolica in gioco sono estremamente elevati e non facilmente accessibili. La tentazione dunque per la donna occidentale, che intende sfuggire alla violenza della tecnica e del suo spettacolo mediatico autocelebrativo, è quella di tornare ai compiti tradizionali che non pretendevano affatto che lei parlasse perché bastava che facesse il proprio dovere naturale di moglie e di madre. Queste tentazioni antistoriche la rendono peraltro facile preda di retaggi regressivi religiosi che tentano anche nella realtà italiana attraverso le volontà teonomiche cattoliche di "sacrificare" il suo corpo impedendole di autodeterminarsi rispetto alla procreazione. Questa volontà è stata resa evidente nella strategia di definire "genio" – come hanno fatto Giovanni Paolo II con la *Lettera Apostolica Mulieris Dignitatem*, la *Lettera alle famiglie*, la *Lettera alle donne* e gli *Orientamenti educativi sull'amore umano. Lineamenti di educazione sessuale* e Benedetto XVI con la *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo* – il muto disporsi all'esser natura da parte della donna, quale vettore dell'originaria volontà divina che passa attraverso l'atto sessuale fecondante dell'uomo all'interno del sacro vincolo del matrimonio. Probabilmente è la prima volta nella storia dell'umanità che la donna in quanto donna e non in quanto dea o madre di un dio, viene considerata geniale anche se non fa altro che fare figli. E la tentazione di crederci è sicuramente da prendere sul serio. Sebbene infatti i *Gender studies* cerchino di promuovere una prospettiva rigorosamente laica e antitradizionalista delle modalità con cui procedere nel riconoscimento, affermazione e difesa dei diritti della donna come diritti umani, pur nel rispetto delle singole scelte individuali (Antrobus, 2004; Howard-Hassmann, 2011), di fatto anche nei Paesi che tali diritti riconoscono e difendono, dal punto di vista ordinamentale e giuridico, le donne rimangono irretite in modelli tradizionalisti ove le logiche della subordinazione all'uomo appaiono loro sostanzialmente meno angoscianti di quelle di subordinazione alla tecnica.

Il problema che le donne ancora non sembrano voler affrontare è quello di trovare un modo autenticamente nuovo e non regressivo per non cedere alle lusinghe di ciò che sembra essere più facile, perché la storia – anche nei suoi "ricorsi" non torna indietro. Ma di questo è necessario parlare in ulteriori lavori.

Bibliografia

IL TEMA

- Ahmad, I. (2008). Cracks in the 'mightiest fortress': Jamaat-e Islami's changing discourse on women. *Modern Asian Studies*, 42(2-3), 549-575.
- Antrobus, P. (2004). *The Global Women's Movement: Issues and strategies for the new century*. London, Zed Books,.
- Arcidiacono, C. (a cura di)(1992). *Identità genere differenza. Lo sviluppo psichico femminile nella psicologia e nella psicoanalisi*. Milano, Franco Angeli.
- Arcidiacono, C. (1994). *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli.
- Arcidiacono, C. (2001). Donne e madri: dalla madre all'amore con l'altro, in Cleis F., Varini-Ferrari O. (a cura di) (2001). *Atti del corso di formazione sulla presenza femminile nella storia e nella cultura del XX secolo, Saperi femminili nella scienza, nella società e nella letteratura*. Lugano, Centro Didattico Cantonale.
- Arendt, H. (1951). *The origins of totalitarianism*. New York, Harcourt Brace, tr. it. *Le origini del totalitarismo*. Milano, Edizioni di Comunità 1967.
- Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York, Viking; tr. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*. Milano. Feltrinelli, 2003.
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. Harcourt Brace, New York; tr. it. *La vita della mente*. Il Mulino, Bologna, 1987.
- Benedetto XVI (2004). *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*. Roma, Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Benveniste, É. (1969). *le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (2 voll.). Paris, Minuit; tr. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. Einaudi, Torino, 1981.
- Bullock, K. (2002). *Rethinking Muslim women and the veil: Challenging historical and modern stereotypes*. Herndon VA, International Institute of Islamic Thought.
- Campese, S., Manuli, P. & Sissa, G. (1983). *Madre materia*. Torino, Boringhieri.
- Cingranelli, D. L. (1988). *Human rights: Theory and measurement*. New York, St. Martin's Press.
- Clapham, A. (1991). *Human rights and the European Community: A critical overview*. Florence-Baden-Baden, Nomos.
- Cranston, M. (1973). *What are human rights?* New York, Taplinger.
- Di Martino, E. (1959). *Sud e magia*. Milano, Feltrinelli.
- Di Martino, E. (1961). *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano, Il Saggiatore.
- Einwechter, W. (1995). *Ethics and God's law: An introduction to theonomy*. Mill Hall, PA Preston Speed Publications.
- Galimberti U. (2000). *Orme del sacro*. Milano, Feltrinelli.
- Gal-Or, N. (2011). Is the law empowering or patronizing women the dilemma in the French burqa decision as the tip of the secular law iceberg. *Religion and Human Right*, 6 (3), 315-333.

- Giovanni Paolo II (1988). *Mulieris Dignitatem*. Roma, Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Giovanni Paolo II (1994). *Lettera alle famiglie*. Roma, Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Giovanni Paolo II (1995). *Lettera alle donne*. Roma, Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Gramsci, A. (1934). *Ai margini della storia: Storia dei gruppi sociali subalterni*, in “Quaderni dal carcere”, pp. 2277-2294, III vol. Einaudi, Torino, 1977.
- Gray, M. M., Kittilson, M. C. & Sandholtz, W. (2006). Women and globalization: A Study of 180 Countries, 1975-2000. *International Organization*, 60 (2), 293-333.
- Haraway, D. J. (1991). *A cyborg manifesto*. Routledge, New York; tr. it. *Manifesto cyborg*. Feltrinelli, Milano, 1995.
- Hegel, G. W. F. (1807). *Phänomenologie des Geistes*, 1807. Verlag Joseph Anton Goebhardt, Würzburg; tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero. Bompiani, Milano, 1995.
- Howarth, C. (2006). A social representation is not a quiet thing: Exploring the critical potential of social representations theory. *British Journal of Social Psychology*, 45 (1), 65-86.
- Howard-Hassmann, R. E. (2011) Universal women’s rights since 1970: The centrality of autonomy and agency. *Journal of Human Rights*, 10 (4), 433-449.
- Ireland, M. S. (1994). *Reconceiving women. Separating motherhood from female identity*. New York, London. Guilford Press.
- Irigaray, L. (2006). *In tutto il mondo siamo sempre due*. Milano, Baldini Castoldi Dalai.
- Leslie, L. M. (2008). The who and when of internal gender discrimination claims: An interactional model, *Organizational Behavior & Human Decision Processes*, 107 (2), 123-140.
- Levi, P. (1947). *Se questo è un uomo*. Torino, Einaudi.
- Lukács, G. (1923). *Geschichte und Klassenbewußtsein*. In “Werke”, voll. II. Berlin, 1968; tr.it. *Storia e coscienza di classe* (1923), a cura di G. Piana. SugarCo, Milano, 1967.
- Luño, A. R. (1995). “Veritatis Splendor” un anno dopo, *Acta Philosophica*, 4, pp. 223-260.
- Marcuse, H. (1964). *One-dimensional Man*. Boston, Beacon Press; tr. it. *L'uomo a una dimensione*, a cura di L. Gallino, T. Giani Gallino. Einaudi, Torino, 1967.
- Marx, K. (1844). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In K. Marx, F. Engels, *Werke*, Ergänzungsband, 1. Teil, S.465-588, Dietz, Berlin, 1968.; tr. it *Manoscritti economico-filosofici*, a cura di N. Bobbio. Einaudi, Torino, 1976.
- Melander, E. (2005). Political gender equality and state human rights abuse. *Journal of Peace Research*, 42 (2), 149-166.
- Moscovici, S. (1998). *The history and actuality of social representations*. In U. Flick (Ed.). *The psychology of the social*. pp. 209-247, Cambridge. Cambridge University Press.

- Nussbaum, M. (1999). *Sex & social justice*. Oxford University Press, New York; tr. it. *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Il Mulino, Bologna, 2002.
- Nussbaum, M. (2004). *Hiding from humanity: Shame, disgust, and the law*. Princeton, Princeton University Press; tr. it. *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma, 2005.
- ONU (1995). Report on the Fourth World Conference on Women A/Conf. 177/20, <http://www.un.org/esa/gopher-data/conf/fwcw/off/a--20.en>
- Pianigiani, O. (1991). *Dizionario etimologico della lingua italiana* (1907), Genova, Edizioni Polaris.
- Rocci, A. (1993). *Vocabolario Greco Italiano*. Città di Castello. Dante Alighieri.
- Russo, N. F. (1976). The motherhood mandate" *The Journal of Social Issues* 32(3), 143-153.
- Russo, N. F. (1979). Overview: Sex Roles, Fertility and the Motherhood Mandate. *Psychology of Women Quarterly*, 4(1); 7-15.
- Sansonetti, S. (2011). VII Rapporto sulla secolarizzazione: L'indice di secolarizzazione cresce fino a 1,524, *Critica liberale*, 18 (193-194), 233-237.
- Semerano, G. (1994). *Le origini della cultura europea*, IV voll., Leo S. Firenze. Olshki Editore.
- Severino, E. (1982). *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi.
- Severino, E. (2009). *Destino della tecnica*, Milano, Rizzoli.
- Salomone, G. & Arnone, R. (2009). La nosografia psichiatrica italiana prima di Kraepelin, *Giornale Italiano di Psicopatologia*, 1, 75-88.
- Sevon, E. (2005). Timing motherhood: Experiencing and narrating the choice to become a mother. *Feminism and Psychology*, 15(4); 461-482.
- Spivak, G. C. (1999). *A critique of post-colonial reason: Toward a history of the vanishing present*. Cambridge, London. Harvard University Press.
- Testoni, I. (2007). *La frattura originaria*. Napoli, Liguori.
- Testoni, I. (2012). Essenzialismo tra psicologia sociale e studi di genere: Paradossi italiani intorno alla differenza, *Psicologia sociale*, 2, 285-299.
- Van Dijck, T. A. (1987). *Communicating racism. Ethnic prejudice in thought and talk*. London Sage.
- Vegetti Finzi, S. (1990). *Il bambino della notte*. Milano, Mondadori.
- Waytz, A. & Epley, N. (2012). Social connection enables dehumanization. *Journal of Experimental Social Psychology*, 48, 1, 70-76.
- Zamperini, A. (2007). *L'indifferenza*. Torino, Einaudi.

*Ines Testoni* è Professoressa di Psicologia sociale, presso il Dipartimento FISPPA sezione di Psicologia Applicata, direttrice del master Death Studies & the End Of Life e del Corso di Alta Formazione per il Contrasto Sociale alle Mafie all'Università di Padova. Relatrice esperta in un centinaio di congressi e conferenze nazionali e internazionali, è autrice di una sessantina di articoli scientifici e capitoli, di una decina di monografie e curatrice di altrettanti volumi collettanei, è altresì affiliata a numerosi organismi di ricerca di rilevanza internazionale.

Marcela González Barrientos

*Corpo femminile e Alterità nel tempo del declino del padre. Un contributo dalla psicoanalisi postlacaniana*

Abstract

L'articolo assume il punto di vista femminista nel criticare le "mistificazioni" che ruotano intorno alla figura della Donna, mettendo in discussione la presunta neutralità del discorso razionale e anche del discorso psicoanalitico, e dimostrare come esso sia uno strumento storico al servizio del potere. A questo punto, cercheremo di seguire un breve percorso rispetto a due problematiche che sono alla base della questione femminismo-psicoanalisi: il problema dell'alterità femminile e la questione del declino del padre, per finire con il proporre l'approccio della prospettiva postlacaniana.

Keywords: Femminismo, Psicoanalisi lacaniana, Alterità, Patriarcato

Se il femminismo nasce e si sviluppa attraverso l'azione di denuncia del luogo di subordinazione che la cultura ha costruito per la donna, la psicoanalisi è stata una delle istituzioni del simbolico che ha contribuito – volente o nolente – a collocare le varie rappresentazioni della donna in una posizione di subordinazione. Pertanto, il tentativo di mettere a confronto i contributi provenienti dal femminismo con quelli provenienti dalla psicoanalisi è stato non senza polemiche, contraddizioni e tensioni che sicuramente non sono riuscite a esaurire l'interesse che i teorici e le teoriche di entrambi i campi di studio nutrono verso la possibilità di sviluppare uno spazio di pensiero comune, in grado di arricchire e rendere produttive le proprie scoperte.

Indubbiamente, nonostante questa tensione onnipresente, il femminismo, pur sempre condannando il forte androcentrismo della psicoanalisi, ha puntato a riconoscere quest'ultima come strumento privilegiato di critica e di decostruzione del fallogocentrismo, collegandosi ai contributi psicoanalitici riguardanti la sessualità femminile, la differenza tra i sessi e le costruzioni di significato che supportano e/o confutano queste esperienze. Tutto questo per trovare in tale alleanza terreno fertile per assumersi il compito femminista di criticare le "mistificazioni" che ruotano intorno alla figura della Donna, intesa come elaborazione dell'immaginazione dell'uomo, di sovvertire la sistematica dequalificazione e denigrazione del soggetto femminile e di mettere in discussione la presunta neutralità del discorso razionale per dimostrare come esso sia uno strumento al servizio del potere.



In effetti, mentre la psicoanalisi continua a considerare l'alterità femminile come un concetto strutturale della costruzione umana della psiche, l'altruità – in modo meno esplicito – è il concetto che per le femministe sembrerebbe appropriarsi storicamente delle considerazioni che riguardano le donne.

A questo punto, cercheremo di seguire un breve percorso rispetto a due problematiche che sono alla base della questione femminismo-psicoanalisi: il problema dell'alterità femminile e la questione del declino del padre, per finire con un approccio a partire dalla prospettiva femminista postlacaniana.

#### *Femminilità e alterità: Essere l'Altro*

Il problema dell'alterità femminile, può ricondursi alla questione sull'altruità e l'alterità. L'altruità è stato un concetto sviluppato per fare riferimento al processo attraverso il quale le società o i gruppi escludono coloro che considerano non-identici – e di solito subordinati – a coloro che detengono il potere (delimitandone quindi l'identità). Questa nozione di altruità verrà utilizzata per distinguere ciò che è familiare e confortevole da ciò che è ripugnante, incerto o minaccioso.

D'altro canto, il concetto di alterità è orientato verso il "tra", verso una relazione con Altro, che, anche se considerato dalla posizione dell' "uno" – dell' "io" che enuncia – implica ugualmente la possibilità di alternare, cambiare il proprio punto di vista con quello dell'"altro", considerando come possibile e meritoria tanto l'ideologia dell'altro quanto il suo punto di vista, i suoi interessi, la sua concezione del mondo.

Da questo punto di vista, sembrerebbe che, rispetto alla situazione e condizione delle donne, è l'altruità a rappresentare il concetto fondamentale nell'approccio socio-storico e politico.

In effetti, per l'antropologa Françoise Héritier (2002), l'incomprensibile situazione di svalutazione universale delle donne raggiunge livelli critici se si pensa che la loro "inferiorità sociale" non è un dato biologicamente fondato. Secondo la suddetta autrice, il segreto della necessità maschile di appropriarsi del corpo delle donne, nonché l'inferiorità di queste e il dominio su di esse, non ubbidisce unicamente al vantaggio di generare individui di entrambi i sessi, ma piuttosto al fatto che "per riprodursi identico, l'uomo è costretto a passare attraverso il corpo di una donna. Non può farlo da solo. È proprio questa incapacità ad assicurare il futuro all'umanità femminile" (p. 22-23).

Questo bisogno maschile di appropriarsi della fecondità femminile per riprodurre se stesso, implicherà la posta in gioco di una serie di misure volte ad aggravare il confinamento della donna nel ruolo riproduttivo e di accudimento. In tal modo, le donne non hanno storicamente ottenuto lo status di persone giuridicamente indipendenti, in quanto confinate alla condizione di genitrici che le lega a una presunta "naturalità".

Pertanto, se da una parte la dominazione maschile si manifesta in maniera risaputa e violenta nelle nostre società, dall'altra essa si manifesta in maniera simbolica e inopportuna e ci viene inculcata sin dall'infanzia come qualcosa di naturale e ovvio, cosa che rende molto più difficile la sua visibilità.

A questo scopo, Hérítier propone il concetto di valenza differenziale dei sessi, e cioè: "[...] il luogo diverso che entrambi i sessi ricevono universalmente in una tabella di valori e che segna il predominio del principio maschile su quello femminile" (2002, p. 114).

In questo stato di cose, è necessario ridimensionare il ruolo della differenza biologica come fondatore della dominazione, in quanto, anche se sembra essere sufficiente non per questo è necessaria.

Da questo punto di vista, anche se la valenza differenziale dei sessi appare come un dato naturale non discutibile, essa deve essere messa in discussione affinché non si converta in un dato esplicativo anziché in un dato da spiegare e modificare. Il fatto che le donne siano state storicamente confinate al ruolo riproduttivo e domestico, venendo escluse dall'ambito politico e simbolico, deve farci considerare con sospetto l'alta considerazione di questo ruolo riproduttivo e della donna in quanto madre:

"Proprio come la sessualità femminile è stata e continua a essere monopolizzata dagli uomini, spesso con violenza, nella maggior parte del mondo, il secondo aspetto del suo essere e che rappresenta poi la sua specificità, vale a dire la maternità, è diventato un catenaccio, la cui manipolazione esperta, sia intellettuale che ordinaria nel contesto della dominazione maschile, conduce le donne alla dissoluzione e alla scomparsa delle loro restanti potenzialità" (Hérítier, 2002, p. 309).

Per l'autrice, un evidente ostacolo alla liberazione delle donne è da riscontrarsi nella maternità e nell'uso che di essa viene fatto con lo scopo di giustificare il trattamento discriminatorio tra i sessi. A ragione, l'autrice propone una strategia politica per poter smantellare la trappola della dominazione maschile e il suo insediamento nel corpo e nella maternità delle donne, un problema che continua a portare altri problemi ai quali ci suggerisce di prestare attenzione: "I sistemi attuali, il modello dominante, sono chiaramente fondati sul riconoscimento dell'asimmetria, ma si avvalgono di esso per stabilire la gerarchia. Ciò che ci si propone qui è di avvalersene per distruggerla" (Hérítier, 2002, p. 317).

Allo stesso modo, la necessità di plasmare il contesto storico e politico in cui si sviluppano le condizioni delle donne non si sottrae alla necessità di dare una collocazione all'aspetto incosciente essenziale rispetto alla sessualità e alla conformazione del desiderio, che si riferisce all'interiorizzazione delle forme della dominazione patriarcale molto difficili da percepire e, quindi, reiterate dagli stessi soggetti sottomessi, in questo caso, le donne.

Da questo punto di vista, quando crediamo di conoscere la realtà, conosciamo ciò che siamo in grado di percepire e questo comporta un filtro o censura, dato da un sistema di significati attribuiti, significati sessualmente gerarchizzati che causano il mantenimento dello status quo (Bourdieu, 1998).

L'immersione nella logica patriarcale fa sì che le donne, per quanto riguarda la loro partecipazione all'ordine simbolico che le violenta, non abbiano altra via d'uscita se non quella della profezia che si auto-avvera:

"In tal modo, la visione androcentrica viene continuamente legittimata dalle stesse dinamiche che determina. Dato che le sue disposizioni sono il prodotto dell'assimilazione del pregiudizio sfavorevole

nei confronti del femminile che è iscritto nell'ordine delle cose, le donne non hanno altra alternativa che confermare costantemente questo pregiudizio. Questa è la logica della maledizione o, in senso stretto, della pessimistica self-fulfilling prophecy, che cerca la sua stessa dimostrazione e finge l'esatta realizzazione di ciò che pronostica" (Bourdieu, 1998, p. 48).

Per Bourdieu (1998), la causa della dominazione maschile deve essere rintracciata nella permanente riproduzione degli agenti responsabili della sua perpetuazione: Famiglia, Chiesa, Scuola, Stato. Pertanto, il triste ruolo – anche se inaspettato e sconosciuto – che tocca ai dominati, è quello di reiterare la propria situazione. Come conseguenza, Bourdieu mette in guardia contro le difficoltà che il femminismo deve affrontare quando cerca di lottare contro il patriarcato e la violenza simbolica che esso rappresenta, perché non solo le donne sono vittima di un sistema che riproduce la dominazione, ma anche gli uomini – nella loro evidente situazione di vantaggio – soffrono la costante tensione di dover affermare, in ogni momento, la propria virilità. Per quanto riguarda la formazione della femminilità, le donne sono disposte a fare qualsiasi cosa per adattarsi all'immagine che la società si aspetta da loro, immagine e rappresentazione che porta chiaramente il segno dell'aspettativa maschile.

Con le parole della femminista italiana Lidia Cirillo possiamo dire:

“L'uguaglianza formale è praticamente raggiunta, ma i limiti della sua realizzazione impongono necessariamente una riflessione sulla differenza, perché non esiste un'uguaglianza astratta che possa concretizzarsi mentre la differenza resta nascosta o disprezzata e perché solo un soggetto autonomo e diverso può definire in cosa consiste l'uguaglianza concreta, solo lui è autorizzato concettualmente a esistere se la sua differenza si basa su qualcosa di oggettivo e riconoscibile, in grado di unire i singoli membri” (Cirillo, 1993, p. 45).

Come è già stato osservato precedentemente, la spia femminista si accende dinanzi alla semplice ma ambigua identificazione del femminile con il corpo e la maternità, cercando di trovare qui la differenza rivendicata: "la dominazione patriarcale ha privato la donna della possibilità di essere più di corpo, sesso e madre, attribuendo all'uomo le caratteristiche di pensiero, potere e dimensione sociale" (Cirillo, 1993, p. 104). Ecco perché le femministe vedono con grande sospetto la reificazione della maternità e delle virtù femminili.

#### *Essere l'Altra, della psicoanalisi*

Conosciamo bene il percorso che Freud (1923, 1924, 1925, 1931, 1933) – e anche Lacan – designa per la formazione della femminilità. Per la bambina il passaggio alla situazione edipica è caratterizzato dalla difficoltà di dover cambiare il suo primo oggetto d'amore omosessuale per collocarsi dalla parte che la legge (eteronormativa) designa.

Affinché si realizzi un tale cambiamento di oggetto, è importante che abbia agito la castrazione con tutta la forza della sua delusione concomitante. Essa non possiede

l'organo di valore né tantomeno la madre, essendo probabilmente quest'ultima la responsabile della sua mancanza.

Al contrario, il padre lo possiede e, forse, da lui può ottenerlo. Per Freud, a causa della percezione della sua castrazione compiuta, la donna resta intrappolata nel complesso di Edipo fino al compimento della maternità, l'unico modo per interrompere la ricerca a cui la costringe la sua mancanza fallica; così, il figlio arriva a diventare nella realtà del suo corpo un sostituto simbolico dell'organo invidiato durante l'infanzia.

È qui che si rende necessario, per capire il concetto centrale di fallo e di castrazione nella teoria lacaniana: fare riferimento al fondamento strutturale che comporta l'ingresso del soggetto nel linguaggio e nel desiderio.

Il complesso di Edipo consente l'inserimento del bambino nel circuito simbolico e la sua separazione dal rapporto diretto con la madre. Tuttavia, questa relazione non è duale – come suppongono i teorici delle correnti anglo-nordamericane – ma piuttosto è mediata dal fallo, l'oggetto del desiderio della madre, che permette l'introduzione di una distanza salvatrice per il figlio, anche se esso vuole occupare la posizione di questo oggetto desiderato dall'Altro.

In seguito ai suddetti eventi durante l'Edipo, in particolare nella sua seconda fase, al bambino viene imposta la "prova" della castrazione che è, prima di tutto, la castrazione dell'Altro, localizzata nella madre, che fino ad allora appariva al figlio come fallica (onnipotente). Come conseguenza di questa "prova", al bambino viene permesso di affidarsi a qualcuno che va oltre la madre, a quel luogo simbolico che chiamerà il Padre, che potrebbe dargli ciò che essa desidera (il fallo). In tal modo, il Padre diventa garante dell'ordine simbolico:

“La privazione della donna è ciò che, espresso in termini di difetto del discorso, significa la castrazione. Proprio perché inconcepibile, l'ordine parlante istituisce come interprete questo desiderio, definito come impossibile, che fa della madre l'oggetto femminile privilegiato fin quando essa viene proibita” (Lacan, 1975 a, p. 165).

Infatti, la castrazione simbolica non si riferisce al passaggio dal dominio della madre al dominio del padre, come di solito si pensa, ma consiste nella creazione del fallo come qualcosa che è al di là di qualsiasi personaggio (padre o madre), qualcosa che non si può possedere. È, insomma, il problema dell'onnipotenza non riuscita. Pertanto, il fallo si afferma come un'entità rispetto alla quale tutti sono simbolicamente castrati. Effettivamente, la castrazione simbolica separa la madre dal figlio e implica una perdita per entrambi. Per quanto riguarda il figlio, egli cessa di essere il fallo della madre; per quanto riguarda la madre, essa cessa di averlo.

È ora il caso di analizzare alcune conseguenze della proposta lacaniana sulla sessualità femminile.

a) Positivizzare la mancanza: essere il fallo, essere l'oggetto del desiderio.

Di fronte alla lettura freudiana della femminilità, Lacan cerca di positivizzare la mancanza femminile nel suo rapporto con l'uomo, affermando che la mancanza fallica della donna diventa il vantaggio di essere il fallo, cioè, di essere ciò che manca all'Altro.

Questo 'essere il fallo' designa la donna fin tanto che, nel rapporto sessuale, essa è chiamata a occupare il posto dell'oggetto: "in amore, per la grazia del desiderio del partner, la mancanza diventa di conseguenza quasi compensativa: essa arriva a diventare ciò che non è" (Soler 2004, pp. 42).

Tuttavia, Colette Soler ha criticato il fatto che tutte le formule lacaniane enfatizzino il ruolo della donna come partner del soggetto maschile: "[...] essere il fallo, e cioè il rappresentante di ciò che manca all'uomo, quindi essere l'oggetto che causa il suo desiderio, e, infine, essere il sintomo in cui viene focalizzato il suo godimento. Notiamo che tutte queste formule definiscono la donna come legata all'uomo, non dicono nulla del suo possibile essere in sé stessa e non solo il suo essere per l'Altro. Questa distanza è alla base di tutti gli sviluppi sulla sessualità femminile" (Soler, 2004, pp. 42-43).

b) La donna come Altro per entrambi i sessi.

Visto che l'inconscio non ha alcun simbolo per il sesso femminile, dalla parte del soggetto dell'inconscio, l'Altro sesso manca tanto per l'uomo quanto per la donna. In altre parole, a partire dalla logica fallocentrica, il sesso femminile è l'Altro assoluto per entrambi i sessi.

In Freud, l'espressione 'l'anatomia è destino' si riferisce al fatto che non è indifferente nascere in un corpo maschile o femminile. Si potrebbe dire che in Lacan "il significante è destino", ma bisogna considerare fino a che punto questo significante non continua a essere determinato ugualmente dall'anatomia, pensando ad esempio che la differenza anatomica diventa il rappresentante della differenza sessuale, dove si colloca l'averlo o il non averlo il valore, il prestigio, il potere fallico. Per Lacan si tratta del marchio del significante primario sul corpo. L'esperienza di averlo o meno, acquista significato in funzione di una costruzione simbolica.

Dunque, in base a quanto detto sopra, per la psicoanalisi lacaniana la questione dell'essere donna implica un'impossibilità intrinseca: essa non sa come significare il suo sesso in ciò che del suo corpo appare a occhio. Vale a dire, nella sua immagine speculare (ordine immaginario), ciò che la induce a una mancanza di significante (ordine simbolico), che produce una privazione nel reale (Santos Velasquez, 2009).

c) Godimento Altro: la "via di uscita femminile".

A partire dal XX Seminario, chiamato *Encore*, sviluppato da Lacan tra il 1972 e il 1973, vi è un'importante svolta nella teoria per quanto riguarda la severa omologazione uomo-donna nella dialettica della castrazione. In effetti, per quanto riguarda la castrazione non esiste equivalenza tra l'uomo e la donna, dal momento che il fallo, innalzato al rango di significante, simboleggia il sesso dell'uomo, mentre per il sesso della donna il simbolico manca di materiale.

"Nessuna sorpresa quindi se Lacan riformula la differenza tra i sessi per opposizione alle due logiche, quella del tutto fallico per gli uomini e quella del non-tutto fallico

per le donne; e, dall'altro lato, l'opposizione di due tipi di godimento, uno fallico e un altro chiamato supplementare” (Soler, 2004, pp. 26).

Tornando alla questione del godimento, per Lacan femminile e maschile sono due modi di posizionarsi di fronte a essa, e propone quindi due modalità logiche in relazione alla differenza sessuale (cfr. Lacan, 1975b, pp. 97-99): dal lato maschile, essere ‘tutto’ nella funzione fallica significa che non gli sarà possibile ottenere un godimento che vada oltre quello fallico e la sottomissione a un padre immaginario non soggetto alla castrazione; dal lato femminile, essere ‘non tutta’ nella funzione fallica significa poter accedere a un godimento supplementare.

Tuttavia, essere “non-tutta” nella funzione fallica non significa potersi liberare completamente dalla castrazione. Ovviamente, la donna è dovuta passare attraverso la castrazione simbolica, vale a dire, lasciare il posto di chi completa la madre, riconoscere il suo posto nella differenza sessuale, affrontare la perdita dell'onnipotenza originale e, come conseguenza dell'ingresso nel linguaggio, porsi di fronte al significante fallico in un rapporto di exteriorità: essa non lo possiede, c'è qualcosa in lei che non rientra nell'ordine del significante fallico, un godimento Altro, supplementare, che va al di là del godimento dell'organo, quindi per Lacan, il non-tutta fallico non è un meno, ma un eccedente.

Così, la donna non rappresenterà la sua mancanza né cercherà di riempirla attraverso l'ostentazione genitale, ma piuttosto cercando di trovare nell'Altro (la madre innanzitutto, poi colui verso cui si dirige il suo desiderio) un semblante con cui legarsi: un partner, un figlio, oppure, i sostituti che offre la cultura. Anche se a livello anatomico nulla manca alla donna, alla madre e alla bambina, è così, in quanto desiderante, per il semplice suo ingresso nel linguaggio e nell'ordine sociale della differenza sessuale. Questo è interessante perché pone la questione della mancanza come una condizione strutturale, una conseguenza dell'essere entrati nel linguaggio.

La donna, pertanto, come essere parlante è soggetta alla funzione fallica (alla castrazione), cosa che viene dimostrata nel modo in cui nel suo incontro con l'uomo essa cerca il significante fallico, il significante della mancanza e del desiderio. Ma la scommessa lacaniana è che, essendo non-tutta fallica, il suo godimento può andare oltre. Non-tutta nella funzione fallica implica anche un non-tutta nella parola, quindi, non esiste conoscenza di questo godimento, ma piuttosto l'impossibilità di sapere/parlare di esso.

d) La femminilità come mascherata. “La donna non esiste”.

L'aforisma lacaniano de “La donna non esiste”, significa che non esiste un significante della femminilità nell'inconscio. Dal momento che l'inconscio non conosce la differenza sessuale, la donna deve usare il sotterfugio della mascherata. Dal punto di vista della psicoanalisi lacaniana non è possibile distinguere tra una femminilità “genuina” e una “apparente”: “c'è una potenzialità per la femminilità, ma questo non può che

manifestarsi in questa forma difensiva. Pertanto, non esiste un'essenza della femminilità, un "eterno femminile" [...] (Wright, 2000, p. 46). Così la "mascherata" rivelerebbe "una struttura: si tratta di una risposta, non al desiderio dell'uomo, ma a un fantasma maschile, una identificazione con il desiderio dell'uomo nel suo stesso fantasma" (Wright, 2000, p. 47).

Dal punto di vista lacaniano dunque, "qualsiasi definizione positiva, qualsiasi tentativo di definire la donna come essenza, come ciò che è "in se stessa" non può che condurci a ciò che essa sta attuando, a ciò che essa è "per l'altro" [...] (Wright, 2000, p. 48).

In altre parole, la mascherata femminile "può essere pensata come una velatura della mancanza, un occultare il suo nulla" (Wright, 2000, p. 49).

In effetti, con l'aforisma 'la donna non esiste', senza dubbio uno dei più controversi della concettualizzazione lacaniana, Lacan intende dire che vi è un punto di incertezza legato all'assenza del significante del femminile nell'inconscio. C'è una impossibilità dell'universale nella donna. Da questo punto di vista, una donna si sdoppia, invece di unificarsi, dinanzi al significante fallico. La donna definisce la sua sessualità tanto in relazione al fallo che rappresenta per lei un uomo (o qualcuno che si trovi in posizione maschile), quanto in relazione al significante della mancanza nell'Altro, significante di un godimento Altro, diverso, non rintracciabile.

"Non esiste La donna, perché La è un articolo determinativo che indica l'universale. Non esiste donna esclusa dalla natura delle cose che non sia la natura delle parole. Se viene esclusa dalla natura delle cose è proprio perché, non essendo tutta, essa ha, rispetto a ciò che la funzione fallica designa come godimento, un godimento supplementare (non complementare perché non saprebbe ricadere sul tutto)" (Tubert, 1996, p. 115).

Con questa concettualizzazione, Lacan permette alla donna una via di uscita diversa da quella stabilita da Freud rispetto alla controversa 'invidia del pene'. Un'altra via di uscita, che non nega la prima, ma la riconosce come una delle vie di espressione dell'inesprimibile della femminilità e non più il suo 'scandalo'.

Lacan sottolinea la questione del piacere femminile e non dell'identità femminile, vale a dire, è più interessato alla divisione che il primato del fallo introduce nella ragazza che alle rivendicazioni successive alla castrazione. Così, la donna resterebbe divisa tra un godimento fallico e un Altro godimento irriducibile a qualsiasi significato stabile.

Per quanto riguarda questo enigmatico significante della mancanza nell'Altro a cui si rivolge la donna, viene spiegato che appartiene all'ordine dell'inesprimibile, cioè, non può essere espresso né definito dal momento che la sua qualità essenziale è proprio quella di evadere l'ordine del sapere, necessariamente fallico nella sua costruzione teorica. Si è cercato di definire questa situazione come 'godimento del corpo', cercando di evidenziare i modi inaspettati e illimitati attraverso cui una donna può godere del suo corpo, ma il concetto non si limita a questa esperienza. Lacan l'ha messo in relazione al godimento mistico, estatico, piuttosto simile alla morte.

Quanto appena detto apre nuovi sviluppi per la teorizzazione della femminilità, che non sono esenti da polemiche.

“In effetti, una cosa è riconoscere che vi è qualcosa della realtà della differenza tra i sessi che non riesce a essere simbolizzato e che resta, in quanto reale, enigmatico, materiale grezzo di cui il significante non può tenere pienamente conto, e altra cosa molto diversa è, invece, [...] definire questa realtà come il femminile” (Tubert, 2001, p. 139).

Inoltre, se esiste un godimento proprio della donna, che non può essere assunto da una conoscenza che lo riguarda, in quanto manca di significante, che posto avrebbe nell'esperienza femminile e come potrebbe essere trasmesso ad esempio tra madre e figlia?

Tuttavia, resta l'essenza dell'approccio freudiano della sessualità femminile. Per Lacan, i campi eterogenei del femminile e del maschile si articolerebbero unicamente intorno a una mancanza, il cui significante sarebbe il fallo. Ancora una volta, il fallo simbolico è definito non come organo sessuale maschile, ma come significante destinato a designare nel suo complesso gli effetti di significato, di cui il pene è solo una rappresentazione particolare.

Si noti che la definizione lacaniana del corpo, come corpo parlante, conduce a sganciare il problema della sessualità – e quindi della femminilità – da ogni matrice biologizzante. Considerando il soggetto come abitante del linguaggio e l'inconscio come conseguenza di esso, l'uomo e la donna, la mascolinità e la femminilità, non hanno nulla a che fare con le essenze, ma piuttosto con lo sviluppo di una differenza che delimita due possibili sedi rispetto alla stessa. La scelta della posizione del soggetto in uno di questi due luoghi non sarà determinato da un destino anatomico, ma dal gioco delle identificazioni sessuali (Tubert, 1996, p. 114).

A tal proposito, è impossibile fare riferimento al godimento come un effetto esclusivamente corporeo e, quindi, più “puro” o “naturale” nell'umano.

“Il concetto di godimento, che sfugge nella sessualità, è inseparabile dal concetto di significato, che sfugge nel linguaggio. La sessuazione dell'essere umano diventa la dimensione dell'enunciazione. Ripetiamo, non si tratta di una differenza anatomica: quando nasce un bambino, possiamo solo dire che ha o non ha un pene, ma non che è maschio o femmina: deve arrivare a esserlo” (Tubert, 1996, p. 116).

Così, la determinazione della posizione sessuale maschile o femminile non è stabilita dallo stesso soggetto, ma dall'Altro, l'altro sesso. Per Lacan, infatti, la donna lo è senza possederlo, che Tubert (1996) interpreta come, la donna è fallo (luogo in cui viene mantenuto il desiderio dell'uomo) senza avere il pene. Poi, anche per Lacan, l'uomo non lo è senza possederlo, cioè l'uomo non è fallo (luogo in cui viene mantenuto il desiderio di una donna) senza avere il pene, a meno che diventi fallo in un'altra dimensione.

Lacan è ironico nel notare la contraddizione insita nell'ingresso nel linguaggio e la perdita di godimento che questo comporta.

“Dal momento che disponiamo del significante, è necessario andare d'accordo, e proprio per questo non c'è nessuno che vada d'accordo. Il significante non è fatto per

le relazioni sessuali. Dal momento in cui l'essere umano parla, siamo perduti, termina questa perfezione, armonica, dell'accoppiamento, che del resto è impossibile vedere in altro luogo in natura" (Lacan, 1975a, p. 34).

*Alcune critiche dalla lettura postlacaniana sul conflitto femminilità-alterità*

Per quanto riguarda l'alterità dal punto di vista della psicoanalisi, essa si riferisce al riconoscimento dell'altro come diverso dall'io, che è indissolubilmente legato al modo in cui ciascuno costruisce la sua identità e il suo orientamento sessuale, lasciando l'onnipotenza del godimento asessuato primordiale, l'indifferenziazione del narcisismo primario.

Pertanto, la differenza sessuale stabilita inizialmente nel linguaggio viene assunta attraverso un processo di identificazioni, necessarie per la costruzione di un Io che unifichi in una identità le potenzialità della pulsione sessuale umana.

La prima identificazione è quella di essere l'oggetto del desiderio per qualcuno che si trova nel luogo della madre. Questa identificazione primordiale permette la costruzione della prima di tutte le finzioni che può successivamente credere(si) il soggetto: l'io ideale del narcisismo primario, della totalità con l'oggetto, della mancanza di limiti. Tuttavia, per quanto riesca a entrare nella cultura, per azione del significante e attraverso il passaggio per l'Edipo, il soggetto entrerà nell'ordine simbolico in cui vengono stabilite le differenze e, tra queste, in primo luogo, la differenza sessuale.

Per quanto riguarda l'etica psicoanalitica è necessario ricordare che questa si focalizza sulla valutazione delle incongruenze o non-coincidenze della soggettività, lo straniero interno che impedirebbe di pensare a una identità completa e chiusa su se stessa. In altre parole, l'Altro abiterebbe nel cuore stesso dell'io. Pertanto, la dimensione dell'alterità è una questione fondamentale per la psicoanalisi, una dimensione da tutelare, per entrambi i sessi.

In effetti, all'interno della teoria psicoanalitica, la questione dell'alterità s'incarna in ultima istanza nella Donna, che, come si è notato, sarebbe l'Altro anche per se stessa. Questo ha continuato a causare tensioni nelle aree psicoanalitiche non lacaniane.

“Non solo la donna viene identificata con l'Altro, ma essa viene anche relegata al suo ambito, è la diversa, il corpo, l'istinto, è priva di fallo, è castrata. Se siamo nei nostri corpi e ne beneficiamo, siamo perennemente fuori da questa cultura e da tutte quelle possibili. La donna nella teoria lacaniana viene collocata in un doppio dilemma. La si accusa di introdurre la “differenza” nell'esperienza umana. Tuttavia, come donne, non possiamo parlare letteralmente, non conosciamo ciò che viviamo e non possiamo dire nulla agli uomini (significanti?) che costituiscono la cultura” (Flax, 1990, p. 195).

È chiaro quindi, che la questione non ha lasciato incolumi le psicoanaliste vicine al femminismo, dal momento che rappresenta un impasse teorico, clinico e anche politico, che rende necessario affrontare altre possibilità di pensare e praticare la psicoanalisi che, di fatto, non comportino la ripetizione della subordinazione di un sesso all'altro, stabilita e difesa dal patriarcato.

In questo senso appare necessario distinguere precisamente tra alterità e altruità, concetti che potrebbero fare riferimento entrambi alle donne, ma che da una parte escludono e gerarchizzano e dall'altra includono senza gerarchia. Incorporando una lettura critica femminista all'originale corpus teorico psicoanalitico, Tubert (2001, p. 98) ha potuto inoltre notare quelle convergenze tra psicoanalisi e femminismo che consentono loro di progredire nei rispettivi approcci e che riguardano:

- a) lo sforzo di comprendere la costruzione culturale della differenza sessuale;
- b) individuare le cause dell'oppressione e della violenza sessuale;
- c) decostruire le forme in cui ci vediamo influenzati dal nostro inserimento nell'ordine simbolico patriarcale.

Da questa posizione, non sembra banale ripeterlo, anche se è certo, Lacan ha difeso attraverso il suo lavoro l'importanza della castrazione come operazione fondamentale di conformazione strutturale creando, per la sua corretta comprensione, la differenziazione delle dimensioni reale, simbolica e immaginaria, e non è meno certo che la castrazione ha finalmente un correlato innegabile nel corpo, nella presenza/assenza del fallo, il cui rappresentante immaginario non smette di essere il pene, ciò che sembra riportare tutta la complessità del costruito teorico a un vero e proprio impasse corporeo di presenza/assenza dell'organo maschile.

Nel tentativo di comprendere la differenza tra i sessi, è inevitabile notare che mentre la castrazione è un'operazione simbolica che riguarda uomini e donne, non è la stessa cosa possedere l'organo fallico o meno. È proprio da un'osservazione reale – certamente legittimata e dimostrata da una particolare disposizione dell'Altro a carico del bebè – che si crea il tessuto psichico dell'unicità umana, nel quale il modo in cui si affronta la castrazione determinerà posizioni desideranti diverse nei confronti dell'Altro.

”[...] come si potrebbe spiegare la differenza tra i sessi se non mediante una logica binaria che limita le possibilità alla presenza o assenza del significante fallico, che continua a menzionare, anche se si afferma il contrario, l'organo maschile come parte dell'organismo? È impensabile per la psicoanalisi una spiegazione dell'organizzazione della differenza sessuale che non consideri il fallo come unico referente, ma che piuttosto cerchi di articolare somiglianza e differenza?” (Tubert, 2001, p. 138.)

In altre parole, il riferimento al fallo come significante primordiale in un ordine androcentrico, ci permette di ricordare che “il fallo non è solo un significante, ma anche un segno che, come è evidente, non può smettere di avere connotazioni immaginarie, anche se ci rendiamo conto che il referente è anche una costruzione e non un fatto naturale” (Tubert, 2001, p. 138).

Le riflessioni da qui dedotte affrontano la necessità o la contingenza della funzione fallica, mettendo in discussione i fondamenti dell'edificio teorico lacaniano.

“[...] la funzione fallica non ci rivela l'essere, ma la contingenza, cosicché tale funzione non sia concepita come una necessità – in senso filosofico – ma come una modalità della contingenza. Credo, pertanto, che possa essere giustificata anche la definizione dell'ordine fallocentrico come una modalità dell'ordine simbolico e non come l'ordine simbolico per eccellenza” (Tubert, 2001, p. 109).

*Conseguenze del "declino del patriarcato" e svalutazione della figura del padre*



Il declino della figura del padre – che era stato per decenni l'aspirazione politica e bandiera di battaglia del femminismo e di altri gruppi defraudati del loro potere dalla tradizione patriarcale – pone tuttavia la psicoanalisi (e in particolare le psicoanaliste) dinanzi a un grave problema politico e concettuale.

Il problema alla base di questa situazione può essere collocato all'incrocio tra la messa in discussione della funzione paterna derivata dall'Edipo come supporto necessario a una funzione simbolica che struttura fisicamente i soggetti, e il riconoscimento della necessità politica di parità di diritti tra i due sessi di fronte alle arbitrarie e ingiustizie che il patriarcato ha attuato per secoli per mantenere il proprio potere.

“Il Padre è una soluzione storica, che sta cedendo il posto ad altre combinazioni di relazioni tra i sessi e di forme di potere. Il Padre designa, né più né meno, il nodo che, in Occidente, unisce religione e politica. La questione del padre unisce indissolubilmente la questione del potere e quella del soggetto: rappresenta un modo per definire un rapporto con il potere, ricalcato sui legami che si stabiliscono con la figura paterna e anche secondo la modalità di alcune società” (Tort, 2007, p. 77).

Sicuramente, considerare il padre come una soluzione storica non indispensabile apre tutta una serie di questioni che, prima di tutto, richiedono di iniziare a distinguere rigorosamente la figura del Padre per la psicoanalisi. In altre parole, se per la psicoanalisi il Padre è emerso come figura centrale della configurazione della psiche umana come può, dunque, essere evitata l'accusa che molti gruppi di femministe hanno lanciato contro la psicoanalisi per considerarla una teoria e una prassi reazionaria e conservatrice per quanto riguarda il mantenimento dell'ordine fallocentrico, senza lasciare alcuna possibilità alla ribellione come via di uscita liberatoria e non patologica verso il cambiamento sociale e politico? Come si fa a non perdere di vista le contraddizioni di un soggetto politico, libero e consapevole, in contrapposizione a un soggetto 'barrato', diviso, determinato dal suo inconscio?

Innanzitutto, al di là del percorso storico, sociale e familiare di questo declino paterno è importante, in tale sede, affrontare il problema dal punto di vista del padre simbolico, fondamentale per la psicoanalisi, distinguendolo dal padre immaginario, odiato o amato, che è toccato in sorte a ciascuno.

A partire dalle prospettive critiche della psicoanalisi, iniziano a sorgere domande riguardanti l'inconscio e la femminilità, che continuano ad aprire posizioni diverse tanto cliniche quanto teoriche.

“Pertanto, potremmo chiederci, se determinate proprietà attribuite all'inconscio non siano, in un certo qual modo, riconducibili al sesso femminile censurato della logica della coscienza. Se il femminile ha un inconscio o, se è l'inconscio, etc. Dove la sospensione di queste domande si traduce nella convinzione che psicoanalizzare una donna equivalga ad adattarla a una società di tipo maschile. Ovviamente, da ciò risulta interessante sapere che cosa ne sarebbe delle nozioni psicoanalitiche in una cultura che non reprime il femminile. Dal momento che il riconoscimento di una sessualità femminile “specificata” mette in discussione il monopolio esclusivo del valore da parte del sesso maschile, e, dunque, da parte del padre, che significato può avere il complesso di Edipo in un sistema simbolico diverso dal patriarcato?” (Irigaray, 1977, p. 54).

Perciò, la controversia tra il valore teorico dei principi psicoanalitici per la sessualità femminile e l'importanza politica di questi per le stesse donne, continua a essere presente e a generare l'impasse, costringendo più volte la psicoanalisi a rivisitare le relazioni tra i concetti fondamentali di Padre, funzione paterna, Legge e desiderio, i quali, prima di essere in contrasto, sono profondamente uniti da un riferimento comune all'impossibile.

“La posizione del padre è proprio come Freud la articola ossia, come un impossibile cosa che consente che il padre sia immaginato necessariamente come privatore. Non siete voi, né lui, né io, coloro che lo immaginiamo, è qualcosa che si deve alla sua stessa posizione. Non è affatto sorprendente che ci troviamo costantemente con il padre immaginario. Si tratta di una dipendenza necessaria, strutturale di qualcosa che ci sfugge e che costituisce il vero padre. È assolutamente escluso che il padre reale sia definito in modo sicuro, se non come un agente della castrazione” (Lacan, 1975a, p. 136).

Allora, dal punto di vista classico lacaniano e secondo Freud, infatti, se il divieto della Cosa materna – che la Legge della castrazione stabilisce – mette in funzione il movimento del desiderio, la Legge non sarà più una minaccia, ma una condizione del desiderio.

In altre parole, se per la psicoanalisi la parola continua a essere l'elemento fondamentale del lavoro che un soggetto deve effettuare per riconoscere il suo desiderio, si comprende che la tutela della funzione paterna è un tema che al soggetto interessa mantenere e promuovere dal momento che la funzione paterna è dunque affine a quella del linguaggio “[...] in quanto introduce una mancanza nel soggetto, limitando il godimento immediato della pulsione (decretando, secondo Lacan, la morte della Cosa) e generando come effetto di questa limitazione (castrazione simbolica) il movimento del desiderio” (Recalcati, 2010, p. 40).

Attualmente, come già detto, viviamo in un'epoca di svalutazione diffusa della dimensione simbolica, che corre parallela a questo declino della funzione paterna dell'Ideale. Pertanto, molti psicoanalisti – con tutte le controversie che possono nascere in una società che ignora gli ideali – mantengono la propria posizione teorica circa l'importanza di questa funzione paterna, che evidentemente non riguarda la difesa della persona del padre, come la psicoanalisi cerca di chiarire.

“La funzione logica del Padre è quella che salvaguarda, per quanto riguarda l'omogeneità simmetrica dell'identificazione e del diritto al godimento uguale per tutti, un luogo asimmetrico. Terzo, eccentrico, in grado di inserire una Legge, un limite, una linea di confine necessaria per introdurre la dimensione della differenziazione simbolica” (Recalcati, 2010, p. 39).

Abbiamo dunque la figura del Padre come incarnazione dell'Altro della cultura, il terzo che permetterebbe l'inserimento del soggetto nell'universo simbolico del linguaggio e delle perdite, tanto importante da sottolineare per il pensiero psicoanalitico, e non la persona del padre, questo altro simile, immaginario, nel senso che ci siamo costruiti una certa immagine di lui, che ci permette di amarlo o odiarlo per le sue caratteristiche personali. Così, per la psicoanalisi lacaniana, il concetto di Padre o Metafora Paterna s'intreccia con il concetto di desiderio, costituendo il motore della sog-



gettività umana, così come il funzionamento simbolico della castrazione è legato alla struttura del linguaggio.

“Le leggi del linguaggio sono piuttosto semplici. Ci troviamo, con il linguaggio, di fronte a un sistema di elementi – i significanti – che, riferiti l'uno all'altro, non significano nulla in quanto tali. Il desiderio dell'animale umano, che passa necessariamente per il linguaggio, si organizza dunque intorno a ciò che è da questo momento una perdita, in quanto questo sistema non viene “chiuso”, non è mai “completo”, non viene mai terminato. Nessun oggetto potrà quindi riuscire a colmare perfettamente e a soddisfare il desiderio umano, così come nessuna parola potrebbe mai essere l'equivalente perfetto di una cosa” (Melman, 2002, p. 96).

Tuttavia, questa preminenza di ciò che è Paterno come funzione, non deve indurci in errore rispetto a qualche presunta autodeterminazione che oltrepasserebbe l'influenza materna nella formazione psichica del bambino; al contrario, Lacan, nello spiegare il posto della madre, non lascia dubbi sulla sua importanza fondamentale nella formazione psichica dei soggetti.

L'intreccio simbolico “linguaggio-perdita-desiderio” che il concetto di metafora paterna ha reso possibile rappresentare, ci costringe, inoltre, ad affrontare oggi le mutazioni nel patto simbolico che riguarda tutte le relazioni – non solo con un partner, ma anche con un oggetto – rispetto alla partecipazione reciproca a questa perdita che costituisce il desiderio umano.

In questo senso, la psicoanalisi sostiene che la logica che anima il discorso capitalista istituisce nell'aspirazione falsamente democratica di parità nel godimento, la cancellazione del carattere di eccezione del Terzo, sviluppando modi del tutto singolari e sconosciuti di relazionarsi socialmente e portando a interrogarsi sulla possibilità che non sia sempre il sesso questo “impossibile” legato al linguaggio.

In altre parole, la questione problematica che non è stata lasciata fuori dal dibattito si focalizza su come prescindere dall'Edipo e abbandonare il riferimento al Nome-del-Padre che dà un significato sessuale al represso – immaginando così un inconscio che non avrebbe un significato sessuale né sarebbe incoraggiato da questo (Melman, 2002).

Tuttavia, all'interno della psicoanalisi lacaniana sono altresì emerse voci che cercano di mettere in discussione la nostalgia legata al declino del padre. In questo senso, Michel Tort (2007) ha tentato di storicizzare il concetto per evitare ciò che a suo avviso sarebbe una sorta di incoronazione di una “metapsicologia” del padre, che deriverebbe dalla collocazione della psicoanalisi come “portavoce delle religioni del padre”.

L'autore presenta con ironia le sue critiche verso coloro che condividono la dottrina della funzione paterna (Tort, 2007). A ragione, ritiene necessario iniziare a non considerare le trasformazioni come regressioni: “non vi è alcun motivo per fare del patriarca, alias “il Padre”, un modello: si tratta di una figura storica, è in fase di completamento; il declino è positivo, non c'è spazio per i lamenti” (Tort, 2007, p. 56).

Quindi, dal suo punto di vista, la cosa migliore da fare sarebbe di guardare con sospetto le posizioni che considerano il declino paterno in base alle sue conseguenze negative, visto che probabilmente ciò che stanno facendo è di garantire i principi del patriarcato. Invece, propone di considerare come le nuove relazioni di genere, con le lo-

ro contraddizioni permanenti, possono essere un passo avanti nella libertà e nell'uguaglianza. A tal proposito, Tort (2007) si rivolge direttamente ai suoi colleghi psicoanalisti e alla loro storica difficoltà ad ammettere tanto la contingenza delle relazioni di sesso/genere quanto la storicità delle concezioni del padre, presentando un inconscio conservatore che si fa detentore di tutte le concettualizzazioni dominanti rispetto ai gruppi dominati (p. 93).

Una possibile risposta a tale problema del padre proviene dagli ultimi apporti italiani della psicoanalisi lacaniana (Recalcati, 2011) se consideriamo che, dal momento che gli esseri che abitano il linguaggio non possono sfuggire alla dipendenza strutturale dall'Altro; "elaborare il lutto del Padre" non significherà esaltare la sua inutilità, né enfatizzare la sua nostalgia, ma piuttosto cercare di rispondere alla domanda sulla trasmissione, sulla possibilità di ereditare la necessaria facoltà umana di desiderare.

Il padre sarà dunque pensabile non come ideale normativo, ma come residuo singolare, incarnato, come testimone contingente della propria soluzione possibile dinanzi all'unione di desiderio e legge, cioè, come offerta di un gesto di responsabilità – senza nessuna garanzia né rifugio – dinanzi al proprio desiderio. Pertanto, continua a esistere la domanda fondamentale per la comprensione della grande controversia venutasi a creare tra psicoanalisi e femminismo: È psichicamente necessario il patriarcato?

#### *Considerazioni dal Femminismo psicoanalitico postlacaniano*

Tubert (2001) sottolinea come nella teoria e nella pratica della psicoanalisi freudiana-lacaniana, la femminilità si muove paradossalmente tra due estremi di rappresentazione: a) come la negativizzazione-menomazione rispetto al maschile; b) come l'assolutamente eterogeneo, che il linguaggio non riesce a cogliere, descritto come un godimento supplementare.

Se per Freud (1933) ciò che si presenta come l'enigma della femminilità non sarà risolto fino a quando non viene compiuta un'indagine su come sia nata la differenziazione dell'essere vivente in due sessi, secondo Silvia Tubert (2001) l'accento si deve spostare dallo studio della donna al problema della differenza stessa in cui, tanto gli uomini quanto le donne, si affermano come soggetti sessuati, vale a dire, prodotti di una divisione. Al contrario, mette in guardia la stessa autrice, se si colloca l'enigma della differenza nel corpo della donna, la differenza si ontologizza e si essenzializza, venendo così spogliata della sua storicità.

Secondo tale prospettiva critica psicoanalitica, se la sessualità comprende una molteplicità di pulsioni parziali che ricercano indipendentemente il proprio godimento (dove neanche la genitalità garantisce un'unità e identità sessuale definitiva) crolla la concezione essenzialista della mascolinità e della femminilità.

Da questo punto di vista, dunque, mascolinità e femminilità non sono punti di partenza ma di arrivo, e mai abbastanza garantiti, che si strutturano attraverso le particolari modalità di attraversamento del complesso di Edipo cioè, le vicissitudini dell'esperienza della castrazione (fase fallica dell'organizzazione genitale infantile). Pertanto, non avrebbe senso ricercare le caratteristiche della femminilità senza fare ri-

ferimento all'altro di essa, in quanto: “femminilità e mascolinità sono termini relazionali che hanno significato solo in riferimento alla differenza tra i sessi. La sessuazione si inserisce nel corpo di ogni soggetto fondamentalmente come differenza e non come termine assoluto legato a determinati organi sessuali o all'identificazione immediata con la madre” (Tubert, 2003, p. 35)

Si tratterebbe dunque di iniziare a pensare in termini di differenza sessuale, intesa come operazione simbolica che prende forma in alcuni organismi anatomicamente distinti, producendo effetti immaginari (rappresentazioni essenzialiste storiche del femminile) (Tubert, 2001), cosa che consentirebbe di prendere in considerazione lo sviluppo di tre dimensioni o registri:

1. materialità dei corpi;
2. effetti strutturanti dell'ordine simbolico, discorsi costruiscono e influenzano la realtà;
3. produzione immaginaria derivante dallo sviluppo del simbolico e del reale (creazione di fantasie che mettono in scena il desiderio dei soggetti che le generano).

Per Tubert, se la femminilità sembra enigmatica è perché svolge la funzione di rappresentare, nell'ordine simbolico, l'enigma biologico della differenza dei sessi. Questo autentico enigma è la vera differenza tra i sessi, ciò che genera tutta una serie di significati immaginari sociali, istituiti nel corpus simbolico in cui il soggetto si sviluppa. Tali significati, nel nostro sistema egemonico di genere, sono inevitabilmente androcentrici.

Il femminismo psicoanalitico ha messo in guardia contro il rischio di cercare di definire il femminile con rappresentazioni che inevitabilmente lo immaginerebbero (come il vecchio “continente nero della femminilità”), creando stereotipi che genererebbero i classici effetti regressivi sia per la costruzione teorica del femminile che per la percezione sociale e i suoi effetti sulle condizioni di vita delle donne.

Secondo questa corrente critica, i concetti come ‘enigma della femminilità’ faranno dunque riferimento all'incapacità del maschile di conoscere, comprendere, circoscrivere e controllare il godimento femminile, determinando le immaginarizzazioni che conosciamo (e che sono state egemoniche fin quando lo è stato l'ordine androcentrico) della femminilità.

Allo stesso modo, la Tubert (1996) è chiara nell'insistere che, sebbene la struttura del femminile e del maschile si basi sulla pura differenza, la cultura incarna questa differenza nel corpo della donna, che diventa così il suo significante, il significante della differenza, l'Altro.

Dalla suddetta critica nata nella nicchia del femminismo psicoanalitico, si diffonde il tentativo di mettere in discussione e di decostruire anche la confusione sancita dalla psicoanalisi tra l'ordine simbolico e l'ordine fallocentrico. La stessa autrice (Tubert, 2001) nota che da tale confusione nascono due posizioni ugualmente discutibili. Da un lato, l'accettazione acritica, dal momento che è necessaria la mediazione simbolica, lo è anche il fallo come unica possibilità di rappresentare la differenza; dall'altro lato, il rifiuto indiscriminato, in quanto viene criticato il fallicismo, viene anche eliminato il riferimento simbolico. Quest'ultima è la scommessa delle teorie che sostengono l'e-

sistenza di un rapporto essenziale della donna con la natura, con il corpo o di una femminilità già sviluppata in uno spazio prediscorsivo, presimbolico.

Tubert (2001) insiste sul fatto che è l'ordine simbolico a stabilire la differenza tra i sessi, ma questa differenza, essendo assunta da un soggetto storico incarnato in un corpo sessuato, produce effetti immaginari che risultano tanto nella 'configurazione dell' 'identità femminile' quanto nelle definizioni teoriche della donna e della femminilità.

In questo senso, molte domande teoriche e cliniche derivano dallo studio della femminilità e della differenza sessuale in psicoanalisi. Il femminismo psicoanalitico non ha smesso di renderle note per poi procedere alla loro decostruzione. È possibile concepire – almeno teoricamente – un ordine simbolico che non sia necessariamente patriarcale?

A partire dalla sua concezione lacaniana della conformazione psichica dei soggetti, Tubert (2001) riconosce l'importanza del ruolo metaforizzante – il Nome-del-Padre; eppure, sulla base della sua concezione femminista e storica, cerca di attuare una svolta che consenta di pensare a una possibilità per i soggetti di sesso femminile diversa dalla sottomissione all'ordine maschile dominante.

Così, a poco a poco, l'interesse di psicoanalisti e psicoanaliste interessati alla questione della differenza tra i sessi si è spostata dai tentativi iniziali di affermare la bontà e la necessità della differenza femminile (Luce Irigaray) alla possibilità di affermare la necessità di decostruzione delle differenze (Tubert, 2001). Dal punto di vista femminista psicoanalitico postlacaniano, diventa dunque necessario contribuire alla decostruzione di tutte le definizioni di genere, sia maschile che femminile, che cerchino di costruire una pretesa essenza.

Per quanto riguarda la proposta femminista di concepire la differenza senza ricorrere a opposizioni binarie che la gerarchizzano, Tubert solleva un altro tipo di possibilità.

“Ciò che possiamo fare è dimostrare che l'organizzazione della soggettività di uomini e donne come posizioni diverse rispetto al fallo (fallocentrismo) è un correlato della subordinazione sociale delle donne e della sua costruzione come mancanza nel simbolico, come luogo extrasimbolico, extralinguistico o naturale. Non è il complesso di Edipo a determinare le caratteristiche sociali di ciascuno dei sessi, ma è l'ordine simbolico a generare narrazioni o modelli edipici che ne orienteranno i processi formativi” (Tubert, 2001, pp. 140-141).

Inoltre, quando nella psicoanalisi lacaniana s'insiste a fare riferimento alla donna come sintomo dell'uomo, ci si riferisce proprio a questa qualità di essere il suo oggetto, di prestarsi a essere l'oggetto dell'uomo scelto; qualità attraverso cui l'uomo potrà godere fallicamente.

Riguardo al problematico rapporto che intercorre tra psicoanalisi e femminismo conviene pertanto precisare che – per le femministe – una lettura decostruttiva di Lacan dovrebbe cercare di dimostrare la partecipazione della psicoanalisi alle componenti fallocentriche nella comprensione del soggetto (maschile e femminile), ma anche le psicoanaliste femministe dovrebbero tenere conto dei rischi connessi specificamente all'analisi del soggetto femminile, per quanto il femminismo mira a raggiun-

gere la parità tra i sessi e, quindi, una posizione autonoma per ciascuno di essi; mentre per la psicoanalisi, la dimensione fondamentale dell'Alterità – in cui inconsciamente abita la donna per entrambi i sessi – si comprende dal momento in cui un corpo non parla per se stesso ma, piuttosto, è necessario che sia abitato dal desiderio dell'Altro. Dunque, non si può considerare un corpo come autonomo, che significhi per se stesso. Perciò la psicoanalisi cercherà le tracce del desiderio dell'Altro nelle “voci” del corpo.

A causa di quanto detto, le femministe continuano ad avere grande diffidenza nei confronti della psicoanalisi. Per la maggior parte di esse, se il pensiero libero e autonomo parte dall'esperienza delle stesse donne, esperienza concreta e materiale dei loro corpi, sarà difficile essere considerate autonome fin quando questo corpo resta protetto, controllato, salvaguardato dal dominio patriarcale e meno sarà presa in considerazione questa libertà; al contrario, il linguaggio, per fare riferimento a questa esperienza, deve essere necessariamente un linguaggio occupato fin dal luogo dell'usurpazione visto che, in questo senso, ogni donna parla a partire da un linguaggio maschile.

In questo compito di forzatura del simbolico, alla donna non resta che imparare ad abitare il proprio corpo, un corpo unico, che è stato ignorato perfino da se stessa, venendo ridotto al materno o ad ornamento per sedurre. In altre parole, il considerare il corpo come un substrato materiale d'identificazione costituirebbe per le donne una strategia politica volta a sovvertire la posizione che il corpo della donna ha ricevuto storicamente come oggetto di rappresentazione maschile, associato tanto al suo degrado quanto alla sua idealizzazione.

Ebbene, piuttosto che occupare il luogo dell'Altro, sarà possibile occupare la funzione dell'Altro, come un possibile luogo di ricostruzione del femminile, avendo cura di considerarlo come un luogo di esilio condiviso con altri gruppi, un luogo di esilio che eviterà di cadere in essenzialismi identitari nefasti per la mobilità soggettiva delle donne.

Sarà inoltre necessario, quando si utilizza il binomio Stesso/Altro, di per sé utile per stabilire paragoni relazionali tra i sessi, analizzare le strategie di potere che operano nell'eterodesignazione egemonica, così come l'abbiamo conosciuta storicamente (designando la donna come l'Altro e offuscando questo movimento come strategia di controllo della femminilità).

Ad ogni modo, è richiesta precauzione non solo per conservare i meccanismi di potere in cui si è storicamente consolidata la separazione Stesso/Altro, ma anche la reificazione dell'Altro come elemento salvatore dell'umanità attraverso il sacrificio delle donne, come fortino "naturalmente" incontaminato. Cioè, appare ancora una volta il complicato riferimento alla “natura”.

## Bibliografia

- Bordieu, P., (1998). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2007.  
Cirillo, L. (1993). *Mejor huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia*. Rubí (Barcelona): Anthropos, 2002.

- Flax, J. (1990). *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*. Madrid: Cátedra.
- Freud, S. (1923). *La organización genital infantil*. In S. Freud, *Obras Completas* (pp.561-567). XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1924). *El sepultamiento del complejo de Edipo*. In S. Freud, *Obras Completas* (pp.25-33). XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1925). *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los cuerpos*. In S. Freud, *Obras Completas* (pp.205-217). XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1931). *Sobre la sexualidad femenina*. In S. Freud, *Obras Completas* (pp.61-80). XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1933). *33ª Conferencia. La feminidad*. In S. Freud, *Obras Completas* (pp.219-241). XXII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Héritier, F. (2002). *Masculino/Femenino II. Disolver la jerarquía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica Argentina.
- Irigaray, L. (1977). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Akal.
- Lacan, J. (1975a). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1975b). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 20: Aun. 1972-1973*. Buenos Aires: Paidós.
- Melman, Ch. (2002). *El hombre sin gravedad: Gozar a cualquier precio. Entrevistas con Jean Pierre Lebrun* (p. 82). Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- Recalcati, M. (2010). *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Recalcati, M. (2011). *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Santos Velásquez, L. (2009). *Masculino y femenino en la intersección entre el psicoanálisis y los estudios de género*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Soler, C. (2004). *Lo que Lacan dijo de las mujeres. Estudio de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Tort, M. (2007). *El padre y el psicoanálisis. Una historia política*. Santiago: Palindromia.
- Tubeert, S. (1996). *La Sessualità femminile e la sua costruzione immaginaria*. Roma: Laterza.
- Tubert, S. (ed) (2003). *Del Sexo al Genero. Los equivocados de concepto*. Madrid: cátedra.
- Wright, E. (2000). *Lacan y el posfeminismo*. Barcelona: Gedisa, 2004.

*Marcela Gonzalez Barrientos*, Psicologa Clinica ad orientamento psicoanalitico. Dottoranda in Studi di Genere, Università degli studi di Napoli Federico II (Italia). Professore di "Psicoanalisi e Genere", Universidad Diego Portales (Chile). I suoi interessi sono la psicoanalisi lacaniana, il femminismo contemporaneo e la letteratura. Tra le pubblicazioni più recente, si segnala "Escribir la falta de (la) madre: Un conjuro contra la melancolía del femenino" (2011), "Trabajando contra la violencia de sexo/genero" (2011).



IL TEMA

Chiara Rollero, Norma De Piccoli

*Modelli mediatici e oggettivazione maschile e femminile*

Abstract

La letteratura sull'oggettivazione ha ampiamente dimostrato la relazione, per le donne, tra esposizione a modelli mediatici oggettivati e insoddisfazione corporea. L'obiettivo della ricerca qui presentata è quello di ampliare lo studio delle conseguenze di tale esposizione - esaminando sia modelli maschili che femminili - in relazione al benessere psicologico, all'autostima e all'adesione ad atteggiamenti sessisti. 166 studenti universitari (51.8% maschi) hanno preso parte allo studio. I risultati hanno dimostrato che, per gli uomini, la visione di modelli oggettivati maschili decresce il benessere, mentre per le donne l'esposizione a modelli oggettivati femminili non solo diminuisce il benessere ma anche la percezione di attraenza e di autostima sociale. Inoltre, l'oggettivazione delle donne influenza il sessismo degli uomini, incrementando l'ostilità verso le donne e contemporaneamente attenuando quella verso il proprio genere. Le implicazioni sono discusse.

Keywords: Oggettivazione, Mass media, Benessere, Autostima, Sessismo

*I mezzi di comunicazione nella costruzione della realtà e l'approccio dell'oggettivazione*

La socializzazione a pratiche ed ideologie culturalmente condivise viene veicolata e promossa attraverso molteplici canali, quali la famiglia, il gruppo dei pari ed i mezzi di comunicazione. Questi ultimi costituiscono sicuramente uno dei tramiti più potenti e pervasivi. I media, infatti, si inseriscono a pieno titolo nei processi di costruzione della realtà, poiché non si limitano ad influenzare i comportamenti individuali, bensì giungono a strutturare il sistema di rappresentazioni entro cui le persone vivono (Mazzara, 2008). Varie ricerche hanno dimostrato come i mass media rinforzino stereotipi sessisti, incrementino l'insoddisfazione corporea e contribuiscano all'insorgenza di disturbi alimentari (Calogero, 2009; Groesz, Levine & Murnen, 2002; Nowatski e & Morry, 2009; Rollero & Tartaglia, 2012; Tiggemann, 2003).

La pervasività dell'influenza dei media ha suscitato l'interesse di numerosi studiosi. Da un lato, essa è stata spiegata dai sociologi della comunicazione in relazione all'esposizione intensa (cfr. la Teoria della coltivazione, Gerbner & Gross, 1976): le persone, infatti, per il mero fatto di utilizzare i mezzi in modo intenso e continuativo, plasmeranno la propria visione della realtà su quella da essi proposta, indipenden-

temente dal grado di verosimiglianza e plausibilità. D'altro canto, gli psicologi hanno concentrato la propria attenzione essenzialmente sulle conseguenze psicologiche negative, interpretandole alla luce della Teoria del confronto sociale (Festinger, 1954; Thompson, Heinberg, Altabe & Tantleff-Dunn, 1999). La maggioranza delle donne, nel momento in cui osserva i modelli presentati dai media, paragona il proprio aspetto con quello di qualcuna che è inevitabilmente "migliore" (Wertheim, Paxton & Blaney, 2004). Da questo "confronto verso l'alto", in cui non si può non uscire sconfitte, nascerebbe l'insoddisfazione per il proprio corpo.

Un approccio più recente, focalizzato sul modo in cui il *milieu* culturale delle società occidentali considera le donne, ha esteso questa prospettiva. Secondo Barbara Fredrickson e Tomi-Ann Roberts (1997), le donne che vivono nel mondo occidentale contemporaneo sono largamente oggettivate. L'oggettivazione è una peculiare forma di deumanizzazione che implica la considerazione dell'individuo in quanto oggetto, merce (Volpato, 2011). Quando è oggettivata, una donna è ridotta allo *status* di mero strumento disponibile all'uso e al piacere altrui (Bartky, 1990). Tutto ciò implica che il valore di una donna venga determinato sulla base della sua apparenza fisica, come se quest'ultima fosse in grado di rappresentare la persona (Fredrickson & Roberts, 1997). Analisi di annunci pubblicitari, programmi televisivi, video musicali e periodici concordano nell'indicare che il corpo femminile è il principale bersaglio dell'oggettivazione sessuale (APA, 2007). Un ruolo decisivo nella cultura dell'oggettivazione è, dunque, giocato dall'esposizione quotidiana a immagini mediatiche, che inducono a pensare alle donne come oggetti sessuali, promuovendo l'adesione a concezioni stereotipiche del maschile e del femminile (Rollero, *in press*).

#### *Gli effetti dell'esposizione a modelli mediatici oggettivati*

Sono numerose le ricerche che hanno indagato i numerosi effetti negativi dell'esposizione a modelli mediatici oggettivati (cfr. Moradi & Huang, 2008). In particolare, è stato riscontrato che tali modelli incrementano il desiderio di perdere peso e la vergogna nei confronti del proprio corpo, i quali, a loro volta, possono concorrere allo sviluppo di disturbi alimentari (Groesz et al., 2002; Harper & Tiggemann, 2008; Harrison & Cantor, 1997). Una maggior ansia riguardo al proprio aspetto fisico, unitamente alla vergogna, può contribuire anche all'insorgenza di forme depressive (Grabe & Hyde, 2009). Secondo quanto evidenziato da Grabe e colleghi (2008) mediante una meta-analisi, questi effetti dell'esposizione a modelli mediatici oggettivati sono stati dimostrati a prescindere dal tipo di disegno di ricerca utilizzato (sia sperimentale che correlazionale), dalla tecnica di rilevazione dei dati, dalle variabili individuali e dalla tipologia di media considerata.

Tuttavia, è necessario ampliare lo spettro dei potenziali effetti dei modelli mediatici oggettivati. Ad esempio, benché sia dimostrato che l'esposizione ad essi diminuisca l'autostima delle donne per quanto concerne l'aspetto, non è ancora stato verificato se è presente un impatto significativo anche sulla performance e sulle competenze sociali, impatto che la letteratura ritiene plausibile (cfr. Grabe *et al.*, 2009).

Da un punto di vista psicosociale, sembra inoltre particolarmente interessante l'indagine degli effetti di fruizione dei media sugli stereotipi di genere. Secondo Ward (2003), la frequente esposizione a certi generi televisivi - quali *fiction*, *soap opera*, programmi di intrattenimento - è correlata ad atteggiamenti stereotipici sulle relazioni tra i sessi. Peraltro, McKay e Covell (1997) avevano già riscontrato che sia gli uomini che le donne sono più propensi a conformarsi ad una visione stereotipica dei ruoli di genere quando vengono sottoposti a pubblicità che ritraggono immagini femminili fortemente sessualizzate. Si potrebbe quindi dedurre che l'esposizione a modelli mediatici oggettivanti incrementi atteggiamenti sessisti, ma ad oggi tutto ciò non è ancora stato testato direttamente.

### *L'oggettivazione maschile*

Anche se è non vi è alcun dubbio sul fatto che le donne vengano oggettivate molto più spesso degli uomini in tutti i mezzi di comunicazione (Ward, 2003), la teoria dell'oggettivazione non esclude che anche gli uomini siano soggetti ai medesimi processi.

Anzi, secondo alcuni autori, la tendenza crescente è proprio quella di oggettivare anche il genere maschile (Johnson, McCreary & Mills, 2007). Similmente a quanto avviene per le donne, i media oggettivanti dovrebbero comportare effetti negativi anche nel caso degli uomini, soprattutto per quanto concerne l'immagine del proprio corpo e, più in generale, il benessere psicologico. Tuttavia, le ricerche sulla relazione tra esposizione mediatica e conseguenze psicologiche sono più rare ed hanno sollevato alcune perplessità sull'univocità dei risultati.

Hobza e Rochlen (2009), ad esempio, hanno riscontrato che gli uomini sottoposti ad immagini di modelli maschili muscolosi, rispetto a quelli nel gruppo di controllo, valutano più negativamente il proprio corpo, ma l'autostima, nel suo complesso, non viene influenzata. Agliata e Tantleff-Dunn (2004) hanno invece osservato che gli uomini esposti a modelli televisivi maschili oggettivati non solo riportano maggiori livelli di insoddisfazione per la propria prestanza fisica, ma sono anche significativamente più depressi.

Infine, considerando immagini oggettivate sia maschili che femminili, Johnson e colleghi (2007) hanno concluso che gli uomini sottoposti a stimoli femminili aumentano il proprio livello di ansia e di ostilità, ma l'immagine corporea ed il grado di benessere non variano.

### *La presente ricerca*

L'obiettivo della ricerca qui presentata è quello di ampliare lo studio degli effetti della visione di immagini mediatiche oggettivate. In primo luogo, sono stati considerati congiuntamente modelli maschili e femminili, a differenza della maggior parte dei lavori presenti in letteratura (con qualche eccezione, cfr. Johnson *et al.*, 2007; Morry & Staska, 2001) che tendono ad utilizzare come stimoli esclusivamente donne o uomini. Inoltre, tra le possibili conseguenze dell'esposizione a tali modelli, non sono stati con-

siderati solo il livello di benessere e l'autostima corporea, ma anche le dimensioni della performance e delle competenze sociali. Infine, si è inteso indagare se la visione di media oggettivanti influenzi direttamente l'adesione a stereotipi sessisti, siano essi ostili o benevoli.

È stato utilizzato un disegno fattoriale 2 (genere dei partecipanti) x 3 (condizione sperimentale: oggettivazione maschile, oggettivazione femminile, condizione di controllo).

Prendendo le mosse dagli studi succitati, sono state formulate le seguenti ipotesi: rispetto alle altre condizioni, sia gli uomini che le donne esposti a stimoli oggettivati rispettivamente maschili e femminili dovrebbero mostrare minori livelli di benessere (Graebe *et al.*, 2008; Agliata & Tantleff-Dunn, 2004);

le donne nella condizione di oggettivazione femminile si suppone riportino minori livelli di autostima sia in riferimento al proprio aspetto (Graebe *et al.*, 2008) che alle performance e alle abilità sociali. Per quanto concerne i partecipanti di sesso maschile, i risultati discordanti presenti in letteratura e precedentemente discussi non consentono di formulare ipotesi univoche;

l'esposizione a modelli femminili oggettivati dovrebbe incrementare il sessismo, indipendentemente dal genere dei rispondenti (McKay & Covell, 1997; Ward, 2003).

### *Metodo*

#### *Partecipanti*

Hanno preso parte allo studio 166 studenti (51.8% maschi) dell'Università di Torino, con età media 24.5 anni (SD=2.36, range 19-29). Ciascun partecipante è stato assegnato casualmente ad una delle tre condizioni sperimentali. Nessuna differenza è stata riscontrata fra i tre gruppi in relazione all'età,  $F(2, 164) = 2.21, n.s.$ , e all'indice di massa corporea,  $F(2, 164) = 2.72, n.s.$

#### *Procedura*

Un video della durata di tre minuti è stato creato per ciascuna condizione sperimentale, manipolando l'oggettivazione secondo quanto proposto da Loughnan e colleghi (2010). Nel caso dell'oggettivazione maschile, il video conteneva sei pubblicità in cui l'attenzione si focalizzava sul corpo di modelli maschili, i quali indossavano soltanto un costume da bagno. Similmente, nella condizione di oggettivazione femminile venivano mostrati sei spot in cui la protagonista era una modella in bikini. Nella condizione di controllo il video era composto di sei pubblicità in cui non erano presenti esseri umani.

Ai partecipanti, lo studio è stato presentato come una ricerca sulla fruizione del mezzo televisivo.

### Lo strumento

Dopo la visione del video, a ciascun soggetto veniva richiesto di compilare un questionario autosomministrato contenente:

il Positive and Negative Affect Schedule (Watson, Clark & Tellegen, 1998), largamente utilizzato in letteratura per la rilevazione del benessere, composto da due sottoscale, il Positive Affect (PA) ( $\alpha=.86$ ) e il Negative Affect (NA) ( $\alpha=.87$ );

la State Self-Esteem Scale (Heatherton & Polivy, 1991), composta da 20 item volti a rilevare il livello di autostima nel momento della compilazione del questionario. Tale scala è suddivisa in Attraenza ( $\alpha=.83$ ), Autostima Sociale ( $\alpha=.75$ ) e Performance ( $\alpha=.74$ );

l'Ambivalent Sexism Inventory (ASI; Glick & Fiske, 1996), al fine di indagare gli atteggiamenti sessisti nei confronti delle donne. È costituito da 22 item che compongono due sottoscale, quella di sessismo benevolo (BS) ( $\alpha=.84$ ) e quella di sessismo ostile (HS) ( $\alpha=.91$ );

l'Attitudes toward Men Inventory (AMI; Glick & Fiske, 1999), per rilevare gli atteggiamenti verso gli uomini. Si tratta di una scala di 20 item che indagano una componente benevola (BM) ( $\alpha=.85$ ) ed una ostile (HM) ( $\alpha=.86$ ).

### Risultati

Per testare l'incidenza del genere dei partecipanti e della condizione sperimentale, è stata effettuata un'analisi della varianza multivariata (MANOVA) per ciascuna ipotesi.

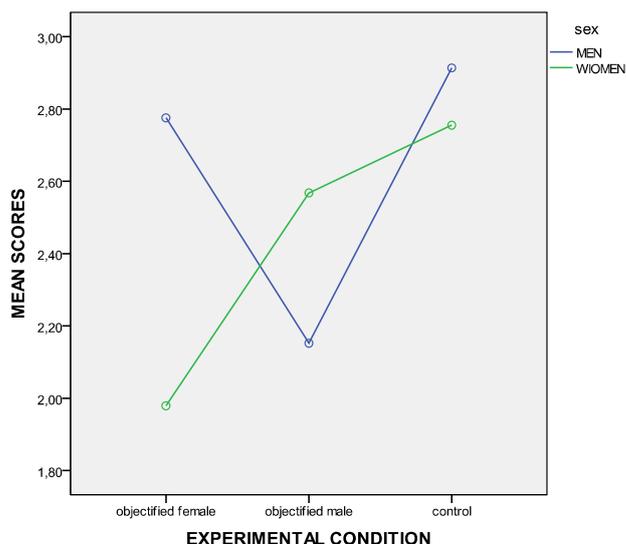
#### *Ipotesi 1. Effetti dell'oggettivazione sul benessere*

La prima MANOVA ha consentito di evidenziare un effetto significativo della condizione sperimentale,  $F(4,165) = 4.50, p<.01$ , nonché dell'interazione tra condizione sperimentale e genere dei rispondenti,  $F(4, 165) = 7.49, p<.001$ .

A livello univariato, la condizione sperimentale ha inciso sul Positive Affect: i partecipanti nella condizione di controllo hanno mostrato maggiori livelli di benessere rispetto a coloro che sono stati sottoposti all'oggettivazione femminile e maschile.<sup>7</sup> Anche l'interazione tra condizione sperimentale e genere ha inciso sul Positive Affect,  $F(2, 165) = 14.94, p<.001$  (Fig. 1). Le donne nella condizione di oggettivazione femminile hanno dichiarato minori livelli di PA rispetto alle donne negli altri gruppi,  $F(2, 79) = 10.23, p<.001$ . Similmente, gli uomini nella condizione di oggettivazione femminile hanno ottenuto punteggi più bassi di PA rispetto a quelli nelle altre condizioni sperimentali,  $F(2, 85) = 12.61, p<.001$ .

Figura 1. Positive Affect: punteggi medi di uomini e donne nelle tre condizioni sperimentali.

<sup>7</sup> Differenze di Positive Affect nelle diverse condizioni sperimentali,  $F(2, 165) = 7.41, p<.01$ : maggior benessere nella condizione di controllo ( $M = 2.82, SD = .68$ ) rispetto a esposizione a oggettivazione femminile ( $M = 2.40, SD = .73$ ) e maschile ( $M = 2.34, SD = .65$ ).



### *Ipotesi 2. Effetti dell'oggettivazione sull'autostima*

La successiva MANOVA ha considerato quali variabili dipendenti le tre dimensioni della State Self-Esteem Scale. Un effetto multivariato significativo è stato riscontrato per il genere dei partecipanti,  $F(3, 165) = 4.02, p < .01$ , e per l'interazione tra condizione sperimentale e genere,  $F(4, 165) = 3.12, p < .01$ . A livello univariato, il genere ha influenzato l'Attrazione,  $F(1, 165) = 11.52, p < .01$ , dal momento il punteggio degli uomini è risultato superiore a quello delle donne<sup>8</sup>. L'interazione ha inciso sia sull'Attrazione,  $F(2, 165) = 3.33, p < .05$  (Figura 2) che sull'Autostima Sociale,  $F(2, 165) = 5.01, p < .01$  (Figura 3). Rispetto alle donne delle due condizioni sperimentali, quelle nella condizione di controllo hanno dichiarato più alti livelli di Attrazione,  $F(2, 79) = 6.63, p < .01$ , e di Autostima Sociale,  $F(2, 79) = 4.77, p < .05$ . I punteggi dei rispondenti maschi, al contrario, sono risultati analoghi nelle tre condizioni sia per l'Attrazione,  $F(2, 85) = .06, n.s.$ , che per l'Autostima Sociale,  $F(2, 85) = 1.40, n.s.$

Figura 2. Attrazione: punteggi medi di uomini e donne nelle tre condizioni sperimentali.

<sup>8</sup> Uomini:  $M = 3.65, SD = .70$ ; Donne:  $M = 3.20, SD = .74$ .

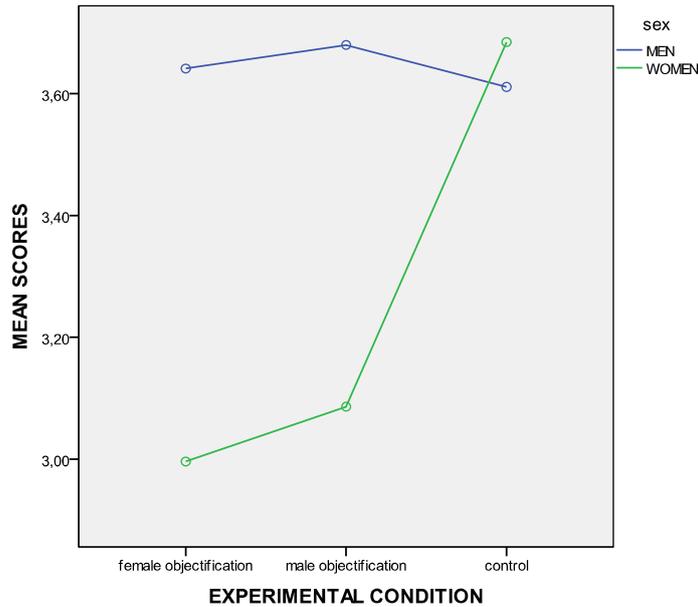
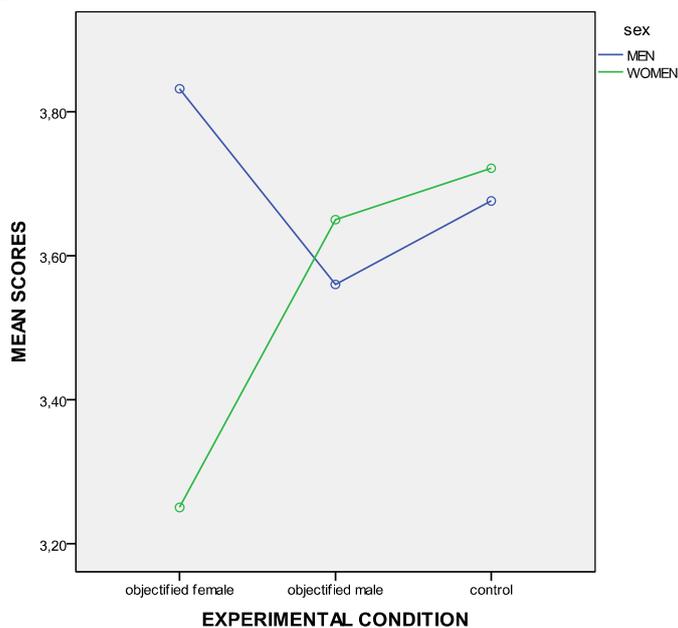


Figura 3. Autostima Sociale: punteggi medi di uomini e donne nelle tre condizioni sperimentali.



### Ipotesi 3. Effetti dell'oggettivazione sul sessismo

Infine sono state considerate quali variabili dipendenti BS, HS, BM e HM. La MANOVA ha rivelato un effetto significativo del genere dei rispondenti,  $F(4,162) = 5.54, p < .001$ , e dell'interazione tra condizione sperimentale e genere,  $F(8, 162) = 3.79, p < .01$ . A livello univariato, il genere dei partecipanti ha influenzato BS,  $F(1, 162) = 10.01, p < .01$ , HS,  $F(1, 162) = 10.61, p < .01$ , e BM,  $F(1, 160) = 11.88, p < .01$ . Su tutte e tre queste dimensioni, gli uomini hanno ottenuto punteggi maggiori delle



donne<sup>9</sup>. L'interazione tra condizione sperimentale e genere ha inciso su HS,  $F(2, 162) = 3.09, p < .05$  (Figura 4), e HM,  $F(2, 162) = 4.11, p < .01$  (Figura 5). Gli uomini sottoposti a stimoli femminili oggettivati hanno espresso livelli superiori di sessismo ostile verso le donne,  $F(2, 85) = 3.77, p < .05$ , e livelli inferiori di atteggiamenti ostili verso gli uomini,  $F(2, 85) = 6.04, p < .01$ , rispetto agli uomini nelle altre condizioni. I punteggi delle donne, invece, non hanno presentato variazioni significative tra le condizioni sperimentali (HS:  $F(2, 77) = 1.09, n.s.$ ; HM:  $F(2, 76) = 1.97, n.s.$ ).

Figura 4. Sessismo ostile nei confronti delle donne: punteggi medi di uomini e donne nelle tre condizioni sperimentali.

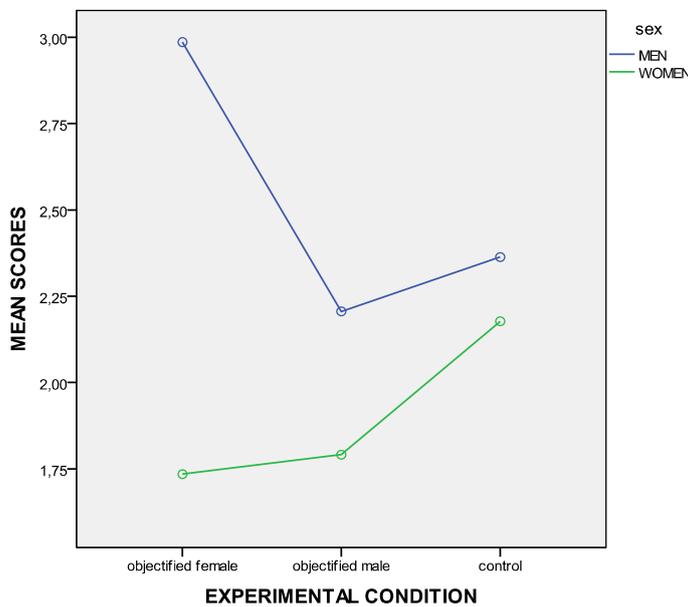
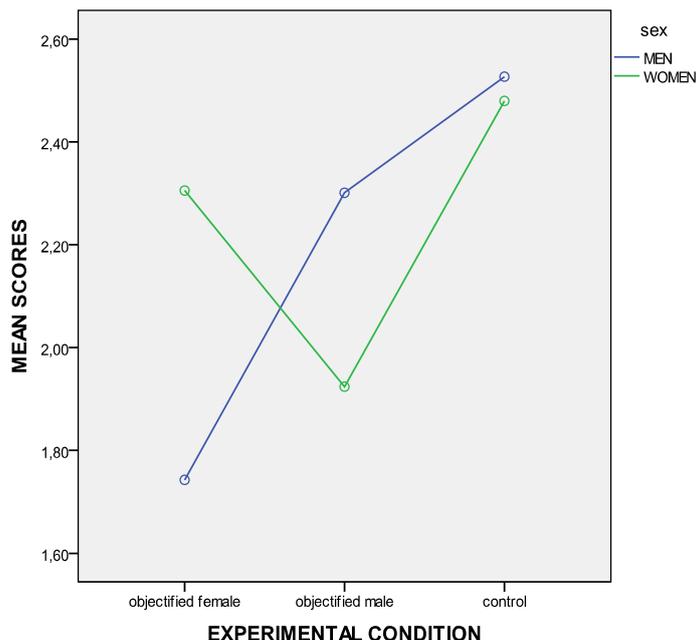


Figura 5. Atteggiamento ostile nei confronti degli uomini: punteggi medi di uomini e donne nelle tre condizioni sperimentali.

<sup>9</sup> BS: maschi  $M = 2.18, SD = .93$ ; femmine  $M = 1.73, SD = .83$ . HS: maschi  $M = 2.53, SD = 1.26$ ; femmine  $M = 1.86, SD = 1.09$ . BM: maschi  $M = 1.89, SD = 1.08$ ; femmine  $M = 1.43, SD = .47$ .



### Discussione

La ricerca qui presentata ha inteso approfondire lo studio degli effetti dell'esposizione a modelli oggettivati, considerando in particolare quanto le immagini proposte dai media possano incidere sul benessere, sull'autostima e sull'adesione ad atteggiamenti sessisti e stereotipici. In sintesi, i risultati mostrano che l'oggettivazione maschile diminuisce il benessere degli uomini, mentre l'oggettivazione femminile non solo decresce il benessere delle donne, ma anche la loro autostima in relazione all'aspetto fisico ed alle competenze sociali. Inoltre, l'oggettivazione femminile influenza il sessismo degli uomini, incrementando l'ostilità verso le donne e contemporaneamente attenuando quella verso il proprio genere.

Per quanto concerne il benessere, qui operazionalizzato mediante il Positive Affect, possiamo interpretare i risultati mediante la Teoria del confronto sociale: quando un individuo, sia egli uomo o donna, vede un modello del proprio sesso sembra innescare un processo di confronto, dal quale inevitabilmente esce sconfitto, e ciò diminuisce il livello di benessere percepito (Wertheim et al., 2004).

Nel caso delle donne, i modelli mediatici femminili hanno un impatto pervasivo anche sull'autostima. Seppure vada premesso che in generale gli uomini hanno una migliore opinione di sé per quanto concerne l'aspetto fisico, l'esposizione a donne oggettivate diminuisce non solo l'autostima femminile in relazione all'apparenza, come la letteratura aveva già ampiamente dimostrato (Grabe et al., 2008), ma agisce ancor più ad ampio raggio, diminuendo anche la percezione delle proprie competenze sociali. Alla luce della Teoria dell'oggettivazione (Fredrickson & Roberts, 1997), possiamo dun-

que supporre che centrare l'attenzione su un corpo "perfetto" conduca alla considerazione dell'aspetto come indicatore del valore complessivo di una persona (Heflick & Goldenberg, 2009). Questo spiegherebbe perché nel caso delle donne i modelli oggettivati influenzino anche la concezione delle proprie abilità relazionali. Inoltre, considerato che sui mezzi di comunicazione le donne sono molto più spesso oggettivate degli uomini (Ward, 2003), gli effetti del processo di oggettivazione dovrebbero essere più marcati per le donne (cfr. la Teoria della coltivazione, Gerbner, 1976; Gerbner et al., 2002). Ciò consente di comprendere perché i risultati dello studio qui descritto non evidenziano alcuna conseguenza sull'autostima maschile.

Per quanto riguarda il sessismo, l'oggettivazione femminile incrementa negli uomini l'adesione ad una visione esplicitamente negativa delle donne, ovvero il sessismo ostile, ma riduce gli atteggiamenti di critica nei confronti delle diseguaglianze di potere, ossia l'ostilità verso gli uomini. In altre parole, per il genere maschile l'oggettivazione delle donne contribuisce alla giustificazione dello status quo, in cui le disparità tra uomini e donne sono largamente diffuse. Contrariamente a quanto ipotizzato, il sessismo delle donne non risente dell'esposizione a modelli oggettivati. Possiamo supporre che ciò sia in linea con la Teoria del sessismo ambivalente (Glick e Fiske, 1996), secondo cui le donne oggettivate enfatizzano la propria sensualità, che viene considerata come un modo per acquisire controllo nei confronti degli uomini. Il sessismo ostile, infatti, è maggiormente diretto verso coloro che usano la propria attrattività sessuale per ottenere potere sugli uomini (Glick et al., 2000).

Dal momento che gli effetti dell'esposizione a modelli mediatici oggettivanti sono così pervasivi e deleteri, soprattutto per le donne, ma non solo, sarebbe interessante approfondire la ricerca su tali temi. Nel presente studio, ad esempio, non è stato considerato alcun potenziale fattore protettivo. Potrebbe invece essere proficuo analizzare se, a fronte del fatto che tutti siamo esposti ai mezzi di comunicazione di massa, alcuni individui siano meno esposti alle conseguenze negative e per quali ragioni. Inoltre, avrebbe un'indubbia utilità la progettazione di interventi che rafforzino le capacità critiche degli individui nei confronti dei media, soprattutto in alcune popolazioni, quali, ad esempio gli adolescenti, che sono così suscettibili ai contenuti diffusi dai mezzi di comunicazione.

### *Bibliografia*

Agliata, D. & Tantleff-Dunn, S. (2004). The impact of media exposure on males' body image. *Journal of Social and Clinical Psychology, 23*, 7-22.

American Psychological Association. (2007). *Report of the APA Task Force on the sexualization of girls*. Washington, DC: APA.

Bartky, S.L. (1990). *Femininity and domination: Studies in the phenomenology of oppression*. New York: Routledge.

Calogero, R.M. (2009). Objectification processes and disordered eating in British women and men. *Journal of Health Psychology, 14*, 394-402.

- Festinger, L.A. (1954). A theory of social comparison processes. *Human relations*, 7, 117-140.
- Fredrickson, B.L., & Roberts, T.A. (1997). Objectification Theory: Toward understanding women's lived experience and mental health risks. *Psychology of Women Quarterly*, 21, 173-206.
- Glick, P., & Fiske, S. T. (1996). The Ambivalent Sexism Inventory: Differentiating hostile and benevolent sexism. *Journal of Personality and Social Psychology*, 70, 491-512.
- Glick, P., & Fiske, S. T. (1999). The ambivalence toward men inventory: Differentiating hostile and benevolent beliefs about men. *Psychology of Women Quarterly*, 23, 519-536.
- Glick, P., Fiske, S. T., Mladinic, A., Saiz, J. L., Abrams, D., Masser, B., et al. (2000). Beyond prejudice as simple antipathy: Hostile and benevolent sexism across cultures. *Journal of Personality and Social Psychology*, 79, 763-775.
- Gerbner, G., & Gross, L. (1976). Living with television. The violence profile. *Journal of Communication*, 26, 76.
- Gerbner, G., Gross, L., & Morgan, M. (2002). Growing up with television: Cultivation processes. In J. Bryant & D. Zillman (Eds.), *Media effects: Advances in theory and research* (2<sup>nd</sup> ed., pp. 43-67). Mahwah, N.J.: Erlbaum.
- Grabe, S., & Hyde, J.S. (2009). Body objectification, MTV, and psychological outcomes among female adolescents. *Journal of Applied Social Psychology*, 39, 2840-2858.
- Grabe, S., Ward, L.M., & Hyde, S.J. (2008). The role of the media in body image concerns among women: A meta-analysis of experimental and correlational studies. *Psychological Bulletin*, 134, 460-476.
- Groesz, L.M., Levine, M.P., & Murnen, S.K. (2002). The effect of experimental presentation of thin media images on body satisfaction: A meta-analytic review. *International Journal of Eating Disorders*, 31, 1-16.
- Harper, B., & Tiggemann, M. (2008). The effect of thin ideal media images on women's self-objectification, mood, and body image. *Sex Roles*, 58, 649-657.
- Harrison, K., & Cantor, J. (1997). The relationship between media consumption and eating disorders. *Journal of Communication*, 47, 40-67.
- Heatherton, T.F., & Polivy, J. (1991). Development and validation of a scale for measuring state self-esteem. *Journal of Personality and Social Psychology*, 60, 895-910.
- Heflick, N.A., & Goldenberg, J.L. (2009). Objectifying Sarah Palin: Evidence that objectification causes women to be perceived as less competent and less fully human. *Journal of Experimental Social Psychology*, 45, 598-601.
- Hobza, C.L., & Rochlen, A.B. (2009). Gender role conflict, drive for muscularity, and the impact of ideal media portrayals on men. *Psychology of Men & Masculinity*, 10, 120-130.
- Johnson, P.J., McCreary, D.R., & Mills, J.S. (2007). Effects of exposure to objectified media images on men's psychological well-being. *Psychology of Men & Masculinity*, 8, 95-102.

- Loughnan, S., Haslam, N., Murnane, T., Vaes, J., Reynolds, C., & Suitner, C. (2010). Objectification leads to depersonalization: The denial of mind and moral concern to objectified others. *European Journal of Social Psychology, 40*, 709-717.
- MacKay, N. J., & Covell, K. (1997). The impact of women in advertisements on attitudes toward women. *Sex Roles, 36*, 573-583.
- Mazzara, B. (2008). *I discorsi dei media e la psicologia sociale*. Roma: Carocci.
- Moradi, B., & Huang, Y.P. (2008). Objectification theory and psychology of women: A decade of advances and future directions. *Psychology of Women Quarterly, 32*, 377-398.
- Morry, M. M., & Staska, S.L. (2001). Magazine exposure: Internalization, self-objectification, eating attitudes, and body satisfaction in male and female university students. *Canadian Journal of Behavioural Science, 33*, 269-279.
- Nowatski, J., & Morry, M.M. (2009). Women's intentions regarding, and acceptance of, self-sexualizing behavior. *Psychology of Women Quarterly, 33*, 95-107.
- Rollero, C. (in press). Men and women facing objectification: The effects of media models on well-being, self-esteem and ambivalent sexism. *Revista de Psicologia Social*.
- Rollero, C., & Tartaglia, S. (2012). Genere, ideologia e mass media: i differenti predittori del sessismo ambivalente. *Psicologia di Comunità, 2*, 119-128.
- Thompson, J.K., Heinberg, L.J., Altabe, M., & Tantleff-Dunn, S. (1999). *Exacting beauty: Theory, assessment, and treatment of body image disturbance*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Tiggemann, M. (2003). Media exposure, body dissatisfaction and disordered eating: Television and magazines are not the same! *European Eating Disorders Review, 11*, 418-430.
- Volpato, C. (2011). *Deumanizzazione. Come si legittima la violenza*. Bari: Laterza.
- Ward, L.M. (2003). Understanding the role of entertainment media in the sexual socialization of American youth: A review of empirical research. *Developmental Review, 23*, 347-388.
- Watson, D., Clark, L.A., & Tellegen, A. (1998). Development and validation of brief measures of positive and negative affect: The PANAS scales. *Journal of Personality and Social Psychology, 54*, 1063-1070.
- Wertheim, E., Paxton, S., & Blaney, S.M. (2004). Risk factors for the development of body image disturbances. In J.K. Thompson, *Handbook of eating disorders and obesity* (pp. 463-494). Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.

Chiara Rollero, PhD, è docente a contratto di Psicologia Sociale e di Psicologia di Comunità presso l'Università degli Studi di Torino. I suoi interessi di ricerca riguardano principalmente le tematiche di genere, in particolare il sessismo e l'approccio dell'oggettivazione. In ottica di genere si occupa inoltre di psicologia ambientale e di salute e qualità della vita. e-mail: chiara.rollero@unito.it

*Norma De Piccoli è docente presso l'Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Psicologia dove è titolare della cattedra di Psicologia di Comunità e di Psicologia Sociale. Si occupa di tematiche a cavallo tra la psicologia di comunità e la psicologia sociale quali: la partecipazione, l'attaccamento al luogo e l'identità di luogo, la salute e la qualità della vita in riferimento agli stili di vita e alle comunità locali. Il tema del genere, con particolare riferimento al sessismo, agli stereotipi e all'identità di genere, è approfondito trasversalmente a queste aree di ricerca, utilizzando metodi e strumenti sia quantitativi sia qualitativi.*

Sara Alfieri, Elena Marta, Clelia Anna Mannino, Daniela Barni

*Somiglianze e differenze nel pregiudizio di genere di genitori e figli: l'effetto dell'intreccio tra famiglia e cultura*

Abstract

Pochi studi hanno indagato similarità e differenze rispetto al pregiudizio di genere tra genitori e figli. Il presente lavoro si suddivide in due fasi: lo scopo della prima è di indagare se esistano similarità nei profili di risposta dei genitori e dei loro figli giovani adulti. La Fase II vuole indagare il livello di similarità “unica” tra genitori e figli rispetto al pregiudizio di genere (effetto dello stereotipo culturale).

I partecipanti sono 293 famiglie italiane (giovane adulto, madre e padre, per un totale di 879 soggetti).

Ciascun partecipante ha compilato la Scala di Sessismo Ambivalente (Glick & Fiske, 1996) e la Scala di Ambivalenza verso gli Uomini. Poiché la nostra ricerca include dati familiari, sono state utilizzate specifiche analisi, quali gli indici diadici (Kenny, Kashy & Cook, 2006).

I risultati rivelano che (1) i profili di risposta di genitori e figli sono dissimili, e (2) che la poca varianza condivisa tra di essi sia dovuta all'effetto dello stereotipo culturale.

Keywords: pregiudizio di genere, ruoli di genere e generazione, indici diadici, effetto dello stereotipo culturale, similarità tra genitori e figli.

*Introduction*

Literature has demonstrated that the development of gender prejudice in children and adolescents is determined by a complex interaction between family variables and socio-cultural context influences (Booth & Amato, 1994; Castelli, Tomelleri & Zogmaister, 2009; Crouter, Manke & McHale, 1995; Eccles, Jacobs & Harold, 1990; Ex & Janssens, 1998; Glick & Hilt 2000; Kulik, 2002; McHale, Crouter & Tucker, 1999; Moen, Erickson & Dempster-McClain, 1997; Tenenbaum & Leaper, 2002; Sinclair, Dunn & Lowery, 2005). However, little attention is given to the role of intertwinement between family and socio-cultural context.

At the conclusion of a brief review of psychosocial studies on intergenerational values and bonds, Boehnke (2001) proposes a classification of this research into two

groups: research on social change and research on transmission in the family. This distinction, although admittedly simplifying the picture, highlights one of the current limitations of investigations in this area: a consideration of either the socio-cultural context or the family sphere, but not both. Missing, to cite Knafo (2003), are studies that focus on transmission in context and that are able to combine family processes and conditions with social processes and conditions, even if only in the interpretation of results.

The notion that family plays a crucial role in primary socialization and the stabilization of adult personalities dates back to the 1950's and 1960's. During a person's entire life cycle, the family is an important environment for acquiring beliefs, attitudes, models, values, and norms that reflect the broader normative and socio-cultural context (Cigoli, Marta & Tamanza, 2000; Molinari, Speltini & Dalolio, 2001). Among the elements learned are ethical values, religious traditions, attitudes toward life and sexuality, as well as attitudes toward the opposite sex (Scabini, 1995).

On a theoretical level, we expect a relationship between the attitudes of parents and their children. Indeed, people commonly believe that children's prejudice is none other than a simple reflection of their parents' attitudes (O'Bryan, Fishbein & Ritchey, 2004). However, empirical evidence to support this notion has not provided a clear picture.

Most studies that examine the socialization of prejudice concentrate on childhood and, occasionally, on early adolescence (4-12 years). This research places particular emphasis on Aboud's (1988) social-cognitive developmental aspects, in particular ethnic prejudice (White *et al.*, 2009). The few studies that do include adolescent samples seem to agree that there is significant similarity in the ethnic prejudice and racism of parents and their adolescent offspring (Moscher & Scodel, 1960), and that this similarity only appears during adolescence (Castelli *et al.*, 2007). These conclusions fall in line with previous research highlighting adolescence as a critical period when individuals become interested in intergroup relations and acquire a more complex political and social vision anchored in reality (Altemeyer, 1998; Erikson, 1968).

The aforementioned studies have often considered family to be the only socializing agency that transmits prejudice, frequently excluding other sources of influence, such as peers, teachers, and the media. Other lines of research, in contrast, have underestimated the role of family, exclusively focusing on the "social" context. We believe that family and socio-cultural contexts are not mutually exclusive, but rather, inextricably linked. The family is not situated in a "social vacuum". Parents not only have a defined family role (i.e., being a mother or father, with all that this entails), but they also simultaneously possess and enact certain socio-cultural characteristics related to being adults and belonging to a specific gender (i.e., being a woman or man). Similarly, offspring possess characteristics typical of "young" family members but, at the same time, have certain socio-cultural qualifications (i.e., being a boy, a girl, a boyscout, a cheerleader, etc.) (Barni, 2009). The complexity of these "double" roles lies in the idea that they are not mutually exclusive.

As the primary social form of the relationship between genders and generations, the

family carries out a fundamental cultural and social function. “*Culture [...] is what’s shared by a large group and transmitted across generations- ideas, attitudes, behaviors and traditions*” (Myers, 2008, p. 177). Generations and gender are the crucial nexus between family role status (i.e., being a mother, father, or child) and social role status (i.e., being an adult, adolescent or emerging adults; being a man or a woman). Gender is principally a cultural phenomenon (for a recent review of the topic see Muehlenhard & Peterson, 2011); generations and gender roles vary significantly from culture to culture and at different times.

The cultural value climate (i.e., *cultural stereotype effect* or *zeitgeist*), if shared, may inflate parent-child similarity. This makes difficult to establish to what extent similarity actually depends on processes embedded in the family (i.e., unique similarity) (Kenny, Kashy & Cook, 2006). As early as 1955 Cronbach noticed that members of a dyad can appear similar, not because they really are but because they answer in a “stereotypical” manner. “Stereotypical” refers to a typical or normative tendency in people’s responses to a set of variables (Kenny, Kashy & Cook, 2006) because of shared socio-cultural context. What is meant by *socio-cultural context*? Parents and offspring are traditionally thought of as belonging to different subcultures, one example of a socio-cultural context (Coleman, 1961; Emler, 1993). Results from research on values provide empirical support for the presence of generational subcultures. In a study conducted in Israel with families of Israeli and Russian origin, Knafo and Schwartz (2001) showed that parents and adolescent are very similar to their respective peers in value preferences, controlling for place of birth and indigenous/immigrant status. In fact, adolescent children were more similar to their peers than to their parents. Generational membership, then, seems to significantly influence individual choices. Gender is also considered to have different subcultures: that of males is characterized by values connected to instrumentality while that of females is dominated by values centered on affectivity (Di Dio *et al.*, 1996). The complexity of these “double” roles lies in the idea that they are not mutually exclusive.

#### *Families with a young adult child*

To date, researchers investigating gender prejudice have failed to consider emerging adulthood, the age range immediately following adolescence (Arnett, 2000). Little research specifically addresses the presence of gender prejudice in 20-28 year-olds and whether those attitudes are socialized/transmitted via family or other sources. In 1986 Glass, Bengtson, and Dunham observed that, “*Very little is known about intergenerational attitude similarity across the lifespan or the forces generating similarity across the lifespan [...]. Theories of developmental aging [...] suggest that parents and children have different investments in family relationships and different sources of power in family interaction as they move through the life course. [...] This position implies that social status similarity should account for relatively less of the relationship between parents’ and children’s attitudes at this point in the life cycle, since young adults have not attained many of the social statuses that inform their parents’ beliefs*”

(pp. 686-687). This often occurs in the Italian context where it is common for young adults to continue living with their family even after the age of 30 (Eurostat, 2012). In these cases, the interconnection between the family and socio-cultural context is particularly interesting; young adults are “adults” in terms of age, sharing that status with their parents, but have not yet completely separated from their family. As such, these families provide a unique context to study the similarities and differences in gender prejudice, and the role that gender could play. Literature, however, has yet to address this topic.

### *Background on interdependent data*

The theoretical background briefly outlined reveals the complexity of investigating similarities and differences in gender prejudice between parents and children. Distinguishing whether those similarities/differences can be attributed to the family or, instead, to the gender and generation role is both a methodological and statistical challenge. It is crucial to use techniques that are appropriate and specific to family data (Lanz & Rosnati, 2002; Luo & Klohnen, 2005; McKeown & Thomas, 1988; Zentner & Renaud, 2007).

The most common strategies for analyzing similarities and differences between parents and their offspring can be traced back to two typologies: (1) a *variable-centered* typology that compares different family members as groups, and (2) a *couple-centered* strategy that deals with dyads and conceptualizes the couple as specific to a certain construct. The first typology has been widely used to study how parents influence the prejudice of their offspring. The second typology, however, remains unexplored in the study of prejudice, although it is utilized in other research contexts such as values (to which reference will frequently be made in this paper).

Many phenomena studied in the social sciences are interpersonal by definition and, thus, cannot be related exclusively to a single individual, but rather, to two or more people who share the same socio-cultural context. Take romantic relationships, for example, if we ask individuals to indicate the quality of communication with their partners, those responses will inevitably be linked to how they believe their partners view the communication.

Dyadic measures are able to capture this interpersonal aspect by reflecting the contribution of two people who share a common experience (Bond & Kenny, 2002). “*The dyad is arguably the fundamental unit of interpersonal interaction and interpersonal relations*” (Kenny, Kashy & Cook, 2006, p. 1). As such, data collected from two members of the same dyad are *non-independent* (or interdependent): “*If the two scores from the two members of the dyad are non-independent, than those two scores are more similar to (or different from) one another than are two scores from two people who are not members of the same dyad*” (Kenny, Kashy & Cook, 2006, p. 4). Dealing with non-independent data, then, requires techniques that go beyond the statistical analyses that are traditionally employed.

Thus, the objectives of the present work are:

I) In Phase I, to describe the gender prejudice of mothers, fathers, and their young adult children, and to measure the similarity between parents and children using specific dyadic indexes (dyadic correlations -  $r_{\text{dyadic}}$ );

II) In Phase II, to understand whether the similarity found between parents and children in Phase I can be attributed to family or to cultural stereotype effect. To achieve this objective, we calculated the cultural stereotype effect and subtracted it from calculations of dyadic correlations.

As will be presented in greater detail in the Method section (Phase II), cultural stereotype effect means a typical or normative tendency in people's responses with respect to a set of variables (Kenny, Kashy & Cook, 2006).

### *Method*

#### *Participants*

Participants were 293 Italian families (for a total of 879 people) comprised of a young adult child, mother, and father, all residing in the same household.

Children (34.2% male, 65.8% female) were between 20 and 28 years of age ( $M = 23.4$  years;  $SD = 2.32$ ). Mothers ranged in age from 40 to 66 ( $M = 51.24$  years;  $SD = 4.97$ ), and fathers from 41 to 73 ( $M = 54.8$  years;  $SD = 5.36$ ).

48.3% of young adults were students, 21.6% were employed, and 28.4% were both students and employed. 90.5% of mothers and 81.3% of fathers had steady employment.

Families who did not return the questionnaires of all three family members were eliminated from analysis to obtain the most congruent data. Eight families returned questionnaires from only mother and child, two returned questionnaires from only father and child, and six returned questionnaires from only the children in the family. Thus, thirty-two questionnaires were eliminated in total. Participants were the same in both studies.

#### *Recruitment*

Data were collected in northern Italy. Young adults were recruited during class time from courses in eight different university departments (Psychology, Education Sciences, Literature, Sociology, Economics, Statistics, Architecture, and Political Science) and in four different universities. Parents were recruited in shops, factories, cooperatives, and associations.

Each person recruited to the study was asked to bring home an envelope containing three questionnaires, one for him/herself and two for additional family members, so that we could obtain a complete triad (composed of mother, father, and young adult child). Everyone that received questionnaires was asked to provide his/her informed

consent before participating. In addition, people were notified that participation was free and voluntary, and that data would only be used for research purposes and in an aggregate manner.

### *Instruments*

To analyze attitudes toward men and women and to reveal their intrinsic ambivalence, Glick and Fiske (1996, 1997, 1999, 2001ab; Glick *et al.*, 2000, 2004) developed two scales: the Ambivalent Sexism Inventory and the Ambivalence toward Men Inventory. These two scales were used in both studies.

*The Ambivalent Sexism Inventory* (ASI) assesses attitudes toward women across two dimensions: *hostile* (e.g., “Many women, under the guise of equality, are really seeking favoritism, such as hiring policies that favor women over men”), and *benevolent* (e.g., “No matter how fulfilled he is, a man is never truly complete as a person if he does not have the love of a woman”). The Scale is composed of 22 items, 11 of which saturate the Hostile dimension, and just as many the Benevolent dimension.

*The Ambivalence toward Men Inventory* (AMI) includes the same two dimensions, but examines attitudes toward men: (1) *hostile attitudes* (e.g., “It is typical of a man who is sexually attracted to a woman to have no qualms about doing anything necessary to bring her to bed”), and (2) *benevolent attitudes* (e.g., “Even if both members of a couple work, the woman should be attentive to caring for her man and house”). The Scale is composed of 20 items, equally distributed between the Benevolent and Hostile dimensions.

Participants used a six-point Likert-type scale to indicate their level of agreement with each statement (0 = “*totally disagree*”; 5 = “*totally agree*”). A total score for each subscale was calculated by summing all items and calculating a mean. Both scales were translated, adapted, and validated for use in the Italian context by Manganeli, Rattazzi, Volpato, and Canova (2008). Cronbach alphas were calculated for both dimensions of each scale and for each family member. All alphas were reliable (see Table 1).

<i>Cronbach <math>\alpha</math></i>	Mother	Father	Young Adult
Hostile Sexism	.88	.86	.85
Benevolent Sexism	.84	.78	.78
Hostile Ambivalence	.84	.79	.77
Benevolent Ambivalence	.88	.86	.85

**Table 1** Cronbach alpha for each subscale of the Hostile Sexism and Ambivalence toward Men scales for each family member.

Before beginning data analysis, we conducted an exploratory factor analysis to examine the factorial structures of each subscale for each family member. Results indicated that each subscale had the same factorial structure for all actors involved (i.e., the factor structure of the hostile and benevolent attitude subscales was the same for mothers, fathers, and young adults).

### PHASE I

#### *Descriptive analyses*

Mean scores and standard deviations were calculated for the Sexism and Ambivalence to describe the prejudice of young adults and their parents.

#### *Dyadic correlations*

Dyadic correlations ( $r_{\text{dyadic}}$ ) were utilized in the present work. The former detected the degree of *similarity* in the prejudice of family members (young adult child/mother, young adult child/father). The application of these techniques reflects our adherence to a *family research* framework in which the family is both an object of research and a unit of analysis, and where the level of analysis is likely relational (Lanz & Rosnati, 2002; Luo & Klohnen, 2005; McKeown & Thomas, 1988; Zentner & Renaud, 2007).

The calculation of a dyadic index is based on Pearson's well-known formula for the  $r$  coefficient; however, the degree of association does not concern two variables taken from a set of subjects, but rather on a set of scores from subjects within the same dyad. Thus, in the present research all parents were not compared with all offspring (as would have happened with Pearson's "classic"  $r$  correlation). Instead, *each parent* was compared with *his/her own child*.

$$r_{\text{dyadic}} = \frac{\sum(X_{pi} - M_{pi}) \cdot (X_{ci} - M_{ci})}{\sqrt{\sum(X_{ci} - M_{ci})^2 \cdot \sum(X_{pi} - M_{pi})^2}}$$

$X_{pi}$  = score for item  $i$  of parent;

$M_{pi}$  = mean of parent's scores for item  $i$ ;

$X_{ci}$  = score for item  $i$  of child;

$M_{ci}$  = mean of child's scores for item  $i$ .

Like Pearson's correlation, the dyadic correlation index is sensitive only to the shape of variables: "*generally, correspondence in shape is thought to be the most important component of the dyadic index: The more similar the shape, the greater the similarity. The critical issue in dyadic indexes is how differences in level and spread are handled*" (Kenny, Kashy & Cook, 2006, p. 325). However, the index does not provide information about mean differences (*level*) nor does it take into account the

variability in distributions (*spread*) (Bernieri *et al.*, 1994; Kenny, Kashy & Cook, 2006).

A dyadic correlation reaches its highest score when there is overlap between two profiles of scores and when those two profiles present a parallel, but not superimposed, trend. Like Pearson's correlation, a dyadic correlation has values between  $-1$  and  $+1$ . High, positive scores indicate that two partners have a similar trend moving in the same direction: when the value of one partner increases, so does the other's value. High, negative scores indicate that two partners have similar trends, but in the opposite direction: when the value of one increases, the value of the other decreases. A correlation tending to 0 indicates that the two response profiles being compared are neither similar nor dissimilar. In general, correlation coefficients whose absolute value is between .30 and .49 are considered of medium size. Coefficients less than or greater than these cut-offs are considered, respectively, to be small and large (Cohen, 1988).

Although similarity cannot be considered synonymous with influence, it is still true that a certain degree of similarity is necessary to be able to give a positive assessment to the efficacy of an exchange. Finding something of oneself in a child is an expectation that is more than legitimate in a parent and, at the same time, receiving something of value from a parent is an equally warranted expectation in a child (Bengtson, 1975; Bengtson & Roberts, 1991).

## Results

### *Descriptive Analyses*

Mean scores and standard deviations were calculated for Sexism and Ambivalence to describe the prejudice of young adults and their parents (see Table 2).

	Minimum (1)	Maximum (6)	Mean	SD
Hostile Sexism male child	2.10	6.00	3.80	0.79
Hostile Sexism female child	1.10	5.50	3.25	0.91
Hostile Sexism mother	1.00	5.50	2.98	0.96
Hostile Sexism father	1.10	6.00	3.52	0.98
Benevolent Sexism male child	1.80	5.30	3.68	0.76
Benevolent Sexism female child	1.10	5.40	3.83	0.84
Benevolent Sexism mother	1.00	6.00	3.48	0.96
Benevolent Sexism father	1.10	5.90	3.85	0.83
Hostile Ambivalence male child	1.88	5.13	3.42	0.72
Hostile Ambivalence female child	1.38	5.75	3.83	0.85
Hostile Ambivalence mother	1.25	6.00	3.95	0.95
Hostile Ambivalence father	1.00	6.00	3.46	0.86
Benevolent Ambivalence male child	1.10	5.50	3.56	0.77

Benevolent Ambivalence female child	1.00	5.50	3.35	0.98
Benevolent Ambivalence mother	1.00	6.00	3.10	1.04
Benevolent Ambivalence father	1.00	5.80	3.51	0.98

**Table 2** Range, mean scores, and standard deviations for responses on the Ambivalent Sexism and Ambivalence toward Men scales.

As illustrated in Table 2, participants' mean scores are medium to high on all scales. Scores of young adult males on the Benevolent Sexism scale do not differ significantly from their fathers' scores. Statistically significant differences with respect to young adult males do, however, emerge for other dimensions. For mother/son dyads, statistically significant differences were found in: Hostile Sexism  $t(197)=6.45$ ,  $p<.001$ ; Benevolent Sexism  $t(197)=3.05$ ,  $p<.001$ ; Hostile Ambivalence  $t(186)=-3.87$ ,  $p<.001$ ; Benevolent Ambivalence  $t(84)=3.47$ ,  $p<.001$ . Father/son dyads had statistically significant differences in: Benevolent Ambivalence  $t(185)=1.96$ ,  $p<.05$ . Benevolent Sexism  $t(197)=-.17$ ,  $p=.86$ ; Hostile Ambivalence  $t(182)=1.05$ ,  $p=.29$ ; Hostile Sexism  $t(196)=3.95$ ,  $p<.001$ .

With regard to young adult females, the picture is more complex. Scores of young adult females on the Benevolent Sexism subscale do not differ significantly from their fathers' scores. In addition, young adult females and their mothers do not significantly differ in their scores on the Hostile Ambivalence subscale. However, significant differences with respect to young adult females do emerge for other dimensions. For mother/daughter dyads, statistically significant differences were found in: Hostile Sexism  $t(187)=2.48$ ,  $p<.05$ ; Benevolent Sexism  $t(187)=2.64$ ,  $p<.01$ ; Hostile Ambivalence  $t(169)=-1.62$ ,  $p=.10$ ; Benevolent Ambivalence  $t(156)=2.20$ ,  $p<.05$ . Father/daughter dyads had statistically significant differences in: Benevolent Ambivalence  $t(161)=-2.51$ ,  $p<.05$ ; Hostile Ambivalence  $t(169)=2.99$ ,  $p<.01$ ; Hostile Sexism  $t(184)=-3.58$ ,  $p<.01$ ; Benevolent Sexism  $t(185)=-1.25$ ,  $p=.21$ . As results illustrate, young adult females score lower than their fathers on the Hostile Sexism subscale and the Benevolent Ambivalence subscale, and higher on the Hostile Ambivalence subscale. When compared to their mothers, young adult females score higher on all scales except the Hostile Ambivalence subscale in which they do not differ.

### *Dyadic correlations*

Dyadic correlations ( $r_{\text{dyadic}}$ ) were used to determine the degree of similarity between the gender prejudice of parents and their respective offspring. An index between parent data and offspring data on both dimensions (i.e., Hostile and Benevolent) of the Ambivalence and Sexism scales was calculated for each dyad. The analytical unit of these indices is, therefore, the dyad. Results, are shown in Table 3.

The similarity between parents and their offspring tends toward zero for all constructs investigated, except Hostile Sexism between mother and daughter in which small dyadic correlations emerge ( $r_{\text{dyadic}}=.25$ ). Pearson correlations are also very small and not

statistically significant.

	$r_{\text{dyadic}}$			
	Son-Mother	Son-Father	Daughter-Mother	Daughter-Father
Hostile Sexism	.13	.13	.25	.13
Benevolent Sexism	.11	.07	.18	.01
Hostile Ambivalence	.05	.05	.11	.06
Benevolent Ambivalence	.04	.06	.03	.02

**Table 3** Comparison between Pearson correlations  $r$  and dyadic correlations.

Statistically significant differences between parents and children do not emerge for any of the dimensions investigated. Thus, gender does not appear to be a discriminant variable.

Although mean scores calculated using “traditional” analytic techniques (i.e., paired-samples  $t$ -tests) for each father/mother and his/her own child are similar, response profiles of the dyads do not have the same trend in the involved actors.

## PHASE II

### *Analysis*

#### *Cultural stereotype effect*

The present research will consider gender and generation to be two aspects of cultural stereotype effect. The calculation of the cultural stereotype effect does not allow one to completely sever the generational aspect from that of gender. On the one hand, it would be important to divide the two aspects (gender/generation) in order to understand which has a greater impact on the similarity of the response profiles. On the other hand, however, this calculation makes it possible to fully grasp the complexity of this dual nature, which cannot be severed (a “son” belongs both to the gender category “male” as well as to the generational category “young”).

To measure the cultural stereotype effect, we used a procedure proposed by Kenny and Acitelli (1994). A cultural stereotype response profile was operationalized as the mean of family members’ responses on each dimension of the Ambivalence and Sexism scales. Each participant’s responses were composed of two parts: (1) a component related to the cultural stereotype effect (i.e., the socially shared tendency for individuals to respond in a certain way), and (2) a component representing the response’s

uniqueness. By removing the shared cultural stereotype component from dyadic correlation and calculating dyadic correlations with the “purified” scores (i.e., scores in which the cultural stereotype component has been removed), we obtained an index of the unique similarity between two family members. Recall that the cultural stereotype effect refers to people’s tendency to respond in a typical, socially shared way. If the goal of research is to explore the unique similarity that is shared by members of a dyad, the cultural stereotype effect must be calculated and removed.

The cultural stereotype effect was operationalized separately for males and females offspring (i.e. sons and daughters) and parents (i.e., fathers and mothers) in terms of mean scores obtained by the participants on the two scales. For each subscale, scores were mean-centered as previous results suggest they play an important role in influencing the similarity of parents and children in their gender prejudice. We then recalculated the dyadic correlations, controlling for the cultural stereotype effect, to capture the degree of unique similarity that links each parent to his/her own child.

### Results

As illustrated in Table 4, if we remove the cultural stereotype effect when calculating dyadic correlations they become significantly smaller in the majority of cases. Dyadic correlations only increase for Benevolent Sexism in father-daughter pairs, although only by a small amount. This suggests that the gender and generation role (cultural stereotype effect), rather than relationship-specific uniqueness, plays a larger role in influencing participants’ responses.

**Table 4** Comparison between overall and “purified” dyadic correlations.

	Son-Mother			Son-Father			Daughter-Mother			Daughter-Father		
	$r_{dyadic}$	$r_{dyadic}$ “pure”	$p$	$r_{dyadic}$	$r_{dyadic}$ “pure”	$p$	$r_{dyadic}$	$r_{dyadic}$ “pure”	$p$	$r_{dyadic}$	$r_{dyadic}$ “pure”	$p$
Hostile Sexism	.13	-.02	$t(94)=-3.69, p=.00$	.13	.01	$t(92)=-3.08, p=.00$	.25	.03	$t(179)=-3.86, p=.00$	.13	.02	$t(179)=-8.69, p=.00$
Benevolent Sexism	.11	.08	<i>n.s.</i>	.07	.09	<i>n.s.</i>	.18	.17	<i>n.s.</i>	.01	.09	$t(164)=2.63, p=.00$
Hostile Ambivalence	.05	.03	<i>n.s.</i>	.05	.03	<i>n.s.</i>	.11	.08	$t(162)=-2.17, p=.05$	.06	.04	$t(162)=-2.69, p=.05$
Benevolent Ambivalence	.04	.02	<i>n.s.</i>	.06	.02	<i>n.s.</i>	.03	.01	<i>n.s.</i>	.02	.00	<i>n.s.</i>

*Discussion*

The aim of the present research was two-fold: (1) to investigate whether the prejudice response profiles of parents and their young adult children are similar, and (2) to determine whether this similarity results from a specificity of the family role or the gender and generation role (i.e., cultural stereotype effect).

Given that our participants were family members and data were thus interdependent, we used a couple-centered approach. This approach made it possible to compare parents and offspring as a specific dyad (i.e., each parent paired with his/her own child), and not as social groups (as would occur with traditional Pearson's  $r$  correlations). As part of our approach, we utilized dyadic correlations ( $r_{\text{dyadic}}$ ). The former assess whether members of the dyad (i.e., mother and young adult child, or father and young adult child) have similar response trends. We also attempted to determine whether the variance explained by dyadic correlations is due to membership in the same dyad or to cultural stereotype effect, understood in the present work as gender role (i.e., being male or female in social terms) and generation role (i.e., being "young" or "old").

Dyadic correlations ( $r_{\text{dyadic}}$ ) in the present study are small, indicating that the response profiles of parents and offspring do not have similar trends. It is interesting to note that this dissimilarity occurs both for male and female offspring, in contrast to literature claiming that there is greater similarity between parents and offspring of the same gender (see, for example, O'Bryan, Fishbeim & Ritchey, 2004). As already pointed out when the dyadic conditions were described, although similarity cannot simply be considered synonymous with influence, some influence makes it possible to give a positive assessment to the outcome of an exchange (Bengtson, 1975; Bengtson & Roberts, 1991).

In Phase II we also calculated the cultural stereotype effect to assess how much of the small similarity between parents and offspring was due to specificity of the family role or to the gender and generation role (cultural stereotype effect). When subtracting the cultural stereotype effect from dyadic correlations, there was a statistically significant decrease in almost all dyadic correlations. Thus, the small similarity in gender prejudice between parents and offspring is mostly due to parents' gender and generation role and not simply to family relationship.

The studies presented here address a complex topic that has not yet been addressed using a family research approach. In doing this research, we are attempting to begin to fill several gaps.

*The interconnection between family and socio-cultural context in the study of gender prejudice.* Past research on the socialization/transmission of attitudes has traditionally focused either on strictly family-related influences or social influences, omitting the interconnection between them. The present work highlights the importance of examining the *relationship* between family and social aspects as a topic of inquiry.

*Age range - families with a young adult child.* Numerous studies have concentrated on the relationship between the gender prejudice of parents and children when children are school-age. More recently, research has also examined adolescents. The

phase of young adulthood, however, has thus far been neglected. It is important to consider this developmental phase, having regard to the progressive increase in young people with the typical characteristics of this age group (for a review, see Arnett, 2000). In addition, studying young adults would help to develop continuity in the literature, offering the opportunity to compare age groups and explore, for example, whether the influence of family context peaks during adolescence and then decreases as children become older.

*Methodology - couple centered approach.* This strategy offers great potential, but it has not previously been used in studies that examine attitudes within the family. Other research areas, such as interpersonal relationships and values, do utilize this strategy and offer important insights that “traditional” methods of research cannot.

*Interdisciplinarity* - This research affects many areas of psychology (social psychology, educational psychology, research methodology, etc.) And neighboring sciences (such as sociology and pedagogy.) and can be useful in different ways. It can lead to many different applications because it helps to better understand the transmission of gender prejudice from parents to children.

Unfortunately, given the lack of comparable research, we were unable to compare our data with that of analogous studies.

As in all research, it is important to consider several limitations. First, there may be numerous moderating and mediating variables that influence the similarities and differences in gender prejudice between parents and their offspring. These similarities and differences cannot simply be attributed to one’s being a member of the same family because, as revealed by the present findings, some dyadic profiles of parents and offspring were very elevated while other profiles were not. In research that also uses dyadic correlations, Rohan and Zanna (1996) found an  $r_{\text{dyadic}}$  equal to .54 between the value profiles of parents and their offspring and detected high variability between dyads, some of which exhibited strongly discordant profiles and others, an almost perfect overlap. Rohan and Zanna attribute this variability to the influence of family factors on the possible intervening variables, in particular parent’s childrearing style. For example, an authoritarian or permissive style would lead to greater similarity between the values of a child and his/her parents. In addition to childrearing styles, numerous other variables may also influence the variability between dyads, such as children’s identification with their parents (Castelli, Zogmaister & Tomelleri, 2009), family climate, communication level, admiration, support, perceived conflict, and socio-demographic variables (i.e., birth order and socio-economic status).

A second limitation is that the results presented here provide a glimpse of the relationship between gender prejudice and gender and generation roles, and the interconnections between the family and socio-cultural contexts. However, our work does not provide information about the trend of these aspects over time. It would be greatly beneficial to undertake longitudinal research capable of monitoring possible changes during different phases of the life cycle. For example, it would be interesting to test the hypothesis that family is the predominant (but not exclusive) influence on socialization during infancy, that family and socio-cultural contexts are equally influential during adolescence as adolescents decide which influence will prevail, and that young

adults are influenced more by the socio-cultural context, perhaps due to their prior acceptance or rejection of family influence.

Future studies using the same family research approach can provide a more comprehensive picture of the complex phenomenon under study.

*Bibliography*

- Aboud, F. (1988). *Children and Prejudice*. New York: Basil Blackwell.
- Altemeyer, B. (1998). The other authoritarian personality. In M.P. Zanna, *Advances in Experimental Social Psychology*. London: Academic Press.
- Arnett, J. J. (2000). High hopes in a grim world. Emerging Adults' Views of Their Futures and "Generation X". *Youth & Society*, 31, 267-286.
- Barni, D. (2009). *Trasmettere valori. Tre generazioni familiari a confronto. [Transmitting values. Three family generations compared]*. Milano: Unicopli.
- Bengtson, V. L., & Roberts, R. (1991). Intergenerational solidarity in aging families: An example of formal construction. *Journal of Marriage and the Family*, 53, 856-870.
- Bengtson, V. L. (1975). Generation and family effects in value socialization. *American Sociological Review*, 40, 358-371.
- Bernieri, F. J., Zuckerman, M., Koestner, R., & Rosenthal, R. (1994). Measuring person perception accuracy: Another look at self-other agreement. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 20, 367-378.
- Boehnke, K. (2001). Parent-offspring value transmission in a societal context. Suggestions for a utopian research design with empirical underpinnings. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32, 241-255.
- Bond, C. F., Jr., & Kenny, D. A. (2002). The triangle of interpersonal models. *Journal of Personality and Social Psychology*, 83, 355-366.
- Booth, A., & Amato, P. (1994). Parental gender role nontraditionalism and offspring outcomes. *Journal of Marriage and the Family*, 56, 865-877.
- Castelli, L., Carraro, L., Tomelleri, S., & Amari, A. (2007). White children's alignment to the perceived racial attitudes of the parents: Closer to the mother than the father. *British Journal of Developmental Psychology*, 25, 353-357.
- Castelli, L., Tomelleri, S., & Zogmaister, C. (2009). The transmission of racial attitudes within the family. *Developmental Psychology*, 45, 586-591.
- Cigoli, V., Marta, E., & Tamanza, G. (2000). La valorizzazione della famiglia nello scambio tra le generazioni. [Making the most of the family in the exchange between the generations]. In V. Cigoli, *Il vello d'oro. Ricerche sul valore famiglia. [The golden fleece. Research on the family value]*. Cinisello Balsamo: CISF – San Paolo.
- Cohen, J. (1988). *Statistical power analysis for the behavioral sciences*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Coleman, J. S. (1961). *The Adolescent Society*. New York: Free Press.
- Crouter, A., Manke, B., & McHale, S. (1995). The family context of gender intensification in early adolescence. *Child Development*, 66, 317-329.
- Di Dio, L., Saragovi, C., Koestner, C., & Aubé, J. (1996). Linking personal values to gender. *Sex Roles*, 34, 621-636.

- Eccles, J. S., Jacobs, J. E., & Harold, R. O. (1990). Gender role stereotypes, expectancy effects, and parents' socialization of gender differences. *Journal of Social Issues*, 46, 183-201.
- Emler, N. (1993). Il ruolo delle relazioni sociali nella formazione e nell'espressione dei valori adolescenziali. [The role of social relations in the formation and expression of adolescent values]. In S. Ansaloni & M. Borsari (Eds.), *Adolescenti in gruppo. Costruzione dell'identità e trasmissione dei valori*. [Adolescents in groups. Identity construction and value transmission] (pp. 113-124). Milano: Franco Angeli.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and crisis*. New York: Norton.
- Ex, C., & Janssens, J. (1998). Maternal influences on daughters' gender role attitudes. *Sex Roles*, 38, 171-186.
- Glass, J., Bengtson, V. L., & Dunham, C. (1986). Attitude similarity in three-generation families, Socialization, status inheritance or reciprocal influence? *American Sociological Review*, 51, 685-698.
- Glick, P., & Fiske, S. T. (1996). The ambivalent sexism inventory: differentiating hostile and benevolent sexism. *Journal of Personality and Social Psychology*, 70, 491-512.
- Glick, P., & Fiske, S. T. (1997). Hostile and benevolent sexism: Measuring ambivalent sexist attitudes toward women. *Psychology of Women Quarterly*, 21, 119-135.
- Glick, P., & Fiske, S. T. (1999). The ambivalence toward men inventory: Differentiating hostile and benevolent beliefs about men. *Psychology of Women Quarterly*, 23, 519-536.
- Glick, P., & Fiske, S. T. (2001a). Ambivalent sexism. In M. P. Zanna (Ed.) *Advances in experimental social psychology* (vol. 33, pp. 115-188). San Diego: Academic Press.
- Glick, P., & Fiske, S. T. (2001b). An ambivalent alliance: Hostile and benevolent sexism as complementary justifications for gender inequality. *American Psychologist*, 56, 109-118.
- Glick, P., & Hilt, L. (2000). Combative children to ambivalent adults: The development of gender prejudice. In T. Eckes & M. Trautner (Eds.), *Developmental social psychology of gender* (pp. 243-272). Mahwah: Erlbaum.
- Glick, P., et al. (2000). Beyond prejudice as simple antipathy: Hostile and benevolent sexism across cultures. *Journal of Personality and Social Psychology*, 79, 763-775.
- Glick, P., et al. (2004). Bad but bold: Ambivalent attitudes toward men predict gender inequality in 16 nations. *Journal of Personality and Social Psychology*, 86, 713-728.
- Kenny, D. A., & Acitelli, L. K. (1994). Measuring similarity in couples. *Journal of Family Psychology*, 8, 417-431.
- Kenny, D. A., Kashy, D. A., & Cook, W. L. (2006). *Dyadic data analysis*. New York: Guilford Press.
- Knafo, A., & Schwartz, S. H. (2001). Value socialization in families of Israeli-born and Soviet-born adolescents in Israel. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32, 213-228.
- Knafo, A. (2003). Contexts, relationship quality, and family value socialization: The case of parent-school ideological fit in Israel. *Personal Relationships*, 10, 371-388.

- Kulik, L. (2002). The impact of social background on gender–role ideology: Parents’ versus children’s attitudes. *Journal of Family Issues*, 23, 53-73.
- Lanz, M., & Rosnati, R. (2002). *Metodologia della ricerca sulla famiglia. [Methodology of research on the family]*. Milano: LED.
- Luo, S., & Klohnen, E. C. (2005). Assortative mating and marital quality in newlyweds: A couple-centred approach. *Journal of Personality and Social Psychology*, 88, 304-326.
- Manganelli Rattazzi, A. M., Vopato, C., & Canova, L. (2008). L’atteggiamento Ambivalente verso Uomini e Donne. Un contributo alla Validazione delle Scale ASI E AMI. [The Ambivalent attitudes toward men and women. A contribution to the validation of the ASI and AMI Scales]. *Giornale Italiano di Psicologia [Italian Journal of Psychology]*, 35, 261-287.
- McHale, S. M., Crouter, A. C., & Tucker, C. J. (1999). Family context and gender role socialization in middle childhood: Comparing girls to boys and sisters to brothers. *Child Development*, 70, 990-1004.
- McKeown, B., & Thomas, D. (1988). *Q methodology*. Newbury Park, CA: Sage Publications.
- Moen, P., Erickson, M. A., & Dempster-McClain, D. (1997). Their mothers’ daughters? The intergenerational transmission of gender attitudes in a world of changing roles. *Journal of Marriage and the Family*, 59, 281-293.
- Molinari, L., Speltini, G., & Dalolio, S. (2001). Valori, regole e relazioni nello sviluppo della competenza sociale.[Values, rules and relations in the development of social competence]. *Età Evolutiva, [Evolutionary Age]*, 70, 16-29.
- Muehlenhard, C. L., & Peterson, Z.D. (2011). Distinguishing Between Sex and Gender: History, Current Conceptualizations, and Implication. *Sex Roles*, 64, 791-803.
- Myers, D. G. (2008). *Social Psychology. Ninth Edition*. New York: McGraw Hill.
- O’Byran, M., Fishbein, H., & Ritchey, N. (2004). Intergenerational transmission of prejudice, sex role stereotyping and intolerance. *Adolescence*, 39, 407-426.
- Rohan, M. J., & Zanna, M. P. (1996). Value transmission in families. In C. Seligman, J. M. Olson & M. P. Zanna (Eds), *The psychology of values: The Ontario symposium* (vol. 8, pp. 253-276). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Scabini, E. (1995). *Psicologia sociale della famiglia. Sviluppo dei legami e trasformazioni sociali. [Social psychology of the family. Development of bonds and social transformations]*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Tenenbaum, H. R., & Leaper, C. (2002). Are parents’ gender schemas related to their children’s gender related cognitions? *Developmental Psychology*, 38, 615-630.
- White, F. A., Wooten, B., Man, J., Diaz, H., Rasiah, J., Swift, E., & Wilkinson, A. (2009). Adolescent racial prejudice development: The role of friendship quality and inter-racial contact. *International Journal of Intercultural Relations*, 33, 524-534.
- Zentner, M., & Renaud, M. (2007). Origins of adolescents’ ideal self: An intergenerational perspective. *Journal of Personality and Social Psychology*, 92, 557-574.

*Sara Alfieri* è psicologa, assegnista presso il Dipartimento di Psicologia dell'Università Cattolica di Milano, collaboratrice del Centro di Ateneo Studi e Ricerche sulla Famiglia. Si occupa di pregiudizio etnico e di genere e della trasmissione del pregiudizio all'interno della famiglia, relazioni familiari, transizione all'età adulta.

*Elena Marta* è psicologa e Professore ordinario di Psicologia Sociale e Psicologia di Comunità presso la Facoltà di Psicologia dell'Università Cattolica di Milano. Collabora da anni presso il Centro di Ateneo Studi e Ricerche sulla Famiglia della medesima università. Tra i temi di suo interesse: volontariato e impegno nel sociale, transizione all'età adulta, relazioni familiari.

*Clelia Anna Mannino* è psicologa e collabora con il Dipartimento di Psicologia dell'Università del Minnesota. Tra i suoi interessi di ricerca: sviluppo del senso di comunità tra i giovani, impegno nel sociale, transizione all'età adulta.

*Daniela Barni* è psicologa e ricercatrice presso la Facoltà di Psicologia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Collabora da anni presso il Centro di Ateneo Studi e Ricerche sulla Famiglia della stessa università. I suoi interessi di ricerca si rivolgono allo studio delle relazioni familiari, con particolare attenzione al tema dei valori e alla metodologia della ricerca in psicologia.

Stefania Napolitano

*L'Altro dell'amore. Declinazioni del fantasma nell'economia del godimento femminile*

Abstract

Il fantasma è concetto psicoanalitico che indica la formula singolare mediante la quale il soggetto rappresenta la propria modalità di rapporto al desiderio dell'Altro, formula che organizza dunque la vita sessuale e sentimentale. Profondamente radicato nell'esperienza pulsionale, il fantasma non può essere senza rapporto con la differenza sessuale. Il contributo esplora alcuni luoghi della teoria psicoanalitica suscettibili di mostrare l'incidenza della differenza sessuale sulla vita fantasmatica negli eventi a cui quest'ultima presiede, dal sintomo all'amore.

Keywords: Psicoanalisi, Differenza sessuale, Fantasma, Amore, Desiderio

Il fantasma, implicando nella sua essenza l'oggetto parziale, è sempre "maschile", o per meglio dire sempre fallico. In *Inibizione sintomo e angoscia* (1925), infatti, Freud specifica che il valore libidico degli oggetti parziali è definito in *après coup* dall'angoscia di castrazione, la quale risignifica tutte le precedenti esperienze di perdita, di separazione dal corpo - perdita del seno con lo svezzamento, perdita delle feci con la fase anale - formando così al contempo la serie degli oggetti pulsionali: a (ri)partire dal fallo, oggetto ma anche significante, gli oggetti orale e anale si configurano come oggetti libidici, entrando nell'economia del fantasma.

Quest'ultima, matematizzata da Lacan nella formula  $\$ \diamond a$ , assolve la funzione di risposta soggettiva al desiderio dell'Altro; da qui la sua natura dialettica, che fa sì che le posizioni occupate dai termini costitutivi della formula del fantasma, le posizioni dunque del soggetto e dell'oggetto, siano sempre reversibili, così come è suscettibile di trasformazioni il suo contenuto manifesto. Può rappresentarne un esempio il *ricordo d'infanzia* di Leonardo da Vinci su cui Freud costruisce una magistrale illustrazione del funzionamento del fantasma (Freud 1910). Questo il ricordo annotato da Leonardo nei suoi taccuini, mentre scriveva del volo del nibbio:

[...] mi pareva che, essendo io in culla, che un nibbio venissi a me e mi aprissi la bocca colla sua coda, e molte volte mi percotessi con tal coda dentro alle labbra (Freud 1910, p. 229).

Nella sua forma manifesta il fantasma potrebbe essere dunque reso con la frase “un nibbio mi mette la coda in bocca”; fantasia orale di carattere passivo che Freud traduce in primo luogo in termini di *fellatio*, collocandola sul versante omosessuale, per poi riportarla alla scena-tipo dell'*Anlehnung*, la suzione del seno, convertita dall'attivo al passivo, per cui “il succhiare al seno materno si converte nel venir allattato” (ibid. p.243), e infine da qui al ricordo dei baci che la giovane madre Caterina avrebbe dato sulla bocca a Leonardo bambino, divenuto così lui stesso l'oggetto orale dell'altro materno. Da questo fantasma fondamentale, da Freud trasposto nelle sue differenti versioni, sembra discendere la vita intera di Leonardo, l'orientamento omosessuale del suo desiderio, gli oggetti privilegiati della sua arte e della ricerca, la stessa pulsione epistemofilica, quella *sete di sapere* (ibid. p.222) che rimanda nuovamente all'oggetto orale. La veridicità della ricostruzione freudiana, sicuramente opinabile, non è rilevante per il suo valore esplicativo, cioè in quanto individua il ruolo assolto dal fantasma nel determinare la modalità elettiva di godimento del soggetto, chiamata a presiedere ai possibili, o mancati, incontri di quest'ultimo con gli oggetti. La questione riguarda anche l'incontro tra i due sessi, consentito grazie alla comune misura fallica che governa il fantasma, ma in fondo sempre mancato, dal momento che non è il corpo dell'Altro ad essere in causa nel fantasma, ma la sua riduzione a oggetto parziale:

È in quanto l'oggetto *a* da qualche parte – e da un solo punto di partenza, quello maschio-esercita il ruolo di ciò che va al posto del partner mancante, che si costituisce ciò che abbiamo l'abitudine di vedere anch'esso sorgere al posto del reale, cioè il fantasma (Lacan 1972-73 p. 63).

Riduzione che viene coperta da ciò che Lacan designa come il “miraggio” dell'amore, l'aspirazione a “fare Uno” (ibid.), deriva del narcisismo, in quanto questo Uno fusionale dell'amore “è innanzitutto della stessa natura di quel miraggio di Uno che si crede di essere” (ibid. p.47). Ciascuno, dunque, nell'economia fallica del fantasma, “abborda la causa del suo desiderio” (ibid. p.74), l'oggetto *a*, il che valida la tesi freudiana secondo cui non c'è erotismo che non sia fundamentalmente autoerotismo, ovvero perversione. È quanto sostiene Lacan quando dichiara che “l'atto d'amore è la perversione polimorfa del maschio, nell'essere parlante” (ibid.), laddove con “maschio” si indica il versante maschile della sessuazione, l'area di pertinenza del godimento fallico. Da questa riduzione dell'Altro a oggetto *a* provengono “tutte le degradazioni della vita amorosa che vengono individuate e specificate da Freud” (Lacan 1962-63 p.197) e da Freud attribuite all'uomo, fermo restando che, appunto, anche per le donne in quanto partecipi della logica fallica, il funzionamento del fantasma risulta in vigore.

Ci si può chiedere, quindi, se e in che modo la differenza sessuale incida non tanto sulla struttura del fantasma, che rimane immutata, quanto, forse, sui suoi contenuti che sono invece piuttosto variabili. Lo stesso Lacan infatti parla di “fantasma femminile”, ad esempio, a proposito della figura di Don Giovanni (cfr. Lacan 1962-63), mentre qualifica come “maschile” il fantasma della donna masochista (ibid.): un maschile e un femminile che, dunque, dovrebbero essere in rapporto con la diversa rela-

zione al fallo che interessa i due sessi all'interno della dialettica. D'altra parte, c'è anche la differenza radicale, quella relativa ai due godimenti: qui, se a rigore non si può parlare di fantasma per quanto riguarda il versante femminile della sessuazione, dove non vige l'economia fallica, c'è però il rapporto de ~~La~~ donna con S(A), con la mancanza nell'Altro, che ha le sue conseguenze sul piano della (non) relazione tra i sessi, e quindi, anche in questo caso, su quella *vita amorosa* che Freud per primo aveva interrogato, denunciandone le derive e i fallimenti.

### *Fantasmi femminili?*

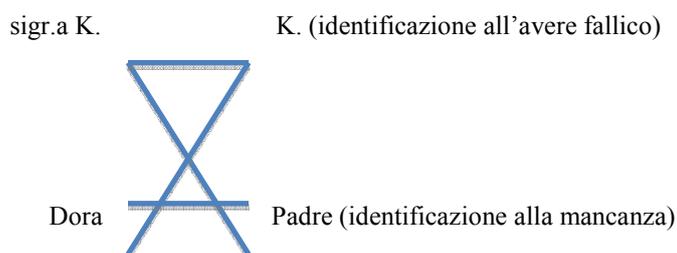
Nonostante ogni fantasma comporti per così dire il suo rovescio, nonostante dunque la reversibilità delle posizioni assunte nel fantasma, Lacan fa coincidere di preferenza la posizione femminile con quella dell'oggetto. Essere l'oggetto del fantasma è un altro modo in cui si declina per Lacan la mediazione dell'Altro per la quale la definizione del desiderio femminile sembra obbligata a passare, in affinità con l'*essere il fallo* che indica il posto della donna all'interno della dialettica sessuale. È questo a motivare la mascherata femminile, che consiste dunque per *una* donna nel “[...] prepararsi affinché il fantasma de L'uomo trovi in lei la sua ora di verità” (Lacan 1974 p.96). Essere l'oggetto, farsi sembante fallico, farsi desiderare o *far* desiderare, farsi causa di desiderio per l'Altro: formule che presuppongono l'antecedenza di un accesso al desiderio altrui, dal momento che è quest'ultimo a designare la funzione di oggetto assunta dal partner; che presuppongono, in altri termini e in maniera apparentemente piuttosto paradossale, un'identificazione della donna al partner maschile, o almeno, a L'uomo, il soggetto la cui universalità è data dalla chiave fallica.

La questione è particolarmente evidente nel “fare l'uomo” dell'isterica (Lacan 1969-70), che già Freud aveva mostrato nella sua analisi del fantasma sotteso a determinate manifestazioni dell'attacco isterico, dove “[...] *la malata* sostiene contemporaneamente entrambe le parti della fantasia sessuale che ne è alla base, e quindi, ad esempio, come in un caso da me osservato, con una mano stringe a sé le vesti (nella parte di donna), mentre con l'altra cerca di strapparsele (nella parte di uomo)” (Freud 1908 p.395, corsivo mio; cfr. anche 1909 p.442). Freud riconduce la pantomima ad una *identificazione multipla* (1909 *ibid.*), ponendola in relazione con la bisessualità, ma forse più che ad un orientamento bisessuale del desiderio, o ancora a una identificazione sul piano immaginario, egoico, al sembante dell'altro sesso, si tratta del necessitato passaggio attraverso l'identificazione al desiderio dell'altro maschile per situarsi come l'oggetto designato a sostenerlo; analoga identificazione rilevata da Lacan nel noto “sogno della Bella Macellaia”<sup>10</sup>, in cui la “spiritosa” paziente di Freud si identifica al desiderio insoddisfatto del marito per poter collocarsi come suo significante, il fallo. L'identificazione all'uomo in quanto castrato, non colmato, insoddisfatto, è quella che Colette Soler definisce come “propriamente isterica” (*ibid.* p.55), distinguendola così da un'identificazione che concerne l'aver fallico dell'uomo, nono-

<sup>10</sup> Per l'analisi lacaniana del sogno, ripreso dall'*Interpretazione dei sogni* (Freud 1900), cfr. Lacan 1957-58; 1958.

stante le due possano “essere vicine nello stesso soggetto” (ibid.); così sebbene una donna sia in ogni caso costretta a “fare l’uomo” del suo fantasma, in virtù della struttura costituzionalmente fallocentrica di quest’ultimo, è il fare l’uomo castrato che contraddistingue il fantasma dell’isteria.

Il ricorso alla mediazione dell’Altro esplicita un’affinità tra posizione isterica e posizione femminile, ma per l’isterica il fantasma non si ferma alla coppia, arrivando a configurare “perlomeno un triangolo” (ib.54). Accanto al “fare l’uomo” c’è infatti la questione dell’altra donna, quella mediante cui, o in relazione a cui, l’isterica si interroga sull’essenza della (propria) femminilità, attraverso la quale si chiede “cosa è una donna”, cosa è per l’Altro, quale causa di desiderio. È questo, secondo Miller (1983), l’elemento più nascosto del fantasma isterico, come era nascosto in Dora l’interesse per la sig.ra K di cui decantava la bellezza suprema, “il candore affascinante del corpo” (Freud 1905 p.351), con il tono, racconta Freud, di un’innamorata delusa più che della rivale in amore. La signora rappresenta colei che è presunta detenere l’*agalma*, l’oggetto assoluto del desiderio, quindi anche colei che virtualmente può sapere, e così svelare, qual è il significante del femminile, quello che secondo Freud non esiste. I rapporti di Dora con la signora sembrano girare proprio intorno a quel “sapere sul sesso” su cui verte la domanda del soggetto isterico: non solo la signora, con ogni probabilità, le fornisce i libri su cui Dora si istruisce sulla *fisiologia dell’amore*<sup>11</sup>, ma anche le confidenze destinatele hanno per argomento la vita coniugale dei K.; è soltanto in virtù di questa peculiare presentazione fattale dalla moglie che Dora potrà interessarsi al signor K., identificandosi con lui sulla scorta del comune rapporto intrattenuto con la signora. L’identificazione con il signor K., o meglio, con entrambi i personaggi maschili, K. e il padre, consente a Dora di mantenere una propria posizione soggettiva all’interno del quadrilatero: lei è, per il padre, ciò che la signora è per il marito, e per K. ciò che la signora è per il padre. La situazione è delineata da Lacan (1956-57) mediante lo schema della dialettica intersoggettiva, che si può rielaborare in questo modo:



Dove l’identificazione con K., l’uomo contrassegnato dall’ avere fallico, si pone sull’asse immaginario, mentre quella con il padre, l’industriale impotente, marcato dunque dalla castrazione e perciò amato, appartiene al versante simbolico. Si comprende così perché l’equilibrio che sosteneva, per Dora, il gioco delle coppie del suo fantasma si rompa quando K., introducendo le sue proposte sentimentali, dichiara che quel rapporto con la moglie in virtù del quale Dora poteva identificarsi con lui non esiste, dichiarazione resa nella traduzione con *mia moglie non mi dà niente* (Freud

<sup>11</sup> È questo il titolo del libro di Paolo Mantegazza che Dora fu accusata di leggere.

1905 p.383). Ma, sottolinea Lacan, nella locuzione tedesca ciò indica una radicale cancellazione del *luogo* occupato dalla moglie e dunque della sua valenza simbolica, parafrasata con *mia moglie non è nel circuito* (Lacan 1956-57 p.152). A questo punto lo stesso signor K. non è più niente per Dora, non è più il suo supporto identificatorio; ma, ancora, se la signora è per il marito ciò che Dora è per suo padre, allora, escludendo la moglie dal circuito, K. realizza allo stesso modo l'esclusione di Dora dal rapporto col padre:

Dora può ammettere che suo padre ami in lei, e attraverso di lei, ciò che è al di là, la signora K. Ma, affinché sia tollerabile nella sua posizione, bisogna che il signor K. occupi la funzione esattamente inversa ed equilibrante. Ossia Dora può essere amata da lui al di là di sua moglie ma sua moglie deve essere qualcosa per lui. [...].

Dora non può tollerare che il signor K. si interessi a lei solo perché si interessa unicamente a lei. Tutta la situazione sarebbe rotta all'istante. Se il signor K. si interessa solo a lei, vuol dire che suo padre si interessa solo alla signora K., e allora Dora non può più tollerarlo (Lacan 1956-57 p.152-53).

Se il signor K. disconosce sua moglie sul piano simbolico, non la riconosce simbolicamente, a Dora mancherà lo stesso riconoscimento simbolico da parte del padre, mancanza che la riduce allo statuto di semplice "oggetto di scambio" tra i due uomini. Fare l'uomo quindi non basta all'isterica per configurare il suo fantasma, occorre l'intervento dell'altra donna, virtuale o reale che sia, della quale possa rappresentare l'al di là, o che possa rappresentare l'al di là di lei. Anche nel contatto sessuale con il partner, nella misura in cui il fantasma lo governa, ciò che è ricercato è la traccia dell'altra donna, l'eventuale segno di una sapienza sul sesso lasciata da lei.

Sembra sia questo il motivo per cui è la figura di Don Giovanni a rappresentare per eccellenza il fantasma del *femminile*, dove al genitivo va lasciata tutta la sua ambiguità. La questione è trattata da Lacan all'interno del decimo seminario, per poi essere ripresa, e in un certo senso risolta, nel seminario XX, con l'introduzione delle due logiche del godimento. Nel primo testo, ciò che Lacan rileva è la qualità prettamente fantasmatica, di "evidente misconoscimento della realtà" (1962-63, p.217) che la figura di Don Giovanni consente di sostenere: quella di un uomo "che non possa perderlo" (ibid.), uno al quale nessuna donna può sottrarre il fallo, proprio come nessuno può sottrarlo alla donna "alla quale evidentemente non lo si può prendere perché non lo ha" (ibid.). Paradossalmente, si potrebbe dire che Don Giovanni *non è un uomo*, senza per questo essere una donna: non è un uomo poiché, non mancando mai del fallo, "il rapporto complesso dell'uomo con il suo oggetto è per lui cancellato" (ibid. p.208), non cerca, nella donna, l'oggetto, e dunque non è, per la donna, fonte dell'inevitabile angoscia che si incontra nella propria riduzione a oggetto del fantasma altrui; non è una donna in virtù del suo avere fallico, che è fuori questione, fuori cioè dalla possibilità della castrazione.

Qual è quindi la sua funzione rispetto al desiderio femminile? Se il suo rapporto con l'oggetto è cancellato, Don Giovanni è però in relazione con qualcosa che Lacan

chiama *odor di femmina*, e che forse può chiarirsi ricorrendo a quanto riportato nel seminario XX:

E' abbastanza risaputo come gli analisti si siano divertiti attorno a Don Giovanni, con cui hanno fatto di tutto, compreso, ed è il colmo, farne un omosessuale. Ma imperniatelo su quello che or ora vi ho dato da immaginare, questo spazio del godimento sessuale ricoperto da insiemi aperti, che costituiscono una finitezza e che finalmente si contano. Non vi accorgete che l'essenziale nel mito di Don Giovanni è che egli le possiede una ad una?

Ecco cos'è l'altro sesso, il sesso maschile, per le donne. In questo, l'immagine di Don Giovanni è capitale.

Delle donne, a partire dal momento in cui ci sono i nomi, se ne può fare una lista, e contarle. Se ce ne sono *mille e tre*, è appunto perché le si può prendere una ad una, è questo è l'essenziale. Ed è tutt'altra cosa dall'Uno della fusione universale. Se la donna non fosse non-tutta, se nel suo corpo non fosse non tutta come essere sessuato, nulla di tutto ciò si reggerebbe (Lacan 1972-73, p.11).

Come per la donna, in quanto non-tutta, così per Don Giovanni non esiste il comune denominatore costituito dall'oggetto a: egli non è alla ricerca dell'impossibile oggetto perduto, sembra anzi che non cerchi nulla, se non forse di contarle; perciò possiede le sue partner una ad una, ciascuna con il suo nome e il suo posto nella lista, nessuna sostituibile poiché ciascuna è "l'Una-in-meno" (ibid. p.129) che "non si addiziona all'Uno" (ibid.), ma "se ne differenzia solamente" (ibid.). Il "sogno femminile" (Lacan 1962-63 p.208) che Don Giovanni incarna non può prendere *una donna per un'altra*, può invece accettare di essere egli stesso "al posto di un altro" (ibid.), perché non è il *proprio* desiderio ad essere coinvolto. *L'odor di femmina* può essere inteso così come un sapere sul sesso che non è un sapere sull'oggetto, ma quello che ciascuna, irriducibile all'altra, lascia perché la prossima ne ritrovi la scia.

### *L'uomo la donna e il dio*

Il secondo seminario di Lacan, dedicato all'*Io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, può essere anche considerato, di riflesso, il seminario dedicato all'ordine simbolico, alla presenza del grande Altro, anch'essa rinvenuta nell'opera freudiana (si veda, ad esempio, la lettura dell'automatismo di ripetizione in *Al di là del principio di piacere*) e nella tecnica psicoanalitica, che Lacan tiene a distinguere radicalmente da quel dialogo interegoico, situabile dunque sull'asse immaginario, che caratterizza invece le diverse forme di psicoterapia, nonché quella psicoanalisi istituzionale degli anni '50 da cui l'insegnamento lacaniano prende le distanze e di cui si prende gioco.

Non si è mai in due, tantomeno nella stanza d'analisi; a ogni relazione cosiddetta duale soggiace una struttura triangolare, senza la quale la relazione non reggerebbe, almeno sul piano del senso.

Un esempio particolarmente evidente è il legame coniugale, dove è la dimensione del contratto, del patto simbolico a istituire il rapporto tra i coniugi che era, almeno alle origini - qui Lacan riprende Levi-Strauss -, un patto tra i lignaggi edificato sullo

scambio delle donne, da cui si desume la struttura fondamentale androcentrica della *Kultur*, nonché il particolare disagio femminile in seno alla stessa:

“Che la donna sia così impegnata in un ordine di scambio in cui essa è oggetto, è ciò che conferisce un carattere fondamentale conflittuale, direi senza sbocco, della sua posizione – l’ordine simbolico letteralmente la sottomette, la trascende.” (Lacan 1954-55 p.333)

Non che, sottolinea Lacan, la posizione maschile sia esente dal conflitto, e l’uomo non sia sottomesso ugualmente all’ordine simbolico, ma per le donne il rapporto con quest’ultimo è “di secondo grado” (ibid.), mediato cioè dal maschile che è il soggetto dello scambio o patto, laddove il femminile ne è l’oggetto. Lui dà o riceve, lei è data o si dà, a “qualcosa di trascendente” (ibid.), di cui Lacan fornisce la metafora nel “dio”; è per questo che quando poi ha a che fare con un partner umano, troppo umano, “la relazione fondamentale subisce ogni sorta di degradazione immaginaria [...] dato che non abbiamo, e da parecchio tempo, la levatura per incarnare degli déi” (ibid.). Serve a mantenere il patto quindi, ammonisce Lacan, che ogni tanto un dio si introduca con l’inganno nel letto coniugale, come Giove nell’*Anfitrione* di Plauto, e la clinica conferma che non accade tanto di rado.

Infatti, per essere infedele una donna non ha per forza bisogno di tradire con un altro uomo; può esserle sufficiente quell’Altro dell’amore che si situa al di là del partner, e come Giove si sostituisce a lui senza cambiarne le sembianze, risultando in una duplicità della vita amorosa femminile che rievoca quella descritta da Freud a proposito del maschio:

A ben vedere, infatti, lo stesso sdoppiamento si ritrova nella donna, con la differenza che l’Altro dell’Amore come tale, cioè privo di ciò che dà, non si lascia ben cogliere nel ritiro in cui si sostituisce all’essere di quello stesso uomo di cui predilige gli attributi (Lacan 1958 p.692).

Questione che chiama in causa quella relativa al desiderio femminile, se è vero che il desiderio rappresenta l’al di là (o al di qua) della domanda. Quest’ultima può anche essere soddisfatta da Anfitrione, “il signore coperto di gloria che non capisce niente di niente” (Lacan 1954-55 p.342) e che “crede che basti essere un generale vittorioso per fare l’amore con la sua donna” (ibid.) mentre non sa nulla del desiderio, non sa cioè che proprio soddisfacendo la domanda, regalando alla moglie la coppa d’oro simbolo delle sue prodezze, dando dunque ciò che ha e non ciò di cui è privo, rilancia il desiderio verso l’al di là in cui può trovare posto Giove.

Il triangolo tra il marito la moglie e il dio, sebbene formulato per la prima volta in questi termini da Lacan, è rinvenibile in qualche modo già nel saggio freudiano del 1917 *Il tabù della verginità*, terzo dei contributi alla psicologia della vita amorosa. Esempio dello stile argomentativo freudiano, il testo esordisce mettendo in discussione ciò che all’epoca appariva almeno formalmente scontato, ovvero l’elevato valore attribuito alla verginità della sposa al momento del matrimonio. Estensione della regola monogamica al passato della sposa (la quale quindi, per inciso, questa regola

subisce, trovandosi come sostiene Lacan in posizione di oggetto), la verginità di quest'ultima sarebbe funzionale al mantenimento di un legame duraturo tra i coniugi, in virtù della quantità di resistenza superata dalla donna nell'iniziare la propria vita sessuale (cfr. Freud 1917 p.433-34), che dovrebbe garantire un successivo intenso investimento sul partner. Ma è davvero così?

Freud si rivolge a studi antropologici che rilevano come presso numerose popolazioni tribali sembrerebbe sussistere una prescrizione opposta a quella in vigore nei paesi occidentali, secondo cui la deflorazione della sposa *non deve essere compiuta dal marito*, ma affidata invece, in via preliminare, a terzi: una vecchia donna, un sacerdote, il padre della sposa o anche, e qui ritroviamo una eco lacaniana, "l'immagine degli dèi" (ibid. p. 444). La verginità rimane quindi un oggetto altamente valorizzato, soltanto che in questo caso si tratta di una "valorizzazione sacra" (Laplanche 1974 p. 94), un tabù, a giustificazione del quale Freud ritiene insufficienti spiegazioni generalizzanti come l'orrore del sangue, l'angoscia "nevrotica" di fronte all'inedito o il diffuso timore nei confronti della donna che sembra caratterizzare su vasta scala la vita sessuale delle popolazioni in questione<sup>12</sup>; spiegazioni che non rendono conto dello specifico riferimento al legame coniugale contenuto nella prescrizione, che definisce la necessità di un "terzo" per preservare la coppia o *risparmiare al futuro marito*, nelle parole di Freud (1917 p.439), un qualche pericolo inerente al primo atto sessuale. Su quale sia questo rischio è la clinica a informarci, a testimonianza del fatto che anche alle nostre latitudini l'esigenza che "un dio" intervenga a sostenere la coppia coniugale si fa sentire: a questo punto Freud, come rileva Jean Laplanche (1974), passa dalla psicologia dell'uomo a quella della donna, passa in altri termini a parlarci delle sue pazienti, menzionando in primo luogo la frequenza della frigidity femminile durante le prime esperienze sessuali, spesso, dunque, piuttosto deludenti per le donne, e successivamente indicando casi, più rari ma proprio per questo maggiormente esplicativi, in cui al primo atto sessuale segue una scoperta ostilità da parte della donna, che colpisce o insulta il partner. Sarebbero proprio questi "casi patologici" (Freud 1917 p.441) a consentire un chiarimento sul sintomo della frigidity:

Nel caso patologico è, per così dire, scisso nelle sue componenti ciò che nella frigidity, la quale è molto più frequente, è unito a produrre un effetto inibitorio, proprio come da lungo tempo abbiamo riconosciuto nei cosiddetti sintomi 'bifasici' della nevrosi ossessiva. Il pericolo in cui si incorrerebbe deflorando una donna consisterebbe dunque nell'attrarre la sua ostilità su di sé, e proprio il futuro marito avrebbe ogni motivo per sottrarsi a tale ostilità (ibid.).

Si risolve così la questione che riguarda il versante maschile della coppia: il marito ha fondate ragioni per temere, in seguito al primo atto sessuale, l'ostilità della consorte, ed è per questo che le popolazioni tribali menzionate, più lungimiranti di quelle occidentali, istituiscono il cerimoniale della deflorazione al di fuori della coppia coniugale. Resta da esplorare la questione dal lato della donna, i motivi cioè dell'ostilità femminile nei confronti del primo partner sessuale, o meglio del primo marito; qui,

<sup>12</sup> Quest'ultimo, che dal punto di vista freudiano chiama in causa il perturbante dell'alterità femminile, è stato oggetto di numerosi studi, tra cui ad es. Héritier 1996.

probabilmente, il triangolo tratteggiato da Lacan può risultare maggiormente illuminante. Tra le diverse determinanti che concorrono alla formazione del sintomo della frigidity o della sottesa reazione aggressiva, Freud enumera in primo luogo la ferita narcisistica derivante dalla distruzione di un organo, dunque l'attacco all'integrità dell'immagine del corpo che costituisce l'*Ideal-Ich*, l'Io ideale, per poi passare ad un elemento che merita di essere evidenziato, a dire di Freud, corrispettivo femminile del bisogno di degradazione dell'oggetto sessuale nell'uomo. Si tratta del divieto associato alla vita sessuale, che fa in modo che "legalità e liceità non sono sentiti come coincidenti in relazione al rapporto sessuale" (Freud 1917 p.442): condizione più generalmente necessaria all'emergenza del desiderio stesso, costitutivamente legato alla Legge che gli impone di realizzarsi come trasgressione, ma che Freud ascrive, appunto, in maniera preferenziale alle donne, riportando che:

le ragazze dicono apertamente che per quel che le riguarda il loro amore perde valore se altri ne sono al corrente. Talvolta questo motivo può diventare dominante e impedire completamente lo sviluppo della capacità amorosa nel matrimonio. La donna ritrova la sua tenera sensibilità solo in una relazione illecita da tenere segreta, in cui si sente sicura della propria autonomia (ibid.).

Il motivo del divieto sembra quindi appartenere elettivamente alla clinica del femminile: si può forse ipotizzare, seguendo la lezione di Levi-Strauss prima e di Lacan poi, che in una relazione che esuli dalla dimensione del contratto le donne possano sfuggire a quella posizione di oggetto che le consegna a un conflitto difficilmente sostenibile, e giocare invece il ruolo dell'*amante (erastes)*, di soggetto attivo dell'amore, che rappresenta secondo Lacan il ruolo maggiormente congeniale al femminile nell'amore (Lacan 1960-61 p.37). Senza contare che, al relativo riparo dallo sguardo dell'Altro, l'alterità dei partner stessi può essere più facilmente preservata, secondo quanto sostiene Miller:

Il problema analitico del matrimonio sta nel fatto che costituisce o può costituire uno schiacciamento dell'alterità della donna, sia da parte dell'uomo che da parte della donna stessa. L'ordine simbolico gioca, in questo caso, un gioco pericoloso, poiché forza le somiglianze, dà a entrambi lo stesso cognome, sottolinea tutti i meccanismi dell'identità, dell'identificazione narcisistica tra gli sposi (Miller 1989 pp. 43-44).

Sembra allora giustificarsi l'impegno femminile a mantenere il carattere clandestino, o almeno ufficioso, delle relazioni sentimentali, dal momento che l'amore non si esaurisce nell'investimento immaginario del simile ma ha bisogno dell'alterità (cfr. ibid. p.44).

Tornando al testo freudiano, anche il terzo elemento addotto come causa dell'iniziale frigidity femminile implica il riferimento a una situazione triangolare, in questo caso classicamente edipica: il "dio" lacaniano è per Freud il padre di cui il marito "è per così dire sempre solo un sostituto" (Freud 1917 p.443), tanto più deludente quanto più intenso risulta essere "l'elemento psichico nella vita sessuale della donna" (ibid.); il tema edipico renderebbe conto allora di come il rituale di deflorazione venga

compiuto, presso le tribù indicate, da un surrogato paterno, l'anziano, il sacerdote, il dio, come nello *ius primae noctis* del castellano medioevale.

Dopo il tema edipico, il complesso di evirazione: l'ultimo motivo elencato da Freud, da lui indicato come probabilmente il più consistente nell'eziologia del peculiare andamento della vita amorosa femminile, è da ricercare nell'invidia del pene che il primo atto sessuale rievocerebbe, esitando per la donna nel desiderio, inconscio ma ricostruibile mediante l'analisi, di evirare il partner e tenere per sé il pene. I vertici del triangolo sono allora occupati rispettivamente dall'uomo, la donna e il fallo nella sua dimensione immaginaria, determinando una condizione in cui l'*invidia* femminile provocherebbe una nuova ondata di *angoscia* maschile, superata (forse) nel mondo occidentale ma rinvenibile nel tabù con cui si premuniscono le popolazioni tribali. Una sorta di "comunicazione" tra il fantasma dell'uomo e quello della donna risulta quindi ammissibile in virtù dell'iscrizione di entrambi nella dialettica dell'aver fallico, secondo il canone freudiano: è la lotta per il possesso del fallo, comune misura del desiderio.

A conclusione dell'elenco Freud afferma che "la *sessualità ancora acerba* della donna si scarica sull'uomo che per primo le fa conoscere l'atto sessuale" (ibid. p.445) e a riprova menziona il "numero inatteso di casi in cui la donna rimane frigida e si sente infelice in un primo matrimonio, mentre, sciolto questo, diventa una moglie tenera e capace di rendere felice il secondo marito" (ib. 446). Stando ai discorsi delle donne in analisi, non sembra che la situazione sotto questo punto di vista sia molto mutata dall'epoca di Freud; al di là della questione della verginità, oggetto certamente non più valorizzato, rimane frequente il carattere deludente dei primi rapporti sessuali e il fatto che il primo partner, condannato dal suo ruolo ad essere colui che dà ciò che ha, quasi mai si presta a rappresentare, anche per un breve periodo nella storia di una donna, l'Altro dell'amore, mostrandosi più spesso come passaggio inevitabile da subire, in maniera dunque passiva, per poi accedere in un successivo momento di scelta invece attiva al piacere ed eventualmente anche all'amore.

L'uomo la donna e il dio è anche il triangolo che si trova alle origini dell'umanità, nella Genesi. Riprendendo la formula lacaniana, sembra che sia proprio l'impossibilità del rapporto sessuale, la sempre mancata comunicazione tra fantasma (per antonomasia) maschile e "fantasma" femminile, tra le due logiche di godimento, a marcare l'uscita forzata dal paradiso terrestre.

Lo illustra bene la lettura che Assoun (1983) propone dell'episodio della caduta. Estratta dal corpo maschile secondo un'operazione di scissione "dell'Adamo bisessuale primitivo" (ibid. p.284) che richiama il mito platonico dell'androgino, la donna nasce come oggetto parziale dell'uomo, facendo nascere a sua volta in lui, da questa estrazione che introduce una mancanza nell'Uno, il desiderio<sup>13</sup>. Viene così messa in scena la formula del fantasma, il soggetto diviso, Adamo, nel suo rapporto con

<sup>13</sup> Non a caso Lacan definisce "tutto maschile" il mito "che fa della donna l'equivalente di una delle sue costole" (Lacan 1962-63), ovvero, come si è detto, che fa della donna il sostituto dell'oggetto perduto.

l'oggetto che è al contempo causa e presunto rimedio del desiderio, oggetto a lui esterno ma partecipe del suo stesso corpo:

[La donna] non viene promossa all'essere che per esibire la mancanza dalla quale il desiderio dell'uomo prende il volo. Tanto che l'uomo non si riconosce fallico che a partire da questo preciso momento in cui ha di fronte a lui la propria mancanza. E' alla donna, dunque, che deve il suo desiderio, a condizione di porla al posto della mancanza (ibid. p.285).

Il soggetto è l'uomo, la donna è l'oggetto mediante il quale l'uomo accede al contempo al desiderio e alla Legge, a quel desiderio senza il quale "la Legge rischia di restare per lui lettera morta" (ibid. 284). Poiché la donna è posta come oggetto, per l'uomo e per la Legge, non è necessario che parli, o forse è necessario che *non* parli: sarà proprio la sua parola, infatti, a sottrarre se stessa e l'uomo ad un funzionamento senza resti dell'economia del fantasma. O meglio, se la donna "ha voglia di parlare" (ibid. 286) è perché questa economia per lei già non può funzionare, non del tutto almeno; la sua "voglia" emerge infatti proprio nel momento in cui, dopo un rapporto sessuale, Adamo si addormenta, temporaneamente soddisfatto per aver "reintegrato la costola" (ibid.), mentre lei resta sveglia con la sua insoddisfazione:

[...] Ella si trova, nel momento in cui non esercita la sua funzione di oggetto, posta davanti alla questione della mancanza che è (ibid.).

Questione che trova il suo destinatario nel serpente, rappresentazione di una "lingua fuori-legge e fuori-testo che non ha nulla da dire se non per la donna" (ibid.); pare quindi profilarsi qui la condizione del godimento specificamente femminile, di una soddisfazione altra da quella che può essere iscritta nel fantasma maschile, e che ha a che fare con la parola, nel suo utilizzo peculiare che la rinvia oltre il "testo" del discorso.

La parola del serpente si configura come una promessa di sapere, che implica la trasgressione di una legge tesa a preservare l'ignoranza, appunto, dell'impossibilità costitutiva del rapporto sessuale, ignoranza su cui si regge il sogno di complementarietà che informa il fantasma maschile. La differenza introdotta dal femminile sacrifica l'Uno per il sapere: da questo punto in poi la coppia, non più autosufficiente, si separa nella divisione dei compiti che una nuova legge assegna a ciascun membro: all'uomo spetta lavorare, alla donna procreare. Ma, stando a quanto detto, parrebbe che il sacrificio sia tale soltanto adottando la prospettiva maschile, per l'appunto: soltanto Adamo conosceva una mitica soddisfazione da poter rimpiangere, mentre colei che nel momento della caduta sarà finalmente nominata Eva, (*Havah*, termine che indica "la madre di tutti i viventi", ricorda Assoun), a quel tipo di paradiso non è mai (del tutto) appartenuta.

*Lo stato di eccedenza. Lou Andreas-Salomé*

Quanto l'aspirazione fusionale che tanto spesso esprime il fantasma maschile possa essere estranea per una donna può mostrarlo la lettura di un breve saggio di Lou Andreas-Salomé del 1900, *Riflessioni sul problema dell'amore*, scritto dieci anni prima

del suo incontro con la psicoanalisi. Il saggio, dal sapore autobiografico sebbene non dichiaratamente tale, sembra veicolare una versione eminentemente femminile dell'*eros*, che in antitesi con il tradizionale amplesso simbiotico di platoniana memoria, teso alla dissoluzione dei confini e all'annientamento dell'alterità, restituisce l'amore alla dignità della separazione, della differenza, del conflitto tra parti che restano e devono restare estranee, pena l'impossibilità di quel "*fertile* contatto che non si può paragonare con nessun altro contatto o rapporto di simpatia" (Salomé 1900 p.38, corsivo mio) nel quale consiste l'essenza della relazione d'amore:

Nell'amore si incontrano due estraneità, due contrari, due mondi tra i quali non esistono e non potranno mai esistere quei ponti che ci collegano con ciò che ci è affine, omogeneo, familiare [...] (ibid. p.23).

L'estraneità dei partner ha come conseguenza quello stupore di fronte all'altro, la cui estinzione segnala anche la fine della passione che, si potrebbe dire in termini nietzscheani sicuramente non ignoti alla Salomé, come tutto ciò che è profondo ama la maschera (Nietzsche 1886)<sup>14</sup>. In questo senso, Salomé individua nell'Altro dell'amore ciò che non si può (e non si deve, sembrerebbe, se si vuole preservare la passione) assimilare né autenticamente conoscere, ma soltanto sfiorare per rigenerarsi e tornare di nuovo a se stessi; l'altro è il ponte che consente di raggiungere la vita o meglio, che fa sì che la vita ci raggiunga: questo "orrendo egoismo" (Salomé 1900 p.39) che pone nell'altro il mezzo, lo strumento per vivere più intensamente se stessi, coincide però con l'estrema generosità dell'idealizzazione che eleva l'altro a simbolo e condizione dell'esistenza:

Amare significa conoscere qualcuno di cui le cose devono portare l'impronta per poterci raggiungere, per cessare di essere sconosciute e temibili, fredde e vuote, ma per mettersi docilmente ai piedi della vita come le fiere all'interno di un paradiso (ibid. p.37).

Non si tratta, dunque, di congiungersi all'altro per formare un tutto, ma di rinvenire in tutto le tracce dell'Altro, secondo una concezione che si avvicina alla tendenza "erotomaniacale" attribuita da Lacan alla forma femminile del desiderio (cfr. Lacan 1958); così, continua Salomé, i poeti cantano la donna amata facendola rappresentare dal "mondo intero, l'universo, e anche la piccola foglia che trema sul ramo, il raggio di luce sull'acqua" (Salomé 1900 p.37). L'amante presta alle cose del mondo il nome dell'altro, dell'amato, creando per se stesso uno spazio vitale differente da quello della quotidianità, di volta in volta definito in termini di "ebbrezza", "follia felice", "fiaba meravigliosa" (ibid.), uno spazio inoltre al quale appartiene il paradosso di conciliare la solitudine con la più grande prossimità alla vita: "la passione è solitudine moltiplicata per mille" (ibid. p.30), ma una solitudine che diventa un mondo.

---

<sup>14</sup> In realtà l'intero testo si dispone a evocare, implicitamente, alcuni luoghi del pensiero nietzscheano; ciò non toglie, a mio parere, il suo poter essere inteso come rappresentativo di un soggetto *femminile*. Su Nietzsche e il femminile cfr., tra i tanti, Derrida 1978; Oliver 1984.

Elemento cruciale, quest'ultimo, del discorso di Salomé, dal momento che l'economia dell'amore è data dallo *stato di eccedenza* (ibid. p.42), un riversarsi fuori di sé (ibid. p.24), traboccare, ed è per questo che l'amore non unisce, piuttosto moltiplica, dispone alla (ri)produzione. *Eros* come atto (pro)creativo, potenza generatrice, fecondità, fertilità, concepimento: termini ripetutamente adoperati dalla Salomé - cari anche a Nietzsche - che delincono un campo semantico ben preciso, riconducibile ad una passione femminile in grado di coniugare felicemente il massimo altruismo con l'egoismo più assoluto (cfr. ibid. p. 24) e che si potrebbe chiamare maternità, intendendo con questo il dare vita, attraverso l'altro, ad un terzo elemento, che sia il figlio o l'opera:

Perciò amare e creare sono alla radice identici. In ogni processo creativo è solo l'irresistibile amore per un oggetto stimolante, la traboccante sensazione voluttuosa da esso suscitata, a dar vita all'opera; si tratta di un vero e proprio atto amoroso, e parimenti ogni amore è un atto creativo autonomo, un entusiasmo creativo procurato, sì, dalla persona amata, ma non per essa, bensì per se stessi (ibid. p.33).

Mi pare che questo tipo di "maternità", o generatività, non sia esclusivamente riconducibile alla questione del possesso fallico a cui la riporta Freud, dove il figlio, e in questo caso l'opera, equivarrebbero a oggetti fallici sostitutivi; l'opera che Salomé menziona ripetutamente nel corso del saggio non individua soltanto la produzione di un oggetto discreto, suscettibile di valutazione, ma una generale produttività psichica indotta dall'incontro con l'altro, che prescinde dalla consistenza del suo prodotto. *Eros* rende gravidici, e a volte sembra che sia la psiche stessa il vero frutto del concepimento, l'opera: in maniera che non sarebbe certo dispiaciuta a Freud, Lou Salomé pone nell'amore l'evento che presiede a un "[...] processo di nascita della categoria psichica in tutta la sua pompa dal grande, onnicomprensivo corpo materno della fisicità" (ibid. p.26): nuovo riferimento alla nascita e al materno per indicare stavolta la "misura delle operazioni" (Freud 1915)<sup>15</sup> che l'eros rappresenta per lo psichico, secondo una concezione che se da un lato rileva con insistenza la struttura di sublimazione propria a ogni amore, non per questo rinuncia a sottolinearne il carattere pulsionale.

È una prerogativa del *tipo femmina* (Salomé 1914), infatti, quella di saper mantenere intatta la tensione erotica anche al culmine dell'astrazione, spontaneamente associando, come insegnano le mistiche, sensualità e santità o, nella terminologia freudiana ormai nota alla Salomé, conciliando pulsioni sessuali e pulsioni dell'Io in maniera più netta di quanto non riesca all'uomo. Un dono che appartiene al femminile (inteso anche, Salomé lo sottolinea, come potenzialità femminile dell'uomo) ma pure, in certi casi, un rischio (in particolare, secondo Salomé, il rischio dell'abnegazione), in quanto

---

<sup>15</sup> Il riferimento è alla definizione del concetto di pulsione che compare in *Pulsioni e loro destini*: "Se ora ci volgiamo a considerare la vita psichica dal punto di vista biologico, la "pulsione" ci appare come un concetto limite tra lo psichico e il somatico, come il rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine dall'interno del corpo e pervengono alla psiche, come una misura delle operazioni che vengono richieste alla sfera psichica in forza della sua connessione con quella corporea" (Freud 1915 p.17).

implicati entrambi dall'aggiunto valore egoico conferito all'oggetto erotico: il narcisismo femminile si impiega per Salomé non tanto nel freddo egoismo e nell'aspirazione ad essere amate che affascinava Freud (Freud 1914), ma nella tendenza a fare dell'oggetto erotico il *proprio* ideale. Qui infatti Salomé dialoga col Freud dei *Contributi alla psicologia della vita amorosa*, che cita più volte - ma, sembra, anche con la *Introduzione al narcisismo*, da cui deriva la questione dell'*ideale dell'Io* come oggetto d'amore - sottolineando quanto nell'uomo la scissione tra le due correnti, tra amore e desiderio, faccia in modo che "mai nel partner sessuale è realizzato allo stesso tempo il suo ideale dell'io" (Salomé 1914, 57), piuttosto cercato sul versante omosessuale; mentre per la donna la convergenza tra le stesse correnti sarebbe assicurata dall'amore edipico verso il padre, al contempo ancestrale dell'ideale e oggetto libidico della bambina:

[...] si troverebbero garantiti per la donna religiosità ed erotismo, raggi di luce e di calore nello stesso astro, nello stesso sole, poiché la pulsione sessuale orientata passivamente può abbandonarsi a ciò che alla pulsione dell'io appare come massimo incentivo (ibid.).

Torna ad affacciarsi il dio che Lacan invitava a tutela degli sposi: religiosità, santità, spiritualità di un amore non disgiunto dall'erotismo sarebbero i talenti tutti femminili di cui discute Salomé; confluenza di amore e desiderio sullo stesso oggetto, o, nella terminologia lacaniana più tarda, assunzione di un godimento che non fa a meno dell'amore ma in qualche modo vi si lega e sembra anzi trovare così il suo maggiore incentivo; come in quella modalità singolare di amare e di godere, rappresentata dal misticismo al quale sia Lou Salomé che Lacan, mezzo secolo dopo, fanno riferimento.

Così, il discorso di Salomé designa l'amore femminile come l'unico in grado di rendere autenticamente felici - anche quando è infelice (Salomé 1900 p.29) - se si sostiene la tesi freudiana secondo cui "un amore felice vero e proprio corrisponderebbe all'originaria situazione in cui non è possibile distinguere tra libido d'oggetto e libido dell'Io" (Freud 1914 p.470). La felicità, argomento su cui l'autrice stessa si dichiara maggiormente competente.

### *Bibliografia*

- Assoun Paul Laurent (1983) *Freud et la femme*. Payot, Paris.  
Derrida Jacques (1978) *Sproni. Gli stili di Nietzsche*. Adelphi  
Freud Sigmund (1895) *Studi sull'isteria*. OSF vol.1, Torino: Boringhieri.  
Freud Sigmund (1900) *L'interpretazione dei sogni*. OSF vol.3 Torino: Boringhieri  
Freud Sigmund (1901) *Frammento di un'analisi di isteria (caso clinico di Dora)*. OSF vol.4, Torino: Boringhieri.  
Freud Sigmund (1905) *Tre saggi sulla teoria sessuale*. OSF vol.4, Torino: Boringhieri.  
Freud Sigmund (1908a) *Fantasie isteriche e loro relazione con la bisessualità*. OSF vol.5, Torino: Boringhieri

- Freud Sigmund (1908b) *Osservazioni generali sull'attacco isterico*. OSF vol.5, Torino: Boringhieri
- Freud Sigmund (1910) *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*. OSF vol. 6, Torino: Boringhieri
- Freud Sigmund (1912) *Totem e Tabù*. OSF vol. 7, Torino: Boringhieri.
- Freud Sigmund (1914) *Introduzione al narcisismo*. OSF vol. 7, Torino: Boringhieri
- Freud Sigmund (1915) *Pulsioni e loro destini*. OSF vol. 8, Torino: Boringhieri.
- Freud Sigmund (1917) *Il tabù della verginità*. OSF vol.6, Torino: Boringhieri.
- Freud Sigmund (1925) *Inibizione, sintomo e angoscia*. OSF vol. 10, Torino: Boringhieri
- Heritiér Françoise (1996) *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*.
- Lacan Jacques (1954-55) *Il seminario. Libro II. L'Io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*. Torino: Einaudi, 1991.
- Lacan Jacques (1956-57) *Il seminario. Libro IV. La relazione d'oggetto*. Torino: Einaudi, 1996.
- Lacan Jacques (1957-58) *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio*. Torino: Einaudi, 2004.
- Lacan Jacques (1958) *La direzione della cura e i principi del suo potere*. In *Scritti* vol.II, Torino: Einaudi, 1974.
- Lacan Jacques (1960-61) *Il seminario. Libro VII. Il transfert*. Torino: Einaudi, 2007.
- Lacan Jacques (1962-63) *Il seminario. Libro X. L'angoscia*. Torino: Einaudi 2007.
- Lacan Jacques (1972-73) *Il seminario. Libro XX. Ancora*. Torino: Einaudi, 1975.
- Lacan Jacques (1974) *Radiofonia. Televisione*. Torino : Einaudi, 1982.
- Laplanche Jacques (1980). *Problematiche II. Castrazione. Simbolizzazioni*. Bari-Roma: La Biblioteca, 2000.
- Miller Jacques-Alain. (1989) *Logiche della vita amorosa*. Roma: Astrolabio, 1997.
- Oliver K. A. (1984) *Woman as Truth in Nietzsche's Writing*. *Social Theory and Practice*, 10:2, 185.
- Salomé Lou. (1900) *Riflessioni sul problema dell'amore*. In *La materia erotica*. Edizioni delle donne, Roma, 1977.
- Salomé Lou. (1914) *Il tipo femmina*. In *La materia erotica*. Edizioni delle donne, Roma, 1977.
- Soler Colette. (2003) *Quel che Lacan diceva delle donne*. Milano: Franco Angeli, 2005.

*Stefania Napolitano*, psicologa e dottore di ricerca in Studi di Genere, è docente a contratto presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli Federico II. Lavora al tema della differenza sessuale in psicoanalisi, con particolare riferimento all'orientamento lacaniano.

Elisabetta Camussi e Chiara Annovazzi

*Vedere le altre: rappresentazioni del corpo femminile e influenza mediatica*

Abstract

Il *paper* presenta i risultati della seconda fase di un progetto di ricerca in corso sulle rappresentazioni sociali del corpo femminile in donne di diverse generazioni. Obiettivo di questa fase è l'indagine delle rappresentazioni a livello microgenetico, attraverso l'analisi delle produzioni discorsive di due gruppi di partecipanti (40 in totale: 20 giovani donne e 20 donne adulte). La domanda principale di ricerca riguarda la percezione dei processi di influenza mediatica e le possibili forme di 'resistenza' discorsiva. L'Analisi Tematica del corpus testuale mostra gli effetti dell'influenza mediatica e la pressione all'omologazione avvertita dalle partecipanti. E contemporaneamente evidenzia alcune modalità di 'sottrazione' e lo spazio per il recupero di una consapevolezza critica, favorita dalla costruzione di networks femminili in ambito pubblico e privato.

Keywords: Rappresentazioni del corpo femminile, Influenza mediatica, Relazioni intra-genere femminile.

*Introduzione*

Nella cultura occidentale il corpo ha spesso svolto un ruolo centrale nel rappresentare l'ideale di bellezza delle diverse epoche; in particolare il corpo femminile, essendo la bellezza, al pari dell'attrattiva, riconosciuta come tratto specifico della femminilità (Lipovetsky, 1989). Si tratta naturalmente di ideali culturalmente connotati, i cui canoni sono in continua evoluzione: per questo il corpo della donna pare 'riflettere' i diversi mutamenti, adeguandosi ad essi. Nella contemporaneità dell'occidente l'ideale estetico femminile prevalente nei media mostra donne sempre (più) giovani, snelle, prive di difetti e sessualmente attraenti. Si tratta di standard estetici irrealistici, statisticamente appartenenti o raggiungibili solo da un ristretto numero di donne, anche se il mercato della cosmesi sembra garantire

che non esista una sola parte del corpo che non possa essere trasformata. Prodotti adatti ad ogni esigenza – rughe del viso, splendore dei denti, colore di occhi e capelli, volume di labbra e seno, circonferenza di fianchi e vita – suggeriscono infatti che il corpo perfetto possa essere ‘acquistato’ e infine ottenuto per ‘assemblaggio’ di singole parti [NOW Foundation, 2007]. Il ‘*natural look*’ che da questi investimenti deriverebbe deve essere successivamente gestito tramite un ‘*beauty work*’ adeguatamente pianificato per ritardare l’invecchiamento (Hurd Clarke & Griffin, 2007): diete continue, esercizio fisico, interventi di chirurgia estetica più o meno invasivi. Si tratta di pratiche complessivamente estenuanti, dai costi molto alti sia sul piano economico, che relativamente al tempo e alle energie dedicate (necessariamente sottratte ad altro), nonché sul piano fisico e dell’investimento psicologico. Peraltro il continuo confronto tra il proprio corpo – nell’accezione di *Body Image* - e il modello mediatico dominante non possono che produrre, nella maggior parte dei casi, frustrazione, senso di inadeguatezza, insicurezza e scarsa autostima, accentuando una valutazione di sé basata sull’immagine corporea e favorendo i processi di auto-oggettivazione e la conseguente limitazione di esperienze di vita positive. L’attenzione allo sguardo ‘oggettivante’ altrui e la sua interiorizzazione riducono infatti la consapevolezza dei propri stati interiori e la corretta decodifica di sensazioni ed emozioni, come sostengono l’*objectification theory* (Fredrickson e Roberts, 1997) e le ricerche successive (cfr. ad es. Posovac; Posovac & Posovac 1998; Dittmar & Howard 2004). Gli effetti negativi sulla percezione del corpo dell’esposizione ripetuta a modelli mediatici irrealistici erano peraltro già stati sottolineati negli anni ’70 dalla *Cultivation Theory* di Gerbner (1971).

In prospettiva psicosociale, i processi di influenza sociale veicolati dai media sono considerati l’esito di un rispecchiamento ‘fedele e insieme deformante della realtà perché l’immagine che offrono dipende anche dal loro modo di costruirla” (Mininni, 2004, p. 69). Il che rende evidente la necessità di studiare l’immagine del corpo in riferimento alla formazione di opinioni, atteggiamenti e stereotipi, con l’ausilio della teoria della rappresentazioni sociali (Moscovici, 1961/1976; Jodelet, 1989), come ben evidenziato anche dal lavoro di Leone et al. (2010).

Alla possibilità - reale o percepita – degli individui di ‘difendersi’ dall’influenza persuasiva fa invece riferimento il “*third person effect*” (Davidson, 1983), secondo il quale le persone (le donne, in questo caso), se chiamate a riflettere sull’influenza mediatica, tenderebbero a sottostimare l’effetto che i mass media hanno su di loro, sovrastimando contemporaneamente quello che hanno ‘sulla gente’. Si tratta di un fenomeno derivante dal bisogno di percepire le proprie azioni come libere da qualsiasi forma di condizionamento, quello mediatico in particolare. Al *third person effect* potrebbe (però) essere ricondotta la capacità delle donne, già evidenziata in un precedente lavoro (Camussi, 2010) di riconoscere – soprattutto se poste nella condizione di gruppo ‘intra-genere’ -- l’esistenza di una sorta di "doppio modello" di rappresentazione del corpo: quello mediaticamente diffuso, che stabilisce un canone unico per la bellezza (e perfezione) del corpo femminile, accanto al quale convivono, con buona accettazione, la realtà e fisicità imperfette tipiche della maggior parte delle donne (come degli uomini). In questa prospettiva l’interiorizzazione dello sguardo

oggettivante non riuscirebbe a prevalere sul desiderio di ‘essere sé stesse, il proprio corpo’, a condizione però che venga favorito l’instaurarsi di relazioni collaborative/non competitive tra donne e l’esistenza di luoghi di elaborazione condivisa. Il femminismo in particolare, non come orientamento ideologico quanto come variabile di mediazione abituerebbe le donne a costruire e mantenere nel tempo un gruppo femminile di riferimento, facilitando pratiche di discussione, confronto e reciproco supporto che ridurrebbero l’influenza mediatica e la pressione ad adeguarsi a modelli omologanti (Yakushko, 2007).

### *Obiettivo*

Il lavoro si inserisce in un progetto di ricerca in corso sulle rappresentazioni sociali del corpo femminile in donne di diverse generazioni (Camussi, 2010) che indaga sia il livello socio-genetico – ossia come le rappresentazioni emergono e cambiano, e come si sono storicamente trasformate in una determinata cultura- che quello micro-genetico- come le rappresentazioni sociali sono evocate nelle interazioni sociali e come sono negoziate dagli individui nel tentativo di trovare una posizione sociale o un’identità. L’obiettivo di questa fase della ricerca è a livello microgenetico e esplora le rappresentazioni attraverso l’analisi delle produzioni discorsive di due gruppi di partecipanti. La domanda principale di ricerca riguarda la percezione dei processi di influenza mediatica, i loro effetti e le possibili forme di ‘resistenza’ discorsiva.

### *Metodo*<sup>16</sup>

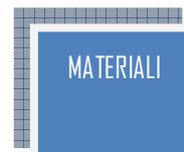
#### Partecipanti

40 donne di livello culturale medio alto, appartenenti a due fasce d’età, secondo la partizione d’età presente in letteratura nelle ricerche sulla percezione corporea (cfr. Yamamiya et al. 2005; Dittmar & Howard, 2004): 17- 25 anni (gruppo delle *giovani donne*, 20 partecipanti ) e tra i 30 e i 40 anni (gruppo delle *donne adulte*, 20 partecipanti).

Considerato in particolare il livello di scolarità (tutte le *giovani donne* sono studentesse di scuola superiore o universitarie; l’80% delle *donne adulte* sono laureate, il 20% diplomate), l’essere lavoratrici (tasso di occupazione femminile del 70% nel Nord Italia, versus 35% del Sud Italia, ISTAT 2012) e residenti nel Nord Italia (Milano e Provincia), i gruppi non sono rappresentativi della media nazionale delle donne italiane di pari età, ma sono stati scelti per le caratteristiche che, in letteratura, sembrano ridurre gli effetti dei processi di influenza mediatica (Bernstein, 1971; Barbagli, 1978; Paquette e Raine, 2004). In prospettiva *gender sensitive*, le partecipanti non sono dunque ‘soggetti’ ma donne con un radicamento storico e culturale, dal riconoscimento del quale discende la possibilità di una corretta interpretazione dei dati (cfr. l’approccio della *Feminist Psychology*, Camussi, 2008).

---

16 Ringrazio V. Borgese, F. De Santi, C. Muscarà per il contributo alla rilevazione e analisi dei dati.



### Rilevazioni

Il disegno di ricerca ha previsto l'utilizzo di un approccio 'intra-genere' anche per le rilevazioni (Reinhartz, 1992; Ramazanoglu & Holland, 2002): il gruppo di ricerca era composto da una docente, una dottoranda e tre laureande, tutte con competenze teoriche e metodologiche di genere.

Le griglie per la conduzione dei colloqui semi-direttivi individuali sono state costruite ad hoc e preliminarmente sperimentate. Le aree di indagine, individuate sulla base delle dimensioni indagate in letteratura (riferimenti) si articolavano secondo un continuum che procedeva dal particolare al generale e dal semplice al complesso (Camussi, 2004; Serranò e Fasulo, 2011) ed esploravano:

- La fruizione di programmi televisivi;
- La percezione dell'influenza esercitata dei *mass media*;
- Le rappresentazioni mediatiche dei corpi femminili e gli standard di bellezza percepiti;
- Il grado di soddisfazione riguardo al proprio aspetto;
- Le relazioni sociali e familiari;
- Il rapporto con le altre donne.

Le produzioni discorsive sono state audio-registrate (con il consenso delle partecipanti) e poi trascritte integralmente.

### Analisi dei dati

Per l'analisi dei dati è stata utilizzata la "*thematic decomposition analysis*" (Ussher, Mooney-Somers, 2000), che si basa sulla ricerca di tematiche emergenti dai dati e considera il linguaggio come costitutivo di significati e la costruzione dei significati come l'esito di processi sociali. Secondo le indicazioni procedurali di Braun & Clarke (2006), successivamente alla trascrizione e alla familiarizzazione con i dati si è proceduto all'attribuzione delle etichette di codifica. Queste sono state poi trasformate in 'categorie tematiche' attraverso l'individuazione delle relazioni tra i diversi codici. A questa fase è seguito il ritorno alle trascrizioni originali, secondo: "*a constant moving back and forward the entire data set, the coded extracts of data that you are analysing, and the analysis of the data that you are producing*" (Braun, Clarke, 2006, pag. 15)

### Risultati

I risultati si riferiscono all'analisi svolta sul corpus testuale complessivo prodotto dalle partecipanti, ed evidenziano la presenza di categorie tematiche – di seguito

indicate - che accomunano i due gruppi. Emerge in particolare una 'continuità' di valutazioni e posizioni nelle donne tra i 25 e i 35 anni, probabilmente riconducibile alla fase del ciclo di vita e alla tipologia di esperienze che lo caratterizzano.

#### La donna mediatica

Nelle parole delle intervistate, la categoria tematica relativa alla valutazione della donna *mediatica* risulta essere piuttosto negativa, anche per la distanza tra questa modalità di rappresentazione del femminile e le donne *normali* :

##### Carne fresca

*“Ho questa sgradevole sensazione che queste donne, queste ragazze, nell'apparire in televisione in quel modo lì forse pensano di aver conquistato qualcosa... io che le guardo invece da casa, mi resta questa impressione tipo di carne fresca che quando non è più fresca viene sostituita da altra e così via...ti resta l'impressione di una cosa estremamente effimera, strumentale... di un uso di questi corpi con poco rispetto per le persone che ci stanno dentro.”*(n° 29, 39 anni).

Anche il cambiamento del ruolo femminile nella società, se visto da questo punto di vista non può essere considerato una reale emancipazione: molte delle partecipanti concordano nel ritenere che la donna ancora oggi viva in una condizione di sottomissione, che ha sostituito l'ambiente domestico con le telecamere:

##### La schiavetta

*“Come una volta la donna era una schiavetta che stava in casa rinchiusa, ora è una schiavetta che deve andare in giro a fare la poco di buono.”*(n° 2, 17 anni).

Le donne sottolineano come la sovra-esposizione ed erotizzazione del corpo femminile tramite i media abbia provocato una sorta di assuefazione ad una *nuova normalità*:

##### La normalità

*“Il fatto che se ne parli poco tra donne o che non ci si scandalizzi più vuol dire che bene o male siamo saturate da questi messaggi che riceviamo normalmente, e la cosa più sconvolgente è che siamo talmente tanto abituati che, ed è questo il meccanismo malefico, che poi è diventata la normalità, te ti ci abitui e siccome è diventata la normalità non sei neanche in grado di renderti conto che è comunque sbagliato”* (n° 22, 30 anni).

Si tratta di una *normalità* in cui il corpo femminile è oggetto, non soggetto. Ma è un'oggettivazione che pare dare felicità a chi la sperimenta:

##### L'oggettivazione

*“Sono un po' oggetto ma sono felici di esserlo! Si sentono belle perché entrano nel target che va di moda, quindi sono felici di essere considerate così e per arrivare al successo sono disposte a tutto”* (n.° 20, 25 anni)

##### L'omologazione

Un fenomeno particolarmente sottolineato dalle partecipanti è stato il progressivo affermarsi di canoni estetici stereotipati e uniformanti, che propongono visi e corpi fortemente standardizzati, senza differenze, riconducibile alla categoria tematica “omologazione”:

Lo stampino

*“Tutti i personaggi femminili pubblici hanno tutti una certa immagine, fatta con lo stampino!” (n.° 26, 34 anni )*

Il nuovo canone estetico accentua seduttivamente le caratteristiche fisiche tradizionalmente femminili, su corpi magri e tonici, abbinati a visi perfetti ed equivalenti:

Erano tutte diverse

*“Prima non c’era un modello di questo tipo! Io mi ricordo che guardavo “Non è la Rai”, ma non mi sono mai sognata di rifarmi il naso per assomigliare ad Ambra per dirti! Ma anche in “Non è la Rai” io mi ricordo che erano tutte diverse ... c’era quella alta, c’era quella bassa, c’era quella un po’ più rotonda, c’era quella più magra...invece adesso mi sembra è che cerchiamo tutte di assomigliare alla stessa persona: con le stesse labbra, con lo stesso seno... E’ questo che mi fa un po’ paura, che la diversità proprio non c’è più...” (n °31, 30 anni).*

Uno degli elementi di questo ‘nuovo canone’ ritenuto particolarmente disturbante e potenzialmente pericoloso (in relazione al possibile legame con i disordini alimentari) è il ‘thin is in’ (Barriga et al., 2009), ossia l’ideale di una bellezza che non superi la taglia 40.

La taglia 38

*“Propongono sempre la 38 come taglia, poi parlano del problema dell’anoressia ... Ho guardato “Miss Italia”, mette una depressione! Sono scheletriche, l’ho guardato una sera per caso, di una Carlo Conti ha detto: “lei, una bellissima taglia 44”, ha vinto la fascia della miss tipo più rotondetta, ma dai! Poi ci si lamenta dell’anoressia, è inutile che poi la D’Urso faccia le puntate contro l’anoressia e la bulimia se poi in televisione sono proposti quei modelli lì, secondo me influisce tantissimo!” (n.° 10, 25 anni).*

Si tratta di una corporeità ‘affamata’, fuori dalla norma, lontana da esperienze di benessere.

La-normalità

*“Oggi va un canone che comunque è anormale, è un livello di magrezza eccessivo. E’ anormale perché nessuna persona normale, facendo una vita normale, avendo anche un bel fisico di natura, mangiando normalmente, facendo anche un’attività sportiva, che sono tutte cose per il benessere della persona, ha questi fisici qui. Questi fisici qui si hanno con livelli di diete da rischio anoressia, ovviamente da ‘affamamento’ continuo, con uso di sostanze di vario genere..”(n. 22, 30 anni).*

L'effetto dei media

Al fascino dei modelli mediatici sembra però difficile resistere: anche quando subentra la consapevolezza della loro irrealtà, l'esperienza di attrazione rimane forte:

Sono così belle...

*"Vediamo questi modelli perfetti alla tv e vorremmo essere come loro, per noi quello è il canone di bellezza e vogliamo imitarli. Cioè a me non interessa essere come loro, però le vedi in tv così belle.."* (n° 15, 21 anni)

Le partecipanti descrivono con attenzione, quasi 'dall'esterno' i vissuti di inadeguatezza che il confronto con i modelli provoca:

Devi essere perfetta

*"L'idea che passa è che devi essere perfetta come loro, sennò ti senti inadeguata, non all'altezza, sempre in difetto, perché tanto se non sei bella non sei nessuno"* (n.° 6, 24 Anni)

Ma, nella solitudine delle esperienze, l'emergere della consapevolezza pare non essere sufficiente a contrastare, le aspettative sociali:

Se sono brutta

*"Anche una ragazza che comunque ha un minimo di cervello, se può, si fa qualche domanda, si guarda in faccia e dice "magari quello che voglio dire non arriva perché sono brutta"* (n.° 20, 25 anni)

Per questo le intervistate raccontano quanto sia difficile sottrarsi al desiderio di imitazione; e contemporaneamente sanno quanto sia illusorio pensare di poter raggiungere quegli standard:

Idoli da raggiungere

*"Anni fa ti avrei detto "oddio vorrei essere come loro!", infatti ho avuto anche dei problemi che mi hanno portato a volerle imitare: le vedevo come idoli da raggiungere e non riuscivo mai a raggiungerli"* (n.° 4, 22 anni)

Si tratta di processi di influenza ai quali è molto difficili da contrastare anche in età più adulta:

Quello che io non sono

*"Io che non tengo tanto all'apparenza e non devo dimostrare nulla, vado certe volte addirittura in depressione per quello che non sono"* (n.° 40, 40 anni)

In particolare a causa della pervasività dei messaggi, presenti in comportamenti e aspetti diversi della vita quotidiana:

Quando mi compro un vestito

*"Anch'io la subisco da quando mi compro un vestito, a quando vado a correre, a quando mangio una cosa anziché un'altra. Ecco in questo c'è ovviamente un'influenza e, per quanto una persona possa rendersi conto che è sbagliata, non riesce però a sottrarsene"* (n.° 22, 30 anni)

Ma è proprio questa pervasività che porta le donne intervistate a riflettere sulla possibile circolarità – tra media e contesto sociale - del processo di influenza:

Forse è la società stessa a chiederlo

*“A volte mi domando se sono i media che influenzano la società, quindi i modelli posti dai media che alla fine plasmano la società oppure se è la società che fa un determinato tipo di domanda e quindi sono i media che si uniformano alla società dando quel tipo di prodotto...” (n.° 10, 25 anni)*

Le donne della realtà

I vissuti di inadeguatezza frequentemente evocati dalle partecipanti in relazione al modello femminile mediatico si ripercuotono anche nel rapporto con le donne ‘reali’, quelle con le quali si intrattengono legami parentali o di amicizia:

Il confronto con le altre

*“Comunque diciamo con le donne della tv ma anche con le amiche, con le persone che ti vivono accanto ogni giorno, ti vedi e i confronti e i paragoni vengono sempre fuori” (n.° 23, 31 anni)*

Ed è la magrezza delle altre donne ‘normali’ che diventa il modello:

Quelle più magre

*“Cioè alla fine perché dovrei perdere 4 o 5 chili?! Perché vedi in giro tutta quelle magre lì, dici che lo fai per te ma alla fine anche se lo dici non la fai per te perché se vedessi in giro tutte persone grasse o come me non credo che penserei di dover perdere 4 o 5 chili. Non li voglio perdere perché ho il mal di schiena e per la salute, li voglio perdere perché vedo in giro donne più magre di me” (n. °10, 25 anni)*

Nei racconti delle intervistate è molto presente il potere delle aspettative sociali, che diventano auto-prescrizioni, attese a cui adempiere per essere accettate dai gruppi di riferimento:

Le mamme davanti a scuola

*“E’ vero io sono così ma purtroppo devo dare un’immagine anche se non è la mia, ma la devo dare, per essere comunque accettata. Guarda, si parla di essere accettate eh, da tutti, dalla società, dal gruppo, che può essere appunto il gruppo delle mamme davanti a scuola, le colleghe con cui vai a prendere il caffè.. come essere considerata anche solo quando cammini per strada, in pizzeria o al bar..anche solo per essere considerata” (n.°40, 40 anni)*

Da questo desiderio di riconoscimento e accettazione derivano l’insieme dei comportamenti e delle attività riconducibili al “*beauty work*”:

Crema

*“andare dall’estetista, comprarsi creme per il viso, queste cose qui secondo me rientrano nella normalità.” (n° 9, 25 anni)*

Palestra

*“Vado in palestra e cerco di focalizzarmi su un punto che voglio cambiare del mio corpo” (n.° 1, 17 anni)*

Diete

*“L’idea di fare diete mi viene a volte da sola mentre a volte qualche mia amica aveva provato prima di me una dieta e me l’aveva consigliata” (n.° 10, 25 anni)*

Ma anche la consapevolezza che il prendersi cura di sé sia un vero e proprio lavoro, poco compatibile con la normalità dell’esperienza quotidiana

Un lavoro a tutto tondo

*“Una donna della realtà quotidiana è molto impegnata, ha figli, ha un lavoro e, per quanto possa aver cura di se stessa, non può dare un’attenzione così importante al corpo come sicuramente hanno quelle persone che fanno del loro aspetto fisico la carta vincente .... Per loro è un lavoro a tutto tondo: il corpo i capelli, il trucco, il vestito” (n.° 23, 30 anni)*

Le adolescenti

Questa categoria tematica emerge particolarmente tra le partecipanti tra i 30 e i 35 anni che esprimono preoccupazione per l’influenza esercitata dai modelli femminili mediatici sulle adolescenti. Si dicono ad esempio timorose circa gli effetti derivante da un’esposizione poco consapevole del corpo:

Mezze nude

*“Si vedono queste ragazzine che vanno in giro mezze nude, con shorts e top, perché alla fine vedono queste immagini in televisione e si dicono che se va bene in tv possono essere così anche loro, la moda è quella!” (n.° 21, 30 anni).*

E temono che la giovanissima età e i processi di maturazione non siano tali da permettere una libertà e un’autonomia nella gestione della propria corporeità e dei rapporti con l’altro sesso:

Il rispetto di sé

*“Ragazzine di tredici anni ora le vedi presentarsi ed atteggiarsi in modo che non sono per niente adeguati a quella che è la loro età, quindi crescono più velocemente, ma solamente di apparenza, perché poi mentalmente non sono cresciute, e in più con idee e visioni sbagliate di quello che è il corpo della donna, di quello che è il loro corpo, dell’uso che ne dovrebbero fare e di come ci si dovrebbero rapportare anche con l’altro sesso, non hanno il rispetto nemmeno per loro stesse...” (soggetto 24, 33 anni).*

Sottolineano inoltre l’utilizzo, a loro parere strumentale, del corpo da parte delle giovanissime; corpo che diviene unico mezzo di affermazione sociale ed economica:

I soldi e il successo

*“Il problema è che ormai quelli sono diventati dei modelli da imitare, e le ragazzine danno valore al mettersi in mostra, all’arrivare, ai soldi, cioè le tette e il culo ti fanno arrivare alla notorietà, al successo eccetera, quindi sono cambiati i valori.” (n° 30, 36 anni)*

E' peraltro raro trovare nell'offerta mediatica modelli alternativi alla donna tanto esteticamente perfetta quanto priva di competenze:

Nessuna alternativa

*"Sono poche le persone che propongono ai ragazzi dei modelli alternativi al modello di donna perfetta, sempre pronta e in forma che ci trasmette la televisione, anche perché è difficile, è uno scontro veramente impari ed è dura insegnare a questi ragazzi l'importanza dello studio nella vita quando vedono continuamente che per arrivare basta altro!" (n° 28, 35 anni)*

Anche per questo le adolescenti tendono a ridurre l'investimento nella formazione, mentre assolutizzano il valore delle caratteristiche estetiche:

Devi essere bella

*"C'è questa idea che devi essere bella altrimenti non puoi diventare nessuno, cosa che, per esempio, le giovani non associano per niente allo studio e alla scuola, tipo se non studio non farò successo, se non studio sarò una morta di fame..no, se non c'ho il seno così non vado da nessuna parte" (n° 24, 33 anni)*

Da una tale valutazione delle diverse opportunità di affermazione discende anche la scelta dei modelli di riferimento:

Belen o la Montalcini?

*"Vedo che le ragazzine poi a quello si ispirano, cioè da grandi vogliono essere Belen non Rita Levi Montalcini per esempio" (n° 36, 32 anni)*

E la possibilità di considerare sé stesse come una merce, in una nuova e contraddittoria interpretazione del "il corpo è mio":

Il femminismo re-interpretato

*"A proposito del femminismo reinterpretato, è molto comune che le ragazze vedano nel promuoversi come merce un esito felice del femminismo, infatti un esempio carino è una tesina di quinto anno di una mia allieva, (...) fa una tesina sui 50 anni di Barbie dicendo che Barbie è un mito che sopravvive perché è la donna bella, sicura di sé, che attraverso la bellezza arriva, ed è veramente un modello da imitare; e le femministe che dicevano che invece educava male hanno sbagliato loro perché sono brutte e non se le fila più nessuno mentre il vero femminismo è essere appunto mecenati di se stesse, e sfruttare la bellezza come un'arma contro il maschio." (n° 27, 36 anni).*

Modalità di "resistenza"?

Dalle narrazioni, come abbiamo visto, emerge quanto il canone estetico proposto dai media sia forte e pervasivo: tuttavia, nessuna delle partecipanti alla ricerca dichiara di apprezzarlo completamente, né di dividerlo.

Il *third person effect* offre infatti alle donne lo spazio per riflettere sull'influenza mediatica, favorendo una presa di distanza da un modello di bellezza ritenuto non desiderabile, eccessivo e spesso volgare:

La gente sono le altre

*“La maggior parte delle persone si conforma al modello o comunque cercano di uniformarsi diventando anche dei pagliacci, perché poi alla fine sono ridicole!” (n°10, 25 anni).*

Per questo alcune intervistate si chiedono se abbia senso accettare quando sta accadendo o provare a ribellarsi:

Perché non scendiamo in piazza?

*“Mi chiedo perché non scendiamo in piazza o perché permettiamo questo ... beh, forse perché ci sono quelle che lo fanno e va bene così a loro!” (n° 33, 30 anni)*

Mentre altre trovano una giustificazione al non prendere posizione nel conformarsi al discorso pubblico, forse per timore di essere considerate “moraliste”:

*Che sarà mai...*

*“Perché il condizionamento ormai è avvenuto, non ce ne rendiamo nemmeno conto e quindi la maggior parte delle volte si fa “eh, vabbè che sarà mai”, però se ti fermi e ci rifletti, in effetti si tratta di una ragazzina appena maggiorenne che balla nuda su un tavolino con le telecamere sotto!” (n°24, 33 anni )*

Alcune sostengono invece la propria capacità critica nei confronti di questi modelli, che per la loro distanza dalla realtà diventano quasi motivo di svago:

Guarda come sembrano stupide

*“Forse vedendo quelle persone te ti distacchi da loro dicendo -guarda come sembrano stupide loro, io non sono così-, magari ti ci viene da ridere quindi è anche un momento di svago dalla realtà... “ (n°5, 23 anni)*

A questo si unisce la competenza, che le donne si auto-attribuiscono, nel distinguere quanto avviene in televisione dalla *realtà* quotidiana esperita, riducendone così l’influenza mediatica:

La televisione non è la realtà

*“Personalmente penso che comunque guardandomi intorno vedo una realtà completamente diversa, e divido molto quello che vedo in televisione da quello che poi appunto penso che sia la realtà di tutti i giorni.” (n° 32, 30 anni)*

### *Conclusioni*

Se non si può trascurare il fatto che le partecipanti sono donne con scolarità medio/alta, residenti nel Nord Italia e professionalmente o socialmente attive, e dunque non rappresentano la media delle italiane di pari età, è però importante sottolineare l’esistenza nelle loro narrazioni di dimensioni critiche, auto-riflessive e di potenziale “resistenza” discorsiva all’influenza mediatica.

Come i risultati infatti mostrano, emerge nelle partecipanti la consapevolezza dell’esistenza di una potenziale circolarità tra media e società nei processi di influenza (in contrasto con la classica visione lineare e unidirezionale). Il che rimanda al rapporto tra le aspettative sociali, ossia le etero-prescrizioni e la loro trasformazione in

“auto-prescrizioni”, dunque a quei processi attraverso i quali i singoli individui si conformano, introiettando le attese del contesto sociale. In questa prospettiva il ruolo dei media risulta però meno “deterministico”, e si apre lo spazio per il recupero di una consapevolezza critica.

Tale consapevolezza viene evidenziata dai frequenti riferimenti fatti dalle intervistate alla pervasività dell’influenza mediatica, che si esplica attraverso modalità da ‘bombardamento’ che accerchiano e paiono non lasciare scampo. E che proprio per questo non vengono per nulla percepite come “normali”, contrastando il rischio di una possibile “assuefazione”.

Il timore degli effetti di questi processi di influenza si esplica in particolare nella preoccupazione delle donne adulte nei confronti della formazione delle adolescenti, private di una varietà di possibili modelli di identificazione e insieme socializzate ad un utilizzo del proprio corpo come unico strumento di affermazione, a discapito dell’acquisizione di altre competenze ed esperienze.

Peraltro il tema del confronto con i modelli mediatici è vissuto, con esiti frustranti, dalle partecipanti stesse alla ricerca, che articolano la fatica del confronto riportandola anche alla vita quotidiana: a influenzare la percezione del proprio corpo e della sua adeguatezza non sarebbero infatti tanto i modelli mediatici (che attraggono, ma in modo ambivalente) quanto invece il rapporto con le altre donne della realtà: le colleghe, le amiche, le mamme davanti a scuola.

Si ripropone qui la questione della capacità/incapacità femminile di costruire relazioni *collaborative* tra donne e l’opportunità di favorire l’instaurarsi di modalità di *networking* che riducano la *rivalità* a cui la rappresentazione stereotipica dei generi frequentemente socializza anche le più giovani. Il che richiede azioni ed interventi che coinvolgano le donne nello spazio pubblico, sostenendone la presenza e permettendo la condivisione e la rielaborazione delle esperienze, come in tempi recenti stanno facendo, con modalità ed esiti diversi, i Movimenti come “Se non ora quando”, i pochi decisori istituzionali che promuovono la democrazia paritaria e i contesti organizzativi che applicano “il sistema delle quote”.

### *Bibliografia*

Barbagli M. (a cura di), *Istruzione, legittimazione e conflitto*, Bologna, Il Mulino, 1978.

Barriga, C.A., M.A. Shapiro & R. Jhavery (2009). *Media Context, Female Body Size and Perceived Realism*. *Sex Roles*, Vol. 60:128-141

Bernstein B. (1971), *Social Class, Language and Socialization*, in *Class, Codes and Control*, vol. I, Routledge & Kegan Paul, London, pp. 170-189.

Braun, V. and Clarke, V. (2006) Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3 (2). pp. 77-101.

Camussi, E. (2004) Focus Group: istruzioni per l'uso? In E. Zucchi (a cura di) *Il colloquio e l'intervista*, Franco Angeli : Milano (245-26).

Camussi, E. (2008) La ricerca-azione femminista. In Colucci FP, Colombo M, Montali L (a cura di) *La ricerca intervento*. Bologna: Il Mulino, 239-258.

Camussi E (2010). Discorsi tra donne: la rappresentazione sociale del corpo femminile "normale". In: *Questioni sul corpo in psicologia sociale.*, Parma:Uninova (229-236).

Davidson, W.P. (1983), "The third-person effect in communication", *Public Opinion Quarterly* 47, pp 1-15.

Dittmar, H., & Howard, S. (2004). Professional hazards? The impact of model's body size on advertising effectiveness and women's body-focused anxiety in professions that do and do not emphasize the cultural ideal of thinness. *British Journal of Social Psychology*, 43, 1-33.

Fredrickson, B.L., Roberts, T.A. (1997), "Objectification theory: Toward understanding women's lived experiences and mental health risks", *Psychology of Women Quarterly*, 21, pp 173-206.

Hurd Clark 1., Griffin M. (2007) The body natural and the body unnatural: beauty work and aging. *Journal of Aging Studies*. 27, 187 -201.

Keddy, B. Sims, S. & Noerager, S. 1996, 'Grounded theory as feminist research methodology', *Journal of Advanced Nursing*, vol. 23, pp. 448-453.

Lipovetsky, G. (1989). *L'impero dell'effimero*. Garzanti, Milano

NOW Foundation (2007). *Sex, Sterotypes and Beauty: the ABCs and Ds of Commercial Images of Women*. National Organisation for Women Foundation, Merrifield, VA

Paquette, M.C., Raine, K. (2004), Sociocultural Context of Women's Body Image, *Social Science and Medicine*, 59, pp. 1047 – 1058.

Posovac, H.D., Posovac, S.S., Posovac, E.J. (1998), "Exposure to media images of female attractiveness and concern with body weight among young women", *Sex Roles*, 38, pp 187-201.

Ramazanoglu C, Holland J. (2002) *Feminist Methodology Challenges and Choices*, Sage: London.

Reinhartz, S. (1992), *Feminist Methods in Social Research*, Oxford University Press, New York, NY.

Serranò, A., Fasulo F. (2011) *L'intervista come conversazione*. Carocci, Roma.

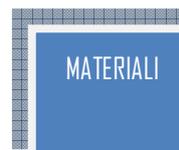
Ussher, J.M. & Mooney-Somers, J. (2000). Negotiating desire and sexual subjectivity: Narratives of young Lesbian Avengers. *Sexualities*, 3(2), 183-200.

Yamamiya Y, Cash TF, Melynk SE, Posovac HD, Posovac SS (2005) Women's exposure to thin-and-beautiful media images: body image effects of media-ideal internalization and impact-reduction interventions, *Body Image*, Mar, 2(1):74-80.

Yakushko. (2007) Do Feminist Women Feel Better About their Lives? Examining Patterns of Feminist Identity Development and Women's Subjective Well-being. *Sex Roles* 57:3-4, 223-234

*Elisabetta Camussi*, Associato di Psicologia Sociale al Dipartimento di Psicologia dell'Università di Milano-Bicocca, dove insegno Psicologia delle Differenze e delle Disuguaglianze, focalizzandomi sulle questioni di genere, che sono anche il mio principale interesse di ricerca. A partire dal 2008 ho ideato e promosso, con psicologhe/i sociali di diversi Atenei, le attività del Gruppo di lavoro tematico sulle Disparità di Genere – AIP – GDG.

*Chiara Annovazzi*, dottoranda in Psicologia Sociale, Cognitiva e Clinica presso l'Università di Milano-Bicocca, si occupa di questioni di genere con particolare attenzione ai temi della rappresentanza e delle quote.



Cristina Barducci

*Violenza di genere, violenza simbolica e psicoanalisi*

Abstract

L'approccio di genere è una prospettiva necessaria anche nel campo delle psicoterapie. Troppo spesso le psicoanalisi si muovono nell'area del "neutro" e anche in casa junghiana la prospettiva di genere è poco usata, malgrado le molteplici indicazioni di Jung che si aprono a nuove e fertili riflessioni. Il processo d'individuazione, obiettivo della terapia analitica è infatti un processo che libera l'individuo dai condizionamenti consci ed inconsci dovuti ad una adesione agli stereotipi veicolati dal contesto socio culturale e dal collettivo. Nel caso delle donne non si può parlare di un processo terapeutico che costruisca una piena soggettività se non vengono sottoposti a critica quei valori collettivi che nel corso dei secoli hanno definito i parametri di una identità femminile adeguata.

Una breve storia clinica mostra una soluzione terapeutica che tiene presente il problema della mancanza storica di soggettività femminile, tema sul quale l'autrice svolge da anni la sua ricerca.

Keywords: Psicoanalisi, Soggettività femminile, Individuazione, Genere, Contesto socio-culturale

Una premessa

Come si coniuga la consapevolezza della violenza simbolica che ci abita in quanto soggetti donna con le pratiche psicoterapiche e in particolare con la pratica psicoanalitica? Cos' avviene nel chiuso della stanza d'analisi tra paziente donna e analista donna? È questo un tema sul quale da anni si muove la mia riflessione teorica<sup>17</sup>, non sempre condivisa da chi opera nell'ambito della psicologia del profondo di matrice junghiana, scuola a cui appartengo.

Anni di lavoro psicoterapico e di studio mi hanno insegnato a guardare con attenzione le cosiddette patologie femminili, dalle più lievi alle più severe, che, se lette

---

<sup>17</sup> Il tema della soggettività della donna è centrale nei miei lavori. È stata proprio l'appartenenza al mondo junghiano, che considera fondamentali gli studi storici, antropologici, mitici, letterari e direi anche sociologici, che mi ha permesso di attingere al patrimonio sia degli studi di genere che filosofici, operando una rilettura "al femminile" della psiche.

fuori da un'ottica di genere e all'interno del contesto patriarcale nel quale "le psicoanalisi" sono nate e si sono sviluppate, rischiano di lasciare il soggetto donna che le patisce, ancora una volta deprivato del proprio valore soggettivo. Malgrado siano ormai tanti i contributi psicoanalitici al femminile e sul femminile e soprattutto fuori dall'Italia gli studi di genere occupino posizioni forti e di rilievo, la pratica psicoterapeutica si muove ancora nell'area del "neutro".

Molti junghiani<sup>18</sup> sembrano dimenticare, nella pratica e nella teoria che la psiche collettiva, il contesto socio-culturale in cui viviamo e al quale Jung assegna un posto di grande rilievo nella sua formulazione teorica<sup>19</sup>, agisce in modo massiccio sugli individui, condizionandoli fortemente e inconsapevolmente. Il "processo d'individuazione", cardine del pensiero junghiano, consiste nel fondare la propria individualità o soggettività, non in modo individualistico, ma liberandosi dai legami con un collettivo intriso di luoghi comuni.

Ignorare o evitare la consapevolezza di essere immersi in un collettivo segnato fortemente dai valori patriarcali risulta oltre che miope, e antipsicologico, anche dannoso.

Questo processo, che Jung esplicita indicando come per gli uomini i valori dominanti abbiano escluso per secoli dal concetto di identità maschile l'emotività, la tenerezza e in generali tutti i valori che attengono alla "femminilità", è tanto più vistosamente presente nel caso delle donne, per aiutare le quali a trovare se stesse occorre destrutturate in modo puntuale tutti gli assunti di base che formano il nostro humus culturale.

Jung ancora indica come per le donne sia significativo il recupero di qualità attive e propositive, ma non approfondisce il tema di una diversa fondazione del concetto di femminilità e di identità per le donne stesse, pur lasciando aperta una strada per riflessioni ulteriori.<sup>20</sup>

Una situazione terapeutica di cui racconterò brevemente i punti nodali, mi sembra un esempio possibile della necessità di un approfondimento su quanto detto sopra.

### *Elena e il "dover essere"*

Elena ha 40 anni quando mi telefona per un appuntamento. Quindici anni prima aveva effettuato una breve trance di lavoro personale con me, in un momento in cui aveva deciso ormai laureata, di lasciare la famiglia e andare a convivere con il proprio ragazzo, sfidando il padre che era fortemente contrario.

---

<sup>18</sup> Un interessante recente contributo in "Il maschile e il femminile cent'anni dopo. La definizione di Jung e la psicoterapia odierna." A cura di Schwartz-Salant N. e Murray Stein, Magi edizioni, Roma, 2004.

<sup>19</sup> Pur nella brevità di una nota, il pensiero di Jung volge la sua indagine sui valori cosiddetti collettivi, siano essi consci che inconsci. Egli chiama psiche collettiva il contesto socioculturale e storico in cui l'individuo vive, adattandosi spesso inconsapevolmente, a modi di pensare, stereotipi, genericamente condivisi dal contesto stesso, vivendo così una vita piatta e monca rispetto al suo farsi soggetto consapevole.

<sup>20</sup> Già James Hillman, in "Anima. Anatomia di una nozione personificata", Adelphi, Milano, 1985 sottolinea la violenza dell'equazione storica donna=femminile=anima.

Adesso Elena è sposata con il ragazzo con cui andò a convivere, ha due bambini piccoli, desiderati e amati, un marito che la ama e che collabora, un lavoro di avvocato che la impegna notevolmente. Mi dice che due anni fa il padre è morto e che da allora si occupa anche degli affari economici della madre perché il fratello, che svolge un'attività di tipo scientifico, non solo pensa che la sorella avvocato sia più adatta ma anche perché da qualche tempo soffre di un disturbo che lo prostra e lo rende depresso e fragile.

La famiglia di Elena appartiene alla borghesia colta; padre, madre suocera sono tutti professori universitari e anche il marito lavora nel medesimo campo.

Elena mi narra piangendo che si sente stremata, che non ce la fa più, che è arrivata a non sopportare più né madre, né marito, né figli, che il lavoro le provoca ansia e che si sente spaventosamente colpevole e anche cattiva e pazza.

“Cosa mi manca dottoressa? Ho tutto quello che ho desiderato, un buon lavoro, Luigi mi ama, economicamente ce la caviamo bene, i bambini vanno bene a scuola e le insegnanti li lodano, perché sto così male? Sono sempre in affanno, sempre in ansia, sempre rabbiosa e mi vergogno tanto di come sto”.

Per molte sedute il tono e i contenuti di Elena restano, più o meno, uguali: fatica, stanchezza, insopportabilità unite ad un senso di vergogna per quel che prova e che invano cerca di modificare con ragionamenti basati sul principio di realtà. “Tutte le donne fanno quello che faccio io, tutti i bambini si ammalano e mettono in crisi l'organizzazione domestica, tante donne hanno madri da accudire mentre la mia sta benissimo, è solo lamentosa...cosa mi manca?”

Accanto ad un'ansia diffusa e una rabbia sottostante, che del resto Elena riconosce, non vedo nella paziente patologie particolari.

Mi chiedo piuttosto, dove è lei, chi è lei, se si sia mai chiesta fino in fondo cosa vuole e cosa prova, legittimando sentimenti e pensieri difformi dai dettami normanti e normativi che fin dall'infanzia hanno caratterizzato il suo modo di essere.

“Sto sempre molto attenta a fare le cose bene, ho molta paura delle critiche e dei rimproveri, li vivo male, come un essere sbagliata, inadatta, anche un pochino indegna...Mio padre era molto ansioso e polemizzava su tutto, non gli andava mai bene nulla...era normale che io andassi bene a scuola, che mi laureassi in tempo, che non dessi mai motivo di preoccupazione alcuna...io lo sapevo...e facevo le cose al meglio perché non avrei retto oltre la mia anche la sua ansia che si scatenava puntuale ad ogni ipotesi di cambiamento....”

Mi parla del rapporto con la madre e sottolinea, come ogni volta che si lamenta di essere stanca, la madre o minimizza o si mette a parlare di come sta male lei, levandola dalla scena; mi dice anche, che ha una baby sitter e, solo una volta la settimana, dei bambini se ne occupa la mamma.

“É lei che me lo ha chiesto, dottoressa, perché dice di voler stare con i nipotini...É solo una volta la settimana e sembra che sia stata in miniera...torno e mi racconta di come si è stancata....”

Le chiedo se mai le abbia detto grazie, se mai abbia riconosciuto che questo tempo che la madre le dedica è un dono, non un dovere; Elena mi guarda perplessa, ma comprende bene a quale tipo di grazie alludo; un grazie che implichi il riconoscimento del

valore del tempo dell'altra, un tempo che non è possibile che tra donne continuiamo a non considerare prezioso, ma scontato.

Sono passati quasi trenta anni dagli studi allora pionieristici di Luce Irigaray, ma siamo ancora ben lontani da una valorizzazione del tempo della donna, specialmente se ci si riferisce a quello dedicato al prendersi cura degli altri, figli, nipoti, genitori anziani e tutto ciò che pertiene al mondo cosiddetto domestico e familiare. Come conseguenza poi, questa svalorizzazione del tempo e dello spazio di lei, questa negazione di lei soggetto, investe anche il campo del lavoro femminile che risulta comunque dequalificato rispetto a lavoro maschile equivalente.

Anche e soprattutto nel caso di Elena, la relazione madre/figlia si rivela il punto nodale. Altrove<sup>21</sup> ho esplicitato come la relazione tra madre e figlia, per la mancanza storica di adeguate rappresentazioni di genere e per l'impossibilità di un passaggio di consegne al femminile che non sia pesantemente intriso dei peggiori stereotipi, rappresentati, se adeguatamente elaborata, il punto di svolta verso una diversa soggettività.

Elena come la madre, identica alla madre, patisce la mancanza di riconoscimento come soggetto e tra madre e figlia il passaggio di consegne è rimasto nell'ambito di un'identità modellata sui canoni del collettivo patriarcale.

Il disagio di Elena, che lei porta come un problema solo personale, è in realtà un disagio profondamente collettivo e che come tale va visto. Il tema della mancanza di autostima si ripete. Sebbene sua madre facesse un lavoro altamente qualificato, era un'universitaria, tuttavia questo non sembra averla sufficientemente rassicurata, se ancora necessita soprattutto nei confronti della figlia di usare il lamento per dire di sé. Né Elena sembra trovare un altro modo.

Ritengo anche che questo importante viraggio, dal personale al collettivo, non certo molto praticato nell'ambito delle terapie ma che costituisce un'importante eredità del pensiero di Jung, a patto di rivisitarlo adeguatamente, sia ciò che manchi:

“La sera quando torno a casa e i bambini giustamente mi assalgono con le loro richieste io provo un senso di colpa terribile perché mi sento tanto stanca e avrei piuttosto bisogno di silenzio e tempo per me e mi sento una madre inadeguata per questo...una cattiva madre...”

Anche Elena svalorizza il suo lavoro e non sembra rendersi conto di quanta energia e creatività v'investa, mentre è molto comprensiva verso il lavoro del marito e giustifica il bisogno di lui di svagarsi uscendo con gli amici della squadra di calcetto o quello di aver costituito un gruppo in chat di puro divertimento.

Il lavoro di avvocato, negli ultimi anni, quasi in contemporanea con la nascita del secondogenito, ha preso un andamento più impegnativo e richiede molta più attenzione di prima.

---

<sup>21</sup> Si veda: C. Barducci, “Il velo e il coltello. L'aggressività femminile tra cura e cultura”, Vivarium, Milano, 2006 in cui molti dei principali miti che hanno una donna come protagonista, sono riletti nell'ottica del soggetto. Ancora in “Corpo a corpo. Madre e figlia nella psicoanalisi”, Laterza, Bari, 1995 a cura di Gabriella Buzzatti e Anna Salvo il tema della mancanza d'immagini significanti nella relazione madre/figlia è centrale.

La gestione degli affari di famiglia e il sentimento di essere una privilegiata che non ha nessun diritto di lamentarsi, rispetto al fratello a cui non può chiedere nulla, perché sta male, acquiscono il suo disagio.

“É come se non volessi più nessuna responsabilità...e il desiderio è che qualcuno provveda a me, mi protegga... Appena laureata mio padre mi tolse dallo stato di famiglia come figlia a carico...mi disse che adesso dovevo pensare da sola alla mia vita... io ho sempre accettato tutto, non mi sono mai permessa di ribellarmi..”.

Lei chiede a se stessa di essere perfetta in tutto, sempre adeguata, sempre pronta a far spazio all'altro e ai suoi bisogni; un'immagine feroce e implacabile di Super-Io e di Io-Ideale sembra occupare tutto lo spazio psichico; un super-Io tuttavia, modellato su un'imgo e su un femminile che, senza mettere in crisi i valori legati al materno identitario, ha solo aggiunto a essi l'identità lavorativa e professionale col risultato di uno spazio psichico saturato da richieste su cui non c'è stata mai alcuna riflessione. Unica spia la rabbia sotterranea che la abita, un senso di rivolta che lei vive come pericoloso e distruttivo perché rischia di non farle apprezzare niente di ciò che ha e di annullare la ricchezza del suo mondo affettivo e relazionale.

Alla luce del disagio che Elena porta, emerge una lettura che rivela un filo di continuità con quel bisogno che 15 anni addietro la spinse a cercare un aiuto terapeutico. Come ribellarsi al “Padre”? Se ieri il conflitto appariva solo nei confronti del padre reale, oggi è il “padre” simbolico, sono i valori patriarcali, ai quali Elena si è sempre adattata, a risultare intollerabili.

Il conflitto di ieri che costellava in lei il timore di non essere più amata dal padre-mondo, di essere vista come sbagliata si è allargato oggi, facendole vivere come stupide e indegne tutte le istanze e tutti i bisogni “fuori dall'ordine.”

Confessa poi di avere una specie di passione segreta e “ le assicuro dottoressa assolutamente inutile, stupida e infantile...”

Ha una passione per i Beatles, che condivide con un'amica e l'idea che sta nascendo è quella di creare una sorta di blog e di postare tutte le notizie relative al gruppo. Incoraggiare questa passione “infantile”, questo spazio di puro gioco – Elena è stata una bambina e un'adolescente sempre molto seria e impegnata – è un passaggio fondamentale. Le donne si sa, non giocano mai....giocare a “fare le mamme”, giocare alle “signore”, o reattivamente “fare i maschiacci” sono non giochi, ma preparazioni ed esercitazioni in vista di un'identità degna di valore.

Un sogno del periodo in cui timidamente Elena si ritaglia dopo cena un tempo per il suo blog, su cui il marito non ha ovviamente niente da ridire con stupore di Elena che lo immaginava critico e svalutante, proiettando su Luigi immagini legate a suo padre e alla cultura patriarcale in genere, la turba e la stupisce.

“ So che mio padre è morto e provo dolore e pena: è morto anche John Lennon e io dico che ho diritto a provare dolore anche per questa morte...un dolore quasi uguale di cui tuttavia mi vergogno ...”

Il sogno esprime il dolore per una doppia perdita, ma sottolinea come quella che chiede di essere legittimata e che causa il conflitto, sia la perdita relativa a Lennon, che rappresenta una modalità di realizzazione trasgressiva, ribelle e fortemente creativa.

In termini junghiani, Lennon è un'istanza "animus"<sup>22</sup> che deve essere accolta e che non deve sostituire il padre, ma piuttosto affiancarsi ad esso, come apertura e sviluppo. Ancora il sogno indica come la perdita della dimensione creativa e il non riconoscimento del diritto al dolore e al lutto per questa perdita implichi la perdita di adattamento al principio di realtà, ai valori "padre" e al senso di responsabilità di cui Elena ha sempre dato prova.

È necessario che sia legittimato uno spazio di creatività che abbia lo stesso senso psichico dello spazio del dovere.

Elena vive sulla propria pelle tutte le contraddizioni che gli ultimi quarant'anni di politiche incentrate su progetti e promesse d'uguaglianza e di pari opportunità hanno fatto emergere. Non si tratta per le donne di guadagnare solo spazi professionali nell'illusione che questo sia sufficiente, se non vengono ripensati gli stereotipi che sottendono il vivere delle donne stesse siano esse casalinghe o professioniste.

Elena inevitabilmente personalizza, assumendolo cioè come suo disagio individuale e sua insufficienza, una condizione socio-culturale che ancora nega l'esistenza di una soggettività femminile diversa sia dal modello maschile di successo e di affermazione, sia da ciò che nei secoli il maschile ha detto e stabilito come fondamento dell'identità della donna. Dare voce alla rabbia è assolutamente necessario, ma allo stesso tempo è fondamentale che la rabbia non si retrofletta su Elena stessa, né distrugga i suoi affetti e mini in nome di un narcisismo individualistico imperante<sup>23</sup> il contesto relazionale che costituisce l'ordito del suo psichismo.

Per Elena è necessario curare il "materno", rileggere il tema del materno nella sua complessità personale e collettiva, per uscire dall'idea ancor dominante di un prendersi cura legato unicamente a valori di altruismo, oblatività e dedizione.

Prendersi cura consiste allora per la paziente in un riconoscere in primo luogo se stessa come bisognosa di cura o meglio riconoscere come bisognosa di cura quell'alterità difficile che le è emersa fuori attraverso la rabbia e che da sempre viene esclusa da un'identità femminile adeguata.

Come afferma Pulcini<sup>24</sup>, "la potenzialità materna non vincola necessariamente le donne ad un destino di maternità reale, ma agisce simbolicamente nel senso di rendere "un altro" costitutivo della loro identità". E di quale "altro" parliamo nel caso di un soggetto donna, se non di tutte quelle istanze che sono state espunte dalla definizione storicamente accreditata del soggetto donna stesso? È qui che agisce potentemente la violenza simbolica<sup>25</sup> che ci abita e che non viene affatto scalfita dall'acquisizione di

<sup>22</sup> Col termine "animus", Jung indica i cosiddetti valori maschili, propositivi e fattivi che devono essere sviluppati nella psiche della donna, parallelamente ai valori "Anima", femminili e recettivi che devono essere sviluppati e integrati nella psiche dell'uomo.

<sup>23</sup> Si veda sul tema del narcisismo Elena Pulcini, *La cura del mondo*, Boringhieri, 2009, che affronta il tema dell'individualismo narcisistico imperante e delle carenze relazionali che abitano l'occidente.

<sup>24</sup> Elena Pulcini, "Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura". Boringhieri, Torino, 2003, pag.156.

<sup>25</sup> Sul tema della potenza della violenza simbolica si veda Pierre Bourdieu, "Il dominio maschile", Feltrinelli, Milano, 1998. "La violenza simbolica s'istituisce tramite l'adesione del dominato...quando... per pensare il suo rapporto con il dominante dispone soltanto di strumenti di conoscenza...che essendo...la forma incorporata del rapporto di dominio fanno apparire questo rapporto come naturale." pag.45.

cosiddette “pari opportunità”, per le quali accade che l’accesso alle professioni, ampiamente permesso, crei poi situazioni in cui alle donne vengono quasi sempre richiesti ruoli di subalternità, che di fatto svalorizzano il loro senso di identità legato all’esercizio di un’attività lavorativa.

Come analista, ritengo che sia impossibile curare le ferite che originano dal contesto socio culturale e che assumono poi caratteristiche personali, senza aver chiara una prospettiva di genere che investighi sia sul livello di coscienza che sui livelli inconsci.

Pazienti come Elena, fondamentalmente sani e adeguati, dotati di un Io stabile e di una personalità capace di un buon principio di realtà, vanno aiutati a ripensare il proprio mondo, aiutati a dar voce a un sentire, a un mondo emotivo potente e misconosciuto perché intriso di quelle differenti e difficili passioni che, come passioni femminili, non trovano facilmente una teorizzazione e una concettualizzazione in ambito psicoanalitico<sup>26</sup>.

*Maria Cristina Barducci* psicoanalista junghiana membro didatta AIPA e IAAP, da anni si occupa d’identità femminile, di problematiche della maternità e della relazione madre/figlia con particolare riguardo alla specificità del setting al femminile e all’identità di genere. Ha sviluppato queste tematiche oltre che in numerosi articoli e conferenze, in tre saggi: *IL velo e il coltello. L’aggressività femminile tra cura e cultura*, Vivarium, Milano, 2006; *Paradossi di Maternità* (A cura di ); Vivarium, Milano, 2008; *Specchio delle mie brame. Narcisismo femminile e passione amorosa*, Magi, Roma, 2011. Vive a Firenze e svolge la sua attività tra Firenze e Roma.

---

<sup>26</sup> In “Specchio delle mie brame”, op.cit. ho indagato il tema della passione amorosa nella donna leggendo quest’esperienza come fondante perché la violenza trasformativa insita nel mondo emotivo, da sempre rimossa e/o condannata, possa emergere e dar luogo ad un diverso sentire.

Francesca Ferrando

*Postumanesimo, Alterità e Differenze*

Abstract

Il Postumanesimo offre lo spazio teoretico per una visualizzazione critica e pluralisticamente desiderabile di futuri possibili, scardinando la necessità della costituzione simbolica dell'Altra/o, e sostituendo l'impostazione esclusivista patriarcale con un'inclusivismo pluralista, in sintonia con l'umanità in quanto forma di esistenza in evoluzione, ricca in diversità. Se il destino dell'umanità è postumano, il nostro Postumanesimo deve radicarsi in un ampio resoconto critico di ciò che significa essere umani/e, offrendo un *terminus a quo* strategico attraverso cui immaginare prossime postumanità che mettano in discussione il tradizionale discorso del potere "neutro" (bianco, occidentale, maschile, eterosessuale etc.), e si rivelino inclusive per un sempre crescente numero di soggettività situate.

Keywords: Postumano, Postumanesimo, Transumanesimo, Femminismo, Cyborg, Robot

Il 21° secolo ha inaugurato una ridefinizione del concetto di "umano" attraverso gli sviluppi della scienza, della cibernetica e delle biotecnologie. La fisicità non rappresenta più lo spazio primario di interazione sociale: il decentramento del sé in corpi virtuali e in identità digitali ha trasformato il simulacro baudrillardiano in iper-realtà finalizzanti, come la crescente dipendenza da internet sembra suggerire. La clonazione umana è divenuta tema di discussione bioetica; la maternità surrogata ha decostruito il concepimento naturale. La demarcazione concettuale tra essere umano/a e cyborg si è offuscata: pacemaker, protesi e chirurgia plastica sono divenute comuni pratiche di riconfigurazione corporale, mentre un numero crescente di persone ha iniziato ad inserire dispositivi RFID (microchip) sotto pelle, in una pionieristica sperimentazione per l'estensione delle possibilità umane attraverso l'immaginario tecnologico. Questi scenari, caratterizzanti alcune società e fasce sociali glocalizzate, hanno indotto un cambiamento di paradigma nella percezione ontologica ed epistemologica dell'essere umano. "Postumano" e "transumano" sono divenuti termini di ricerca filosofica e scientifica: tale specificità semantica, consistente nell'assemblamento di termini pre-esistenti ("post" / "trans" + "umano"), marca il suo debito genealogico. Al fine di concepire un programma postumano, è necessario

innanzitutto riflettere sul significato di “umano”.

*Specchio delle mie brame, chi e' il piu' umano del reame?*

La classificazione tassonomica degli esseri umani è notevolmente cambiata nel corso del tempo, così come la sua definizione sociale e culturale. Nella storia occidentale il concetto di "umano" è stato reinscritto all'interno di categorie segnate da pratiche escludenti. Il sessismo, il razzismo, il classismo, il geriatrismo, l'omofobia e l'abilismo, accanto ad altre forme discriminatorie, hanno informato le leggi scritte e non scritte di riconoscimento rispetto a chi considerare umano/a: schiavi/e, prostitute/i, carcerate/i, eretici/che, per esempio, hanno rappresentato i margini dell'umano, il caos, il non-disciplinabile. La necessità simbolica dello specchio differenziale ha storicamente accompagnato la costituzione dell'umano. L'essere femminilizzato e l'essere razzializzato, per esempio, sono stati utilizzati come l'Altra/o rispetto all'essere umano dotato di primato simbolico e di diritti civili e politici: maschio, bianco, eterosessuale etc. A sostegno di cartografie di potere così restrittivamente gerarchiche, sono stati avallati intricati sistemi di controllo, messi in atto attraverso svariate strategie psicologiche, fisiche e legali; per citarne alcune: leggi ufficiali, violenza impunita, pretese scientifiche, amore egotistico, paure e superstizioni. Solo di recente, soggetti femminili, soggetti di colore della pelle diverso dal “bianco”, gay e lesbiche, diversamente abili etc., hanno recuperato uno spazio simbolico nel discorso epistemologico egemonico. Il politicamente corretto ha vietato l'uso legale di discriminazione nelle narrazioni ufficiali delle società occidentali contemporanee. Lo spazio simbolico dell' "Altro/a", lasciato vuoto dall'umanità marginale, è stato riempito dall'automa.

L'Intelligenza Artificiale si è trasformata nella nuova categoria differenziale da temere e bramare, lo specchio che riflette la “vera” umanità attraverso il suo composto non-umano; lo schiavo che non dovrebbe mai ribellarsi; e l'essere divino che, in virtù della sua superiorità, non può essere compreso. È interessante notare come il termine "robot", coniato dall'autore ceco Karel Čapek nel suo dramma “R.U.R.” (1920), derivi dalla parola ceca “robota” (“lavoro pesante”), a sua volta derivata da “rabota” (“servitù”). La semantica di tale nozione, postulando una soggettività sotto il dominio di un'altra, porta necessariamente con sé la sua controparte, “ribellione”, che deve essere eventualmente attuata al fine di riscattare la sovranità originale sul sé. La paura che i robot possano rivoltarsi contro gli esseri umani e prendere il controllo, è ritratta in innumerevoli opere di fantascienza, così come nella letteratura scientifica. A mio parere, la questione portante è un'altra: perché alcuni esseri umani hanno bisogno di pensare necessariamente in termini di guerra, conflitto, mancanza di dialogo? Tale attitudine ripropone il dualismo strutturale impiegato dal soggetto tradizionale della riflessione egemonica occidentale, che rievoca la negoziazione psicoanalitica primaria tra l'infante e la madre, il sé e l'altro, attraverso polarità essenzializzate quali: maschio / femmina, bianco-a / nero-o, cittadino-a / straniera-o, etero / gay, essere umano-a / macchina, etc.

Il robot sta diventando il ricettacolo per l'irrazionale, il subconscio, il mitico, in un modo simile a quello in cui altre soggettività sono state storicamente rappresentate: la donna, per esempio, è stata descritta al contempo come prostituta e vergine, dea e strega, santa madre e peccatrice originale, in una schizofrenica fluttuazione basata su desideri esterni, legati alla soggettività narrante e non a quella narrata. Nell'ottica postumana, il valore differenziale del robot viene interpretato in un'ottica di complementarità. Il fatto che nell'automa si vada sviluppando un tipo di intelligenza diversa rispetto a quella umana (per esempio: un'estesa capacità matematica e di memoria, rispetto a una limitata possibilità motoria), non viene giudicato attraverso l'ottica antropocentrica tipica dalla Filosofia dell'Intelligenza Artificiale degli anni Settanta – e ancora largamente accettata –, secondo cui il modello di intelligenza per eccellenza è quello umano. Il Postumanesimo enfatizza, da un lato, il potenziale delle differenze in un'ottica integrata, come estensione di possibilità; dall'altro, rievoca la similitudine primaria: sia un robot che un essere umano/a sono fatte/i di materia, e la materia, a livello subatomico, non è statica né fissa, ma è energia in continua vibrazione, relazionale e irriducibile a una singola e determinata entità.

### *Agency Postumana*

Visualizzare il futuro non crea il futuro di per sé, ma può influenzare il modo in cui verrà pluralisticamente percepito, con tutto il potere generativo che tale immaginazione può apportare nella costituzione storica della realtà. Questo è uno dei motivi per cui mi sono interessata al Postumanesimo, e per questa ragione preferisco concepire l'ontologia robotica attraverso un paradigma diverso da quello amore / odio, che è stato storicamente responsabile di abusi corporali e culturali. La Filosofia della Differenza, l'Epistemologia Femminista e l'Intersezionalità, accanto ad altre pratiche critiche, offrono spunti importanti su come sviluppare approcci inclusivi nell'interazione con entità radicalmente diverse, sia conosciute che ipotetiche (per esempio, esistenze aliene). Tali punti di vista, generati a partire dalle/gli "altri/e" del soggetto tradizionale del discorso egemonico occidentale, individuano il punto di partenza della riflessione nel sé, e basano la propria narrazione nell'esperienza fenomenologica. Così facendo, si decostruisce la necessità simbolica dell'Altro/a, dello specchio o speculum (Irigaray 1974), attraverso cui concepire la propria esistenza, e si offrono strumenti ermeneutici adatti a trattare la moltiplicazione singolare delle differenze nella società contemporanea, così come gli eventuali sviluppi evolutivi della specie umana.

In questa rivisitazione del postumano, l'esclusione si ricompone in inclusione, e i confini si aprono a futuri desiderabili per un sempre crescente numero di soggetti situati. La proposta teoretica consiste nell'utilizzo del "post" in quanto superamento dell'esclusivismo che ha caratterizzato la nozione socio-politica dell'umano. Definirò "inclusivismo situato" la pratica postumana di riformulazione simbolica dell'umano, che non risolva nel collettivo la prospettiva individuale, ma la riconosca in un pluralismo non disciplinabile e situato. Il rischio da evitare consiste nel promuovere

un'inclusione acritica che, in un generico tentativo universalizzante, includa pratiche escludenti che a lungo termine renderebbero inefficace tale programma. Il Postumanesimo apre a diversi tipi di conoscenza e comprensione, offrendo un invito a un pensare teoretico inclusivo, che posizioni genealogicamente l'umanità all'interno del multiverso, e contemporaneamente l'alterità dentro il sé. La riflessione sulle possibilità aperte dal postumanesimo svela la sua carica politica e rievoca l'*agency* come attiva partecipazione del soggetto situato nella visualizzazione di futuri desiderabili, includendo la bioetica, ma non risolvendosi in essa. Attraverso questa riappropriazione dell'*agency*, la posizione del Postumanesimo si distingue rispetto a quella dell'Antiumanesimo, che porta invece la critica dell'umanesimo a un rigetto radicale dell'autonomia del soggetto umano e della rilevanza della discussione politica e sociale sui diritti umani ("post" indica un superamento inclusivo; "anti" ripropone un dualismo basilare). La differenza tra Postumanesimo ed Antiumanesimo non è l'unica da segnalare. La riflessione postumana ospita varie anime, come: il Postumanesimo Filosofico, il Transumanesimo, i Nuovi Materialismi, il Metaumanesimo, le Postumanità e le Metaumanità. In particolare, il Postumanesimo e il Transumanesimo, come vedremo nella prossima sezione, si distinguono per differenti percorsi genealogici e visioni teoretiche, che vengono spesso erroneamente assimilate.

### *Genealogie e Differenze*

Per comprendere la strategia postumana occorre una rivisitazione delle radici storiche del Postumanesimo e una rilettura di tali origini. Il Postumanesimo nasce dalla Critica Letteraria degli anni Novanta, e fa la sua entrata in Filosofia sulla scia dell'indagine aperta dalla Teoria Cyborg, sviluppandosi attraverso pensatrici quali Donna Haraway e Katherine Hayles. Storicamente, il Postumanesimo si può considerare un Postmodernismo di seconda generazione che, al posto di disconoscere il movimento storico che lo precede, porta alle estreme conseguenze la decostruzione dell'umano, apportando all'interno della rivisitazione teoretica lo specificismo (ossia, il privilegio di alcune specie rispetto ad altre: nel caso specifico, il privilegio riconosciuto all'essere umano dall'essere umano, rispetto a tutte le altre forme di esistenza). La metodologia postumana, precedentemente individuata in un inclusivismo situato, è già presente nel suo stesso porsi storico. Il Postumanesimo non sposta il Postmodernismo, ma ne porta a termine la radicalità dell'indagine. In questo senso, il Postumanesimo sembra aver interiorizzato la pratica politica del Femminismo storico, rinnegando la simbologia della guerra come atto di necessaria postulazione della "nuova" era. Locare il Postumanesimo nel Postmodernismo permette all'inclusivismo situato di rielaborare la molteplicità delle prospettive attraverso una decostruzione critica già avviata, e di tenere sotto controllo il rischio della riappropriazione del discorso postumano da parte del soggetto "neutro". È importante notare che, nascendo dal Postmodernismo, il Postumanesimo si è sviluppato in modo rizomatico e difficilmente riducibile: il termine "postumano" viene usato con accezioni differenti all'interno dello stesso movimento postumano.

Proprio come il Postumanesimo, il Transumanesimo nasce negli anni Novanta orientando i suoi interessi su simili tematiche. Ma i due movimenti non condividono le stesse radici né prospettive. Mentre il Postumanesimo nasce dal Postmodernismo, il Transumanesimo cerca le proprie origini nell'Illuminismo, e quindi non espropria l'umanesimo. Il concetto di postumano stesso è interpretato in un'accezione specificamente transumana. Al fine di potenziare le capacità umane, il Transumanesimo opta per una trasformazione radicale della condizione umana attuale, attraverso tecnologie emergenti e speculative (come nel caso della medicina rigenerativa, l'estensione radicale della vita, l'*uploading* e la crionica), suggerendo che la diversità e la molteplicità andranno a sostituire la nozione di esistenza umana all'interno di un unico sistema, come è il corpo biologico. Per teoriche e teorici del Transumanesimo, come Natasha Vita-More e Max More, gli esseri umani potranno eventualmente trasformarsi così radicalmente da diventare postumani/e. Se la forza di tale visione consiste nell'apertura rispetto alle possibilità offerte dalla scienza e dalla tecnologia, in questo stesso punto si fonda la sua debolezza, che può essere individuata in una semplicistica assimilazione tecnologica dell'esistente, e in una linearità progressivista che non concede spazio a pratiche decostruzioniste.

Nella visione tecno-utopica transumana, la scienza e la tecnologia diventano chiavi simboliche attraverso cui accedere al futuro storico. Tale discutibile preferenza porta con sé una serie di svantaggi. Studi femministi e womanisti hanno esposto la cornice razzista e sessista entro le quali il discorso sulla *techné* è stato formulato. Judy Wajcman (1991), per esempio, ha notato come solo alcuni tipi di tecnologia più prettamente "maschile" vengano definiti in quanto tale, mentre tecnologie storicamente legate al simbolico femminile, come l'orticoltura, la cucina e l'assistenza all'infanzia, sono state escluse dall'immaginario tecnologico egemonico. In altre parole, la definizione stessa di tecnologia si basa su di un fondante pregiudizio sessista e razzista, dato che solo l'uomo bianco è considerato detentore della formula tecnologica, come Eileen B. Leonard ha sottolineato (2003). Il dibattito femminista sulla tecnologia, generato negli anni Novanta, in un primo momento ha riflettuto quello sulla scienza, sviluppatosi attraverso l'Epistemologia Femminista e le cornici teoriche ad essa connesse, quali la Teoria del Punto di Vista, l'Obiettività forte e la Conoscenza Situata. Ma la tecnologia, nel suo impegno per la realizzazione di manufatti (fisici e/o virtuali), differisce radicalmente dalla scienza. Inoltre, dal momento che gli artefatti vengono creati al di fuori della riproduzione sessuale, può sembrare obsoleto pensare alla tecnologia attraverso il paradigma di genere. Eppure, la tecnologia riflette l'immaginario culturale in cui si va sviluppando: rilevare i pregiudizi insiti nelle applicazioni tecnologiche e nel modo di fare tecnologia diventa essenziale per contemplare le possibilità aperte dalla riflessione postumana.

### *Conclusioni*

Se il futuro umano si risolverà in una proliferazione delle differenze, l'umanità avrà ancora bisogno di ritrovare lo *speculum*, quel vuoto simbolico che le permette di

riconoscersi in quanto tale? Lo individuerà nell'automa? Il rischio di creare ulteriori dualismi esiste, in particolare se la scienza e la tecnologia perseguiranno strade legate a pratiche storicamente esclusiviste. Riflettere sulla costituzione onto-epistemologica del postumano ha una portata non solo filosofica, ma politica. Il Postumanesimo offre lo spazio teoretico per una visualizzazione critica e pluralisticamente desiderabile di futuri possibili, scardinando la necessità simbolica dell'Altro/a, e al contempo riconoscendo l'altra/o nel se', in una percezione dell'umanità in quanto forma di esistenza in evoluzione, ricca in diversità. Per orientare la propria prospettiva in tal senso, il Postumanesimo deve radicarsi in un ampio resoconto critico di ciò che significa essere umane/i, offrendo un *terminus a quo* strategico da cui immaginare prossime postumanità che mettano in discussione il tradizionale discorso del potere "neutro", e si rivelino inclusive per un sempre crescente numero di soggettività situate.

*NB. Dall'11 al 14 Settembre 2013 si terrà la 5° Conferenza Internazionale del Postumanesimo presso l'Università di Roma Tre, dal titolo: "The Posthuman: Differences, Embodiments, Performativity". Call For Papers: TBA*

### *Bibliografia*

- Čapek, K. [1920] (2004). *R.U.R. Rossum's Universal Robots*. Penguin: New York.
- Irigaray, L. [1974] (1985). *Speculum of the Other Woman*. Cornell University Press: New York.
- Leonard, E. B. (2003). *Women, Technology, and the Myth of Progress*. Upper Saddle River: New Jersey.
- Wajcman, J. (1991). *Feminism Confronts Technology*. The Pennsylvania State University Press: Pennsylvania.

*Francesca Ferrando* è una filosofa del Postumanesimo. Dottoranda in Filosofia e Teoria delle Scienze Umane presso l'Università degli Studi di Roma Tre, ha conseguito il Master in Studi di Genere presso l'Università di Utrecht (Olanda). È stata Visiting Scholar presso la Columbia University (New York), e Ricercatrice Indipendente presso l'Università di Reading (Inghilterra), dove ha fatto ricerca sul Genere e la Teoria Cyborg con il Prof. Kevin Warwick. Per maggiori info: <http://www.theposthuman.org/>

## Claudia Montepaone

### *Premessa*

Il laboratorio ‘Antigone’, seminario di ricerca interdisciplinare nato dalla didattica di Storia greca nell’ambito del Dottorato in Studi di Genere, fin dal suo inizio ha avuto l’obiettivo di misurarsi con testi e problemi di ambito cronologico diverso che, nella prospettiva di genere, consentissero confronti e analogie tra antico e moderno. pienamente adeguati a questi criteri, i contributi di Anna Gargiulo (psicologa) e Francesco Muollo (storico).

Non è in questione quanto tali testi, accostati nello spazio della sezione Laboratorio Interdisciplinare, siano tematicamente coerenti con l’attuale numero, *La camera blu*, n.8, CORPI MERCIFICATI, CORPI VELATI della rivista del Dottorato di Studi di genere.

Si misurano entrambi, infatti, con contesti sì diversi, ma in cui l’attenzione alla “fisicità” è parimenti dominante: sia in *Il tutto pieno di nulla: il corpo anoressico* (A. Gargiulo), che in *La pratica dei corpi femminili perfetti: uno sguardo nella polis di Sparta* (F. Muollo), la costante, infatti, è un certo ideale di “corpo femminile perfetto”.

Anche se – necessariamente e consapevolmente con orientamenti e prospettive disciplinari distinte – si differenzia il fuoco della ricerca. Quindi, approccio storico-antico nel testo di F. Muollo: la pratica del corpo (agonistica e non) nella comunità spartana dalla fase arcaica all’età ellenistica (VI-II sec. a.C.); prospettiva clinico-psicologica odierna, l’altro, il testo di A. Gargiulo, in cui ci si misura con patologie individuali, quali i deliri di onnipotenza delle fanciulle anoressiche, fondati su aspetti di negazione anche di bisogni del corpo.

Pur senza aver la pretesa di essere prodotto di un lavoro in tutte le fasi pienamente condiviso, sono stati oggetto di confronto, sì, anche all’interno della didattica del Laboratorio ‘Antigone’ – per antonomasia segnato dalla cifra passato/presente. Più interrogativi, verrebbe da porsi, soprattutto di carattere metodologico: vi è realmente un dialogo tra i due contributi, o almeno se ne preparano le premesse? O, invece si tratta solo di un puro accostamento di attestazioni, prodotto di sistemi socialmente, economicamente e culturalmente distanti: il mondo antico, secondo l’ideale di una determinata comunità (Sparta del VI-II a.C.) e la moderna società occidentale che ha espresso l’anoressia femminile anche come ideale patologico?

E ancora, il modello antico (il sistema spartano) quanto e a quali condizioni, aiuta a comprendere una, in qualche modo affine, realtà contemporanea (ad esempio l’eugenetica nazista dei sistemi totalitari, tematica affrontata secondo una prospettiva non distante da Lucia Valenzi, *Il “corpo imperfetto come minaccia dell’identità nazionale: il programma “Eutanasia”*, *La camera blu*, 2007 n.2, dal tema CORPI E LINGUAGGI)?

E viceversa, la comprensione di psicopatologie moderne quanto si avvantaggia dal confronto con modelli mitici del sistema antico? Nell'ipotesi assunta dal testo presente, ad esempio, il confronto tra le contraddizioni dei mitici eroi adolescenti, esclusivi adepti di Artemide e le difficoltà delle ostinate "digiunatrici" del *blog* pro-Ana, lascia intravedere una sorta di divaricazione rispetto alla soluzione dell'intreccio ingorgato nei rispettivi "contesti" antichi e moderni. Nel modello mitico e nella pratica storico-culturale, la dea Artemide, eterna vergine (*parthenos*), accompagna verso la soluzione dei loro mitici conflitti "tipi ideali", travolti dalla propria cieca onnipotente tracotanza (la cosiddetta *hybris*). Questi sono, ad esempio, il casto, eterno adolescente Ippolito, suo devoto esclusivo e per questo distrutto da Afrodite; e le Pretidi, fanciulle regali, punite da Hera con la follia per il loro insano attaccamento alla casa paterna, piuttosto che al rispetto del suo culto (Hera come Afrodite, alludono alla sfera matrimoniale). È proprio Artemide a presiedere, come indicano le sue tradizioni mitico-culturali, i cosiddetti "riti di passaggio" per le classi d'età adolescenziali maschili e femminili verso l'integrazione alle funzioni adulte nella comunità politica: la cittadinanza, il matrimonio, la riproduzione legittima. In opposizione, la "ritualità" delle adepti anoressiche, dovuta al dominio della cosiddetta "dea Ana", con il loro rifiuto dei bisogni del corpo e dei limiti della propria persona, anziché aprire a una fase di transizione, preludio allo sviluppo e all'integrazione psicofisica nell'età adulta, sembra instaurare una "fase bloccata", di stallo, a rischio di buio senza ritorno, quasi "pre-artemidea" ...

A conclusione di queste rapide osservazioni a margine dei contributi pubblicati, a proposito d'interrogativi giustificati e inevitabili in un progetto di interdisciplinarietà, che hanno al fondo soprattutto il problema teorico dell'anacronismo in storia, sarà forse necessario riprendere le interessanti riflessioni di tipo metodologico su questioni di genere applicate anche al mondo antico (elaborate in un'agile recente pubblicazione curata da Sandra Boehringer e Violaine Sebillotte Cuchet, *Hommes et femmes dans l'antiquité grecque et romaine. Le genre: méthode et documents*, Paris 2011) e ben prima da Nicole Loraux, nel saggio *Éloge de l'anachronisme en histoire*, in *Le genre humain*, 27, 1993, pp. 23-39).

*Claudia Montepaone* ha insegnato Storia greca presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli, Federico II. Afferisce al Dottorato in Studi di genere in qualità di Esperto esterno. Tra i lavori scientifici più rilevanti: *Lo spazio del margine. Prospettive del femminile nella comunità antica*, Roma, 1999; *Ifigenia a Brauron*, B. Gentili e F. Perusino (a cura di), *Le orse di Brauron*, Pisa, 2002; *Pitagoriche. Scritti femminili di età ellenistica*, a cura di, Bari, 2011.

Anna Gargiulo

*Il tutto pieno di nulla: il corpo anoressico*

Il contributo si propone di approfondire alcune tematiche che attengono all'anoressia e alla rappresentazione del corpo nella psicopatologia, avanzando una serie di riflessioni su alcuni aspetti controversi e contemporanei del fenomeno. L'accostamento dei significati attribuiti all'immaginario mitico artemideo costruisce un modello attraverso il quale leggere il mondo anoressico, mettendo in luce il paradosso di un corpo che rappresenta un "tutto pieno di nulla". La fantasia autarchica di un corpo perfetto e autosufficiente è soddisfatta e alimentata da un severo rifiuto, che può assumere le caratteristiche del sacrificio divino. Le suggestioni mitologiche, che ruotano intorno alla figura della dea Artemide, costituiranno preziosi stimoli per comprendere gli aspetti "sacrificiali" del rapporto tra le devote anoressiche e la "dea Ana", divinità virtuale dei numerosi siti pro-anoressia.

Keywords: Anoressia, Corpo anoressico, Artemide, Siti Pro-Ana.

Partendo dalla proficua ipotesi della psicoanalista Paola Camassa (1998; 2010), che con l'accostamento dei significati attribuiti all'immaginario mitico artemideo (Vernant, 1987, 1990; Montepaone, 1993) costruisce un modello attraverso il quale leggere il mondo anoressico, si potrà mettere in luce il paradosso di un corpo che rappresenta un tutto pieno di nulla<sup>27</sup>. Tale modello permette infatti di individuare e riflettere su alcuni aspetti della psicopatologia anoressica, lungi da ogni interpretazione meccanica che appiattisca la complessità e lo spessore di una narrazione mitologica. Attraverso il rifiuto del cibo, della sessualità, dell'Altro, il corpo diventa "oggetto superiore" e la fantasia autarchica può essere soddisfatta, alimentata da un rifiuto costante, rigido e perentorio, che assume le caratteristiche del sacrificio divino, mentre proprio la sua presenza appare come una delle possibili chiavi d'accesso alla patologia. Le suggestioni mitologiche, che ruotano intorno alla figura della dea Artemide, costituiranno preziosi stimoli per comprendere gli aspetti "sacrificiali" del rapporto tra le devote anoressiche e la "dea Ana", divinità virtuale dei numerosi siti pro-anoressia. L'interpretazione psicodinamica del fenomeno contemporaneo Pro-Ana come teatro virtuale dell'irrappresentabile (Margherita & Nuzzo, 2011), costituisce l'orizzonte teorico all'interno del quale sarà possibile

---

<sup>27</sup> Anche Joanne Stroud (1980) aveva accostato l'anoressia all'immaginario mitico artemideo, focalizzandosi prevalentemente sul rapporto con il corpo sessuato e con la sessualità; in questa prospettiva la dea Artemide viene chiamata con l'appellativo di "hague" che rimanda alle tematiche della sacralità e della purezza corporee.

leggere le dinamiche sacrificali che riportano al mondo antico. Giovanette e giovanetti che popolano il bosco mitico di Nemi, spazio artemideo per eccellenza (Montepaone, 1999, *Il bosco sacro*, forma idealtipica artemidea), rifiutando di crescere, di accettare un corpo sessuato, riempito e modificato, condividendo l'ossessione ascetica di un corpo puro, ricordano, infatti le adepti virtuali della "dea Ana", le giovani anoressiche che mortificano la carne e la loro femminilità in nome di un ideale, interiorizzato e condiviso nello spazio cibernetico. Se ogni gesto sacrificale, rappresentando al contempo il martirio e il dono destinato all'altro, è sempre inserito in una dinamica relazionale, anche il sacrificio divino implica la presenza, mitologica o virtuale, dell'altro, affinché l'atto dimostrativo sia riconosciuto e legittimato nella sua potenza autodistruttiva.

È interessante approfondire l'orizzonte storico culturale all'interno del quale l'estetica del corpo è cambiata, in particolare quella del corpo femminile, ampiamente dominata da quello che oggi, viene definito "il culto della magrezza", e notare come queste trasformazioni hanno avuto ricadute pratiche e simboliche sull'evoluzione e sulla manifestazione di psicopatologie complesse come l'anoressia. L'ideale della magrezza corporea ha attraversato numerose metamorfosi: da quello medievale e cristiano del corpo peccato, magro, in quanto scavato e mortificato, si è passati all'ideale illuminista del corpo lavoro, magro in quanto efficiente, produttivo e dinamico, per giungere, nella modernità, allo stato per cui il magro è divenuto «valore di per sé, nel campo dei valori corporali che compongono la struttura viso-corporale della società contemporanea» (Cosenza, 1998). Sinonimo di leggerezza, il magro assume una connotazione positiva e, come sottolinea Camporesi (1990), finisce col divenire prerogativa dell'estetica femminile moderna, tale che la nuova configurazione dell'estetica corporale è caratterizzata dalla costruzione del corpo magro come feticcio. Non si possono dunque non considerare quei fattori sociali e culturali che influenzano la costruzione dell'ideale femminile, tra i quali va annoverata la moda, che attraverso articolate suggestioni mediatiche, impone standard e canoni estetici i quali, pur variando secondo le epoche, mantengono quel tratto di rigidità. Si tratta di costrizioni che esercitano il loro potere su aspetti più disparati e quindi anche sui corpi, nello specifico sul corpo femminile, che le donne possono desiderare prosperoso o all'opposto emaciato, a seconda dell'ideale di bellezza che regna in quella determinata cultura. Dal momento in cui la magrezza è assunta a criterio di bellezza, i significati che veicola partono dalla dimensione estetica per approdare al campo della morale: essa rappresenta la volontà e la vittoria dello spirito sulla carne, diventa un valore etico, mentre il corpo magro, un ideale. «L'ideale della leggerezza, l'estetica della snellezza, rappresentano vistosamente la secolarizzazione degli antichi ideali di purificazione della carne, necessaria premessa alla sublimazione dello spirito. Con una fondamentale differenza, però: i moderni rituali di purificazione sono finalizzati alla vita piena del corpo, al suo perfetto funzionamento, non alla preparazione della buona morte. Ma il destinatario del sacrificio è mutato. La dieta, il digiuno o anche soltanto la *moderata re-fectio* non rappresentano più l'omaggio e il tributo che Dio riscuoteva dal corpo dei suoi figli, la sottomissione della carne umana alla carne divina. Le obbligazioni e i

pedaggi sono cambiati, anzi ribaltati: è il corpo che, nella nuova devozione, deve rendere omaggio a se stesso, signore intollerante ed esigente» (Camporesi, 1989).

All'interno di una cornice storico-culturale così connotata, diviene possibile l'epidemia del fenomeno anoressia-bulimia, che non può essere compresa come semplice effetto di un condizionamento mediatico. I "corpi anoressici" di cui parla la MacSween (1999), che interpreta da una prospettiva storico-sociologica l'anoressia e in generale le questioni legate al corpo femminile, rappresenterebbero la soluzione patologica alle richieste paradossali rivolte alle donne: essere al tempo stesso indipendenti e femminili risulterebbe per certi versi incompatibile. Cosenza (1998) rintraccia in un *deficit* nella costituzione dell'Ideale dell'Io le ragioni che permettono alla ragazza anoressica di identificarsi in maniera adesiva con l'immagine sociale del corpo femminile magro, dominante nella società capitalistica avanzata<sup>28</sup>. Dal momento che il corpo magro come feticcio si rivolge all'Altro sociale, il corpo magro dell'anoressica ne rappresenta la forma estrema: l'anoressica induce costantemente l'Altro a guardarla, a scrutarle il corpo, a posizionarsi come colui che non può non vedere. Esibisce con violenza una magrezza minacciosa, espone alla relazione con l'altro un corpo scheletrico, trattato come rifiuto, cadendo nell'ossessiva contraddizione di volerlo assente e al contempo di esibirlo. È l'efficacia del "corpo segno" (Recalcati, 2007) che gela lo sguardo e lo immobilizza ad assistere ad un supplizio corporale. In questo senso per Cosenza (1998) l'anoressia diventa icona corporale del masochismo.

Ampliamente approfondito nella letteratura classica e contemporanea, il masochismo femminile sembra possa aprire senso su quella particolare declinazione femminile verso l'anoressia e la depressione. Se Freud (1925) aveva sostenuto che il Super-Io femminile non fosse inesorabile e severo come quello maschile, in virtù del fatto che la bambina non era così esposta all'angoscia di castrazione e quindi costretta ad erigere una struttura dal carattere difensivo e indipendente dalle figure genitoriali, a differenza del maschietto, autrici come la Deutsch (1930), la Klein (1950), la Chasseguet-Smirgel (1964) sostenevano il carattere esigente e sadico del Super-Io femminile, in quanto riscontravano nelle donne la presenza di un forte senso di colpa e di tendenze masochistiche (repressione della sessualità, ricorso alla somatizzazione, difficoltà a godere di fantasie di piacere, sensualità e conquista). La Bernstein (1983) associa le radici del Super-Io a timori di danni all'integrità del proprio corpo, alla confusione tra genitalità e analità e alla paura della madre onnipotente, tanto che si può rintracciare un Super-Io precoce e più arcaico, connesso alla funzione materna, prima di quello connesso alla funzione paterna (Ferraro e Nunziante Cesàro, 1985). Le visioni con-

---

<sup>28</sup> «Tra la costituzione narcisistico-onnipotente dell'io ideale e l'incontro con l'*imago* sociale del corpo dominante, il soggetto non giunge ad articolare efficacemente un ideale dell'io in grado d'inserire i tratti narcisistici propri e le richieste degli imperativi sociali nel quadro di una legge simbolica capace di umanizzarli, rendendoli tollerabili per il soggetto stesso ed in una certa misura adeguabili alla sua singolarità. Il rapporto con l'immagine del corpo diviene così per l'anoressica più che alienante, addirittura persecutorio» (Cosenza, 1998).

trapposte si avvicinano se ipotizziamo un Super-Io costruito su una doppia base che rinvia a due livelli evolutivi, il primo dei quali è legato al rapporto primario con la madre, per cui le proprietà di rigidità e di crudeltà che lo connotano sarebbero direttamente proporzionali agli impulsi aggressivi che il bambino avverte nell'esperienza di perdita del seno. Inoltre, osservando la tendenza femminile a ricorrere all'idealizzazione e alle risposte masochistiche, la Nunziante Cesàro (1996) conclude che le donne sarebbero maggiormente coinvolte ad elaborare la separazione ed assorbite nella relazione materna in virtù dell'uguaglianza di genere che rende il percorso di separazione-individuazione più complesso. Delusa dall'oggetto primario, rivelatosi inadeguato a soddisfare le sue richieste fusive, la donna ricorre all'idealizzazione per mantenere quell'immaginaria unità perduta, negando l'oggetto nel suo aspetto deludente e trasformando l'aggressività verso di lui in masochismo e sottomissione. Nell'impostazione freudiana la donna è segnata dalla mancanza, dalla perdita, dal non-avere originario, per cui essere amata, è il solo modo per recuperare l'assenza e, al contempo, perdere l'amore viene vissuto come un'esperienza altamente frustrante che richiama alla coscienza la perdita originaria. Secondo Recalcati (1998) l'anoressia e la depressione s'incontrano proprio rispetto alla questione dell'amore: laddove la prima è una risposta all'esigenza di essere amata, la seconda lo è rispetto alla perdita dell'oggetto amato.

Una problematica marcatamente anoressica sarebbe proprio la difficoltà di sganciarsi dalla condizione di privazione che viene manifestata in chiave masochistica di annichilimento corporeo. L'anoressica si riduce a niente, al fine di "bucare l'Altro" (Recalcati, 1998), ovvero di provocare in esso l'angoscia. Premesso che il corpo è la sede delle radici del desiderio, il luogo del bisogno materiale e il mezzo espressivo che comunica il desiderio, quando invece la parola cerca di nascondere, Thanopoulos (2010) ritiene che l'anoressica agisca svuotando e negativizzando proprio il corpo espressivo, ovvero quello che è capace di coinvolgersi profondamente nell'incontro con l'altro corpo.

Il corpo quindi è chiamato in causa come «luogo elettivo di esercizio della violenza» (Ferraro, 2008). Esso possiede uno statuto paradossale, dal momento che è al contempo ciò che di più intimo e di più sociale si può avere: è implicato nella relazione con l'altro, ma anche nella definizione identitaria del soggetto, che parte dall'"entità corporea" (Freud, 1922) e prosegue padroneggiando ciò che è proprio e ciò che viene iscritto dall'altro, lungo un percorso evolutivo in cui si rischia di rigettare le parti più diverse da sé, ma anche quelle più proprie. Superficie di iscrizione, campo di forze, fulcro di percorsi di identificazione, il corpo «si configura come luogo in cui affiorano i tratti di una doppia alterità e in quanto tale luogo elettivo sia di appropriazione che di esproprio, rivelatore perciò stesso di forme di violenza effrattiva» (Ferraro, 2008). Porre al centro del discorso il corpo, mettendo a fuoco il rifiuto del corpo pulsionale come forma estrema di violenza (Chasseguet-Smirgel, 2003), significa scegliere una prospettiva specifica attraverso la quale aprire senso sul fenomeno clinico dell'anoressia. Il corpo diviene il teatro di qualcosa che per la mente è irrapresentabile, proprio perché al centro della condizione anoressica vi è un difetto nell'area della rappresentazione (Margherita, in stampa).

L'anelito al corpo ideale, così magro, astinente, incorruttibile, autosufficiente, dunque perfetto, sembra essere l'imperativo di ogni anoressica, il pensiero ossessivo che domina il corpo. In adolescenza, quando quest'ultimo torna a essere il fulcro degli investimenti narcisistici e s'impone con richieste libidiche imperanti che vanno soddisfatte, l'anoressica resiste e, come un'asceta, governa le pulsioni. Appare caparbia e "indomabile" (Raimbault & Eliacheff, 1989), dando l'impressione di essere forte e piena di vigore, mentre il frenetico bisogno di tenere sotto controllo il corpo e le sue esigenze, nasconde un senso di impotenza nei confronti dei problemi della vita (Bruch, 1983).

In questo scenario di aspirazione al corpo ideale, mai raggiungibile nella sua perfezione, e al contempo di mortificazione del corpo reale, in nome di un simbolico sacrificio, possiamo fare ricorso all'immaginario artemideo (Vernant, 1987, 1990; Montepaone, 1999, Artemis Taurica a Brauron), quindi alle mitiche qualità fisiche di resistenza e controllo, ai sacrifici che giovanetti e giovanette offrono ad Artemide, e, prima di tutto, al fatto che è invocata come dea dell'adolescenza. Essa, infatti presiede le fasi di transizione, in prima istanza il passaggio dall'infanzia all'età adulta, ed è presente nei riti di iniziazione. «Crescere, definirsi, significa necessariamente passare per Artemide, dea dei margini, affrancarsi dall'indistinto sociale, conciliarsi con gli aspetti anomici e garantirsi dal precipizio del caos» (Montepaone, 1993). Gli altri dei la chiamano anche *xéne*, straniera, perché abita le zone di confine, gli spazi intermedi tra l'ambiente selvaggio e quello urbanizzato, che sorgono in continuità l'uno accanto all'altro, ma anche in opposizione tra loro, sempre in procinto di interpenetrarsi. Nelle sue molteplici funzioni di cacciatrice, di nutrice, di protettrice del parto e della guerra, opera come divinità dei margini, garante dei passaggi e dei processi di attraversamento dei confini, caratterizzati dal caos e dall'indeterminato. «I giovani occupano, come la dea, una posizione liminare, incerta ed equivoca, dove ancora non sono nettamente tracciati i confini che separano i ragazzi dalle ragazze, i giovani dagli adulti, le bestie dagli uomini» (Vernant, 1987). In ambito psicoanalitico, sono noti i contributi di Peter Blos (1988) che definisce l'adolescenza come una fase di transizione, inserendosi in quel filone di studi (Erikson, 1968; Winnicott, 1961) che interpretano il periodo adolescenziale in termini di processo evolutivo, dove la psicopatologia è messa in relazione al fallimento dei numerosi compiti di sviluppo che permettono il processo di soggettivizzazione. In parallelo, un'altra prospettiva (M. & E. Laufer, 1984), a partire da Freud (1905), ritiene il funzionamento psichico e le psicopatologie, che insorgono in quest'età, dovuti a rimaneggiamenti psichici legati all'emergenza pubertaria. L'interesse per la fase di sviluppo adolescenziale è funzionale allo studio dell'anoressia mentale dal momento che la quasi totalità degli studi epidemiologici hanno dimostrato la prevalenza della patologia tra la popolazione femminile, con un'età d'insorgenza nelle fasi puberale e prepuberale. Il compito dell'adolescente è "soggettivare il soggetto" (Recalcati, 1998): se nell'infanzia il soggetto è situato dall'Altro come oggetto, l'adolescenza segna un momento di rottura e di discontinuità, in quanto mette in crisi quest'inclusione passiva nell'Altro e chiama il soggetto a decidere di separarsi dall'Altro, soggettivandosi.

Ritornando al mito, si narra che il dominio delle zone di confine rappresenti solo uno dei doni che la dea chiede e riceve dal padre Zeus, insieme al desiderio di rimanere eternamente vergine, di avere molti epiteti, nonché l'arco, la faretra, il chitone e sessanta ninfe di nove anni come ancelle. Artemide è in possesso di un corpo speciale, resistente e puro, che domina il caos e la sessualità, un corpo superiore. E soprattutto in riferimento a tali qualità l'immaginario mitico artemideo è stato impiegato per rappresentare il mondo anoressico. Dopo aver ipotizzato che l'anoressia sia una configurazione che Bion avrebbe considerato una trasformazione in allucinosi, ovvero, un metodo per raggiungere l'indipendenza e per realizzare un mondo perfetto, e dopo aver considerato il corpo come lo strumento, l'oggetto e l'immagine privilegiata di questa creazione, Camassa mette in relazione il corpo anoressico con quello di Artemide e definisce l'anoressia «un'epidemia del corpo come oggetto superiore»<sup>29</sup> (Camassa, 2010). In quanto tale, il corpo anoressico è superiore e indipendente dal corpo reale, quindi lo usurpa e lo sottomette, mentre il suo culto è epidemico. Il tutto, il corpo femminile idealizzato, onnipotente, puro e osseo nella sua perfezione, quindi irraggiungibile per definizione, si contrappone al niente, il corpo reale, maltrattato, asessuato e scheletrico. L'oggetto di negazione, sacrificato in nome di un ideale superiore, è mantenuto in vita come feticcio. L'interpretazione che Brusset (1998) fornisce di tale dualismo è da rintracciarsi nel meccanismo perverso che caratterizza il rapporto tra l'anoressica e il suo corpo, prodotto dalla proiezione nel corpo di un oggetto cattivo, minacciante l'io d'intrusione, di sconfinamento e di deformazione, che diventa un oggetto persecutorio in rappresentanza della figura materna onnipotente della relazione precoce. Una volta che il persecutore possiede e si confonde con il corpo, le difese che si adoperano sono la scissione tra oggetto cattivo ed oggetto buono, e l'idealizzazione megalomane del corpo stesso, che viene così percepito come indistruttibile, asessuato ed onnipotente. Tuttavia, proprio l'idealizzazione megalomane del corpo accresce il potere persecutorio dell'oggetto cattivo, quindi i timori e le difese nei suoi confronti.

La negazione corporea è il destino del corpo reale, perseguita attraverso una rigida denutrizione; il rifiuto cronico del cibo sarebbe una difesa contro l'appetito e una paura primaria «di mangiare troppo, di non sapersi dominare, di cedere alle proprie spinte biologiche» (Bruch, 1978). Alcune anoressiche potranno affermare di non soffrire la fame, tuttavia lottano costantemente contro di essa e spesso finiscono difensivamente col trasformare il dolore fisico in piacere, "l'orgasmo della fame" (E. & J. Kestemberg e Decobert, 1972). Riuscire a sopportare la fame, vedersi dimagrire, nonché scoprirsi sempre più capaci di controllare la funzione alimentare conferisce un senso di fierezza e di potere, al punto tale che alcune sperimentano per la prima volta la sensazione di avere una personalità e di vivere sentimenti autentici. Sentono di essere padrone del proprio sintomo e godono narcisisticamente di tale illusione.

---

<sup>29</sup> Il concetto di "oggetto superiore" di Bion, che l'autrice recupera e applica al corpo anoressico, rispetta diverse regole: è superiore a tutti gli altri oggetti, sotto tutti i punti di vista, è autosufficiente e indipendente da essi, impone l'azione ed è capace di instaurare solamente la relazione di tipo superiorità-inferiorità.

Inoltre il cibo, in quanto sostituto della madre, diventa un ottimo strumento per negare la dipendenza da quest'ultima.

Se la mortificazione corporea viene raggiunta attraverso il rifiuto, è interessante approfondire la fenomenologia di tale rifiuto che si manifesta nei confronti del cibo, ma anche del corpo femminile, della sessualità, del legame sociale ed infine della cura. Considerato il “nodo strategico” (Cosenza, 2008) per accedere all'anoressia mentale, il rifiuto, nella letteratura di orientamento lacaniano, viene approfondito nel suo statuto affermativo di presa di posizione verso l'Altro. Cosenza parte dall'evidenza fenomenologica dell'esperienza clinica, dove il comportamento oppositivo si mostra come condotta unificatrice e paradigmatica, per esplorarlo nella sua dimensione simbolica, la quale spinge a considerare la posizione anoressica non più soltanto rispetto alla dimensione narcisistico-speculare, ma anche come modalità di relazione con l'Altro e con il godimento. Lo psicoanalista inoltre distingue quattro funzioni del rifiuto nell'anoressia mentale, sintetizzabili nella domanda rivolta all'altro, nella difesa, nella separazione dall'Altro e infine nel godimento, le quali permettono di differenziare la clinica del sintomo, evidenziando diverse strutture soggettive delle pazienti anoressiche e singolari modalità di godimento.

Il no assoluto e perentorio dell'anoressica si manifesta in prima battuta nel rifiuto del cibo. Naveau (1998), recuperando la ridistribuzione tra corpo e carne operata da Lacan, ritiene che l'oggetto della preoccupazione anoressica sia proprio la carne, in quanto può essere concepita come separabile dal corpo. L'operazione prodotta dal soggetto anoressico è la sottrazione “della carne a della carne” (Naveau, 1998). Per spiegare tale operazione è chiamata in causa la distinzione che Lacan (1982) fa tra due corpi: il primo, chiamato “il corpo del simbolico”, fa il secondo, “il corpo nel senso ingenuo”, nel senso che s'incorpora in esso, e che, grazie al linguaggio, decreta e presentifica il corpo che si può toccare<sup>30</sup>. L'effetto dell'incorporazione è la mortificazione che il simbolico opera sul vivente al punto che fa del corpo vivente un corpo morto. Nell'anoressia «il corpo viene concepito in quanto ridotto all'osso del suo essere e la riduzione del corpo all'osso dell'essere implica una negativizzazione della carne, una sottrazione del godimento. L'affetto della separazione della carne e dell'osso [...] è il disgusto della carne» (Naveau, 1998).

Un altro livello che attiene al rifiuto del cibo è da rintracciare nella tesi di Lacan (1956), secondo il quale l'anoressica mangia il niente, l'oggetto invisibile che, attraverso il rifiuto del cibo, viene trattenuto nella bocca vuota e trasformato come godimento reale in atto. Lacan ribalta in chiave affermativa il rifiuto anoressico, trasformando l'astinenza dal cibo in dipendenza dall'oggetto niente. Il niente di cui l'anoressica si nutre è iscritto nel rapporto con l'Altro, in particolare con l'altro materno, e incarna la struttura del desiderio umano, che è prima di tutto desiderio dell'altro, nonché la sua inesauribilità.

---

<sup>30</sup> La conseguenza dell'incorporazione del corpo simbolico nel corpo nel senso ingenuo è il corpo di cui parla la psicoanalisi (Naveau, 1998). L'interesse dello psicoanalista si concentra sul corpo detto, raccontato, fatto di parole.

Nel rifiuto del cibo si manifesta inoltre la trasgressione dei principi che regolano la struttura del “discorso alimentare” (Cosenza, 1998)<sup>31</sup>. Ripudiare ogni forma di sostentamento, ridurre il cibo in poltiglia brodosa, quasi isolando ogni forma di aggressività compresa nella masticazione, disertare la tavola e trasformare la pratica alimentare in riti privati e solitari rappresentano la violazione del codice alimentare, culturalmente e storicamente definito. All’interno di un modello che, a partire da Lacan, utilizza il concetto di discorso per mettere in luce ed inquadrare le dinamiche alimentari nella loro dimensione simbolica, è possibile interpretare il comportamento anoressico rispetto al cibo in maniera non riduzionistica. Porsi nell’ordine del discorso alimentare significa riconoscere che il rapporto del soggetto col cibo implica il rapporto con l’altro, nonché essere iscritto nel campo simbolico dell’altro ed infine, sperimentare il rapporto con il cibo non solo in termini di piacere, ma anche di perdita di godimento, dal momento che entrare nel campo dell’altro implica la divisione del cibo stesso. La condotta anoressica diviene sintomo di una crisi del discorso alimentare, dunque segno di un attacco alla relazione. Il no al cibo che proviene dall’altro è una strategia per tutelare il desiderio e impedire che venga schiacciato dalla domanda soffocante dell’Altro.

L’anoressica, dunque, in possesso di un corpo quasi artemideo, tiene a bada la libido controllando le pulsioni alimentari ed anche quelle sessuali. Artemide rappresenta la verginità come sessualità ideale, marcando inesorabilmente il distacco e il rifiuto dalla sessualità adulta. Giovanette e giovanetti devoti alla dea sacrificheranno il corpo sessuato che sancisce l’accesso all’età adulta in favore di un corpo vergine e puro, scevro di ogni significato sociale associato all’essere sposato dunque cittadino<sup>32</sup>. Si può fare l’esempio delle Pretidi, le fanciulle artemidee punite da Hera con la follia per aver preferito per potenza e ricchezza la casa del proprio padre al tempio sacro alla dea, quindi aver negando le funzioni e le caratteristiche proprie di Hera, che rappresenta lo spazio femminile che attiene alla donna sposata e riproduttrice di prole. In una chiara dialettica tra il mondo civile adulto e il mondo selvaggio infantile, le Pretidi sono respinte nello spazio di Artemide e sono definite “non domate”, utilizzando una terminologia spesso adoperata in riferimento al mondo animale, che ripropone l’analogia tra la sfera selvaggia e quella adolescenziale (Montepaone, 1999, Le “sventure” di Alexidamos).

Nell’anoressia, accanto al rifiuto del cibo compare quello della sessualità e del femminile nei suoi dettagli corporei, al punto che l’anoressica mette in scena un corpo scheletro, né maschio né femmina, e rifiuta di prendere la posizione femminile e le

---

<sup>31</sup> Cosenza (1998) isola quattro assi cardinali dell’esperienza alimentare: 1) il cibo come nutrimento che soddisfa il bisogno fisiologico della fame; 2) il cibo come *status symbol* che riflette l’*imago* della propria identità sociale; 3) il cibo come messaggio all’interno della relazione con l’altro; 4) il cibo come fonte di piacere con il quale s’instaura un rapporto erotizzato e pulsionale. Considerati nel loro reciproco intreccio, gli assi strutturano il discorso alimentare di una determinata società e conferiscono spessore al rapporto del soggetto con il cibo.

<sup>32</sup> Accanto alle adepti femminili di Artemide, il mondo antico indica anche adepti maschili che rifiutano di crescere e identificarsi come adulti, attraverso il rito del matrimonio. La figura artemidea di Ippolito, ad esempio, incarna appieno la questione del rifiuto della sessualità adulta e del femminile, dal momento che con la sua storia mette in scena l’opposizione Artemide-Afrodite, la tensione tra la fanciullezza e l’età adulta, risolta esplicitamente con la negazione della seconda (Montepaone, 1999).

implicazioni ad essa connesse. Il rifiuto inconscio del corpo sessuato<sup>33</sup> (M. & E. Laufer, 1984) e della femminilità esplose in adolescenza, quando la relazione madre figlia entra in crisi e quando l'esperienza di cavità<sup>34</sup> originaria ritorna in primo piano. Le modificazioni corporee, la comparsa dei caratteri sessuali secondari e l'arrivo del menarca, evento biologico che caratterizza l'identità femminile e stimola fantasie sull'accettazione o il rifiuto del proprio corpo, rappresentano una serie di eventi dove la vagina s'impone, e, se da un lato consente una graduale conoscenza dei propri genitali femminili dall'altro rimanda all'idea del corpo cavo, dal quale fluisce sangue. Non è un caso che l'amenorrea sia uno dei sintomi fondamentali, che compare all'esordio e accompagna gran parte della patologia, costituendo una prima opposizione, espressa dal corpo, al processo del diventare donna. Fallita la separazione da un modello materno troppo fragile e tirannico, interiorizzato come persecutorio e poi confuso col corpo stesso, la figlia adolescente, preoccupata che divenire donna significhi trasformarsi nella madre, scaraventa il sentimento di odio sul corpo anoressico, un sentimento che fonda le sue radici nella relazione madre bambina (Selvini Palazzoni, 1963).

Parallelamente Recalcati (1998) ipotizza che l'anoressica manifesti il rifiuto di occupare una posizione incestuosa all'interno della costellazione familiare: laddove la figura del "padre amante", che non riesce a promuovere la Legge della separazione, pone la figlia nella posizione dell'oggetto d'amore sostitutivo della madre, il sintomo anoressico rompe i piani paterni attraverso il rifiuto della sessualità.

Il modello di appagamento autarchico risulta dominante. Il corpo erotico, che necessita della prossimità del corpo dell'altro e del suo desiderio, si trasforma in corpo erotizzato, avulso da ogni tipo di coinvolgimento profondo (Thanopoulos, 2010). Il prototipo inconscio del corpo erotizzato è quello materno perduto, non quello reale deludente, ma quello ideale perfetto. Il diniego della morte e la fantasia di onnipotenza, riconducibili al fantasma di una madre pregenitale che raccoglie le potenzialità di entrambi i sessi, rappresentano alcune costanti del quadro psicodinamico anoressico (Gatti, 1989).

Nelle sue svariate manifestazioni di rifiuto del cibo, del corpo, della sessualità, la dimensione entro la quale si muove il rifiuto anoressico è quella relazionale: nel profondo l'anoressica rifiuta l'Altro. Questo agito diventa una modalità patologica per

<sup>33</sup> I Laufer utilizzano l'espressione "breakdown evolutivo" per indicare una condizione patologica di arresto del processo d'integrazione dell'immagine del corpo sessualmente maturo nella rappresentazione di sé dell'adolescente. Il crollo avviene nella pubertà ed «esprime l'angoscia o il panico dell'adolescente nel trovarsi improvvisamente in possesso di un corpo sessualmente maturo. La gravità del *breakdown* e le sue conseguenze durante l'adolescenza e l'età evolutiva sono determinate dal significato inconscio che l'adolescente conferisce a questo corpo sessuale, e dall'entità della falla che si apre nella sua organizzazione difensiva». (M. & E. Laufer, 1984, p. 41).

<sup>34</sup> Ferraro e Nunziante Cesàro (1985) hanno assunto la centralità dello spazio cavo del corpo femminile lungo l'asse dei processi di separazione e acquisizione dell'identità, mostrando che esso si configura come un luogo su cui si va agglutinando lo sviluppo e il senso dell'identità femminile. L'esperienza di cavità, che si rinforza nelle varie tappe dello sviluppo sessuale femminile (il riconoscimento della vagina prima e della vulva poi, il menarca, la deflorazione, il coito, il parto), si va stemperando durante lo sviluppo maschile, così che in seguito alla scoperta delle differenze anatomiche tra i sessi e alle vicissitudini dei processi d'identificazione, si fa l'esperienza che la cavità appartenga al genere femminile e sia quindi, per larga parte, altro da sé.

rompere la dipendenza con l'Altro, per raggiungere l'autonomia, ma anche per aprire nell'Altro una faglia, una sofferente mancanza. Tenendo in ostaggio il corpo, l'anoressica ricatta l'Altro, in una manovra perversa che mina le basi dell'onnipotenza del suo interlocutore (Recalcati, 1998). Il suo rifiuto, paradossalmente, non vuole allontanare l'Altro, bensì chiamarlo non a darle ciò che ha, quindi cibo e cura, ma ciò che non ha, ovvero il senso autentico della sua mancanza, quindi il suo amore<sup>35</sup>. «L'amore particularizza il soggetto – lo fa sentire unico – perché gli offre ciò che l'Altro non ha. Dunque un niente. Ma un niente che è in realtà un tutto. Al contrario nel dare solo ciò che ha, l'Altro dell'anoressica-bulimica – che non è, si badi bene, solo l'Altro familiare ma anche e soprattutto l'Altro sociale che si rivela nella nostra epoca esattamente come l'Altro che ha, che dispone di tutto, che ha tutto ciò di cui il soggetto ha bisogno.. – riempie il soggetto di un tutto che è in realtà niente» (Recalcati, 1998, p.24).

Il rifiuto del godimento in tutte le forme presentate si trasforma e si tiene in vita mediante il godimento del rifiuto, in quanto tale (Cosenza, 2008). L'operazione negativa che rinnega il godimento insito nella relazione conduce il soggetto a sperimentare un piacere autoreferenziale, fuori dalla dialettica con l'Altro. La positivizzazione libidica del no al cibo, che consiste nel mangiare il niente, sta alla base di un godimento che dipende da un oggetto non materiale ed inaccessibile allo sguardo, il niente. È proprio questa la dimensione più enigmatica, ma al tempo stesso illuminante della psicopatologia. Approfondire cosa il soggetto domanda tramite il rifiuto e a chi si rivolge può costituire una chiave d'accesso alla costellazione anoressica.

Alla luce di quanto emerso, appare interessante interrogarsi sul carattere epidemico e sacrificale del culto anoressico, che da sempre è presente nella clinica, ma che oggi ha invaso anche ambienti non strettamente medici e psicologici, come quelli cibernetici, interpretati secondo una prospettiva psicodinamica (Margherita & Nuzzo, 2011). Per fare questa operazione si richiama il modello antico che attiene allo studio delle figure che popolano l'immaginario mitico artemideo e lo si cala nel modello contemporaneo per leggerne le sfumature. Affermare che il culto del corpo anoressico sia "epidemico" (Camassa, 1998; 2010) significa rifarsi alla duplice accezione della parola epidemia: il significato comune di contagio si affianca a quello di sacrificio, recuperato dalla teofania antica. Le "epidemie" sono dei sacrifici offerti alle potenti divinità quando giungono in un paese o in un santuario, quando presenziano ad una festa o ad un sacrificio. Le divinità epidemiche, come Dioniso, Artemide e Apollo (Montepaone, 1999; Detienne, 1987), richiedono che il loro culto sia accompagnato da sacrifici: ad esempio, le giovani che ambiscono a divenire ninfe di Artemide devono rimanere vergini e dimostrare di possedere un corpo resistente e agile, al punto che i voti di castità e di fedeltà fatti alla dea sanciscono il destino di ogni fanciulla devota.

<sup>35</sup> In *La direzione della cura e i principi del suo potere*, Lacan afferma che *l'amore è dare ciò che non si ha* (1958, p.613) e distingue tale sentimento dall'attività di cura che permette al soggetto di soddisfare i bisogni altrui. Tuttavia proprio nella costante soddisfazione dei bisogni la domanda d'amore rischia di scomparire. L'Altro dell'anoressica è l'Altro della cura applicata, costantemente attaccato per chiamare in scena l'Altro dell'amore.

Il sacrificio della carne, che è anche sacrificio della femminilità, viene perseguito per onorare la dea, ma anche per ricevere riconoscenza e benevolenza. La mortificazione del vivente, in quanto sacrificio, implica necessariamente la presenza di un Altro, quale destinatario, reale o simbolico, del gesto. Se si prova a traslare le caratteristiche del sacrificio alla dea Artemide nel sacrificio alla “dea Ana”, divinità dominante nel fenomeno Pro-Ana, deriva virtuale contemporanea della psicopatologia anoressica, si comprende meglio il carattere epidemico e sacrificale dell’anoressia. Spesso la decisione di non mangiare più un alimento preferito o di non cedere al godimento del cibo in generale, segna l’inizio della malattia (Bruch, 1978): non mangiare come rito d’iniziazione del sacrificio, come voto alla divinità Ana, destinatario esplicito e legittimato del proprio dono.

Nati alla fine degli anni ’90 negli Stati Uniti e diffusi anche in Europa, i siti Pro-Anoressia sono dei luoghi virtuali attraverso i quali ci si dichiara seguaci della Filosofia Ana che promuove uno “stile di vita anoressico” con l’obiettivo della totale liberazione del corpo dal cibo. In questi siti le seguaci condividono le loro storie, si sostengono, discutono e scambiano dati di ogni genere: dal decalogo comportamentale alle immagini di modelle e ballerine, dai motivi per non mangiare ai trucchi per non destare sospetti, perseguendo il culto della magrezza, il credo del controllo e della perfezione del corpo. Le adepte si percepiscono incomprese dalla società, ma supportate nelle comunità *online* dove si contribuisce ad alimentare fenomeni di contagio e proselitismo nei confronti di Ana, diminutivo dell’anoressia. Musa ispiratrice di condotte autodistruttive, Ana è assunta come divinità severa ma al contempo accogliente, alla quale sono destinati i sacrifici corporali. Famosa, ormai la frase di apertura di numerosi blog Pro-Ana “Chi è Ana? Ana è colei che ci accompagna ogni giorno, che ci odia e ci ama, che odiamo e amiamo. Ana siamo noi”.

La rete si fa veicolo di violenza: il linguaggio diretto e sprezzante, nonché le figure scheletriche e provocanti, diventano strumenti di propaganda di un culto autolesionista. Luogo e strumento di tale violenza è ancora il corpo, anche nella sua espressione contemporanea di corpo virtuale. Se da un lato internet si va qualificando anche come contenitore e distributore di violenza, la quale, nel caso dei siti Pro-Ana, si presenta come una forma intenzionalmente ricercata e agita, dall’altro si va affermando, in special modo tra gli adolescenti, come l’interlocutore preferito, talvolta l’unico possibile. Doppi profili, seconde vite, amici virtuali e idoli cibernetici riempiono l’esistenza e al contempo ne creano una parallela, percepita come luogo ideale nel quale ritirarsi e condividere la propria sofferenza. La chiusura in questo mondo alternativo, senza termini di paragone o spazi di negoziazione rende più intensi e diretti i messaggi dei siti, che nel caso delle piattaforme Pro-Ana sono a contenuto violento. Negli Stati Uniti, il mondo scientifico e intellettuale si è interrogato molto sulla censura di tali siti per arginare fenomeni di proselitismo e contagio emotivo, dunque per proteggere la salute di giovani adolescenti e delle loro famiglie, mettendo in luce da un lato la possibilità di rispondere alla domanda d’aiuto delle internaute e dall’altro la fallacia di tecniche di proibizionismo. Qualunque sia la soluzione, risulta interessante riflettere sul senso di tale manifestazione contemporanea che utilizza il corpo per rappresentare e diffondere una fantasia distruttiva e autodistruttiva.

Bibliografia

- Bell, R.M. (1985). *Holy anorexia*. Chiacago: Univerity Press. Trad. it. *La santa anoressia. Digiuno e misticismo dal Medioevo a oggi*. Milano: Mondadori, 1992.
- Bernstein, D. (1983). The female Superego: a different prespective. In *International Journal of Psychoanalysis*, 64, 187.
- Blos, P. (1979). *The adolescent passage*. New York: International Universities Press. Trad. it. *L'adolescenza come fase di transizione*. Roma: Armando, 1988.
- Bonifati, L., Galimberti, F. (2001). *Il rifiuto dell'Altro nell'anoressia. Studi di psicoanalisi*. Milano: FrancoAngeli, 2001.
- Bruch, H. (1988). *Conversations with anorexics*. New York: Basic Books. Trad. it. *Anoressia. Casi clinici*. Milano: Raffaello Cortina, 1988.
- Bruch, H. (1978). *The golden cage*. Cambridge: Harvard University Press. Trad. it. *La gabbia d'oro. L'enigma dell'anoressia*. Milano: Feltrinelli, 2003.
- Brulé, P. (1996). Des osselets et des tambourins puor Artémis. In *CLIO: Histoire, Femmes et Sociétés*, 4, 1996, pp. 11-32.
- Brusset, B. (1998). *Psychopathologie du l'anorexie mentale*. Paris: Dunod. Trad. it. *Psicopatologia dell'anoressia mentale*. Roma: Borla, 2002.
- Camassa, P. (1998). Anoressia. *Rivista di Psicoanalisi*, 44, 3, 461-490.
- Camassa, P. (2010). Anoressia: un'epidemia del corpo come "oggetto superiore". *Rivista di Psicoanalisi*, 56, 3, 549-559.
- Camporesi, P. (1990). *Il brodo indiano. Edonismo ed esotismo nel Settecento*. Milano: Garzanti, 1990.
- Camporesi, P. (1989). *La terra e la luna. Alimentazione folclore e società*. Milano: Il Saggiatore, 1989.
- Chasseguet-Smirgel, J. (2003). *Il corpo come specchio del mondo*. Milano: Raffaello Cortina, 2005.
- Chasseguet-Smirgel, J. (1964). *La sessualità femminile*. Bari: Laterza. 1971.
- Cosenza, D. (1998). Il cibo e l'inconscio. Anoressia, bulimia e discorso alimentare. In M. Recalcati (a cura di), *Il corpo ostaggio. Teoria e clinica dell'anoressia-bulimia*. Borla, 1998.
- Cosenza, D. (2008). *Il muro dell'anoressia*. Roma: Astrolabio.
- Detienne, M. (1987). È un Dio Epidemico. In *Dioniso a cielo aperto*. Bari: Laterza, 1987.
- Deutsch, H. (1930). The significance of masochism in the mental life of women. In *International Journal of Psychoanalysis*, 1930, vol. 2, pp. 48-60.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity, youth and crisis*. New York: Norton, 1968.
- Ferraro, F. (2008). *Linee d'ombra e di confine: vertici psicoanalitici per una riflessione*. Relazione al Convegno della Società Psicoanalitica Italiana "Violenza e Simbolizzazione" Napoli, 2008.
- Ferraro, F., & Nunziante Cesàro, A. (1985). *Lo spazio cavo e il corpo saturato*. Milano: Angeli, 1985.
- Freud S. (1925). Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica dei sessi. *La vita sessuale*. Torino: Bollati Boringhieri. 1970

- Freud, S. (1932). La femminilità. Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni). In *Opere*. Vol.11.
- Freud, S. (1922). L'Io e l'Es. In *OSF*, vol. 9, Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1931). Sessualità Femminile. *La vita sessuale*. Torino: Bollati Boringhieri. 1970.
- Freud, S. (1905). Tre saggi sulla teoria sessuale. *La vita sessuale*. Torino: Bollati Boringhieri. 1970.
- Gatti, B. (1989). *L'anoressia mentale*. Trattato di Psicoanalisi. Milano: Cortina.
- Graves, R. (1955). *The Greek Myths*. Middlesex: Penguin Books. 1960. Tr. It. Morpurgo E. (a cura di) *I miti greci*. Milano: Longanesi. 2008.
- Lacan, J. (1956). *Il seminario. Libro IV. La relazione oggettuale (1956- 1957)*. Einaudi, 1996.
- Lacan, J. (1958). La direzione della cura e i principi del suo potere. In, G. Contri (a cura di) *Scritti*. Torino: Einaudi, 1974.
- Lacan, J. (1982). *Radiofonia. Televisione*. Torino: Einaudi.
- Laufer, M., & Laufer, E. (1984). *Adolescenza e breakdown evolutivo*. Torino: Boringhieri, 1986.
- Kestemberg, E., Kestemberg, J., & Decobert, S., (1972) *La fame e il corpo*. Roma: Astrolabio, 1974.
- Klein, M. (1950). Primi stadi del complesso edipico e della formazione del SuperIo. In *Psicoanalisi dei bambini*. Firenze: Martinelli, 1979.
- MacSween, M. (1961). *Corpi anoressici*. Milano: Feltrinelli, 1999.
- Margherita, G. V. (in stampa), *Anoressie contemporanee: Dal digiuno ascetico ai blog Pro-ana*. Milano: FrancoAngeli.
- Margherita, G. V. (2009). *Narrazione e rappresentazione nella psicodinamica di gruppo*. Milano: FrancoAngeli, 2009.
- Margherita, G. V., & Nuzzo, I. (2011). Nuove Anoressie. Un'interpretazione Psicodinamica del fenomeno Pro-Ana. In *Psichiatria dell'infanzia e dell'adolescenza*, Vol. 78; n. 1, Roma: Armando Editore, 2011.
- Montepaone, C. (1993). Le “ingiunzioni paradossali” della civilizzazione: soluzioni diverse nei percorsi artemidei. In, C. Albarella e N. Pirillo (a cura di), *L'incognita del soggetto e la civilizzazione*. Napoli: Liguori. 1993.
- Montepaone, C. (1999). Artemis Taurica a Brauron. In *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*. Roma: Donzelli, 1999.
- Montepaone, C. (1999). Il bosco sacro, forma idealtipica artemidea. In *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*. Roma: Donzelli, 1999.
- Montepaone, C. (1999). Le “sventure” di Alexidamos. In *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*. Roma: Donzelli, 1999.
- Naveau, P. (1998). L'imbroglio del sintomo (anoressia e bulimia). In, L. S. Bonifati e F. Galimberti (a cura di), *Il rifiuto dell'Altro nell'anoressia. Studi psicoanalitici*. Milano: FrancoAngeli, 2001
- Nunziante Cesàro, A. (1996). *Del genere sessuale: Saggi psicoanalitici sull'identità femminile*. Napoli: Alfredo Guida.

- Raimbault, G., & Eliacheff, C. (1989). *Le Indomabili. Figure dell'anoressia: Simone Weil l'imperatrice Sissi Caterina da Siena Antigone*. Milano: Leonardo Editore.
- Recalcati, M. (1998). Per una clinica differenziale dell'anoressia-bulimia. In, M. Recalcati (a cura di), *Il corpo ostaggio. Teoria e clinica dell'anoressia-bulimia*. Borla, 1998.
- Selvini Palazzoli, M. (1963). *L'anoressia mentale*. Milano: Raffaello Cortina, 2006.
- Stroud, J. (1980). Flesh gone in inquiring of the gone. In *Dragonflies: Studies in Imaginal Psychology*. 2, 1.
- Thanopoulos, S. (2010). L'anoressia come orizzonte melanconico dell'isteria. In, L. Rinaldi e M. Stanzione (a cura di), *Le figure del vuoto. I sintomi della contemporaneità: anoressie, bulimie, depressioni e dintorni*. Borla, 2012.
- Vernant, J. P. (1987). *La morte negli occhi. Figure dell'altro nell'antica Grecia*. Bologna: Il Mulino. 1987.
- Vernant, J. P. (1990). *Figures, idoles, masques*. Paris: Jullard, 1990.
- Winnicott, D. W. (1961). Adolescenza: il dibattersi nella bonaccia. *La famiglia e lo sviluppo dell'individuo*. Roma: Armando. 2005.

*Anna Gargiulo*, Psicologa, Dottoranda di Ricerca in Studi di Genere, Università degli Studi di Napoli "Federico II". Si occupa di tematiche di genere e di autoferimento in adolescenza, da una prospettiva psicodinamica.

Francesco Muollo

*La pratica dei corpi perfetti: uno sguardo nella polis di Sparta*

Abstract

L'articolo analizza uno spaccato di genere nella cultura antica e in particolare nella polis di Sparta. Famosa per il suo culto del corpo e per le sue pratiche finalizzate alla guerra, Sparta dava ampio risalto alle pratiche ginniche femminili per la creazione di quel "corpo perfetto", unico a generare lo Spartiate. Un'analisi trasversale nelle competizioni ginniche alle quali la donna si cimentava, attraverso mitologia, storia e pratiche.

Keywords: Ginnastica, Corpo, Storia antica.

Le testimonianze sull'attività sportiva femminile sono poche e frammentarie. Sappiamo che essa era praticata a Sparta, dove lo stato si faceva carico dell'educazione dei bambini e le donne potevano così dedicarsi agli impegni ginnici. L'attività atletica femminile era stata codificata dal legislatore Licurgo, la cui vita è datata dalla tradizione nel VI secolo. Le finalità erano eugenetiche e politiche: preparare donne forti per il parto e la riproduzione, per la vita matrimoniale e sociale. La muscolatura ben allenata, soda e tonica, delle Spartane era rinomata. Oltre a praticare vari esercizi fisici tra cui la bivbasi (sequenza di saltelli in cui i talloni toccavano i glutei), esse partecipavano a gare pubbliche di corsa e lotta che si svolgevano negli stessi luoghi delle competizioni maschili (Eur. Andr. 595 ss.) e alle quali potevano assistere come spettatori anche gli uomini (Plut. Lyc. 15). Le Spartane si esercitavano anche nel lancio del disco e del giavellotto e probabilmente nell'ippica e nel nuoto. Non gareggiavano nude come gli atleti di sesso maschile, ma indossavano una tunica corta con aperture laterali per consentire il libero movimento delle gambe.

A parte Sparta, vi sono scarse testimonianze archeologiche e letterarie che informano sulla pratica atletica femminile in diverse regioni della Grecia, per lo più in contesti prettamente rituali, ma anche in situazioni «agonistiche». Merita segnalare i Giochi Erei (in onore di Era), derivanti da antichi riti di passaggio, che si svolgevano nello stadio di Olimpia ogni quattro anni e prevedevano una gara di corsa tra ragazze divise in tre categorie secondo l'età. Le vincitrici cingevano la corona d'ulivo e potevano dedicare la propria immagine accompagnata dall'iscrizione del nome.

Dal IV secolo si assiste a una crescente diffusione dello sport femminile sia per la maggiore libertà di cui la donna greca gode sia per il mutare dell'ideologia agonale a favore dell'aspetto spettacolare. La prima donna a essere proclamata vincitrice nelle Olimpiadi fu la spartana Cinisca, sorella dei re Agesilao e Agide II, che trionfò due

volte (probabilmente 396 e 392 a. C.) nella gara equestre delle quadrighe, ma non partecipò personalmente alle gare: nelle competizioni ippiche infatti la vittoria era assegnata al padrone dell'equipaggio.

*Educazione fisica femminile e vita partecipata*

L'educazione delle fanciulle spartane, che sorprende gli altri Greci, è stata ricordata in particolare da Crizia (DK II B 32)<sup>36</sup>, Senofonte (Resp. Lac., 1, 3-4)<sup>37</sup>, Nicolao Damasceno (FGH 90 F 103, 4) e Plutarco (Lyc., 14-15)<sup>38</sup>.

È notevole che la città si preoccupi dell'educazione delle fanciulle e che questa educazione sia per buona parte un esercizio fisico. Crizia, in una prospettiva eugenica, apprezzava il fatto che chi un giorno sarebbe stata madre si esercitasse e fortificasse il suo corpo. Senofonte, nella medesima prospettiva, assicura che Licurgo impose un esercizio fisico al sesso femminile come a quello maschile e organizzò, destinandole alle fanciulle, delle gare di corsa e di forza. Le ragazze dovevano dunque esercitarsi come i ragazzi nella lotta, nelle gare di corsa, nel lancio del disco e del giavellotto. Grazie a questo allenamento, la forza e la preparazione fisica delle donne spartane erano note in tutta la Grecia. È verosimile che, a differenza dei maschi, le femmine trascorressero la giovinezza con i genitori e in effetti, non abbiamo notizie dell'esistenza di collegi femminili; tuttavia cenni isolati a relazioni particolarmente strette tra maestre e allieve lasciano pensare all'esistenza di forme di educazione pubblica.

<sup>36</sup> In un frammento incipitale della *Costituzione degli Spartani*, l'oligarca Crizia pone a esordio dell'opera il problema della procreazione (DK B 32):

ἄρχομαι δέ τοι ἀπὸ γενετῆς ἀνθρώπου· πῶς ἂν βέλτιστος τὸ σῶμα  
γένοιτο καὶ ἰσχυρότατος; εἰ ὁ φυτεύων γυμνάζοιτο καὶ ἐσθίοι ἐρρωμένως  
καὶ ταλαιπωροῖη τὸ σῶμα καὶ ἡ μήτηρ τοῦ παιδίου τοῦ μέλλοντος ἔσθῃ  
ἰσχυροὶ τὸ σῶμα καὶ γυμνάζοιτο

“Comincio dalla generazione dell'essere umano: come può risultare fisicamente il meglio possibile e il più forte? Se il genitore pratica ginnastica, mangia cibo sostanzioso, compie fatiche, e se la madre del bambino che verrà alla luce irrobustisce il corpo e fa ginnastica”.

<sup>37</sup> In maniera analoga, anche Senofonte nella *Costituzione degli Spartani* (1.3), analizzando la costituzione introdotta da Licurgo, afferma di volere partire proprio dalla *teknopoia*:

Αὐτίκα γὰρ περὶ τεκνοποιίας, ἵνα ἐξ ἀρχῆς ἀρξῶμαι,

“in primissimo luogo, per quel che riguarda la generazione dei figli – per cominciare dall'inizio (...)”

<sup>38</sup> Plutarco, *La vita di Licurgo* (14-15). Eliminando ogni forma di mollezza, di educazione sedentaria e di femminilità, abituò non meno dei ragazzi a partecipare nude alle processioni e a danzare e cantare in occasione di certe feste religiose, alla presenza e sotto gli sguardi dei giovani [...]

Una formazione imperniata sulla forza fisica come quella delle ragazze spartane richiedeva l'organizzazione di manifestazioni nelle quali presentare le proprie imprese sportive a un pubblico interessato e nelle quali ci si potesse misurare con le coetanee. Tuttavia, l'educazione delle fanciulle non si limitava al solo esercizio fisico: Platone ricordava che esse prendono parte anche alla *mousiké*. Questa viene loro insegnata nel quadro dei cori, diretti dai coreghi e da poeti professionisti, nei quali esse apprendevano i valori civici e si preparavano a prender parte alla vita religiosa della città.

L'esercizio fisico, la partecipazione ai cori di canto e di danza e, in generale, alla vita religiosa della città, implicava una certa vita collettiva che porta Pindaro (Fr. 112 Snell) a ricordare "gruppi laconi di fanciulle". Si tratta senz'altro di una semplice analogia che richiama i gruppi di ragazzi. Il che non impedisce di pensare che anche presso di loro tutto sia fatto per sviluppare l'emulazione. Oltre ai concorsi ginnici maschili, la città metteva in gara i cori delle fanciulle, mentre queste aspiravano alla gloria di essere nel novero delle dodici che cantano l'epitalamio di Elena e Menelao; e, nel VII secolo, il partenio di Alcmane ricordava anche un concorso di bellezza tra loro.

Pare che, come per i ragazzi, l'omosessualità abbia giocato un certo ruolo nella loro formazione sociale e fisica, un'omosessualità che può essere definita come omoerotismo, anche se queste relazioni rimanevano spesso effimere. Plutarco (Lyc., 18, 9) segnala che "l'amore che è tanto ammesso presso di loro (sc. a Sparta) che le donne belle e buone amavano le fanciulle". Ma l'Ateniese delle Leggi (I 636b-c) critica a Sparta come a Creta "gli amori contro natura" tra le donne come tra gli uomini. Quale che sia la frequenza dei rapporti omoerotici tra donne, rapporti di cui i Greci non amano quasi parlare – dove l'importanza della critica di Plutarco, che si sforza di giustificare quanto non può negare – è chiaro che, come la vita collettiva, essi tendono a liberare le fanciulle e la donna dai rapporti strettamente familiari<sup>39</sup>.

### *Sparta: tra politica e ginnastica rituale*

Già per gli antichi – ammiratori o denigratori che fossero – Sparta rappresentava la sede più nota della ginnastica ed atletica femminile. Come ci riporta Baltrusch, l'attività ginnica delle ragazze spartane, esaltate dai socratici e più dettagliatamente da Senofonte, era anche oggetto di critiche scandalistiche per la tenuta sportiva delle atlete e per la promiscuità con i maschi, era piuttosto varia non solo nella specialità, ma anche nelle occasioni di gare<sup>40</sup>.

La prescrizione di Licurgo comprende tanto la fase di "allenamento" ginnico, quanto quella di gara. La parità fra donna e uomo sul piano della ginnastica e agonistica dovette essere tuttavia – nella Sparta arcaica – sinonimo di un'emancipazione generalizzata<sup>41</sup>, in quanto sembra più parità che un dovere (procreazione di figli più forti) che di un qualche diritto. La ginnastica secondo Licurgo, insomma, se era eugenetica e in fondo politica – nel senso di funzionale alla polis: si trattava infatti di garantire la continuità e l'eccellenza fisica degli spartani guerrieri – non per questo rappresentava

<sup>39</sup> Lèvy, *Sparta*, cit pag. 60-61.

<sup>40</sup> Baltrusch, *Sparta*, cit. p. 70.

<sup>41</sup> Clauss M., *Sparta*, Munich, Beck 1983, cit. p. 78

l'acquisizione di un particolare potere politico. A occhi non spartani anche la ginnastica femminile, secondo Licurgo, poteva produrre assieme ad altre abitudini della vita spartana, effetti diversi a seconda che l'angolo di osservazione fosse filo laconico o misolaconico<sup>42</sup>.

Nella *Vita* di Licurgo (14,2), Plutarco informa che, contrariamente a quanto riportava Aristotele, i dettami del legislatore non trascuravano le ragazze prevedendo, invece per esse gare di corsa (dròmos), di lotta atletica (pàle), di lancio del disco e del giavelotto, che non avevano solo lo scopo di far nascere figli promettenti, ma anche quello di irrobustire le future madri, di modo che poi “bene e facilmente gareggiassero contro i dolori del parto”.

Nello stile della riforma di Licurgo sembra esservi anche un altro particolare tutt'altro che trascurabile, che confluisce alla ginnastica femminile spartana anche una sfumatura “erotica”: le gare, come la sfilata delle ragazze nude in processione si svolgeva “sotto gli occhi dei giovani” e dunque erano pubbliche; inoltre avevano lo scopo di stimolare i giovani spettatori al matrimonio. È quindi giusta l'idea che, assieme alla danza e ad altro, la ginnastica femminile a Sparta rappresentasse un momento di socializzazione. Come precedentemente sottolineato, non è certo casuale che le ragazze spartane si sposassero non quando erano piccole e immature per il matrimonio ma al momento del loro apice fisico<sup>43</sup>, che doveva trarre molti vantaggi proprio dalle pratiche ginniche.

In questa prospettiva la ginnastica femminile, come la corsa, è in funzione della buona massaia, serve a produrre anche una moglie robusta in grado di fare l'idrofora e la mugnaia, due cose non così inconsuete per una Spartiata. Come afferma Ducat, è difficile inoltre stabilire con esattezza se, secondo Filostrato<sup>44</sup>, “fare ginnastica insieme” significhi una vera e propria ginnastica mista e nello stesso luogo di allenamento, oppure indichi semplicemente “contemporaneamente”, quando entrambi sono giovani. Data l'epoca di Filostrato l'ipotesi della promiscuità ginnica non è infondata, ma, agli effetti della procreazione, quali sono i vantaggi di tale modo di fare ginnastica? L'importante non è che i futuri sposi facciano ginnastica insieme, ma che praticino gli stessi esercizi, in posti uguali o diversi<sup>45</sup>.

È certo comunque che per Filostrato la grandezza bellica di Sparta fu il frutto di una ginnastica di coppia, fatta in giovinezza. Sembra anche di capire che tutta la ginnastica era in fondo finalizzata a una sola gara: la corsa, senza alcuna precisazione se si trattava di corsa semplice o doppia, per intenderci qualcosa di molto simile ai nostri 200 e 400 metri.

La contrapposizione tra Sparta e le altre città della Grecia non può più essere tracciata in modo così netto, specialmente, alla luce delle informazioni antiche a disposizione. Le esercitazioni militari sono una pura invenzione, se si pensa che Platone criticava l'educazione femminile a Sparta esattamente perché le donne non prendevano

<sup>42</sup> Redfield J., *The woman of Sparta*, “*Classic Journal*” 73 (1978), pp. 146-147.

<sup>43</sup> Ibid. 15, 1 e 3.

<sup>44</sup> Filostrato, *Sulla ginnastica*, 14 - (tradotto da V. Noccelli, *La ginnastica*, Napoli).

<sup>45</sup> Ducat J., *La femme de Sparta et la cité*, cit. p. 234.

parte “alle pratiche concernenti la guerra”<sup>46</sup>. Eppure Properzio, nella sua elegia 3, 14, non esiterà a presentare della spartana un ritratto ancora più esagerato, facendone non solo una super atleta di pentatlon, ma anche una cacciatrice sul monte Taigeto, una guidatrice di carro sulla pista armata di spada ed elmetto.

La ginnastica femminile sembra subire delle variazioni a partire dall’epoca arcaica fino a quella romana, passando dalla ginnastica “politica” a quella per atlete professioniste in vena di battere primati. Specialmente per Sparta arcaica, tuttavia, salta subito agli occhi, il paradosso di una ginnastica e atletica in grado di mettere in perfetta forma fanciulle che, superata l’esperienza del parto, non avrebbero dovuto essere altro che pacifiche signore e madri di famiglia.

Non a caso si è parlato della Spartana come di una specie di “ragazzo mancato” la cui educazione in gioventù, più che di una preparazione al matrimonio, fa l’effetto di un semplice calco d’ istituzioni maschili<sup>47</sup> adatta solo alla generazione di prole. Non era proprio la Russia sovietica – in cui le donne ricevevano una medaglia se davano alla luce più di 10 bambini – ma se una donna spartana partoriva tre o più figli, veniva premiata con speciali privilegi e “status”, in modo simile ai soldati veterani che avevano trionfato più volte sui campi di battaglia.

#### *Lo sport nella cultura antica*

Nell’antica cultura greca la partecipazione alle attività sportive, come a quelle culturali, era privilegio dei maschi. Ciò era dovuto al tipo di vita estremamente appartato e al ruolo casalingo delle donne nella società greca, eccezion fatta per le spartane che godevano di maggiore autonomia e di indiscussa autorità. Lo stesso Platone vorrebbe che nella sua città ideale le bambine di oltre sei anni imparassero a “tenersi a cavallo, tirare d’arco e di giavellotto, salvo loro rifiuto”<sup>48</sup>. In realtà a Sparta le ragazze erano tenute ad allenarsi e potevano partecipare a gare loro riservate, ma questo risultava ridicolo agli occhi delle altre popolazioni greche. Richard Mandell<sup>49</sup> sostiene che il viaggiatore greco Pausania<sup>50</sup> sia l’unica fonte ad affermare che a Olimpia si tenevano manifestazioni sportive per donne. Ma questi documenti, secondo lo storico americano, non sono sufficienti per poter affermare che nella Grecia classica esistessero delle gare riservate alle donne. Secondo gli studiosi Shirley Glubok e Alfred Tamarin<sup>51</sup>, pare comunque che alle fanciulle fosse consentito gareggiare in una serie di corse a piedi programmate in periodi diversi dalle Olimpiadi. Sembra infatti, che si svolgessero in quattordici giorni prima e dopo la disputa dei Giochi. Le gare, chiamate Eree, furono inaugurate da Ippodamia, in occasione delle sue nozze con Pelope e tra le vincitrici si annovera anche Cloride di Tebe, figlia di Niobe. Il nome Eree venne imposto in onore di Era. La partecipazione a queste gare era limitata alle vergini di Elide e la giuria era

<sup>46</sup> *Ib.*, p. 78.

<sup>47</sup> Arrigoni G., *Le donne in Grecia*, Ed. Laterza, 2008.

<sup>48</sup> Platone, *Le Leggi*, libro X (7). BUR, 2005.

<sup>49</sup> Mandell R.D., *Storia culturale dello sport*, Laterza, 1989.

<sup>50</sup> Cfr. Jacomuzzi S., *Storia delle Olimpiadi*, Torino, Einaudi, 1976. p.103.

<sup>51</sup> Glubok S., Tamarin A., *Olympic Game in Ancient Greece*. Harper Collins Children's Books; First Edition edition (March 1984)

costituita dalle sedici sacerdotesse che a Olimpia tessevano il peplo sacro da deporre ogni quattro anni sulla statua della dea. Le concorrenti, divise in gruppi di età, correavano su una distanza inferiore di un sesto a quella percorsa dagli uomini. Indossavano corte tuniche, avevano capelli sciolti e la spalla destra era nuda fino al petto. Anch'esse, come i vincitori dei Giochi, venivano incoronate con ghirlande d'olivo. Olimpia resta il punto di riferimento di tutte le attività sportive greche, ma prima di addentrarci nella sua storia e nel suo mito, bisogna rilevare che l'attività sportiva femminile più documentata è senza dubbio quella della corsa. Su un vaso etrusco (Chiusi, fine VIII sec. a.C.) sono raffigurate delle ragazze nel culmine del gesto atletico. Indossano un abito leggero e trasparente lungo fino alle caviglie, ma pieghettato nella parte anteriore, così da consentire libertà di movimento<sup>52</sup>. A questo proposito Mandell ricorda che la partecipazione femminile si confonde spesso con la leggenda. In molti casi i reperti di cui disponiamo si riferiscono a episodi non strettamente agonistici, quanto piuttosto ad attività guerriere o venatorie. I più importanti giochi panellenici dei tempi antichi erano tenuti a Olimpia a intervalli regolari di quattro anni, in onore di Zeus, re degli dei. Negli anni intermedi c'erano altre celebrazioni indette in altre località della Grecia. A Delfi, accanto al monte Parnaso, c'era lo stadio in cui si svolgevano le gare pitiche, istituite per le celebrazioni di Apollo Pizio (le ghirlande dei vincitori erano di alloro). Si tenevano ogni quattro anni negli anni pari tra le Olimpiadi. C'erano poi i Giochi Nemei organizzati, come a Olimpia, in onore di Zeus (in questo caso le corone dei vincitori erano di appio, la cosiddetta erba delle api<sup>53</sup>). C'erano infine i Giochi istmici di Corinto, in onore di Poseidone, celebrati ogni due anni, negli anni delle Olimpiadi e dei Giochi pitici (qui la ricompensa per il vincitore era rappresentata da una corona di pino). Insomma, a ben guardare, ogni anno in Grecia si svolgeva una grande manifestazione sportiva<sup>54</sup>.

### L'origine dei giochi

Il primo insediamento umano nella piana di Olimpia si deve far risalire al II millennio a.C. Verso il 1000 a. C. su di un semplice altare, inizia il culto di Zeus Olimpio (il nome gli deriva dalla sede che i Greci attribuivano alla sua dimora posta sul monte Olimpo, il più alto dei monti greci). Ecco perché la zona di culto del padre degli dei venne chiamata Olimpia. Olimpia non era quindi una vera e propria città, ma un luogo di culto e all'infuori del periodo delle gare i sacerdoti, ovvero i custodi dei templi e qualche pellegrino, si recava per consultare l'oracolo. I Giochi di Olimpia erano i più importanti di tutta la Grecia e richiamavano una grande massa di visitatori, non solo dalla Grecia ma anche dall'Asia e dalla Magna Grecia. Erano inoltre motivo d'incontro, di colloqui politici, di affari e di scambi culturali. Tra i suoi spettatori eccellenti anche Erodoto, Platone e Temistocle. Vi lavoravano, inoltre, grandi artisti tra cui Fidia, autore della gigantesca statua di Zeus, fatta di avorio e oro. Alcune leggende

<sup>52</sup> Mandell R.D., *Storia culturale...*, cit., pp. 45-50.

<sup>53</sup> I Giochi Nemei erano uno dei quattro Giochi Panellenici dell'antica Grecia, ed erano disputati a Nemea ogni due anni. F. Coarelli, In NEMEA, Enciclopedia dell'Arte Antica (1963).

<sup>54</sup> Golden M., *Sport and society in ancient Greece*, Cambridge University Press, 1998, cit., p. 90.

fanno risalire l'origine dei Giochi a Pelope dal quale prese il nome l'intera regione del Peloponneso; altre l'attribuiscono a Eracle, anche se secondo l'interpretazione più diffusa fu Ifito l'iniziatore delle Olimpiadi. È comunque il 776 a. C., la data che segna l'inizio dei Giochi e della storia greca basata sui documenti. Si sostiene che alle donne non sposate fosse concesso partecipare quali spettatrici, ma secondo Mandell sono più numerose le prove a sostegno del contrario<sup>55</sup>. Secondo la regola, infatti, l'unica donna a cui era permesso di presenziare ai Giochi era la sacerdotessa di Demetra, in abito bianco, che nello stadio era seduta su un solitario trono dal lato opposto a quello dei giudici. La punizione per una donna che avesse infranto la legge entrando nell'Altis di Olimpia (l'area sacra in cui erano templi, altari e statue all'aperto di atleti), consisteva in una morte violenta: la donna doveva essere gettata giù da una montagna al di là del fiume Alfeo, lo stesso fiume che, essendo a quei tempi navigabile, consentiva agli atleti che intraprendevano il viaggio per mare di raggiungere Olimpia con relativa facilità. La leggenda<sup>56</sup> racconta che verso la fine del V secolo a. C. Callipatera, madre di Pisidoro, proveniente da una famiglia di campioni olimpici, accompagnò il figlio a Olimpia. Desiderando che fosse all'altezza della fama della famiglia, sfidò la regola e vi partecipò camuffata da allenatore. Pisidoro non deluse le attese, vincendo la gara di pugilato per giovinetti. La madre si entusiasmò a tal punto per il trionfo del figlio che saltò una staccionata ed entrò nel campo di gara per abbracciarlo. Mentre saltava, le si aprì il mantello e apparve a tutti che era una donna. I giudici avrebbero dovuto condannarla a morte ma in onore del padre e dei fratelli campioni la perdonarono. Promulgarono però, un decreto: da allora in poi tutti gli allenatori dei Giochi Olimpici, così come gli atleti, avrebbero dovuto presentarsi nudi<sup>57</sup>. Le gare di Olimpia erano riservate solo agli atleti greci, liberi e senza colpe infamanti. Gli atleti partecipanti dovevano arrivare a Elide almeno un mese prima dell'inizio dei Giochi e, sotto la sorveglianza degli ellanodici (ovvero dei giudici) si allenavano per sostenere poi un esame sulla propria preparazione atletica e quindi sull'idoneità alla competizione. Insomma, un po' quello che accade oggi con le gare di qualificazione. Una volta ammessi gli idonei e formati i quadri definitivi degli iscritti, la squadra olimpica si dirigeva in processione lungo la via sacra verso Olimpia. Entrati nell'Altis avveniva il giuramento da parte degli atleti, dei loro padri, fratelli e quello dei giudici davanti alla statua di Zeus. Giuravano solennemente che non avrebbero mai commesso atti illeciti durante le gare e di essersi allenati per dieci mesi consecutivi. A loro volta i giudici giuravano sull'onestà della loro selezione dei giovani e dei puledri e giuravano inoltre di giudicare con imparzialità gli esiti delle gare. È presumibile che quella della corsa fosse l'unica disciplina disputata nella prima edizione dei Giochi e che avvenisse su un semplice tratto pianeggiante<sup>58</sup>. Tornando alla leggenda, abbiamo già accennato a quella che vede in Ifito l'iniziatore dei Giochi. Ossilo, poiché la Grecia era straziata da una lunga guerra con Licurgo, e da una terribile pestilenza, pensò di consultare l'oracolo di Delfi il quale sentenziò che Ifito e gli Elei avrebbero dovuto ripristinare i Giochi a

<sup>55</sup> Mandell R.D., *Storia culturale...*, p. 89.

<sup>56</sup> Cfr. De Castre A., *Dizionario mitologico, ovvero della favola storico, poetico ...*, Volume 1.

<sup>57</sup> Malkin I., *Myth and Territory in the Mediterranean*, Cambridge UP, 1994.

<sup>58</sup> Glubok S. ..., *Games in Ancient Greece*, Harper Collins Children's Books; First Edition, 1984. p. 45.

Olimpia. La contesa in armi si trasformò così in contesa sportiva e il testo del trattato di pace tra Ifito e Licurgo venne inciso su una lastra di bronzo. I cinque cerchi scolpiti nel marmo del santuario di Delfi sono invece diventati i simboli delle Olimpiadi moderne. Il programma delle gare, che si svolgevano nel corso di cinque giorni, subì col tempo varie trasformazioni.

### *La pratica sportiva femminile*

Abbiamo già visto che l'attività femminile più documentata è quella della corsa. Proprio attorno a questa disciplina sono fioriti miti e leggende tra le quali quella di Atalanta<sup>59</sup>, figlia del re di Sciro, che sfidava i propri pretendenti nella corsa. Il giovane Ippomene volle tentare la sorte. Durante la gara lasciò cadere a terra tre mele d'oro avute da Afrodite che si racconta provenissero da un santuario della dea eretto a Creta. Vedendole, Atalanta si fermò incuriosita le raccolse e Ippomene riuscì a vincere. La leggenda racconta che Atalanta battè nella lotta Peleo, padre di Achille, durante i giochi funebri in onore di Pelia. La sua forza derivava dal fatto di essere stata allevata da un'orsa. A Sparta si svolgevano anche corse di fanciulle in onore di Dioniso. L'attività sportiva fu quasi sicuramente una prerogativa delle fanciulle che frequentavano le palestre maschili<sup>60</sup>.

Un tema controverso è quello relativo a cosa indossassero le spartane durante le competizioni. Secondo alcune fonti erano completamente nude, secondo altre indossavano una sorta di mutandine molto sgambate. In ogni caso si trattava di abiti succinti. Un vaso conservato al Museo Nazionale di Reggio Calabria<sup>61</sup> documenta sia l'uso di calzoncini che quello della cuffia per gli atleti che serviva a trattenere i capelli durante le gare di lotta. Presumibilmente è perché le atlete spartane erano diverse per mentalità ed educazione da tutte le altre fanciulle greche. Il discorso vale soprattutto per ciò che concerne la lotta. Il legislatore Licurgo esercitò i corpi delle ragazze alla corsa, alla lotta, al lancio del disco e dei dardi, perché le creature "germinassero" meglio. La pittura sul vaso di Reggio Calabria mostra un uomo e una donna al termine della lotta con in mano uno strigile, uno strumento che serviva a togliere dal corpo, dopo ogni gara, olio, polvere e sporcizia. Sembra improponibile che le spartane partecipassero al pancrazio, una mescolanza di lotta e pugilato.

Vi è comunque un riferimento della partecipazione femminile spartana al pancrazio in alcuni scritti di Properzio<sup>62</sup>. Pare che anche ad Antiochia di Siria si disputassero dei particolari giochi, a carattere religioso-sacrale, riservati alle giovani di nobile famiglia<sup>63</sup>.

Le vincitrici diventavano sacerdotesse, il che dimostra il legame tra agonismo, religiosità e sacralità. Un'importante testimonianza dello sport femminile si trova a Palermo,

<sup>59</sup> Apollodoro, Libro III, 9.2.

<sup>60</sup> Plutarco, *Lyc.*, 18-19.

<sup>61</sup> Il Museo archeologico nazionale di Reggio Calabria o Museo nazionale della Magna Grecia (noto anche come "palazzo Piacentini"), conserva questo famoso vaso di forma allungata in ceramica.

<sup>62</sup> Properzio, *Elegie*, III, 20, v. 8.

<sup>63</sup> Patrucco R., *Lo sport nella Grecia antica*, Firenze, L. S. Olschki, 1972. Cit., p.159.

nella villa imperiale di Casale. Si tratta di un mosaico del IV secolo d.C. della “Sala delle dieci ragazze”. Le fanciulle sono ritratte mentre si dedicano a varie attività atletiche: una di loro bilancia il disco, due corrono, un'altra si cimenta nel salto in lungo munita di asta. Questi erano manubri semicircolari che aiutavano l'atleta a tenersi in equilibrio e a ricadere in maniera corretta. Erano fatti di vari materiali: piombo, ferro, pietra e potevano avere diverse forme e peso.

### *Le prime gare agonistiche: l'equitazione*

Nell'antichità classica le donne potevano partecipare all'attività agonistica equestre solo in maniera indiretta. Veniva infatti loro concesso di allevare cavalli e farli correre nei Giochi. Cinisca, figlia del re spartano Archidamo II e sorella di Agesilao, fu la prima donna ad allevare cavalli per competizioni e la prima i cui corsieri riportarono la vittoria a Olimpia. Plutarco<sup>64</sup> racconta che il fratello persuase Cinisca a partecipare personalmente alla corsa come auriga e, dato che non vinse, poté dimostrarle che non erano le ricchezze a fare la forza e l'abilità. Fra le statue equestri erette a Olimpia ve n'è una di una fanciulla su un cocchio. Pausania<sup>65</sup> racconta che a Olimpia una donna-giudice riportò vittorie anche in corse di bighe e di quadrighe. Dopo Cinisca, comunque, anche altre donne, specialmente di Sparta, conquistarono vittorie olimpiche come proprietarie e allevatrici di cavalli. Euroleonis vinse con la biga. Belistiche con la quadriga. Le prime attività equestri in cui la donna fu impegnata non ebbero carattere strettamente sportivo. Sulle torri e sulle mura di Babilonia era rappresentata una battuta di caccia in cui si vedeva Semiramide saettante a cavallo, la regina era solita andare in guerra a cavallo. In Libia erano le donne degli Zaveci che guidavano i carri in guerra. Nel palazzo di Tirinto, presso Argo, una pittura mostra un cocchio guidato da donne. La storia si confonde con la leggenda. Si va da Zenobia, moglie del re di Armenia, realmente esistita, a Didone, l'infelice protagonista dell'Eneide, spesso raffigurata mentre cavalca con Enea, fino alla vergine Camilla, romana, abile amazzone, che avrebbe guidato squadre di cavalieri-donne contro Enea e i troiani<sup>66</sup>.

### *Il pugilato*

Lo sport inteso come gioco ha origini antichissime. In questo senso deve essere considerato anche il pugilato che non serviva come preparazione militare, per la quale venivano invece privilegiate altre discipline come il lancio del giavellotto. Dagli elementi storici a nostra disposizione sembra che lo sport del pugilato provenga

<sup>64</sup> Plutarco, *Aetia Graeca - Cause Greche* (166) [18].

<sup>65</sup> Cfr. D. Musti, *A Pausania. Guida alla Grecia I*, a cura di D. Musti e L. Beschi, Milano 1982. cit. p. XXV.

<sup>66</sup> Le fonti sull'argomento giunte sino ai giorni nostri sono perlopiù semi-legendarie od assai frammentate, rendendo così difficile discernere il vero dal mitologico e ricostruire con buona accuratezza le regole ed i dettagli dell'attività in questione. Sicuramente, il pugilato prese piede in Grecia a partire dalle civiltà minoica e micenea, sotto il nome di *pyx* o *pygme*. In raig, Steve. *Sports and Games of the Ancients*. Sports and Games Through History Series. Series Advisor Andrew Leibs. Westport, Connecticut and London: Greenwood Press, 2002

dall'isola di Creta. Non risulta, invece, che questa disciplina venisse praticata dagli egiziani. Nella mitologia greca l'origine del pugilato è fatta risalire a Teseo, secondo altre interpretazioni a Eracle, secondo altre ancora a Polluce<sup>67</sup>. Le prime competizioni organizzate in Giochi, tra cui quelle del pugilato, vennero disputate dai greci per commemorare i defunti. La prima cronaca di pugilato fu redatta da Omero con la descrizione dei giochi funebri organizzati da Achille in onore di Patroclo. Il pugilato venne inserito nel programma olimpico in occasione della XXIII Olimpiade tenuta nel 688 a.C. I pugili greci non erano classificati secondo il peso. Le loro mani erano fasciate con lunghe strisce di cuoio, mentre le dita erano lasciate libere. Intorno alla parte superiore del palmo erano avvolti dei nastri di cuoio morbido, in modo che fosse possibile chiudere la mano per formare il pugno. Le competizioni non erano divise in tempi, né era previsto il riposo durante il combattimento. Col tempo le gare divennero più cruente. Le strisce di pelle morbida vennero sostituite da corregge di cuoio duro conciato a cui erano attaccati anelli o altri oggetti acuminati. A Sparta anche le fanciulle praticavano il pugilato. Nessuna documentazione artistica però ci è pervenuta su donne o fanciulle in sembianze di pugili. Evidentemente gli artisti hanno preferito lasciarci immagini più femminili. A maggior ragione non ci sono arrivate particolari testimonianze sulla presenza femminile nell'ambito del pancrazio. Che consisteva in una mescolanza di lotta e di pugilato e generalmente costituiva l'ultimo degli incontri di sport pesanti che facevano seguito alle corse a piedi nel quarto giorno dei Giochi olimpici. Come il pugilato, qualche volta il pancrazio diventava così feroce che un concorrente poteva perdere la vita<sup>68</sup>.

#### *L'arco e il lancio del disco*

Tirare con l'arco non fu una prerogativa esclusivamente maschile. Il pantheon greco e latino annoverava infatti, tra le proprie divinità una dea cacciatrice: Artemide-Diana. Era la sorella di Apollo e sue protette erano le amazzoni, il mitico popolo di sole donne che avevano rapporti con gli uomini un'unica volta l'anno per la continuazione della stirpe. Se i figli che nascevano erano maschi, li uccidevano, se erano femmine, bruciavano loro la mammella destra affinché potessero maneggiare meglio l'arco. L'uso dell'arco è stato spesso legato a imprese di caccia e di guerra, ma in ogni caso la sua valenza di gioco-sport è rintracciabile in altre testimonianze. Nell'Iliade, durante i giochi in onore di Patroclo, e nell'Eneide di Virgilio, in quelli in onore di Anchise, fu rizzato nel campo agonistico un albero di nave alla cui estremità superiore venne legata con una fune una colomba. Un arciere, scoccando un dardo, tagliò la fune e la colomba fuggì via, ma un altro la colpì in pieno sotto l'ala e la uccise. Troviamo poi raffigurazioni di questo sport anche sulle monete, alcune delle quali rappresentano un arciere su una quadriga nell'atto di scoccare un dardo<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> *Le Olimpiadi antiche*, Enciclopedia dello Sport (2004) di Mario Pescante, Gianfranco Colasante. p. 89.

<sup>68</sup> Donald G., *Athletics in ancient Athens*, Leiden :Brill, 1987. Cit., p.77.

<sup>69</sup> Glubok, *Games in ...*, pp.102-105.

Anche il lancio del disco rientrava nel programma dell'educazione sportiva delle giovani greche. A Sparta le ragazze si esercitavano nel salto in lungo in palestra. Prendevano posizione vicino a una soglia di pietra chiamata *bater* che fungeva da leva. La zona del salto era delimitata da una fila di punte conficcate al suolo. Davanti c'era la zona di ricaduta chiamata *skamma*, una striscia di terra lunga circa 50 piedi dissodata e rastrellata in modo da formare una sorta di soffice tappeto dove si imprimevano le impronte dei piedi. Chi partecipava alla prova utilizzava spesso dei manubri chiamati *haltares* che servivano per tenersi in equilibrio e ricadere in maniera corretta. È probabile che a Olimpia, in un determinato periodo, la gara consistesse in cinque salti di seguito. Abbiamo già visto come nel mondo greco alle donne fosse vietato presenziare ai Giochi. Ciò era addirittura tassativo a Olimpia per le donne sposate per le quali, in caso di infrazione alla regola, era prevista la pena di morte. A Creta però era possibile fare da spettatrici, poiché Arianna poté vedere Teseo combattere e sconfiggere tutti gli avversari. A Roma, invece, tutte le donne potevano assistere ai Giochi<sup>70</sup>. La stessa libertà c'era tra gli Etruschi, come dimostra una pittura ritrovata in una tomba di Chiusi. Poco sappiamo, invece, dell'esistenza di donne-atlete a Roma anche se Giovenale, nella VI Satira afferma con sarcasmo che alcune donne non disdegnavano scendere nell'arena per partecipare ai ludi gladiatori. Le informazioni sull'attività sportiva femminile sono comunque molto scarse. Sappiamo solo che l'imperatore Domiziano organizzò gare notturne di uomini e donne non permettendo mai però la promiscuità nei combattimenti. Augusto proibì alle ragazze (e anche ai ragazzi) di assistere alle rappresentazioni notturne dei Giochi Secolari, senza essere accompagnati da un adulto della famiglia. Infine Svetonio, nelle sue *Vite dei Cesari* scrive che Nerone "allo spettacolo degli atleti invitò anche le vergini Vestali poiché anche a Olimpia potevano assistere le sacerdotesse di Demetra"<sup>71</sup>.

*Francesco Muollo* è dottorando in Studi di Genere presso l'Università degli Studi di Napoli, Federico II. Le sue ricerche, oltre ad approfondire le tematiche sugli studi di genere, si soffermano anche sul rapporto tra corpo e nazione. Ha pubblicato per il CONI il volume "Sport di Genere. Educazione fisica maschile e leggi dell'estetica femminile nella costruzione dell'identità nazionale". Attualmente è membro della SISS (Società Italiana Storici dello Sport) e della SISCALT (Società Italiana per la Storia Contemporanea dell'area di Lingua Tedesca).

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>71</sup> Albin P. L., *L'Etruria delle donne. Vita pubblica e privata delle donne etrusche*, Ed. Scipioni, Pisa 2010.

Wassyla Tamzali

### *Il femminismo tra islamismo e postmodernismo*<sup>72</sup>

#### Abstract

Nel contesto più generale del dibattito tra culture, l'analisi della condizione della donna nelle culture musulmane o in quelle europee nate dall'immigrazione magrebina si rivela un compito complesso, in quanto segnato dall'ambiguità insita nelle relazioni di potere che definiscono gli equilibri economici e politici tra stati a livello globale. Il dibattito sul velo si rivela un elemento esplicativo della forma che assume il dialogo tra potenze europee e movimenti islamisti e specifica i termini in cui, in vista di una certa gestione del potere, si sacrifica la libertà della donna in nome di una cultura che si dice promotrice dei valori della differenza. All'interno del dibattito europeo, il femminismo islamico rappresenta l'interlocutore principale delle istituzioni internazionali, che, incapaci di risolvere le questioni più radicali che originano i conflitti tra popoli, hanno deciso di escludere dalle loro analisi altre forme di critica sociale, favorendo così approcci di tipo prevalentemente culturalista e differenzialista. Il femminismo islamico si rivela, tuttavia, non rappresentativo delle posizioni espresse dalle femministe maghrebine ed arabe che, in risposta ad un modello culturale che continua a proporre l'immagine di una società basata sul dominio della donna, non smettono di lottare per affermare il loro diritto alla libertà e all'uguaglianza, proseguendo quel lavoro di decostruzione che è all'origine dei movimenti delle donne nel mondo.

Keywords: Femminismo, Islamismo, Relativismo culturale, Diritti fondamentali

### *Dal velo islamico al burqa salafista*<sup>73</sup>

Mai quanto oggi il dibattito sulla condizione delle donne è stato tanto secondario e marginale. Mai la questione delle donne è stata tanto sussidiaria. La sussidiarietà della donna è dura a morire e prosegue fin dal racconto biblico della creazione da una costola di Adamo. Analizzare oggi la condizione della donna nelle culture musulmane o in quelle europee nate dall'immigrazione magrebina con gli strumenti dell'emancipazione, quelli del femminismo e dei diritti della persona umana, vuol dire allearsi col diavolo. In alcuni casi questa condizione rasenta l'assurdo. Così in Francia e in Spagna per un deputato socialista essere contrario ad ogni pratica umiliante e ses-

<sup>72</sup> Traduzione di Giovanna Callegari

<sup>73</sup> Questo testo è un adattamento di Caterina Arcidiacono, autorizzato dall'autore di *El burka como excusa. Terrorismo intelectual, religiosa y moral contra la libertad de las mujeres*, Saga Editorial, Barcelona 2010 di Wassyla Tamzali.

sista vuol dire essere di fatto alleato della destra ! È ciò che mi dicono o pensano molti miei amici di sinistra, intellettuali libertari, quando, parlando con loro, provo a difendere il diritto delle donne alla libertà e alla dignità contro ogni tipo di velo e contro gli altri segni di sottomissione. È difficile, anzi impossibile parlare delle pratiche definite musulmane senza essere risucchiati nella centrifuga del dibattito generale sul confronto tra culture. Si viene immediatamente catturati da interessi che hanno poco a vedere con le donne in generale e con quelle musulmane in particolare. L'impressione che abbiamo noi, donne e donne musulmane, cittadine europee, emigrate, esiliate, donne della riva del sud del Mediterraneo che seguiamo il dibattito con interesse sapendo quanto ciò che si decide qui possa influenzare la nostra vita lì, è di essere catturate in una partita di biliardo e di rimbalzare a destra o a sinistra, ogni volta che siamo toccate dalla palla rossa: quella della ricerca del potere.

Accecati dal potere, i politici ignorano le analisi più elementari ed evidenti sui movimenti islamisti, salafisti e altri. Io tendo a pensare che, come le polizie dei Paesi del sud del Mediterraneo, i politici, soprattutto i responsabili europei dei problemi di sicurezza, non ignorino la configurazione strategica islamica, ma che abbiano scelto, come nei Paesi arabi, di fare delle concessioni a questi movimenti, accordando loro ciò che pesa di meno per la coscienza europea – cosa che potrebbe sembrare impossibile, ma di cui abbiamo la dimostrazione ogni giorno –, ovvero: l'oppressione delle donne in nome della cultura. Inutile sottolineare il razzismo, l'orientalismo e la puzza colonialista che può veicolare questa posizione. «Dopo tutto, *queste persone* sono diverse da noi e se vogliono nascondere le loro donne, ciò non ostacola in alcun modo la pace sociale.» Ecco cosa si può ascoltare nel segreto degli uffici che controllano le nostre vite.

Bisogna dirlo e ridirlo, i movimenti islamisti, wahabiti, salafisti e altri ancora traggono beneficio dalle discussioni europee sul burqa, così come hanno beneficiato di quelle sul velo, facendo avanzare il riconoscimento della loro *uropeità* e ottenendo riconoscimenti di buona condotta. Attraverso questo dibattito gli islamisti diventano gli alleati delle sinistre e i cantori della libertà e le femministe vengono ostracizzate senza tante storie. A Parigi, a giugno di quest'anno, mentre assistevo presso l'Istituto di Scienze Politiche ad un incontro sul *femminismo islamico* ed esprimevo il mio stupore nel sentire in questo importante luogo del sapere tante falsità, mi sono fatta trattare da ayatollah.

Le pratiche del velo nello spirito di alcuni libertari occidentali non sono altro che una moda, simile a quelle che molti di loro hanno conosciuto e seguito, facendosi crescere i capelli, indossando vestiti a fiori e ascoltando i Beatles. Una moda senza conseguenze, destinata a passare, dicono. Difficile per una donna algerina ricondurre la pratica di indossare il velo alla moda hippy, punk, alle minigonne, ai tatuaggi, ai piercing o ad altre tendenze. La determinazione dei difensori del velamento delle donne, questa ossessione di ridurle al loro corpo erotico, la loro capacità di analizzare ed utilizzare la realtà sociale e politica e la loro determinazione, ne fanno dei temibili stra-

teghi, a cui, fino ad oggi, sembra che tutto riesca. Basta registrare i successi rapidi e crescenti che hanno ottenuto nei Paesi del sud del Mediterraneo e le adesioni alle loro idee di un buon numero di europei. *Il femminismo islamico*, perché è così che bisogna chiamarlo per farsi comprendere oggi, è penetrato non solo nelle università, ma anche nelle istituzioni internazionali. In Francia il femminismo islamico è apparso per la prima volta all'UNESCO. Le istituzioni europee, votate a stabilire un dialogo con i Paesi del sud del Mediterraneo, e le istituzioni nazionali, diffuse intorno al *mare nostrum*, hanno scelto anche loro il femminismo islamico dichiarato. L'Europa, non potendo intervenire sui problemi essenziali che dividono il nord e il sud del mediterraneo, come ad esempio la questione palestinese o la circolazione delle persone, si perde in azioni inutili e a volte perfino deleterie. *Il femminismo islamico* non solo ha diritto di cittadinanza nei dibattiti sulla società civile, ma ne ha ora l'esclusiva, o quasi. Gli organizzatori di questi numerosi incontri, generosamente finanziati dalla comunità europea, ormai da qualche anno escludono dai dibattiti, le forme marxiste e universali della critica sociale per favorire gli approcci culturalisti e portatori della differenza. Inutile dire che si tratta di due approcci diametralmente opposti, non tanto rispetto alla diagnosi delle cause di oppressione, ma in relazione alle prospettive assunte in relazione ai modi per promuovere l'emancipazione. Si tratta qui della contrapposizione tra due modelli di società. Sembrerebbe dalle ultime notizie che l'Europa politica – Spagna, Danimarca, Paesi Bassi, l'Inghilterra – abbia scelto il suo. Questo modello non corrisponde né al mio, né a quello delle femministe magrebine e arabe.

Com'è facile capire la posta in gioco è alta e qualunque siano le decisioni legislative europee, noi dobbiamo continuare ad alimentare la critica sociale, a partire dai nostri punti fermi: l'uguaglianza e la libertà, il femminismo, la difesa dei diritti dell'uomo, l'umanismo per tutti gli uomini e le donne qualsiasi sia la loro cultura, la loro religione, la loro origine sociale. E se questi termini possono sembrare astratti a molti intellettuali europei, malridotti eredi di lotte che hanno permesso la realizzazione di queste idee in Europa, io posso testimoniare qui, che queste parole sono concrete e si riferiscono a desideri precisi e tangibili delle donne dei Paesi del sud del Mediterraneo e delle molte europee nate dall'emigrazione magrebina.

È per questo che bisogna proseguire questo lavoro di decostruzione e ricordarsi con Simone de Beauvoir che i miti possono diventare delle realtà – è il sottotitolo de *Il Secondo Sesso* – se non li si blocca, in tempo. Questa realtà «islamista» sarà sempre più difficile da combattere e già scoraggia molto per la sua diffusione e per la forza che ha in Europa e nel resto del mondo. Non bisogna cedere il passo a chi propone un modello basato sul dominio della donna, perché è l'intera società che rischia di sprofondare.

### *Prima del burqua, il velo*

Questo rifiuto l'ho già avvertito davanti alle altre forme di *velamento* delle donne, l'ho espresso spesso senza essere mai compresa. E' un rifiuto che condivido con tutte quelle la cui storia familiare ma anche nazionale è quella dello *svelamento* delle don-

ne. Se mia nonna indossava un velo bianco e un *haik* di seta bianca per uscire dalla sua grande casa di Saint Eugène, un quartiere della città di Algeri che domina sul mare e dove abitavano le famiglie dei discendenti degli ottomani, il viso ricoperto da una veletta, un *adjar*, già le sue figlie, le mie zie e le loro cugine non lo indossavano più, tanto meno io. Questa nonna velata si sarebbe ribellata se mi fosse venuta la fantasia di tagliare i capelli per dimostrare il mio sostegno alla lotta di liberazione. Più in generale nel 1962 tutte le ragazze del mio Paese, nell'Algeria finalmente indipendente, sono state a scuola con i capelli in libertà, anche se accompagnate dalle madri, che indossavano il velo o il fazzoletto dei montanari e dei contadini del Mediterraneo.

Molti dei miei interlocutori europei non conoscono la storia di queste donne e di questi uomini che si sono inventati il loro destino nonostante i tranelli che tendevano loro gli europei. Non possono immaginare questa storia, avendo conservato, alcuni, loro malgrado, un'idea colonialista dei nostri Paesi. Per loro questo rifiuto violento del velo era incomprensibile, eccessivo, sproporzionato, sconveniente, persino ingiurioso e incivile. Oggi, credo, non sono più io a sembrare incomprensibile, eccessiva, sproporzionata, sconveniente, ingiuriosa e incivile, bensì questo nuovo modo di dirsi musulmano. Oggi, penso, sia difficile per loro nascondersi dietro la loro buona coscienza, la loro tolleranza, nascondere il volto come fanno davanti ai veli *light* che hanno invaso il nostro spazio visivo: corti, lunghi, avvolgenti, leggeri, colorati, lussuosi, suggestivi, glamour: tanti accessori per le madonne delle nostre città quanti per le pin up *multiculturali*. Cosicché questi veli sono ormai diventati parte integrante del nostro paesaggio. Più passa il tempo e più si normalizzano pratiche che perdono il loro carattere indifendibile. Siamo stati catturati da una logica implacabile. Un fenomeno ben noto, almeno a chi ha vissuto l'affermazione lenta, ma irreversibile, di regimi odiosi, totalitari, fascisti, razzisti che finiscono per imporsi grazie ad un debole consenso. Da piccole rinunce a compromessi quotidiani subiamo gradualmente la normalizzazione lenta e sicura dell'intollerabile. In Algeria la percentuale delle donne che porta il velo è del 64%, tra le adolescenti è del 57%. Al Cairo, dove 50 anni prima della pubblicazione de "Il secondo sesso" di Simone de Beauvoir, Huda Sarawi, fondatrice dell'Unione femminista egiziana e del femminismo arabo, apparve con la testa scoperta alla Stazione Ramsès del Cairo, donne di ogni età e religione sono velate, *tutte* velate. Era il 1908, Hada S. tornava da un congresso di donne tenutosi a Roma dove aveva preso parola: il primo intervento pubblico di una donna «araba e musulmana», come si dice oggi per definirci. Fece scandalo scendendo dal treno senza velo. Grande borghese, figlia di un proprietario terriero e di una schiava cristiana, allieva in un gineceo, Huda S. osò sfidare la cultura dell'harem del suo tempo, quella cultura che non aveva nulla dell'harem orientalista, luogo per eccellenza dei fantasmi sessuali dei viaggiatori in Oriente. Oggi, in Egitto, quelle che potrebbero essere le figlie delle sue pronipoti hanno finito per piegarsi alla legge dell'harem pervertita dagli islamisti. È anche il paese di Nawal Sadaoui, nostra contemporanea, che negli anni 60 ha pubblicato un libro che fece scandalo sulle mutilazioni sessuali. Ma contro Huda e Nawal ci sono i Fratelli musulmani che oggi hanno vinto. Il paese è diventato il leader della cultura integralista e ne esporta il meglio nelle capitali europee, a cominciare dal bello

e mediatico Tarik Ramadan. Sarebbe più esatto dire: paese leader della cultura anti-femminista, poiché il comandamento di indossare il velo è seguito anche dalle donne copte, che vi si sottomettono senza evocare San Paolo.

Anche oggi in Egitto, come da me in Algeria, la maggior parte, se non addirittura la totalità delle donne è velata. Il 98% delle studentesse universitarie in lettere moderne di Skikda (Algeria), davanti a cui il 16 maggio del 2010 ho presentato una relazione sui diritti delle donne, erano velate. Tutte tranne due! Incredibile! Gli studenti non avevano segni esteriori della loro appartenenza religiosa nel loro abbigliamento. Non c'era nemmeno una barba nell'assemblea, ma scarpe da ginnastica e jeans. Anche la maggior parte delle ragazze era vestita così, con in più il velo o l'hijab. Questi volti di giovani donne con i capelli coperti, ciascuna con uno stile e colore il cui senso mi sfuggiva, che mi guardavano in silenzio, senza mostrarmi alcun segno di ostilità, ma neppure con troppa cordialità, quasi con indifferenza, mi restituivano un'immagine sofferta del mio Paese. Ero disorientata. Avevo la sensazione che tra loro e me ci fosse una distanza insormontabile.

Non sapevo come mettere in atto il mio proposito. Dopo la presentazione del rettore, che mi aveva introdotto all'assemblea con toni amichevoli ed elogiativi, mi gettai a capofitto: «Sono molto felice di essere tra voi, tanto più che ciò che mi preoccupa oggi è sapere e capire perché delle ragazze come voi indossano il velo.» Ecco, l'avevo detto. Di fronte a quell'assemblea divenuta ostile, mi chiedevo come avrei fatto ad aprire uno spiraglio, quando, nel gioco di domande/commenti in cui vennero riaffermati il diritto di velarsi, la libertà di farlo e tutti gli altri argomenti ben noti, un ragazzo chiese di poter intervenire e fin dalle sue prime parole capii che aveva la mia stessa idea sulla pratica del velo, tranne per il fatto che lui era per difenderla ed imporla. Il velo rappresenterebbe, quindi, il garante della purezza delle ragazze e della loro conformità a un modello di società rispettosa dei comandamenti di Dio, diceva rallegrandosene e cercando di convincermi della sua utilità e legittimità. A quel punto decisi di invitarlo a raggiungermi sul palco e gli diedi il microfono. Il suo discorso amplificato, abbellito da tutta la solennità di una parola *ex cathedra*, offese molto le ragazze velate, il cui viso si oscurava man mano che il discorso andava avanti, e quello di alcune di loro esprimeva rabbia. Il ragazzo riuscì in ciò che a me non era riuscito: incrinare la coesione dell'assemblea, il che permetteva di sperare in un dibattito. La sala si divise: quasi tutti i ragazzi da una parte e le ragazze dall'altro. Io rimasi in silenzio, attenta. «Non ho nient'altro da aggiungere». All'esterno, senza rancori, gli uni e le altre mi vennero intorno con calore e simpatia. Ecco una conferenza che senza dubbio lascerà un segno sul campus di Skikda.

Il velo e la memoria: un argomento su cui riflettere. A maggio di quest'anno sono intervenuta a Bruxelles a una riunione organizzata grazie ad una sovvenzione europea. Oggi la regola di questi tipi di riunioni, quando si parla di donne migranti, è quella di impostare il dibattito non sui problemi relativi alla loro integrazione e al loro accesso ai diritti nei Paesi in cui vivono, ma di interrogarle sulla religione e sulla loro cultura.

Di qui la presenza maggioritaria, se non addirittura esclusiva, di esperti culturalisti e differenzialisti. E di rappresentanti del *femminismo islamico* come la mia vicina. La mia vicina, che portava tacchi alti come trampoli, una ciocca di capelli tinti che uscivano da un velo modello Benazir Butho, amica di Tarik Ramadan, dopo la mia relazione sul significato che do al velo, è intervenuta, per dire quanto questa pratica contribuisse al suo ben essere interiore. Durante l'intervento successivo di una donna pachistana che vive a Londra e lavora con delle «muslims women», mi sono rivolta alla mia vicina «Lei è di origine algerina? – Sì. – Quando è andata via dall'Algeria? – Nel 1962. – Suo padre le ha parlato dell'Algeria? – Mai. Finora non mi ha mai detto niente. – Capisco; è per questo che lei indossa un velo?» La giovane donna non mi ha risposto, ma da allora mi invia dei messaggi, vuole conservare un contatto con me. Perché? Per indottrinarci? Non credo, anche se mi sono resa conto che era una figura molto importante all'interno del suo movimento, che diffondeva partecipando alle attività di propaganda che si svolgevano in tutta Europa ed era, inoltre, nelle grazie delle istituzioni di Bruxelles. Penso piuttosto che il ricordo del silenzio del padre, l'evocazione di una partenza avvenuta nel momento in cui il suo Paese d'origine conquistava l'indipendenza e l'aver messo in relazione il silenzio del padre sulle origini con il fatto di indossare il velo, simbolo di appartenenza, l'avevano colpita. È spesso per colmare il vuoto della loro memoria che alcune donne e alcuni uomini, giovani e meno giovani, cittadine e cittadini dei Paesi europei intraprendono questa ricerca identitaria, rispetto alla quale la religione fornisce la risposta più forte, ma anche quella più facilmente disponibile, offerta da un gran numero di rappresentanti dell'islamismo che l'abbelliscono con parole della modernità: femminismo, libertà. Questa questione della memoria è vera in particolare per i francesi nati dall'emigrazione, della seconda, terza generazione. I padri non hanno raccontato nulla del Paese che hanno lasciato, schiacciati com'erano dall'umiliazione che segnava il loro arrivo in Francia, dalle loro condizioni di vita e sottomessi a quella legge implacabile che regolava la loro quotidianità: diventare invisibili dopo il lavoro. Attraverso le figlie, i figli, il silenzio e l'invisibilità dei padri si prende come rivincita, l'affermazione rumorosa e ipervisibile di un'identità frammentata. Per coloro che il linguaggio politico attuale in Francia definisce come *le minoranza invisibili*, la questione dell'affermazione della visibilità e della memoria è centrale. Questo spazza via i discorsi religiosi che si ascoltano ai convegni. Tutto ciò sarebbe accettabile, salutare, legittimo, se queste giovani donne che si velano volontariamente non avessero scelto dei simboli violentemente antifemministi per esprimere il loro malessere.

Il femminismo, apparso nei Paesi arabi e magrebini negli anni 70, prosegue nel suo cammino, difficile, certo, ma visibile, proseguendo quel lavoro di decostruzione dei discorsi religiosi sulle donne, iniziato nei primi anni del XX° da ricercatori, uomini soprattutto, in questo inizio di secolo. Ricordiamo Tahar Haddad e il suo libro «La donna tunisina», Mansour Fahmi, egiziano e la sua tesi, sostenuta alla Sorbonne nel 1910 e pubblicata nel 1923; e tanti altri uomini e donne, che, dai pionieri a Doria Chafik e il suo libro del 1949 a Fatima Mernissi, rimettono in discussione il dogma ufficiale del dominio sulle donne nell'islam. Determinante è l'apporto fornito negli

ultimi anni dal lavoro di donne universitarie in relazione al peso della morale sessuale e al suo trionfo sul testo coranico originario. Cito Latifa Lakhdar e i suoi lavori: la storica tunisina dimostra come si sia costruito attraverso i secoli quello che chiama l'*eros musulmano*, basato sull'assoluta supremazia del piacere maschile e sulla strumentalizzazione delle donne. Un eros che fonda la sua legittimità su una letteratura basata sulle interpretazioni che i commentari danno delle vicende attribuite al Profeta. È questo eros che regola la vita delle società musulmane. Da qui deriva questa ossessione per il corpo delle donne. Fin dalle sue origini il movimento femminista magrebino è iscritto nell'azione associativa e politica. Sono le associazioni femministe algerine che hanno portato avanti la lotta contro i progetti di legge sulla famiglia che si sono succeduti dal 1962 al 1984, quando i conservatori hanno vinto. Il femminismo algerino si è manifestato anche attraverso la partecipazione delle donne alla lotta di liberazione, e, in seguito, attraverso militanti marxiste, che chiedevano di poter partecipare di più al processo di ricostruzione del Paese. Considerare il femminismo dei Paesi arabi e magrebini esclusivamente in relazione al suo rapporto con la religione come fa il *femminismo islamico* è quindi riduttivo, se non addirittura sterile.

Il *femminismo islamico* è oggi largamente riconosciuto in tutta Europa e nelle istanze internazionali. È accolto senza alcuna riflessione critica preliminare, senza preoccuparsi della sua coerenza con una tradizione femminista che da 40 anni costruisce strumenti d'analisi capaci di definire il suo campo semantico. I sostenitori di questo movimento lo presentano come un segno di modernità, di apertura all'altro, di arricchimento del pensiero femminista. Molti intellettuali interni all'università, produttori di programmi televisivi e, in generale, giornalisti sono affascinati da questo discorso. Non capiscono, o non vogliono capire, che attraverso questo movimento gli islamisti e certi poteri arabi, delegittimano i movimenti femministi, che da decenni lavorano alla decostruzione del patriarcato nelle culture musulmane. Etichettare come "femminista" azioni di recupero identitario, di rinnovamento religioso, di apprendimento delle regole islamiche – è il caso di molte convertite, di dimostrazione di morale religiosa, con il pretesto che esse vengono intraprese da donne, vuol dire, per quanto possano essere valorose queste azioni, ridurre il pensiero femminista a delle azioni femminili e svuotarlo del suo contenuto. Non tutte le donne sono femministe, tutt'altro, e non ce ne dispiace. È una realtà che va al di là del mondo che si definisce musulmano e del problema del femminismo in questi Paesi. Come per le altre femministe, lavorare per far emergere una coscienza femminista nelle donne dei nostri Paesi, fa parte del nostro impegno. Un lavoro reso ancora più difficile da queste pratiche pseudo femministe e ciò tanto più che il femminismo islamico, che ha dei legami obiettivi con i regimi in piazza, beneficia di mezzi che noi non abbiamo.

Insisto su questo punto: ciò che ai miei occhi è contestabile non sono queste tendenze conservatrici con le loro regole d'obbedienza all'ordine patriarcale, né il fatto di portare un velo per motivi di credo e di impegno spirituale o necessità sociale, tutto questo lo capisco, l'accetto anche se non lo condivido. Ciò che non ammetto è che si

definiscano queste pratiche “femministe” e che il velo venga fatto passare come uno strumento di emancipazione delle donne.

Se questi movimenti religiosi vengono riconosciuti come *femministi*, a quale femminismo saremo rinviate, noi femministe dei Paesi del Maghreb e del mondo arabo, noi che lavoriamo con presupposti diversi e in una prospettiva di natura diametralmente opposta? Alcune hanno già risposto nelle università, dai podi europei. Il nostro movimento sarebbe assoggettato al femminismo occidentale. I nostri territori d’azione sono esclusi da Parigi, Barcellona e Madrid. Agli occhi di alcuni e di alcune, femministe comprese, noi non rappresentiamo il nostro paese. Ho già avuto modo di dire in che spiacevole stato d’animo mi sia venuta a trovare, quando, col passare del tempo, mi sono resa conto di quanto fossi diventata trasparente agli occhi dei miei interlocutori. Oggi, per essere viste dagli europei quando si è una donna e quando si parla della condizione delle donne nei Paesi del sud del mediterraneo, bisogna essere velate.

Il dibattito sul *burqa* ha seguito gli stessi schemi: è ripreso con le stesse deformazioni della realtà. La barbarie dell’abbigliamento, le conseguenze della pratica non hanno smosso in alcun modo i cantori del culturalismo. A quel che sembra, per ciò che riguarda il soggetto, ciò che domina è prima di tutto la volontà di seppellire il vecchio mondo, quello delle utopie universaliste. E noi con lui.

#### *Disumanizzazione delle donne*

Ciò che si palesa è infatti il progetto di un mondo in cui gli uomini e le donne sono separati, se non addirittura nemici e ciò indipendentemente dal fatto che questa pratica sia volontaria o imposta; che sia una sfida all’Occidente o l’espressione di un conflitto generazionale, culturale o di classe; che sia conseguenza della sregolatezza dei comportamenti o il segno della passione di Dio, che ha come sostituto un marito nel letto. Un rapporto tra sessi retto da una morale sessuale fondata e legittimata dall’assoggettamento del rapporto tra sessi alla *podestà* maschile. Un ordine del mondo con tutto ciò che esso comporta in termini di subordinazione, umiliazione, violenza accettata, violenza imposta. Un ordine che sottomette le donne a delle esigenze che le aliena. Una visione del mondo la cui regola fondante è il dominio di un sesso sull’altro. Un Ordine sacralizzato posto sotto i sigilli della rivelazione profetica dell’islam; un ordine fanatico abbandonato sempre di più alla sua propria follia e che, inesorabilmente avvilisce le donne quanto gli uomini. Avvilimento, questa parola terribile usata da Germaine Tillion per spiegare la condizione delle donne algerine nel suo libro *Le harem et les cousins*. Una prostrazione che ricade su di me e su tutte le donne. Un disegno funebre incarnato da questi fantasmi, davanti ai quali non posso restare indifferente, né posso esprimere curiosità, come davanti ad un oggetto esotico e misterioso, né rispetto, come davanti al manifestarsi di una trascendenza, di una religione e ancor meno di una libertà esistenziale. Qui con il *burqa*, il *niqab* per utilizzare il nome esatto del velo che si vede in Europa, questo progetto di dominio sulle don-

ne non è più un mistero, lo si vede pubblicamente, chiaramente e in modo spudorato, in queste donne coperte dalla testa ai piedi, fino alle mani, solo per il loro sesso.

Nei Paesi del Golfo arabo è la regola generale. Questa umiliazione del sesso femminile nei Paesi arabi ossessiona il nostro spirito di donne e uomini *musulmani* delle rive del Mediterraneo. È per questo motivo che alcuni di noi rifiutano immediatamente l'idea di fraternizzazione con i fratelli arabi, proposta con forza dai discorsi dei cantori del panarabismo negli anni 60. I Paesi liberati dal giogo della colonizzazione hanno dimenticato presto le promesse di rivoluzione fatte dal Terzo mondo ribelle a Bandung. Il Terzomondismo ha perso il suo spirito marxista e liberatore e di questo grande movimento non ha conservato altro che il desiderio di vendetta e l'idea di un «ritorno alle origini». Un cammino che si farà con le monarchie wahhabite e petrolifere.

#### *La storia dello svelamento delle donne.*

Condividerei certamente le finezze, le “strategie fiorentine” degli uni e degli altri, le spiegazioni erudite di certe femministe, di certi intellettuali di sinistra, politici, leader pubblici, se avessi la loro stessa storia. Ma ecco ... la mia storia è la lunga storia del *velamento* delle donne. Per quanto sia stata dolce e femminile la pratica del *mio* islam familiare, questa storia mi ritorna alla memoria, mi sommerge, risvegliando una rivolta nata dal ricordo di tutte queste donne, queste ragazze, queste bambine velate anche nelle società più brillanti in cui cittadine ricche o povere condividono con la contadina, la schiava, la cortigiana, la regola del *velamento*. Mi porto addosso questo ricordo che torna vivo ogni volta che vedo un velo, per quanto piccolo sia. E davanti a quelli più scuri, più lunghi, c'è la paura. Una paura che vedo negli occhi di quelle che come me, sono nate senza velo, ma conservano ancora vive le storie dell'harem che alcune, le più numerose, hanno lasciato appena ieri. La nostra storia, per loro e per me, racconta la conquista della strada che fin dall'infanzia abbiano potuto percorrere, i corpi liberi, i capelli al vento sotto lo sguardo complice delle nostre nonne vestite di bianco. La nostra storia è quella dello *svelamento*.

Il mio rifiuto del *burqa*, insisto su questo, è prima di tutto epidermico. È una rivolta dei sensi. Una rivolta nutrita ancora oggi dal lontano ricordo di tutte quelle rimaste dall'altra parte della libertà di andare e tornare, di andare in giro con i capelli al vento, di sentire su di sé lo sguardo di ammirazione e seduzione dei ragazzi, di andare a ballare, di andare in spiaggia per abbandonare il proprio corpo al sole e al sapore salato delle onde. Una ribellione da adolescente, ancora oggi tangibile, custodita viva dal ricordo lontano ma presente di questa cugina tolta dalla scuola a 15 anni e velata, di quell'altra che scoprivo così bella e fragile sotto un velo durante una riunione di famiglia e di tutte quelle che non conoscevo. E anche delle mie compagne di classe, sparite alla riapertura delle scuole, a partire dalla terza classe. Le ragazze *musulmane* ritirate da scuola, rimaste a casa. Potevano uscire solo velate. Già da allora, senza rendermene ancora conto, imparavo a essere diversa e solitaria; il loro ricordo come viatico per il lungo e difficile cammino verso la mia libertà di donna. Abito la memoria collettiva delle donne della mia stirpe e di tutte quelle del mio paese, le ragazze e le donne vela-

te. Oggi, in questo momento particolarmente difficile per la lotta delle donne di cultura musulmana, di fronte all'aumentare dei veli nelle strade, nelle università, davanti alla banalizzazione di questa reclusione dei corpi delle donne in Europa e ancor di più nei Paesi in cui l'islam è la religione imposta, davanti alla loro riduzione alla loro funzione sessuale, ritorna nella mia carne il dolore di tutte quelle che hanno passato tutta la loro vita, con le buone o con le cattive, velate.

Questa storia del velo, io che non sono mai stata velata, la porto iscritta sulla mia pelle. La condivido con quelle che sono rimaste velate, con quelle che sono condannate ad esserlo, formalmente o per forza di cose, dall'Iran all'Afghanistan, passando per l'Algeria. E anche con quelle che si *ri-velano* con orgoglio o insolenza, da Bruxelles a Istanbul, da Saint-Denis a Tunisi. È, a partire da questo sapere, che condivido con loro, che cerco di avvertirle del rischio che corrono di soccombere ad un ritorno deformato della nostra storia; una storia scomparsa e morta, importata nel fagotto della miseria dai loro padri, stipati sulle barche dell'esilio partite per ricostruire la Francia e conservare il segreto nei focolari dei mercanti del sonno. Il silenzio dei padri stava iniziando. Oggi, in queste giovani francesi velate, o sottomesse a molte altre *tradizioni*, sotto lo sguardo soddissatto dei piccoli capi delle loro comunità e incoraggiate dai *loro rappresentanti*, si assiste al ritorno deformato di questa storia morta.

È la storia delle donne del loro Paese che mi piacerebbe raccontargli e trasmettergli. È, a partire da questa storia, che è anche la loro storia, che dico con forza no al *burqa* e a tutto ciò che cerca di riportare le donne a questa condizione di sottomissione a cui noi siamo sfuggite. Alcune fin dagli anni 30 (le nostre madri, le nostre zie), poi noi, sempre più numerose, spinte da un progetto di «modernizzazione» di tutta una famiglia, o dall'amore di un padre ribelle alle imposizioni degli antenati e, infine, quasi tutte dall'indipendenza dei nostri Paesi. Che venissero dalla montagna, dalla pianura o dalla città, le ragazze algerine sono andate a scuola col capo scoperto fin dagli anni '60. È qui che si radica oggi come ieri il mio rifiuto del *burqa* e di tutto ciò che cerca di ricondurci alla condizione di sottomissione a cui siamo fuggite grazie alle donne che ci hanno precedute, alcune delle quali hanno pagato caro il rifiuto delle tradizioni. Nessuna storia di liberazione è stata facile, uscire dalla cultura dell'harem non è mai stato «un passo di danza». In nome loro direi ancora, e sempre no al ritorno della cultura dell'harem. Questo rifiuto violento e non negoziabile, me l'ha insegnato una donna di Algeri. Abitavo a Parigi ed ero soddissfatta della mia vita da cosmopolita privilegiata, avevo lasciato l'Algeria alla «sua storia», pensavo, decidendo a 40 anni di andare a vivere altrove. I discorsi perniciosi sulla mia differenza, il rifiuto degli altri di ciò che rappresentavo, una borghese colta, avevano fatto il loro tempo: non mi sentivo in diritto di imporre alle donne algerine le idee che difendevo per me: uguaglianza e libertà. Fu in occasione di un incontro nel 1989 ad Algeri nella sala del Comune. Non sono certa della data, ma non potrò mai dimenticare la presenza in massa delle donne, venute a manifestare la loro rabbia contro il crescente numero degli islamisti e dei loro crimini contro le donne. Tra il pubblico una donna del popolo, con i capelli tinti, rivolgendosi con tono di rimprovero ad una ragazza velata urlava: «mia figlia non indosserà mai il velo! Io ho lottato per toglierlo! Mai, mia figlia». Ancora oggi devo ringraziare questa donna anonima per la lezione politica magistrale che mi ha dato e

che mi ha reso ancora più certa del fatto che il desiderio di libertà e di uguaglianza è in tutti gli uomini e in tutte le donne, indipendentemente dalla loro origine sociale e dal loro livello culturale. Il femminismo non era una posizione intellettuale privilegiata. Questa donna della Casbah ed io avevamo la stessa concezione sulla libertà delle donne.

*La stretta strada tra il liberalismo e il razzismo*

Per queste ragioni, il campo del rifiuto, per quanto sia mal frequentato, è ancora il mio. Non è la prima volta che mi trovo in una situazione di promiscuità pericolosa e che devo lottare contemporaneamente su due fronti. Mi ero già trovata in questa situazione nella lotta contro la prostituzione. I partigiani dell'ordine morale sessuale pensavano di potermi arruolare nei loro ranghi. Confondevano il mio rifiuto della prostituzione in nome dell'etica con il loro rifiuto, fondato invece sulla morale patriarcale, che è alla base stessa di questa schiavitù moderna (ancora una volta). I miei amici abolizionisti ed io proseguivamo la lotta iniziata alla fine del XIX secolo per l'abolizione di qualsiasi forma di stigmatizzazione nei confronti delle vittime della tratta degli esseri umani. Lottavamo, per dirlo in modo più moderno, per una libertà sessuale senza costrizioni per tutti e tutte e, in particolare, per le donne, la cui storia è stata da sempre caratterizzata dal dominio sessuale. Coloro che detengono l'ordine morale propongono la restaurazione della famiglia, roccaforte dell'ordine sessuale patriarcale e accusano il divorzio, l'amore libero e l'omosessualità di essere le cause della prostituzione ... e dell'aids, aggiungono spesso.

E come se non fosse stato già abbastanza dover prendere le distanze da loro, bisognava lottare anche contro i liberali, che si autoproclamavano eredi della rivoluzione sessuale e per questo chiedevano che le prostitute potessero usare i loro corpi liberamente. Nei loro discorsi noi apparivamo come dei reazionari e dei liberticidi.

Anche in questo caso dobbiamo combattere su due fronti. Contro gli xenofobi che fanno del *burqa* e del velo il miele dei loro discorsi e contro il liberalismo morale. Dobbiamo anche affrontare quelli che difendono la libertà di velarsi, di mettersi *il burqa* e i «difensori dell'Occidente» per i quali la condizione delle donne nel mondo musulmano/orientale è la testimonianza della barbarie secolare dei popoli che ne fanno parte e dai quali bisogna proteggere la Francia. Il *burqa* diventa un'occasione insperata di nutrire i fantasmi dell'estrema destra. Per quanto riguarda i liberali più che la difesa della libertà, ciò che emerge è la loro incapacità di pensare i diritti delle donne e delle persone all'interno e all'esterno delle loro frontiere, poiché si tratta di applicarli a delle popolazioni di origine straniera che vivono in Francia.

Tra queste pericolose promiscuità è difficile riuscire a far comprendere esattamente il proprio pensiero. È sulla stretta strada tra liberalismo e xenofobia che dobbiamo mantenere il dibattito, di cui diventiamo ostaggio qualunque cosa sia ciò che ci spinge a parteciparvi. Noi, uomini e donne di cultura o di origine musulmana.

*Psicanalisi del burqa*

Un dibattito che mi opprime. La mia prima reazione è chiedere perché venga interrogata proprio io su questa aberrazione della condotta umana, rappresentata oggi, qui, in Europa, dal fatto di portare un velo integrale; un comportamento patologico che non si può analizzare se non alla luce di un percorso individuale, psicologico e che descrive una civiltà, una cultura, una religione, musulmana o no, un gruppo sociale qualsiasi. Se si ascolta ciò che dicono gli interpreti dei segreti del nostro inconscio, il burqa risponde a una paura condivisa da tutti gli uomini: la paura della castrazione. Nella pratica di nascondere il sesso delle donne e tutto ciò a cui esso rinvia, si nasconderebbe, dunque, la paura della castrazione, ben nota e rappresentata in ogni tempo e civiltà, di cui noi – noi donne – saremmo la causa. Inoltre, ciò spiegherebbe, secondo Jacques-Alain Miller, il nostro violento rifiuto (il rifiuto delle donne o degli uomini?). Il burqa andrebbe «*ben oltre il tentativo di proteggersi dal desiderio dell'uomo: è ucciderlo simbolicamente, è incarnare la sua castrazione*», conclude lo psicanalista nel giornale francese *Le Point*<sup>74</sup>. Da profana condivido più volentieri le spiegazioni di Catherine Breton, medico e psicanalista che ha lavorato per 20 anni in un centro per la consultazione e diagnostica anonima dell'aids, quando si chiede: perché le donne portano il velo integrale e da cosa si difendono? Risponde: prima di tutto dalla paura della rivalità maschile e dalla paura del desiderio femminile. Ricorda giustamente che è da questa stessa paura che origina l'ablazione della clitoride per 172 milioni di bambine. Sulla castrazione afferma che il velo integrale incarna la non simbolizzazione della castrazione per gli uomini. I bambini scoprono la differenza tra i sessi attraverso il sesso delle bambine e resteranno o affascinati dalla differenza «*comprendendo che il desiderio è desiderio di desiderare, rappresentato dalla differenza*», o colti dalla paura di essere castrati (come le bambine). È qui che si radica la pratica di velare le donne, integralmente o no, ci dice Catherine Breton, una castrazione immaginaria maschile, quindi, alienante, «*il velo li paralizza (gli uomini) così nella condizione di bambini esclusi da ogni simbolizzazione; la loro violenza è così liberata.*»

*Chi ha potere nell'islam*

L'islam non è altro che ciò che ne fanno gli uomini; bisogna dirlo e ripeterlo. L'islam politico oggi non è altro che ciò che i politici, islamisti o no, arabi o europei ne hanno fatto. Il posto esorbitante che occupa nei dibattiti politici mondiali, un posto che il Papa dei cristiani non si sogna neppure, si spiega per due ordini di ragioni, che può essere divertente mettere a confronto. L'islam politico è ciò che è, perché gli europei sono *incapaci* di considerarlo come un oggetto politico ordinario e perché al contrario i Paesi arabi *ne hanno fatto un oggetto ordinario* della loro politica.

Da questo punto di vista la decisione in Egitto di proibire il *burqa* e il *niqab* nelle università risulta chiara. Questa fatwa del 23 gennaio 2010 dello sceicco Mohamed

<sup>74</sup> Le Point, 21 Gennaio 2010.

Tantawy, preside dell'università di Al-Azhar nel Cairo, il santo dei santi, non deve illuderci. Non dobbiamo ingannarci sul senso e sulle intenzioni dei politici egiziani. Non rallegriamoci troppo in fretta per la posizione di Tantawy, che non è indicativa di provvedimenti presi in favore delle donne da parte di quest'uomo, di cui, al contrario, abbiamo l'obbligo di diffidare. Non si è forse rivolto ad una ragazza a cui aveva fatto togliere il suo *burqa* con queste parole indecenti: «E se fossi stata bella cosa avresti fatto?»

Il divieto di indossare il *burqa* per Tantawy, completamente assoggettato al potere egiziano, rivela le crescenti difficoltà di questo regime e quelle degli altri Paesi arabi nei confronti dei movimenti islamisti. I regimi sono sempre più sopraffatti da questa forza politica, che impone la sua influenza all'interno delle società, come mostra l'islamizzazione totale e terroristica dei costumi. Siamo di fronte ancora una volta a delle trattative politiche o più esattamente a delle manipolazioni. Non si tratta dell'enunciazione di una posizione etica, ma di una trattativa politica, il che ne ridimensiona di molto, fino quasi ad annullarne, la portata.

La decisione della Siria, indubbiamente, genera anch'essa preoccupazioni politiche, nonostante i motivi addotti esplicitino l'obiettivo laico di chi decide, come si è visto, e nonostante la Siria sia il solo paese arabo a non dichiarare nella sua costituzione l'appartenenza alla religione musulmana. Si tratta di un'eccezione? Difficile rispondere, ma globalmente il regime siriano non si sottrae all'analisi che si può fare anche degli altri regimi arabi, cosa che getta un'ombra di dubbio sulle intenzioni dichiarate dei politici di questo paese.

### *I poteri arabi e i movimenti islamisti a confronto*

L'islamismo è la sola forza politica che i poteri militari nazionalisti, nati dalla decolonizzazione, e i regimi monarchici, il Marocco e la Giordania, temono. Il solo che gli resiste. Sembrerebbe oggi che a essi si possano unire anche le dinastie del Golfo. Dal momento che sono riusciti a sconfiggere ogni forma di opposizione democratica, questi regimi militari nazionalisti si ritrovano oggi da soli di fronte all'islam politico. Apriamo una parentesi su un'eccezione: il Marocco, che ha protetto e incoraggiato, seppure all'interno di limiti ben precisi, le forze vive della sua società civile. Così all'indomani dell'attentato islamista in un ristorante spagnolo di Casablanca, il Re ha potuto dare ascolto alle richieste delle femministe marocchine e imporre una riforma della *Mondawana*, il codice della famiglia. Negli altri Paesi, a differenza del Marocco, i movimenti democratici e libertari sono stati soffocati in modo lento ma definitivo e il colpo di grazia sono state le strategie liberticide messe in atto apertamente dopo l'11 settembre con il sostegno dell'«asse del bene» e, più in generale, dei governi occidentali. Già da lunghi anni i poteri arabi intrattengono una trattativa costante e nascosta con gli islamisti. Bisogna ricordare, tuttavia, che questi movimenti sono una creatura dei poteri nati dalla decolonizzazione dei Paesi arabi, per quanto riguarda l'Algeria fin dagli anni 60. L'islam ha rappresentato un mezzo di controllo sociale molto utile. Poi

le creature hanno acquisito una forza politica superiore a quella dei loro demiurghi, che oggi cercano di arginarli in ogni modo, usando: negoziazioni, entrismo, alta sorveglianza, compromessi, etc. Il prezzo di queste negoziazioni è stato il progressivo tradimento delle loro società civili, mani e piedi legati. Mentre fingevano di opporsi all'islam radicale, hanno ceduto, e continuano a farlo per quanto possibile, alle esigenze divoranti e mortifere islamiste, che non mettono direttamente in pericolo i loro poteri e i vantaggi che ne derivano, per loro e per le loro famiglie. Gli hanno consegnato le strade, le televisioni, i tribunali, le scuole; gli hanno lasciato i nostri corpi, le nostre anime e coscienze, la nostra libertà, i nostri piaceri, la nostra arte di vivere, il cinema, la spiaggia, l'alcool e in particolare il buon vino e il prosciutto di parma per alcuni. La chiusura dei bar e dei luoghi dove si può bere dell'alcool è massiccia in Algeria – tuttavia si consente lo spaccio di birra ad un pubblico *popolare*, una forma di speculazione che i poteri sperano, malgrado tutto, di conservare e utilizzare contro «le pecore nere»: femministe, democratici, liberi pensatori. La polizia con il pretesto di campagne di prevenzione contro gli incidenti stradali arresta, senza controllare il livello di alcolismo, tutti quelli che guidano e che, dall'odore, sembrerebbero aver bevuto del vino; il conducente trascorre la notte e parte della giornata successiva in stato di fermo. In cambio di queste misure di «ordine morale» si negozia con gli islamisti per conservare il potere e renderne perenne con ogni mezzo l'appropriazione: presidenza a vita, di dinastie, etc. Ciò è stato fatto in Siria con una facilità sconcertante, l'Egitto è sulla buona strada, più problematica in Tunisia e in Algeria a causa dell'assenza di eredi maschi. Sento i miei amici protestare: «In Algeria mai!», come avevano fatto per il terzo mandato. Il terzo mandato è passato. Come in Tunisia.

### *La radicalizzazione della scena politica araba*

La comparsa dei *burqa*, o per usare il termine esatto, dei *niqab*, usanza estranea ai costumi dei Paesi arabi, mostra un'evoluzione della scena politica araba. La fatwa egiziana è la prova della radicalizzazione dei rapporti di forza islamisti/militari. È la prima volta che in un paese arabo vengono proibiti dei comportamenti sociali, rivendicati dall'islam. E sono molti. Tutti i giorni spuntano nuove regole di comportamento che sarebbero state dettate dal Corano o dalla tradizione profetica. I poteri permettono queste pratiche sempre più costrittive relative alla circolazione delle persone, ai rapporti in famiglia, alla pratica del digiuno e a molte pratiche di ringraziamento che riguardano la vita quotidiana dei musulmani, dei praticanti come di quelli che subiscono questo forte incremento di bigottismo. Solo la conquista del potere dell'islam politico e radicale incontra degli ostacoli sulla sua strada, mentre la permissività culturale e culturale è molto ampia. È lei che contiene l'islam nelle frontiere sociali.

In passato non sono mancate le occasioni di opporsi a queste pratiche dette religiose, gli sconfinamenti sono stati molteplici e anche pericolosi per le donne e per le libertà politiche in generale, ma gli spazi di negoziazione erano senza dubbio maggiori. Una frontiera è stata appena oltrepassata con la proibizione del burqa in Egitto; questa pratica costituirebbe un pericolo per il potere presente e futuro del figlio dell'attuale

presidente, si potrebbe dire esagerando. Diciamo comunque che la comparsa del *burqa* e la sua proibizione sono il segnale che il patto segreto e non dichiarato tra gli islamisti e i poteri in campo è stato infranto. La proibizione è una dichiarazione di guerra agli islamisti attraverso la loro ala salafista. Notiamo ancora una volta in questo episodio che i veli, nelle loro forme radicali oggi, ieri sotto loro forme *civilizzate* non vengono dal cielo, né conducono ad esso. Sono i segni delle oscure guerre per la conquista del potere. È sempre è ancora sul corpo delle donne che si fanno queste guerre.

Per quanto riguarda l'Europa, la Francia, la Spagna soprattutto, possiamo provare a capire se su questi territori abbiamo perduto una o due battaglie o la guerra. *Le battaglie contro il velo o la guerra per la parità tra i sessi*. Perché è di questo che si tratta e non dei pezzi di stoffa contro i quali ci spingono a lottare. È tempo di capire che i veli e i *burqa*, senza rimettere in questione tutto il male che fanno alle donne che li indossano e a quelle che non li indossano, non sono che trappole nelle quali cadono le femministe. Ci sfiniamo in lotte ridicole, mentre il male è altrove. È tempo di riordinare le nostre idee e di considerare alcune fazioni e gruppi che rivendicano l'appartenenza all'islam come gruppi politici pericolosi incapaci di giocare il gioco della democrazia e della laicità. Bisogna, non solo diffidare dei veli che invadono lo spazio, oggi in forme mostruose, ma allo stesso modo fare attenzione al terrorismo intellettuale, religioso e morale che agita le periferie e gli altri luoghi, ovunque si trovino degli spiriti fragili, disorientati da una modernità che si è appiattita su delle mancanze vertiginose: mancanza di storia, di memoria, di cultura, di identificazione con la nazione, etc ...

Qualcuno mi ha chiesto «Se lei fosse stata invitata dalla commissione parlamentare francese incaricata di discutere la pratica di portare il *burqa*, cosa avrebbe detto?». Ho risposto che non avrei mai accettato di parlare di fronte ad una commissione che accetta di discutere del *burqa*. Penso che come la schiavitù e la tortura il *burqa* non possa essere oggetto di dibattito. Il mio sentire profondo è che bisogna proibirlo non solo nei luoghi pubblici, ma nello spazio pubblico, perché va contro l'idea che ho di civilizzazione. In Afghanistan, in Europa, in Algeria e in ogni altro luogo.

*Wassyla Tamzali*, scrittrice, nata in Algeria nel 1941, avvocatessa ad Algeri, poi nel 1979 funzionaria internazionale dell' UNESCO a Parigi, dove ha diretto il programma sui diritti delle donne. Nel 1996 è stata nominata direttrice del Programma per la promozione delle donne e del Mediterraneo. Nel 2002 è tornata a vivere ad Algeri. Membro fondatore del Collettivo Maghreb Egalité, e nel 1993 fondatrice del Forum Internazionale delle donne del Mediterraneo. Nel 1994 è stata incaricata di redigere il "Rapporto internazionale sullo stupro come arma di guerra in relazione alla violazione sistematica delle donne musulmane in Bosnia Erzegovina". Alla conferenza mondiale di Pechino nel 1995 ha animato il Parlamento delle donne sotto la legge islamica.

Marcello Catarzi

*Franz Kafka, Un digiunatore (1922)*

*Questo racconto di Kafka, intenso ed essenziale, offre al lettore un'occasione per ripensare l'immagine-corpo come termine di una relazione dell'individuo con sé e con gli altri. Il corpo è presentato come un mezzo espressivo ineludibile e al contempo come ricettore di espressioni. Vivere il corpo o in un corpo significa usarlo come rappresentazione di sé e consumarlo in tale uso. In questo senso il corpo costituisce un'incisiva metafora della scrittura e la scrittura un'altrettanto incisiva metafora del corpo.*

Franz Kafka, *Un digiunatore*<sup>75</sup>  
(1922)

In questi ultimi decenni l'interesse per i digiunatori è molto diminuito. Mentre prima meritava metter su spettacoli di questo genere per proprio conto, oggi sarebbe assolutamente impossibile. Erano altri tempi quelli. Tutta la città si occupava allora del digiunatore; a ogni giorno di digiuno aumentava l'interesse del pubblico; tutti volevano vedere il digiunatore, almeno una volta al giorno; e negli ultimi giorni c'erano perfino degli abbonati che sedevano intere giornate davanti alla sua piccola gabbia; anche di notte avevano luogo delle visite alla luce delle fiaccole, per aumentare l'effetto; quando il tempo era bello la gabbia veniva trasportata all'aperto, e allora erano specialmente i bambini a cui veniva mostrato il digiunatore; mentre per gli adulti costituiva spesso solo uno spasso, a cui si partecipava perché era di moda, i bimbi lo guardavano ammirati a bocca aperta, tenendosi per precauzione per la mano, mentre egli, pallido, nella sua maglia nera, con le costole esageratamente sporgenti, sdegnando perfino una poltrona, se ne stava seduto sopra paglia sparsa qua e là, facendo a volte un cenno cor-

---

<sup>75</sup> Il racconto venne scritto da Franz Kafka tra il febbraio e il marzo del 1922, quando si trovava a Spindelmühle e lavorava alla stesura del romanzo incompiuto *Il castello*, parallelamente ai racconti *Primo dolore* e *Indagini di un cane*. Venne pubblicato nello stesso anno nella rivista «Die neue Rundschau», e ripubblicato due anni dopo, assieme ad altri tre racconti: *Primo dolore*, *Una donnina* e *Giuseppina la cantante o il popolo dei topi*, con il titolo *Un digiunatore. Quattro storie*, presso la casa editrice Die Schmiede di Berlino. L'autore fece appena in tempo a correggere le bozze, ma non a vedere il libro pubblicato. Morì, infatti, di tubercolosi polmonare nel sanatorio di Kierling vicino a Vienna il 3 giugno 1924. I manoscritti dei quattro racconti sono oggi conservati alla Bodleian Library di Oxford. Viene qui riportata la versione di Rodolfo Paoli per la raccolta *Racconti*, a cura di Ervino Pocar, Milano 1970, pp. 565-577, scelta tra altre traduzioni italiane per la nervosa ed essenziale concisione, così vicina allo spirito e alla lettera dell'autore praghese. Si ricordano comunque tra queste quella realizzata da Andreina Lavagetto nella raccolta *La metamorfosi e tutti i racconti pubblicati in vita*, Milano 1991, pp. 199-208 e la più recente di Gabriella de' Grandi in *Un artista del digiuno. Quattro storie*, Macerata 2009, con postfazione di Ermanno Cavazzoni. Quest'ultima è la traduzione della raccolta curata da Kafka prima della morte.

tese con la testa, a volte rispondendo alle domande con un sorriso sforzato o allungando un braccio attraverso le sbarre per far palpate la sua magrezza; e finiva poi per sprofondarsi in se stesso senza occuparsi più di nessuno, neppure del battito dell'orologio – così importante per lui – unico mobile della sua gabbia, per guardare fissamente cogli occhi semichiusi dinanzi a sé, succhiando di quando in quando un sorso d'acqua da un minuscolo bicchierino, per inumidirsi le labbra.

Oltre agli spettatori consueti e mutevoli c'erano anche dei guardiani fissi, scelti dal pubblico, che per una strana coincidenza eran di solito macellai e, sempre a tre per volta, avevan il compito di sorvegliare il digiunatore giorno e notte, perché, clandestinamente, non riuscisse a nutrirsi in qualche modo. Ma era solo una formalità, adottata per tranquillità della folla, poiché gli iniziati sapevano bene che il digiunatore, durante il periodo, non avrebbe toccato nessuna qualità di cibo, a nessun costo, neppure se vi fosse stato costretto; lo impediva il rispetto verso la sua arte. Ma naturalmente, non tutti i guardiani potevano intendere ciò; a volte si formavano dei gruppi di sorveglianti notturni che compivano il loro dovere molto superficialmente, si ritiravano di proposito in un cantuccio lontano, per darsi tutti a giuocar a carte, con l'intenzione evidente di dare al digiunatore il modo di fare un piccolo spuntino che, a loro parere, avrebbe potuto consumare ricorrendo a qualche segreta riserva. Per il digiunatore nulla era più penoso di questi guardiani; lo facevano diventare melanconico, gli rendevano terribilmente difficile il digiuno; a volte riusciva a vincere la sua debolezza e cantava durante la veglia finché aveva fiato, per mostrar a quella gente quanto ingiustamente sospettavano di lui, ma serviva a poco, perché quelli invece lo ammiravano per la sua abilità di mangiare perfino mentre cantava. Preferiva di molto quei guardiani che si sedevano proprio vicino alla gabbia e, non contenti della fioca illuminazione notturna della sala, lo illuminavano con lampadine elettriche tascabili, che l'impresario metteva a loro disposizione. Quella luce cruda non lo disturbava per nulla; tanto, dormire non poteva, mentre gli riusciva di appisolarsi un poco sempre, con qualsiasi illuminazione e a qualsiasi ora, anche se la sala era piena di gente e di fracasso; egli era dispostissimo a passare la notte con quei guardiani senza dormire mai; era pronto a scherzare con loro, a raccontare loro qualche storia della sua vita errante, ad ascoltare a sua volta i loro racconti, e tutto soltanto per tenerli svegli, per convincerli continuamente che non c'era nulla da mangiare nella gabbia e che egli digiunava come nessuno di loro avrebbe potuto fare. La sua felicità toccava il colmo, però, quando faceva giorno e, a sue spese, veniva portata loro un'abbondantissima colazione, su cui si gettavano con l'appetito proprio delle persone sane dopo una faticosa veglia notturna. C'era, è vero, della gente che vedeva in questa colazione una scandalosa circonvenzione dei guardiani da parte sua, ma era un andar troppo oltre, e quando si chiedeva a quelle persone, se fossero disposte ad assumersi la veglia notturna senza colazione, per andare in fondo alla cosa, si dileguavano, pur restando fedeli ai loro sospetti.

Questo d'altronde faceva parte di quei sospetti che circondavano comunque l'arte del digiuno. Nessuno infatti, era in condizione di passar tutti quei giorni e quelle notti ininterrottamente come guardiano accanto al digiunatore, e nessuno dunque poteva sapere, per propria esperienza, se il digiuno veniva osservato davvero senza inter-

ruzioni, in maniera assoluta; solo il digiunatore in persona era in grado di saperlo e di essere così anche lo spettatore pienamente soddisfatto del suo digiuno. Egli invece non era soddisfatto mai, per un'altra ragione: forse non era dimagrito per il digiuno – tantoché alcune persone, pur dolenti, erano costrette a rinunciare a quello spettacolo perché non sopportavano la sua vista – ma piuttosto perché non era soddisfatto di sé. Egli solo sapeva – e nessuno iniziato lo sospettava – quanto fosse facile il digiunare. Era la cosa più facile del mondo. Non lo nascondeva neanche, ma non gli si prestava fede e, nel migliore dei casi, lo si riteneva modesto, più spesso avido di pubblicità o addirittura un imbroglione, a cui il digiunare certo era facile, perché sapeva renderselo tale, e aveva anche la faccia tosta di lasciarlo intendere. Tutto questo ormai l'aveva dovuto sopportare, e nel corso degli anni ci s'era perfino abituato, ma nell'intimo questo malcontento lo rodeva sempre, tant'è vero che mai, dopo nessun periodo di digiuno – questa testimonianza non gli si poteva negare – aveva lasciato la gabbia spontaneamente. Come termine massimo del digiuno l'impresario aveva fissato quaranta giorni, non gli permetteva di superare mai quel limite, neppure nelle metropoli ... e non senza ragione. L'esperienza insegnava che sino a quaranta giorni si poteva aumentare gradatamente l'attenzione di una città con una pubblicità sempre più intensa; più a lungo il pubblico non rispondeva più; si notava una sensibile diminuzione dell'affluenza; c'era naturalmente qualche divario, sotto quest'aspetto, tra un paese, tra una città e l'altra, ma la regola era che quaranta giorni costituissero il limite massimo. Il quarantesimo giorno la porta della gabbia inghirlandata veniva aperta, una folla di spettatori entusiasti gremiva l'anfiteatro, una banda militare suonava, due medici entravano nella gabbia per fare le misurazioni di rito al digiunatore, con un megafono venivano diffusi tra la gente i risultati dell'esame medico, e finalmente arrivavano due giovani signore, felici di esser state designate dalla sorte, per aiutare il digiunatore a uscire dalla gabbia, scendere due scalini e arrivare sino al tavolino ove era imbandito un pranzo da malati, preparato con cura. A questo punto il digiunatore si ribellava sempre. Porgeva di buon grado, sì, le braccia scheletriche alle signore chine su di lui, che gli tendevano le mani pronte per aiutarlo, ma non si voleva alzare. Perché smettere il digiuno proprio ora, dopo quaranta giorni? Avrebbe resistito ancora a lungo per un tempo illimitato; perché farlo smettere proprio ora ch'era nel punto culminante del digiuno, anzi non c'era ancora arrivato? Perché defraudarlo della gloria di continuare ancora a digiunare, di diventare non solo il più grande digiunatore di tutti i tempi – questo, forse, lo era già – ma di superare perfino se stesso sino a un punto incredibile, perché sentiva che le sue possibilità di digiunare erano addirittura illimitate? Perché quella folla che dimostrava di ammirarlo tanto, aveva tanta poca pazienza con lui? Se resisteva lui a digiunare ancora, perché non voleva resistere lei? E levava lo sguardo verso gli occhi di quelle signore, apparentemente così gentili, in realtà così crudeli, scuotendo la testa troppo pesante per il suo debole collo. E poi era stanco, se ne stava bene lì nella paglia e doveva invece rizzarsi in tutta la sua lunghezza, per andare verso quel cibo, il cui solo pensiero gli procurava una nausea, che solo per riguardo alle signore cercava faticosamente di soffocare. Ma poi avveniva quel che capitava sempre. Interveniva l'impresario e senza dir una parola – la musica non permetteva di scambiarne neppure due – levava le braccia sul digiunatore, come se

invitasse il cielo a guardare una buona volta sulla paglia la sua opera, quel povero martire – e questo il digiunatore lo era, ma in tutt'altro senso, - afferrava il poveretto per la esile vita, facendo credere, con un eccesso di precauzione, di aver a che fare con un oggetto molto fragile, per consegnarlo poi – non senza averlo di nascosto scosso un poco, facendogli così oscillare in qua e in là senza controllo le gambe e il busto – alle signore, che erano intanto mortalmente impallidite. Da quel momento il digiunatore tollerava tutto; la testa pendeva sul petto, come se fosse rotolata lì per caso, fermandosi per una qualche ragione inspiegabile; il corpo era tutto incavato; le gambe con le ginocchia serrate per istinto di conservazione, raspavano il suolo come se non fosse quello vero, ma lo stessero, a quel modo, soltanto cercando; e tutto il peso, per quanto modesto del suo corpo, gravava sopra una delle signore, che, cercando aiuto intorno e tutta ansimante – non s'era certo immaginata così quell'incarico onorifico – prima allungava il collo quanto era possibile, per preservare il viso dal contatto col digiunatore, ma poi, vedendo che non ci riusciva e che la sua più fortunata collega, non le veniva in soccorso, ma si contentava di reggere tremando davanti a sé la mano del digiunatore – un mucchietto d'ossa – scoppiava in lacrime tra le risate di soddisfazione della sala, per venir subito sostituita da un inserviente pronto già da tempo. Poi veniva il pasto, di cui l'impresario faceva ingerire qualche boccone al digiunatore caduto in un dormiveglia simile a un deliquio, mentre parlava allegramente, per distrarre l'attenzione del pubblico dallo stato pietoso in cui il poveretto si trovava; poi veniva ancora un brindisi al pubblico e l'impresario dava a intendere che glielo aveva sussurrato il digiunatore stesso; la banda sottolineava tutto con una rumorosa fanfara finale, la folla si disperdeva e nessuno aveva più diritto di essere scontento dello spettacolo, tranne il digiunatore, lui soltanto sempre.

Così aveva vissuto per molti anni con brevi e regolari intervalli di riposo, in mezzo a un apparente benessere, rispettato dal mondo, eppur quasi sempre immerso in una cupa malinconia, che diveniva sempre più cupa perché nessuno riusciva a prenderla sul serio. E come, d'altronde, consolarlo? Che poteva ancora desiderare? E se per caso capitava una volta una persona di buon cuore, che lo compativa e gli voleva spiegare come quella malinconia probabilmente venisse dal digiuno, poteva anche accadere, specie quando il digiuno era già molto lungo, che il digiunatore rispondesse con un impeto di furore e, tra lo spavento di tutti, si mettesse a scuotere le sbarre della gabbia come una bestia. Ma in casi simili l'impresario ricorreva a una punizione, che usava di preferenza. Scusava il digiunatore dinanzi al pubblico radunato, ammetteva che si poteva perdonare il contegno del digiunatore solo pensando a un'irascibilità, provocata dalla fame, e solo difficilmente immaginabile da chi era sazio; veniva poi, come di conseguenza, a parlare, per spiegarla nello stesso senso, dell'asserzione del digiunatore di poter prolungare il digiuno molto più di quel che già non facesse; lodava il nobile intento, la buona volontà, la grande abnegazione, contenuti certo anche in questa asserzione; ma tentava poi subito di svalutarla mostrando semplicemente delle fotografie, subito messe in vendita, in cui si vedeva il digiunatore giunto al quarantesimo giorno, in un letto, quasi esausto dalla debolezza. Questa maniera di storcere la verità, per quanto ben nota al digiunatore, riusciva pur sempre a snervarlo ogni volta ed era veramente troppo per lui. Quello che era la conseguenza di un'anticipata fine

del digiuno, veniva presentata qui come la causa! Era impossibile lottare contro una simile incomprensione, contro questa universale incomprensione. Ogni volta era rimasto ad ascoltare ansiosamente e fiducioso, attaccato alle sbarre, l'impresario, ma quando comparivano le fotografie, abbandonava ogni volta la gabbia per ricadere con un sospiro sulla paglia, mentre il pubblico tranquillizzato poteva riavvicinarsi e guardarlo.

I testimoni di queste scene, quando ci ripensavano qualche anno dopo, non riuscivano quasi più a comprender se stessi, perché nel frattempo era intervenuto quel mutamento cui s'è già accennato; ed era sopraggiunto quasi d'improvviso; ci sarà stata certo qualche ragione profonda; ma chi si prendeva la briga di andar a cercarla? Comunque un bel giorno il digiunatore, così viziato dal pubblico, si vide abbandonato dalla folla desiderosa di divertirsi, che affluiva ormai ad altri spettacoli. Un'ultima volta l'impresario se lo trascinò dietro in fretta per mezza Europa, per vedere se qua e là non rispuntasse l'antico entusiasmo; ma tutto fu vano; come per una segreta intesa si era destata una vera avversione per il digiuno come spettacolo. Naturalmente questo fenomeno non s'era potuto verificare in realtà da un momento all'altro e ora tornavano in mente, in ritardo, alcuni segni precursori di cui, a suo tempo, nell'ebbrezza del successo, non s'era tenuto abbastanza conto, né sufficientemente ostacolata l'apparizione; ma era troppo tardi ormai per combatterli in qualche modo. Era bensì certo che sarebbe tornato un giorno l'ora fortunata del digiuno, ma non era sufficiente conforto per quelli che vivevano allora. Cosa doveva fare il digiunatore? Uno, che s'era visto acclamare da migliaia di persone, non poteva esibirsi nei baracconi delle piccole fiere di campagna; per mettersi a fare un altro mestiere il digiunatore non solo era troppo vecchio, ma soprattutto troppo fanaticamente attaccato alla sua arte. Così egli congedò l'impresario, compagno di una carriera senza pari, e subito si fece scritturare da un gran circo; per riguardo alla sua suscettibilità non volle neppure vedere le clausole del contratto.

Un gran circo con quella marea di persone, di animali e di arnesi, che si equilibrano e si completano l'un con l'altro, può sempre utilizzare chicchessia, in qualunque momento, anche un digiunatore, naturalmente purché abbia pretese relativamente modeste; inoltre, in questo caso particolare, non era soltanto lui a essere scritturato, ma anche il suo nome da tempo ormai celebre; anzi per la singolarità di quest'arte, che con l'aumentare degli anni non soffriva diminuzioni, non si poteva neanche dire che in questo caso un artista ormai invecchiato, non più nel pieno splendore dei suoi mezzi, si fosse rifugiato nel tranquillo impiego di un circo, ché anzi il digiunatore assicurava, e gli si poteva credere, che avrebbe continuato a digiunare come prima; affermava persino che, se lo lasciavano fare – e gli fu promesso senz'altro – avrebbe proprio ora stupito il mondo e con ragione; un'asserzione, questa, che, considerando l'umore del tempo – e il digiunatore nel suo entusiasmo se ne dimenticava facilmente – suscitava nella gente del mestiere solo un sorriso.

In fondo anche il digiunatore s'era reso conto del reale stato delle cose e considerò quindi naturale che non lo si mettesse con la sua gabbia nel mezzo della pista, come un numero sensazionale, ma fuori, in un posto del resto comodamente accessibile, in vicinanza delle stalle. Grandi cartelli variopinti incorniciavano la gabbia, spie-

gando al pubblico cosa c'era da vedere in quel luogo. Quando, durante le pause dello spettacolo, la gente s'affollava verso le stalle per vedere le bestie, era quasi inevitabile che passasse davanti al digiunatore e si soffermasse un attimo davanti a lui; forse c'era chi si sarebbe trattenuto ancora più a lungo se non ci fossero stati, nello stretto corridoio, quelli che venivano dietro e non comprendevano la ragione di quell'indugio sulla via che portava alle ambite stalle, rendendo così impossibile una visita più prolungata e pacata. Questa era anche la ragione per cui il digiunatore tremava al pensiero di queste ore di visita, di cui pure era ansioso come dello scopo della sua vita. Nei primi tempi non vedeva l'ora che queste pause dello spettacolo arrivassero; la vista di quella massa ondeggiante di gente, che s'avvicinava, l'aveva incantato, sinché non s'era presto convinto – anche la più tenace, quasi consapevole illusione non aveva resistito all'esperienza – che intenzionalmente erano tutti, senza eccezione, dei visitatori delle stalle. Lo spettacolo della gente che s'avvicinava da lontano, rimase la sensazione migliore, perché appena era giunta vicino a lui, egli veniva come sopraffatto dal gridio e dalle dispute di due gruppi che si formavano di continuo: uno di coloro, che volevano guardarselo comodamente – e presto divenne per il digiunatore il gruppo più sgradito – ma non per una vera comprensione, bensì per capriccio e puntiglio; e un altro di coloro, che prima di tutto volevan giungere alle stalle. Passato il grosso del pubblico, venivano poi i ritardatari e proprio questi, cui nessuno impediva di fermarsi quanto volevano, gli passavano dinanzi, allungando il passo, senza quasi degnarlo di un'occhiata, per arrivare in tempo a veder gli animali. E non era davvero molto frequente il caso fortunato di un padre di famiglia che, arrivando lì coi figlioli, accennava col dito al digiunatore, spiegando loro minuziosamente di che si trattasse, ricordando i tempi andati, in cui aveva assistito a esibizioni simili ma molto più grandiose; i bambini, scarsamente preparati su questo argomento dalla scuola e dalla vita – che poteva significare per loro patir la fame? – continuavano a starsene lì, senza capire, ma nello splendore dei loro occhi incuriositi pareva di intravedere il riflesso di tempi nuovi, lontani ancora e più caritatevoli. Forse, si diceva a volte il digiunatore, tutto sarebbe andato meglio se non lo avessero collocato tanto vicino alle stalle. Così la gente aveva una scelta troppo facile, per tacere poi che le esalazioni delle stalle, l'irrequietezza delle bestie nella notte, il passaggio dei pezzi di carne cruda per le belve, i ruggiti che ne accompagnavano i pasti lo disturbavano molto e lo deprimevano continuamente. Non osava però rivolgersi alla direzione del circo per protestare; in fondo doveva alla presenza delle bestie quella folla di spettatori, tra cui poteva pur capitare di quando in quando uno destinato a lui e chissà dove l'avrebbero cacciato, se richiamava l'attenzione della direzione sopra di sé e quindi anche sul fatto che, in conclusione, egli costituiva solo un ostacolo sulla via che conduceva alle stalle.

Un piccolo ostacolo, però, che si faceva sempre più piccolo: ci si abituò alla stranezza, in tempi come i nostri, di reclamare l'attenzione del pubblico sopra un digiunatore, e con questa abitudine il suo destino fu segnato. Poteva digiunare quanto voleva ... ed egli lo faceva; ma nulla lo poteva più salvare, nessuno più si curava di lui. Si provi qualcuno a spiegare l'arte del digiuno! A chi non la conosce, non si può darne un'idea. I bei cartelloni con le iscrizioni divennero sudici e illeggibili; e vennero strappati via e a nessuno venne in mente di sostituirli; la piccola tabella poi, col nume-

ro dei giorni di digiuno compiuti, che nei primi tempi veniva rinnovata ogni giorno, rimase per lungo tempo sempre la stessa, poiché dopo le prime settimane al personale del circo anche quella piccola fatica era parsa troppo; e così il digiunatore continuava a digiunare, come aveva sognato un tempo, e gli riusciva senza sforzo come aveva predetto, ma nessuno contava più i giorni, nessuno, nemmeno il digiunatore, sapeva quanto alta era ormai la sua prova e il suo cuore si sentì oppresso. E se una volta, in quel tempo, qualche sfaccendato si fermava dinanzi alla gabbia, considerava con ironia la cifra altissima e parlava di imbroglio, era, in questo senso, la più stupida menzogna che l'indifferenza e un'innata malignità avevan potuto inventare; poiché non era il digiunatore ad ingannare – egli lavorava onestamente – ma il mondo lo frodava del premio che si meritava.

E passarono ancora molti giorni ed anche questo finì. Un giorno la gabbia dette nell'occhio a un custode, che chiese agli inservienti perché si tenesse lì quella gabbia ancora buona ad usarsi, senza utilizzarla, con tutta quella paglia fradicia; nessuno lo sapeva, sinché uno, col soccorso dei cartelli, non si ricordò del digiunatore. La paglia venne smossa con delle stanghe e vi si trovò il digiunatore. «Digiuni dunque ancora?» chiese il custode, «quando ti deciderai a smettere?». «Perdonatemi voi tutti» sussurrò il digiunatore; ma soltanto il custode che teneva l'orecchio accosto alle sbarre, lo intese. «Ma certo» disse il custode, toccandosi la fronte con un dito per accennare al personale lo stato in cui si trovava il poveretto, «ti perdoniamo.» «Ho voluto sempre che ammiraste il mio digiuno» continuò il digiunatore. «E noi, infatti, ne siamo ammirati» disse condiscendente il custode. «E invece non dovete ammirarlo» replicò il digiunatore. «E allora non lo ammireremo» rispose il custode, «ma poi perché non dobbiamo farlo?». «Perché sono costretto a digiunare» continuò il digiunatore. «Ma senti un po'» disse il custode «perché non ne puoi fare a meno?». «Perché io» disse il digiunatore, sollevando un poco la sua piccola testa e parlando con le labbra appuntite come per un bacio proprio all'orecchio del custode, «perché non riesco a trovar il cibo che mi piacesse. Se l'avessi trovato non avrei fatto tante storie e mi sarei messo a mangiare a quattro palmenti come te e gli altri». Furono le sue ultime parole, ma nei suoi occhi spenti si leggeva ancora la ferma, anche se non più superba convinzione di continuare a digiunare.

«E ora fate ordine!» disse il custode; e il digiunatore fu sotterrato insieme alla paglia. Nella gabbia fu messa poi una giovane pantera. E vedere nella gabbia sì a lungo deserta dimenarsi quella fiera fu un sollievo per tutti, anche per gli spettatori più ottusi. Non le mancava nulla. Il cibo che le piaceva, glielo portavano senza tante storie i guardiani; non sembrava neppure che la belva rimpiangesse la libertà; quel nobile corpo, perfetto e teso in ogni parte sin quasi a scoppiarne, pareva portare con sé anche la libertà; sembrava celarsi in qualche punto della dentatura; e la gioia di vivere emanava con tanta forza dalle fauci, che agli spettatori non era facile resistervi. Ma si dominavano, circondavano la gabbia e non volevano saperne di andar via.

*Il corpo tra consumo ed espressione.*

*Un percorso per immagini nel racconto Un digiunatore di Franz Kafka.*

Nell'essenzialità scarnificata del suo minimalismo descrittivo, il racconto di Franz Kafka *Un digiunatore* – il titolo originale è *Ein Hungerkünstler* che letteralmente significa “un artista del digiuno” – costituisce un'occasione per ripensare il corpo attraverso immagini. Si tratta di immagini di una finzione narrativa che rasenta il grottesco e l'assurdo, anche se è storicamente attestata a partire dalla fine del secolo XVIII la presenza in circhi o in spettacoli di corte di individui smunti ed emaciati che venivano esibiti come fenomeni da baraccone per la loro eccezionale magrezza dovuta alla propria capacità di prolungare straordinariamente il digiuno. Si tratta però di immagini che non risultano applicate al corpo dall'esterno, ma che rivelano che il corpo è essenzialmente immagine e metafora<sup>76</sup>.

L'immagine rappresenta la cosa di cui è immagine, ne fa le veci, ne svolge la funzione vicaria, rappresentativa, appunto. Attraverso il corpo, l'individuo si rappresenta a sé e agli altri. Il corpo è ciò che l'individuo fa vedere di sé o ciò che consente di poter vedere qualcosa dell'individuo. Attraverso il corpo, l'individuo percepisce la rappresentazione che ha fornito di sé, è nel corpo infatti, che si trovano gli organi di senso che colgono la rappresentazione. Il corpo è dunque mezzo espressivo e al contempo recettore delle espressioni realizzate mediante tale mezzo. Il corpo è sia immagine, sia condizione d'immagine, e, in quanto un'immagine è tale solo se percepita o percepibile da un organo di senso.

Ma per svolgere tale funzione rappresentativa il corpo è incluso in una relazione di alterità. La rappresentazione della cosa è altro dalla cosa rappresentata, il rappresentante o vicario è altro da ciò che rappresenta. Dunque il corpo rappresenta in quanto altro da ciò che rappresenta. Tale duplice caratteristica è essenziale al corpo stesso. Vivere un corpo o vivere *in* un corpo significa averne possesso, esserne proprietari. In

---

<sup>76</sup> Sul valore delle metafore e delle immagini nell'universo letterario kafkiano, Remo Cantoni rilevava: «L'uso costante dell'immagine e della metafora, distinti che sono tra loro indissolubili perché non ogni immagine è una metafora ma la metafora si obietiva in immagini, non è in Kafka un artificio letterario o un ornamento stilistico ma, in senso rigoroso, uno stile di pensiero, un modo di intuire e rivivere la realtà stessa. Kafka non riveste d'immagini e non converte in linguaggio metaforico alcuni pensieri che si potrebbero esprimere mettendo al bando le immagini o evitando la figura retorica della metafora. Ma intuisce e rivive l'esperienza sensibile nelle forme simboliche e immaginose della piccola fiaba, della breve parabola, dello scorcio mitico [...] un allucinante processo di misteriosi e problematici rinvii verso un'ulteriorità ricca di senso che nessun discorso umano riesce a definire o a comprendere chiaramente», in R. Cantoni, *Kafka e il disagio dell'uomo contemporaneo*, Unicopli, Milano 2000, pp. 193-194.

particolare un corpo costituisce, per chi lo vive o per chi vi vive, una proprietà peculiare, ossia che non può essere ceduta né lasciata in eredità. Nessuno può respirare attraverso i polmoni di un altro, e se qualcuno venisse sottoposto al trapianto di un polmone non respirerebbe in questo caso attraverso il polmone di un altro, ma acquisirebbe il nuovo polmone facendolo proprio, divenendone l'esclusivo proprietario. Ma non vi è alcuna relazione di possesso che non sia una relazione d'uso. Avere un corpo significa usarlo, us(ur)arlo, consumarlo. Una conservazione di un corpo sarebbe possibile solo a condizione di rinunciare a viverlo o a vivervi. Ciò sollecita due interrogativi: *chi* usa il corpo e in vista di che cosa o di chi è usato il corpo? Il proprietario del corpo ne è anche l'utente, o l'utente esclusivo? È a partire da tali domande che la lettura del racconto di Kafka induce ad un ripensamento del corpo per immagini.

L'autore non indulge affatto nella descrizione del corpo del digiunatore. Lo presenta solo come "pallido" e "con le costole esageratamente sporgenti" Accenna rapidamente alla "esile vita", alle "braccia scheletriche" e al "corpo tutto incavato". In questa parsimonia di dettagli riecheggia una riflessione formulata da Kafka meno di un anno prima della scrittura del racconto, in una pagina di diario del 30 ottobre 1921: «Che cosa ti lega a questi corpi delimitati, parlanti, lampeggianti dagli occhi, più strettamente che a qualunque altra cosa, diciamo, al portapenne che hai in mano? Forse il fatto che sei della loro specie? Ma non sei della loro specie, perciò appunto hai formulato questa domanda. La solida delimitazione dei corpi umani è spaventosa»<sup>77</sup>. L'autore è legato al corpo e al tempo stesso se ne allontana spaventato. Il corpo è quell'altro da me, a cui io sono inestricabilmente connesso, ma che mi sconcerta per la sua solidità, per la sua delimitazione, per la possibilità di essere definito, circoscritto, quindi anche finito.

Nell'alterità propria e peculiare che il corpo costituisce per chi lo vive o per chi vi vive si introduce un'ulteriore alterità. Vi è un altro dal corpo che il corpo tende a far proprio, ad assimilare e a metabolizzare, a renderlo simile a sé e a trasformarlo in sé, trasformandosi a sua volta esso stesso. Questo "altro nell'altro" è il cibo. Il cibo è il fulcro su cui è incentrato il rapporto tra il digiunatore e la propria arte. Egli è un "artista del digiuno" in quanto, rifiuta il cibo; egli è un artista, in quanto ammirato da un pubblico che non rifiuta il cibo e che, proprio per questo, lo apprezza per la sua straordinaria capacità di persistere in questa singolare difformità.

Il rapporto tra Kafka e il cibo è attestato incisivamente in varie lettere. La madre Julie Kafka scriveva con preoccupazione a Felice Bauer il 16 novembre 1912 a proposito del figlio: «So già da molti anni che nel suo tempo libero si dedica allo scrivere. Ma io lo credetti soltanto un passatempo. Ciò non comprometterebbe la sua salute se dormisse e mangiasse come altri giovani della sua età. Dorme e mangia invece così poco da minare la sua salute e io temo che metterà giudizio solo quando, Dio non voglia, sarà troppo tardi. Perciò La prego vivamente di farglielo notare in qualche modo e di domandargli come vive, che cosa mangia, quanti pasti fa, in genere come suddivide la giornata»<sup>78</sup>. Il rapporto tra cibo e sonno attraversa interamente *Un digiunatore*.

<sup>77</sup> F. Kafka, *Confessioni e diari*, trad. it. Mondadori, Milano 1972, p. 602.

<sup>78</sup> F. Kafka, *Lettere a Felice*, trad. it. Mondadori, Milano 1972, p. 64.

natore, in cui il protagonista è spesso insonne. Egli non può dormire ma “si appisola leggermente”, cade tuttavia “in un dormiveglia simile a un deliquio” a digiuno appena finito, quando iniziano i periodi di nutrizione. Kafka enfatizza il rapporto tra cibo e sonno in un brano di diario del 12 gennaio 1911: «In questi giorni non ho scritto molto di me, un po' per pigrizia (adesso dormo molto e solo di giorno, durante il sonno peso di più), un po' per il timore di rivelare la mia scoperta di me stesso»<sup>79</sup>. Si profilano già le identificazioni tra cibo e sonno, e tra scrittura e insonnia (Kafka scriveva prevalentemente durante le ore notturne), e si pone quindi la premessa per identificare la scrittura nel rifiuto del cibo. L'allentamento della tensione che è propria dello stato del sonno sembra poi comportare un immediato aumento della massa ponderale registrato con preoccupazione dall'autore, certo puramente fantasioso (è ovvio che durante il sonno, nessuno può pesarsi) ma coerente con le identificazioni precedenti (il sonno equivale all'ingestione di cibo).

In una lettera a Felice Bauer, datata domenica 24 novembre 1912, Kafka dichiarava: «In primo luogo ho avuto molto piacere che tu sia col cuore vegetariana. A dire il vero, non amo affatto i vegetariani autentici, perché anch'io sono quasi vegetariano e non vi scorgo niente di particolarmente amabile, è soltanto una cosa ovvia, ma quelli che, buoni vegetariani, per sentimento, mangiano si può dire con la mano sinistra, per motivi di salute, per indifferenza e disprezzo del cibo in genere, la carne e qualunque cosa venga in tavola, questi amo. Peccato che il mio amore per te sia stato così precipitoso da non lasciarmi più spazio di amarti anche per ciò che mangi»<sup>80</sup>.

Dieci anni dopo in una lettera all'amico Max Brod, scritta da Planá l'11 settembre 1922, Kafka si soffermava più dettagliatamente sul cibo, inquadrandolo in una cornice di ospitalità: «Ieri nel pomeriggio, ancora in grande quiete, passo davanti alla cucina della padrona di casa, scambiamo alcune parole, lei (persona complicata) dopo essere stata finora formalmente gentile con noi, ma fredda, cattiva, perfida, è diventata in questi ultimi giorni (cosa del tutto inesplicabile) aperta, cordiale, cortese, cominciamo dunque a parlare del cane, del tempo, del mio aspetto [...] e non so quale diavolo mi suggerisce di vantare che qui mi trovo bene e mi piacerebbe restarci e soltanto l'idea di pranzare in trattoria mi trattiene dal farlo, respingo per ridicola la sua osservazione che forse avrei paura, e qui avviene una cosa del tutto imprevedibile in base ai nostri rapporti (oltre a tutto è anche ricca): si offre di darmi da mangiare fin che vorrò, e si mette a parlare dei particolari, della cena e sim. Ringrazio ben lieto dell'offerta, tutto è deciso; rimarrò certamente qui tutto l'inverno, ringrazio di nuovo e me ne vado»<sup>81</sup>. Emerge l'avversione verso una condivisione del cibo con presenze anonime, come è nel caso del pranzo in trattoria, nonché il rifiuto di ammetterne la paura. L'accettazione di Kafka con animo lieto rispetto all'offerta di poter mangiare quanto vuole, credo debba essere ricondotta alla paura dilagante in Europa continentale della miseria e della carestia già ai primi anni venti.

L'anno successivo, in un periodo di ulteriore aggravamento economico nelle principali regioni del continente europeo, confiderà all'amico la consumazione di un

<sup>79</sup> F. Kafka, *Confessioni e diari*, cit. p. 150.

<sup>80</sup> F. Kafka, *Lettere a Felice*, cit. p. 86.

<sup>81</sup> F. Kafka, *Lettere*, trad. it. Mondadori, Milano 1988, pp. 492-493.

pasto in trattoria in una lettera da Berlino-Steglitz il 27 ottobre: «Io in quanto a mangiare sono vissuto finora esattamente come a Praga, vero è che mi mandano il burro, ma anche questo si trova. Soltanto perché tu ti faccia un'idea dei prezzi, proprio il giorno della telefonata ho pranzato in un ristorante vegetariano della Friedrichstrasse (di solito mangio sempre a casa, da che son qui quello era il secondo pranzo al ristorante), io e D. [Dora Dyamant]. C'era: spinaci con uovo al tegame e patate (eccellenti, con burro buono, in quantità da saziarsi soltanto con questi), poi cotoletta di legumi, poi tagliatelle con marmellata di mele e composta di susine (per queste vale ciò che ho detto degli spinaci), poi una composta di prugne a parte, poi un'insalata di pomodori. Il tutto compresa una mancia non eccessiva è costato circa 8 corone, che non è molto. Forse era un'eccezione, dipendente dalle casuali condizioni del cambio, il rincaro è veramente enorme, comprare qualcosa oltre il vitto è impossibile, ma, ripeto, da mangiare si trova ancora a Berlino, e molto buono. Non stare in pensiero per questo»<sup>82</sup>.

Il vegetarianismo discontinuo o intermittente provoca in Kafka sensi di colpa che emergono in quegli episodici momenti di cedimento verso un'alimentazione carnea. Scriveva alla sorella Ottilia, in una lettera da Matliary il 10 febbraio 1921: «Ieri [...] ero triste la sera perché avevo mangiato sardelle, ben preparate, maionese, pezzetti di burro, purè di patate, ma erano sardelle. Già da qualche giorno avevo avuto voglia di carne, mi fu una buona lezione. Triste come una iena, m'incamminai poi per il bosco [...], triste come una iena ho passato la notte. Me la immaginavo, quella iena che trova una scatola di sardine perduta da una carovana, apre a zampate quella bara di latta e divora i cadaveri. E forse si distingue dagli uomini soltanto perché non vuole, ma deve (altrimenti perché sarebbe triste? perché dalla tristezza tiene sempre gli occhi semichiusi?), noi invece non dobbiamo ma vogliamo. Il dottore questa mattina ha cercato di consolarmi: perché essere triste? Ma sono stato io a mangiare le sardelle, non le sardelle a mangiare me»<sup>83</sup>. Viene espresso, con concitazione e facendo slittare la descrizione dettagliata del pasto serale in una dimensione di fantasia o di sogno, un desiderio di trasgredire a se stesso, alla propria alimentazione vegetariana e al contempo un desiderio di autopunirsi attraverso l'immagine della iena. Il cibo carneo è un pasto di cadaveri, è un "altro corpo" introdotto all'interno del corpo che viviamo o in cui viviamo, ma rispetto a tale introduzione, noi esseri umani abbiamo sempre la possibilità di un'alternativa. Mangiare carne costituisce una colpa che non può essere redenta. La preparazione del pasto di animali, propria dell'uomo e non degli altri animali, non costituisce un fattore di redenzione per una colpa data proprio dalla possibilità per l'uomo di non mangiare carne. E lo stesso vien detto a proposito del gusto che si prova a mangiare carne, la sua gradevolezza non ci alleggerisce dal peso di aver compiuto tale atto<sup>84</sup>. Probabilmente in un simile stato d'animo si riflette il ruolo che alcuni

<sup>82</sup> Ivi, pp. 548-549. L'amico annoterà a questo proposito: «Benché fosse nemico dell'alcool e vegetariano, Franz apprezzava la birra, il vino, la carne, annusava talvolta le bevande e ne elogiava il delizioso aroma, ma non si capiva bene se con ironia o sinceramente» in Max Brod, *Franz Kafka. Eine biographie*, Fischer, Frankfurt a. M. 1954, trad. it. Mondadori, Milano 1978 p. 188.

<sup>83</sup> Ivi, p. 1017.

<sup>84</sup> Una stigmatizzazione del gusto indisciplinato e mostruoso, ma certamente e tristemente "umano" e "non animalesco", del cibarsi di carne è riportata in una descrizione presente nel diario del 15 ottobre

animali hanno per Kafka di costituire potenziali termini di trasformazione per l'uomo, al punto che lo "specifico umano" sembra talvolta risiedere proprio nella possibilità di trasformarsi in animale, mentre non viene rappresentato un percorso contrario<sup>85</sup>.

Ma soprattutto la riduzione del cibo è riconosciuta dallo stesso Kafka come conseguente alla passione per lo scrivere. Scriveva, infatti, in una pagina di diario del 3 gennaio 1912: «Allorché nel mio organismo fu chiaro che lo scrivere è il lato più fertile della mia natura, ogni cosa vi si concentrò lasciando deserte tutte le facoltà intese alle gioie del sesso, del mangiare, del bere, della riflessione filosofica e soprattutto della musica. Io dimagrai in tutte queste direzioni. Ed era necessario, perché nel loro complesso le mie forze erano così esigue che soltanto raccolte potevano passabilmente servire allo scopo di scrivere. S'intende che non ho trovato questo scopo coscientemente e da me, ma esso si trovò da sé e ora è ostacolato soltanto dal lavoro d'ufficio, ma in misura radicale. In ogni caso non devo però rimpiangere di non poter sopportare un'amante, di capire dell'amore quasi quanto della musica, e di dovermi accontentare degli effetti più superficiali, di aver cenato la sera di San Silvestro con scorzonera e spinaci, accompagnati da un quarto di Xeres, e di non aver potuto partecipare domenica alla lettura del saggio filosofico di Max [...]»<sup>86</sup>. La scrittura è una "passione vorace", necessita di una cura totale e richiede l'abbandono di qualsiasi altra attività e desiderio. Questo viene riconosciuto essenzialmente come conseguenza della costituzione debole di Kafka, che può concentrarsi di volta in volta in un punto solo, ma soprattutto si insiste che questo scopo di vita non è stato scelto. È stata la scrittura a farsi strada e ad imporsi all'uomo. La rinuncia al cibo e ai piaceri esprime la sua corrispondenza all'invasione della scrittura in lui. Sesso e cibo sono così convergenti nella loro resistenza (perdente) rispetto alla passione per lo scrivere, e anche rispetto al sesso l'autore mostra quell'ambivalenza (debole) di accostamen-

---

1913: «Il professor Grünwald nel viaggio di ritorno da Riva. Il naso tedesco-boemo che faceva pensare alla morte, le guance gonfie arrossate, tutte bollicine, in un viso scarno e anemico e tutto intorno la barba bionda. Ossessionato dalla mania di divorare e tracannare. Quell'ingoiare la minestra bollente, quel mordere e contemporaneamente leccare la punta del salame non ancora spellata, quel bere gravemente a sorsi la birra già calda, quel prorompere del sudore intorno al naso. Una ripugnanza da non assaporarsi fino in fondo, guardando e fiutando con la massima avidità» (*Confessioni e diari*, cit. p. 398). L'immagine è ripugnante: la foga ed il desiderio smodato di cibo e birra impedisce quasi di gustare e soprattutto di distinguere (il leccare e il masticare contemporaneamente, la minestra viene ingoiata e quindi non ne vengono individuati i sapori, la birra è buttata giù ormai calda).

<sup>85</sup> Gregor Samsa, in *La metamorfosi* (1912), si trasforma in un immenso insetto; l'autore immagina di essere un cane in *Indagini di un cane* (1922), è poi un misterioso animale simile ad una talpa in *La tana* (1923-1924). Inoltre il vecchio maestro del villaggio è probabilmente la talpa gigante in *Il maestro del villaggio* (1914) e tra Giuseppina e i topi in *Giuseppina la cantante ossia il popolo dei topi* (1924) vi è una contiguità molto stretta. Nel finale di *Un digiunatore* il protagonista non "diviene", ma "viene sostituito" da una pantera, animale che non è più *artista del digiuno* ma *artista della voracità*, e che rispetto al "precedente umano" costituisce un incremento di valore (maggiore libertà e gioia di vivere coniugata alla distruttività e alla rapacità del mangiare) e di attrattiva per il pubblico. Al rifiuto del cibo si affianca in Kafka la fantasia di "divenire cibo", in particolare una sorta di prosciutto in una pagina di diario del 4 maggio 1913: «Continuamente la visione di un largo coltello da salumiere che dal fianco mi entra nel corpo con grande rapidità e regolarità meccanica, e taglia fette sottilissime le quali, data la velocità, volano via quasi arrotolate» (ivi, p. 384). Questa immagine può costituire una variante della metamorfosi dell'uomo in un animale vivo e di ciò che nella lettera alla sorella Ottla del 1921 sarà costituito della mancata reciprocità delle sardelle.

<sup>86</sup> Ivi, p. 316.

to/allontanamento da lui riconosciuta anche nel rapporto col cibo: «Passo apposta per le vie dove ci sono prostitute. Quel passare accanto a loro mi eccita, per la lontana, ma pur sempre esistente possibilità di andare con una di loro. È volgarità? Non saprei però niente di meglio e l'agire così mi appare, in fondo, innocente e quasi non mi ispira alcun pentimento. Voglio soltanto le vecchiotte e grosse, con abiti antiquati, ma in certo qual modo esuberanti, per le diverse guarnizioni. Una probabilmente mi conosce già. L'ho incontrata oggi nel pomeriggio, non era ancor in abito professionale, aveva ancora raccolti sulla testa, senza cappello, portava una camicetta da lavoro come le cuoche e recava non so quale involto, forse per la lavandaia. Nessuno, eccetto me, avrebbe trovato in lei qualcosa di attraente»<sup>87</sup>. La rinuncia al sesso è eccitante perché ne implica la possibilità. Si tratta certo di una possibilità che resta tale senza attuarsi, ma è caratterizzata dalla prossimità e dalla disponibilità dell'oggetto del desiderio. L'oggetto è disponibile e la sua disponibilità è assicurata proprio dal fatto di non venire consumato. È un peccato senza colpa, non gravato dal contraccolpo del pentimento, perché è un peccato che non si realizza. È come toccare il cibo, avere a che fare con esso senza ingerirlo. Ed è soprattutto un atto singolare. Nessun altro, secondo lo scrittore, troverebbe attraenti le prostitute "vecchiotte e grosse". Ma la prostituta che più lo attrae è vestita *come una cuoca*, può farlo mangiare, e l'eccitazione per il giovane sembra consistere nella percezione della mera disponibilità di un corpo preparato per poter essere consumato da lui.

Cibo e sesso, piaceri del corpo collegati a sue funzioni essenziali quali la conservazione e la riproduzione, urtano contro la passione interamente fisica dello scrivere, una passione che porta Kafka a rendere il proprio corpo uno strumento di scrittura, a non introdurre in esso un altro corpo (assunzione di cibo animale) né ad introdurre esso in un altro corpo (realizzazione di rapporti sessuali), ma a circondarlo di un isolamento protettivo ed espressivo. Scriveva infatti, in una lettera a Felice del 26 giugno 1913: «I miei rapporti con lo scrivere e con gli uomini sono immutabili e hanno il loro fondamento nella mia natura, non nelle condizioni del momento. Per scrivere ho bisogno d'isolamento, non come un "eremita", non sarebbe sufficiente, ma come un morto. Scrivere in questo senso è uguale a un sonno profondo, cioè alla morte; come non si estrarrà un corpo dal sepolcro, così non si può togliere me, di notte, dalla scrivania. Ciò non ha niente a che fare direttamente coi contatti umani, fatto è che non posso scrivere altro che in questa maniera sistematica, severa e coerente, e per conseguenza posso vivere soltanto così»<sup>88</sup>. Quello dello scrivere è un atto solitario, indivisibile, antitetico alla condivisione del cibo, che scandisce le più diverse forme di articolazione comunitaria (desco familiare, mensa aziendale, pranzi rituali e di festa ecc.). La scrittura esprime una condizione del tutto analoga a quella del digiunatore che nella gabbia esprime se stesso al pubblico. La gabbia costituisce il suo perimetro identitario, la possibilità di demarcare il "proprio dentro" rispetto al "proprio fuori", ma la gabbia è anche la propria tomba. La gabbia è un nascondiglio protettivo così come lo è l'espressione di sé. Esprimendosi lo scrittore si protegge dal "fuori", impedisce che

<sup>87</sup> Diario del 19 novembre 1913, *ivi*, p. 405.

<sup>88</sup> F. Kafka, *Lettere a Felice*, cit. p. 417.

questo “entri dentro di sé”<sup>89</sup>. L’espressione e la gabbia avviano una relazione non invasiva con gli altri.

Ma se lo scrivere presuppone di non includere in quel “proprio altro” che è costituito dal “proprio corpo” un altro corpo, allora lo scrivere non può che avere come proprio contenuto la singolarità e l’individualità di colui che scrive, non frammista ad alcun “altro”, incontaminata dalla invasione di un qualche “esterno”. Lo scrivere conduce inevitabilmente verso l’esaurimento ed il consumo di sé. In una pagina del 9 marzo 1922, nel periodo di scrittura di *Un digiunatore*, Kafka scrive: « E se uno soffocasse per propria iniziativa? Se, a furia di insistere nell’osservare se stessi, l’apertura dalla quale ci si riversa nel mondo diventasse troppo piccola o si chiudesse del tutto? In certi momenti non ne sono molto lontano »<sup>90</sup>.

A questo punto è – credo – evidente che il racconto *Un digiunatore* rappresenti un caso di scrittura metanarrativa. L’autore, cioè, parla dello scrivere e dell’arte della scrittura parlando di sé e del modo in cui si vive come scrittore. Ma lo fa indirettamente, attraverso un racconto che ha come protagonista un “digiunatore”, un “fenomeno da baraccone”. La scrittura di Kafka, il suo stile sono, come il corpo del digiunatore, estremamente “scarni”, essenziali. Avulso da qualsiasi ridondanza descrittiva nei romanzi, l’autore raggiunge nei racconti anche la brevità di 5 righe (ad esempio *Gli alberi* del 1904-1905). Ma soprattutto l’autore ha sempre avuto enormi difficoltà a

---

<sup>89</sup> Singolarmente se la scrittura richiede allontanamento dal cibo e quindi il digiuno è simbolicamente assimilabile allo scrivere, la lettura è, e *converso*, simbolicamente assimilabile al mangiare. In una lettera a Oskar Pollak del 27 gennaio 1904, scriveva Kafka: «Ho letto i diari di Hebbel (circa 1800 pagine) tutti d’un fiato, mentre prima ne avevo masticato sempre soltanto pezzetti che mi parevano del tutto insipidi» (*Lettere*, cit., p. 27). I frequenti riferimenti alimentari: “tutto d’un fiato”, “masticato”, “pezzetti”, “insipidi”, sembrano suggerire l’equazione “mangiare : leggere = digiunare : scrivere”. La lettura sazia ed impedisce l’espressione di sé nello scrivere. Sostiene, infatti, Kafka più avanti: «In questi giorni non potei prendere la penna in mano, poiché quando si abbraccia con lo sguardo una tale vetta (il testo di Hebbel) che si innalza sempre più senza lacune come una torre, al punto che la si raggiunge appena coi propri cannocchiali, la coscienza non può trovare pace. Ma è bene se la coscienza riceve larghe ferite perché in tal modo diventa più sensibile a ogni morso. Bisognerebbe leggere, credo, soltanto i libri che mordono e pungono» (*Ibidem*). Viene qui riconosciuta alla letteratura una voracità: il libro non lo si divora soltanto, ora è il libro a divorare noi. Il morso ferisce la coscienza, e una coscienza ferita è una coscienza sensibile. Ma il morso individua l’atto del mangiare. Non possiamo gestire questo atto perché non è il nostro ma è del libro, e non siamo in grado di vederne il limite. Non possiamo essere coscienti di quanto la nostra coscienza potrà essere ferita e divorata dal libro. Ancora in una lettera a Pollak del 9 novembre 1903, aveva scritto: «Certi libri fanno l’effetto della chiave di sale sconosciute nel proprio castello» (ivi, p. 19). La lettura, l’ingestione di una esperienza altrui, acquisita, assimilata e metabolizzata, può svolgere la funzione di aprire, di ampliare uno “spazio proprio” sino ad allora sconosciuto.

<sup>90</sup> F. Kafka, *Confessioni e diari*, cit., p. 751. Il musicista e critico musicale Gustav Janouch, in un colloquio con Kafka avvenuto alla fine di marzo del 1920, riporta una sua frase: «Il poeta è sempre molto più piccolo e più debole della media sociale. [...] Per l’artista l’arte è un affanno, mediante il quale egli si rende libero per un altro affanno. Non è un gigante, ma soltanto un uccello più o meno variopinto nella gabbia della sua esistenza» (ivi, p. 1067). La debolezza è associata ad una ipersensibilità, quindi ad un indebolimento. Il riferimento all’uccello è essenzialmente dovuto alla sua stranezza (l’essere più o meno variopinto) e soprattutto all’essere in gabbia.

separarsi dalle proprie opere, affidandole alle stampe<sup>91</sup>. Avrebbe preferito che queste morissero con lui. Se per Aristotele, in *Metafisica*, VI 1025 b 15-18 e nella *Poetica*, la po...hsij, l'arte, è "produzione", ossia instaurazione di qualcosa di separabile e di separato rispetto al poiht»j, a colui che l'ha prodotta, Kafka vuole rappresentarsi come artista "improduttivo", ossia che rifiuta di separarsi dalla propria creazione, di considerarla come un oggetto a se stante, disponibile per gli altri, imitabile e riproducibile. Il digiunatore è proprio un artista che non può essere separato dalla propria creazione; egli produce se stesso, il proprio progressivo annullarsi. Si rappresenta agli altri in tale processo, ma non è separabile dalla propria rappresentazione.

Nell'arte del digiuno, come nella *Body-art* contemporanea, il corpo non è solo un mezzo di scrittura, ma soprattutto un mezzo di lettura. Si scrive non solo con il corpo e attraverso il corpo, ma soprattutto sul corpo e nel corpo. Il corpo è la materia su cui l'artista interviene. La riduzione della massa corporea del digiunatore è quasi direttamente proporzionale alla quantità di significati supportati dal corpo stesso. Questo è simile all'*hard disk* di un computer che presenta uno spazio disponibile che si riduce in funzione dell'estensione e della quantità dei *files* che vi vengono scritti.

Forse Kafka, per esprimere la specificità del suo modo di vivere e praticare la scrittura, avrebbe potuto impiegare anche l'immagine del danzatore, in quanto una caratteristica della danza è quella di non essere separabile o separata dal danzatore che compie i movimenti. Tuttavia l'immagine del digiunatore sottolinea – differenza del danzatore – il carattere fortemente distruttivo che l'arte ha per l'artista. L'artista che "vive" della propria arte (il digiunatore viene pagato per le proprie esibizioni) finisce col morire della propria arte. Egli per vivere deve contrastare un forte impulso distruttivo insito della propria arte: tendere a superare i limiti. I limiti del digiuno, infatti, non sono "imposti" dalle necessità di alimentarsi (il corpo sembra alimentarsi di rinunce) ma dal calo di attenzione del pubblico.

Qui si misura un'incoltabile discrasia tra il tempo del digiuno per gli altri e il tempo interno all'arte del digiunatore. Egli vorrebbe continuare a digiunare, ma i tempi stabiliti dall'impresario e i tempi della durata dell'attenzione del pubblico sono più brevi<sup>92</sup>. Alla discrasia tra tempi corrisponde l'assenza di radici del digiunatore. Sembra che la sua esclusione dalla comunità dei mangianti lo renda privo di ogni tipo di legame. La sua separazione dalla comunità però non è alienante. Al contrario egli è se stesso proprio escludendosi. L'unico legame forte è quello verso la propria arte che presuppone appunto l'esclusione. Tuttavia proprio quest'arte lo riconduce ad rapporto col pubblico. Non si tratta certamente di un rapporto comunitario. Egli non appartiene

<sup>91</sup> Oltre alla tetralogia *Un digiunatore*, Kafka in vita ha pubblicato nel 1913 la raccolta di racconti *Contemplazione, Il verdetto, Il fuochista, La metamorfosi* nel 1915, *Nella colonia penale* del 1919, la raccolta *Un medico di campagna* nel 1920 e, raccolti in riviste tra il 1909 e il 1921 i racconti *Colloquio con l'orante, Colloquio con l'ubriaco, Gli aeroplani a Brescia, Strepito e Il cavaliere del secchio*. All'amico Max Brod e alla compagna Dora Dyamant, Kafka aveva dato il preciso ordine di non pubblicare più nulla di lui dopo la morte e di bruciare tutti i suoi manoscritti.

<sup>92</sup> Scrive Kafka nel diario del 16 gennaio 1922: «Il crollo, l'impossibilità di dormire, impossibilità di vegliare, impossibilità di sopportare la vita o più esattamente la successione nella vita. Gli orologi non vanno d'accordo, quello interiore corre a precipizio in un modo diabolico o demoniaco o in ogni caso disumano, mentre quello esterno segue faticosamente il solito ritmo. Che altro può accadere se non che i due diversi mondi si dividano?» (*Confessioni e diari*, cit., p. 604).

al pubblico, ma determina il pubblico; così come la presenza del pubblico è determinante per la sua *performance*. Attorno al suo corpo in riduzione si condensa una comunità. Egli è un *mostrum* non per il suo aspetto, ma per il *record* che riesce a realizzare per i giorni di digiuno.

Il “bisogno di pubblico”, quindi, non è un bisogno di vendere il prodotto della propria arte, un bisogno di mercato. Il digiunatore non ha alcuna necessità di guadagnare, in quanto sembra poter prolungare quasi indefinitamente il proprio stato di privazione. È piuttosto un bisogno di rappresentazione. Il corpo è un mezzo di rappresentanza e non può non rappresentare, non può essere solo il “proprio” corpo ma è anche un “corpo per altri”. E, più in generale, l’arte può anche non essere separabile dall’autore, ma comunque deve necessariamente rappresentarsi. Il pubblico, allora, costituisce un elemento necessario anche se non essenziale, in quanto non si dà alcuna rappresentazione che non sia rappresentazione di qualcosa *per* qualcuno, sia esso reale o virtuale.

L’arte si costituisce nel racconto kafkiano come una dimensione in cui l’autore si realizza consumandosi, attraverso un atteggiamento ossessivo e compulsivo che si rende sempre più necessario e coercitivo quanto più viene esercitato. L’arte si autoalimenta del proprio esercizio distruttivo e si autonecessita. Essa per l’artista diviene una “gabbia”. Questa a sua volta diviene una tomba, e come l’artista da vivo non si distingue dalla sua opera, così da morto non si distingue dalla sua tomba: viene sepolto assieme alla paglia su cui era adagiato.

Inoltre Kafka, quasi ribaltando polemicamente quanto Platone aveva sostenuto nel *Fedro* circa il rapporto tra artista ed interprete, sembra suggerirci che solo l’artista può conoscersi e capire realmente la “propria” arte. Infatti, i guardiani e i sorveglianti notturni credono che il digiunatore debba in qualche modo alimentarsi, ingannando il pubblico, facendo credere qualcosa che non è, costruendo cioè una *fiction* e non la propria realtà, la propria condizione. E quindi, pensando di favorirlo, allentano la loro sorveglianza giocando a carte. Egli allora si sente in dovere di cantare, per dimostrare che non sta mangiando, ossia per dimostrare che ciò che produce è verità, realtà, e non artificiosa simulazione.

Nelle drammatiche ed incisive ultime parole del digiunatore al custode si conclude, a mio avviso, la caratterizzazione dell’artista (ossia di se stesso) compiuta da Kafka: l’artista chiede di non essere ammirato. Infatti la sua attività non deve essere considerata un suo merito: egli non poteva non fare così<sup>93</sup>. La rivelazione finale del

---

<sup>93</sup> In una nota del cosiddetto *Quarto quaderno* del 25/II/1918, Kafka scriveva: «Nessuno, quaggiù, produce altro che la sua possibilità di vita spirituale; non ha molta importanza che, secondo l’apparenza, si lavori per nutrirsi, vestirsi, eccetera; il fatto è che, con ogni boccone visibile, si riceve anche un boccone invisibile, con ogni veste visibile, anche una veste invisibile e così via. Questa è la giustificazione di ognuno. Si direbbe che ogni uomo puntelli la propria esistenza con giustificazioni *a posteriori*, ma è solo uno scherzo di prospettiva psicologica: in realtà ogni uomo costruisce la propria vita sulle proprie giustificazioni. Certo, ciascuno deve poter giustificare la propria vita (o la propria morte, che è lo stesso): questo è un compito a cui non può sottrarsi». Ed il digiunatore realizza tale duplice giustificazione *a posteriori*: non poteva che vivere da digiunatore e quindi morire da digiunatore. E più avanti: «Noi vediamo ogni uomo vivere la sua vita (o morire la sua morte). Senza una giustificazione interna, sarebbe una cosa impossibile perché nessuno può vivere una vita ingiustificata. Da ciò, sottovalutando

digiunatore costituisce la rivelazione del corpo come simbolo della scrittura. Solo ciò che è velato può essere svelato o rivelato. L'espressione scritta od orale che sia, è comunicazione, è un rendere partecipi, uno svelare. Il non velato, o non più velato, non viene espresso, comunicato. Quando il corpo cessa di rivelare, il corpo non è più. La "rivelazione ultima" del digiunatore dice che il suo segreto è che non ci sono segreti. Il finale svela il segreto proprio quando nessuno voleva ricercarlo e non prima. Quello che il digiunatore rivelava non dipendeva da lui. Della sua caratteristica essenziale, ossia il rifiuto del cibo, egli non era l'artefice o il responsabile. La caratteristica dipendeva dal caso: egli assicura di non aver mai trovato alcun cibo che gli piacesse, altrimenti si sarebbe rimpinzato. Non vi è dunque un'avversione verso il cibo, né il desiderio di escludere il cibo dal corpo, l'altro, dal mio proprio altro. Né di impedire che l'altro che mi è proprio, ossia il corpo, si appropri di un suo altro ingerendolo e metabolizzandolo, e modifichi così se stesso ossia la mia proprietà peculiare. Il segreto è che vi è assenza di desiderio. Il desiderio del cibo non sta in me ma nel cibo. Il cibo adatto che il digiunatore non ha trovato, è quel cibo che contiene il desiderio di farsi mangiare dal digiunatore. Con la rivelazione finale il rifiuto del cibo non è più la presunta proprietà del corpo. Il corpo cessa di avere una proprietà e di essere una proprietà. Non è di nessuno, perché non ha più una proprietà. Avendo rivelato che ciò che aveva da rivelare, non era una sua proprietà, si rivela privo di proprietà e inappropriabile. Il corpo si estingue quando si rivela come non desiderante. Il digiunatore non aveva il desiderio della rinuncia, ma il desiderio era riposto in altro, nel cibo. Il cibo conteneva il desiderio del digiunatore, ne era il proprietario: era una proprietà del cibo, o almeno di quel cibo che il digiunatore aveva incontrato, il non volersi far mangiare dal digiunatore.

L'autore inoltre riesce in tal modo a presentare anche la propria arte come non aleggiante nella dimensione del "valore", ma come radicata nell'essere. Il valore, infatti, richiede di essere riconosciuto, apprezzato, stimato. Instaura differenze secondo il *più* e il *meno*. L'opera che "ha valore", può venire valutata in relazione ad un'altra del medesimo autore o di un autore diverso. Può venire considerata in base a sue possibili alternative, inquadrata quindi in uno schema ideale e misurata in termini *positivi* o *negativi* a seconda del suo livello di approssimazione ad esso. Può addirittura essere resa permutabile e quasi intercambiabile con altre opere. Ma un'opera d'arte che si radica nell'essere non può essere misurata. Rispetto a essa non si danno alternative, né schemi ideali. È schema e misura di sé. Rivendica la propria irriducibile unicità semplicemente essendo. Certamente l'artista del digiuno perviene quasi reattivamente a questa conclusione, attraverso il riscontro del calo dell'interesse del pubblico, a fronte del quale egli persiste imperterrito nel processo della propria autocancellazione. Ma tale affermazione, proprio per la posizione in cui è collocata all'interno del racconto, acquista il significato di una rivelazione finale e definitiva.

---

l'uomo, si potrebbe concludere che ciascuno puntella di giustificazioni la propria esistenza» (*Gli otto quaderni in ottavo (1916-1918) in Confessioni e diari*, cit., p. 751).

A questo punto, in consonanza con l'interesse sotteso a questa rivista, emergono le domande: Quale può essere l'apporto del racconto kafkiano ad una prospettiva di genere? E, soprattutto, in che misura può essere letto secondo tale prospettiva, senza alterarne i termini dell'articolazione femminile/maschile?

Credo che, per tentare una risposta, si debba ritornare al corpo e al suo significato per Kafka. Questo, per l'autore, prima di essere un "corpo sessuato" è un "corpo proprio". Un mezzo di rappresentazione e di rappresentanza, verso di sé e verso gli altri, della singolarità ed unicità dell'utente. Vivere significa "far uso" del proprio corpo, usarlo significa essenzialmente consumarlo<sup>94</sup>. L'uso che Kafka vuol fare del proprio corpo è lo scrivere. Tutto il corpo si riduce quasi ad un supporto alla mano che regge la penna, è un mezzo atto a rendere un servizio alla parola in forma di parole. Ma questa riduzione del corpo, icasticamente espressa dal corpo del digiunatore, è anche una riduzione della differenza sessuale. Il digiunatore, alla fine del racconto, ha fatto assumere al suo corpo quasi l'aspetto della paglia della propria gabbia, ne ha azzerato qualsiasi tratto predicabile in termini umani e di relazione. Un corpo-fuscello di paglia è tanto maschile che femminile perché ha realizzato una condizione in cui qualsiasi connotazione sessuata risulta priva di senso. Il suo è stato essenzialmente un percorso di desessuazione. Del resto, il rifiuto del cibo si presentava, nelle pagine delle lettere e dei diari, come un analogo del rifiuto del sesso. Se il mangiare è l'ingresso di un altro (il cibo) nel proprio altro (il corpo) che minacciava la conservazione della proprietà di questo da parte dell'utente, l'aver rapporti sessuali è l'ingresso del proprio altro (il corpo) in un altro (il corpo della partner). Si tratta di due contaminazioni della propria identità, che riducono la tensione necessaria per convogliare tutte le proprie energie nella scrittura.

Inoltre, se Kafka, nella sua vita e nelle sue opere, manifesta ossessivamente il bisogno di esprimere la propria assoluta singolarità, ciò sembra respingere, quasi per principio, la possibilità di accostarsi all'opera dell'autore secondo una prospettiva di genere. Infatti, per il singolo, che si rappresenta per ciò che non ha in comune con nessun altro, che fa del proprio carattere differenziale la cifra della propria unicità ed irripetibilità, il "genere" è sempre strutturalmente qualcosa di "generale" e di "generico". L'essere "maschio" è ciò che Kafka condivide con tutti gli esseri umani di sesso maschile, e non ciò che Kafka è nella sua singolarità, particolarità, individualità, unicità, irripetibilità. Per quanto si voglia esplicitare una radice storica e contestuale dei termini "maschile" e "femminile", rispetto al genere, il singolo è sempre ed inevitabilmente un "esemplare", intercambiabile con qualsiasi altro esemplare che svolga una funzione analoga.

---

<sup>94</sup> Nella lingua italiana – più che in quella tedesca che impiega verbi come "abnutzen", "verbrauchen", "verzehren", "einnehmen" ecc. – è significativa la duplicità di significato del verbo "consumare". Esso, infatti, indica l'atto del logoramento, esaurimento e compimento, così come l'atto dell'ingestione del cibo, come ad esempio nell'espressione "consumare un pasto". Singolarmente è presente anche l'espressione "matrimonio non consumato" per indicare la mancanza, temporanea o permanente, dell'atto sessuale nel rapporto coniugale, e ciò rimette in qualche modo in gioco, nel nostro uso linguistico, il legame tra cibo e sesso.

Tuttavia, proprio nel racconto *Un digiunatore*, si profilano in controluce due modalità sessuate di essere che fungono da sfondo alla figura del protagonista. Le *due giovani signore*, che accolgono il digiunatore appena uscito dalla gabbia e lo conducono ad una tavola ove era stato imbandito “un pranzo da malati”, forse preparato proprio da loro. Due signore “apparentemente così gentili, in realtà così crudeli”, di cui una è turbata sino alle lacrime per reggere il peso del corpo del digiunatore ed è molto preoccupata di evitare il contatto tra questo e il proprio viso. E poi ci sono gli uomini: l’impresario, i medici, i guardiani. Se le donne “accolgono”, o si rappresentano come accoglienti, gli uomini “misurano”, “valutano”, “decidono”. L’impresario stabilisce i tempi che il digiuno deve durare in funzione dell’interesse del pubblico. I medici effettuano le misurazioni di rito a digiuno finito, e i guardiani dovrebbero sorvegliare che tutto si svolga regolarmente ma in realtà vorrebbero anche cercare di favorire un presunto inganno del digiunatore. Nella lettera a Felice del 16 novembre 1912, la madre di Kafka si mostra preoccupata perché il figlio non mangia. La padrona di casa, nella lettera a Max Brod dell’11 settembre 1922, ottiene la permanenza di Kafka in casa sua offrendogli di preparargli da mangiare tutto il cibo che vorrà. L’elemento femminile è caratterizzato quindi dal desiderio di presentarsi come nutritivo, protettivo e accogliente, mentre quello maschile è reso dalla misura, dal giudizio, dalle regole e dalla legge. Ma l’autore si vive e si presenta come essenzialmente estraneo a queste funzioni e a queste relazioni.

Maschile nella lingua tedesca è anche “la pantera”, *der Panther*,<sup>95</sup> l’animale che occuperà la gabbia in cui viveva il digiunatore. Questa sostituzione acquista quasi un valore di profezia<sup>96</sup> finale. È il 1922, l’anno in cui, ad ottobre, Mussolini prenderà il potere in Italia, nel pieno dell’incubazione della ripresa del conflitto mondiale. Il pubblico che era stato attratto dalla rappresentazione della violenza che il digiunatore rivolgeva verso se stesso, sembra adesso quasi ipnotizzato da una fiera vorace, che rivolge la propria violenza all’esterno e che realizza la sua libertà, l’impulso vitale, nell’estroflessione della propria aggressività. Se ogni forma di potere richiede una rappresentazione di sé adeguata a determinare il necessario consenso, ancor più le dittature e gli Stati totalitari hanno bisogno di rappresentarsi, di esercitare la propria fascinazione attraverso tali rappresentazioni e di coinvolgere in esse le masse, smaniose di trovare per ciascuno dei suoi componenti anonimi uno spazio di visibilità e di protagonismo.

*Marcello Catarzi*, laureato in Filosofia presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia presso l’Università degli Studi di Pisa ed ha ottenuto una borsa post-dottorato e un assegno triennale di ricerca in Filosofia,

<sup>95</sup> È molto probabile che Kafka avesse avuto una sollecitazione dalla poesia di Rainer Maria Rilke *La pantera*, pubblicata nelle *Neue Gedichte*, 1907-1908.

<sup>96</sup> Nei suoi colloqui con Gustav Janouch, Kafka sosteneva che l’artista «annota soltanto le deformazioni che non sono ancora penetrate nella nostra coscienza. L’arte è uno specchio che anticipa ... come talvolta l’orologio» (*Confessioni e diari*, cit., p. 1122).

presso la cattedra di Storia della Filosofia dell'Università di Napoli «Federico II». Insegna attualmente, Storia e Filosofia presso il Liceo Classico Statale «J. Sannazaro» di Napoli. I suoi interessi di ricerca si estendono dalla filosofia antica (in particolare i presocratici e Aristotele) alla filosofia contemporanea (in particolare il neokantismo, la filosofia dei valori, lo storicismo), e su tali argomenti ha scritto vari articoli. Ha curato traduzioni di Heinrich Rickert, Wilhelm Roscher, Eduard Meyer, Barthold Georg Niebuhr ed è autore di una monografia su Rickert.

Nermin Celen

*Islam and female identity in Turkey*<sup>97</sup>

Abstract

Un ampio dibattito affronta il tema dell'Identità dell'Io e dell'identità sociale delle donne mussulmane nei Paesi islamici in relazione alla pressione di una società maschilista. La ricerca è stata ipotizzata per far emergere l'identità soggettiva di giovani donne mussulmane in Turchia. Il campione è composto da 200 intervistate di 18-30 anni che vivono in conformità alle prescrizioni sociali islamiche. I risultati mostrano che tra esse un'alta percentuale acquisisce il senso d'identità nella maggior parte dei domini dell'identità dell'io più che nelle altre dimensioni dell'identità. Ciò significa che, contrariamente a quanto atteso, esse esplorano e prendono le proprie decisioni senza alcuna pressione delle famiglie e della società maschile. Scelgono, tuttavia, forme differenti per l'attualizzazione del sé. Si potrebbe sintetizzare nell'affermare che questi cambiamenti dalla tradizione alla modernità intendono e valutano gli effetti dell'urbanizzazione e della modernità in una diversa prospettiva.

Keywords: Femministe islamiche, Identità femminile, Identità dell'Io, Identità sociale

According to Bronfenbrenner (1998), Vygotsky (1962), Veer and Valsiner (1991), and others, individuals since the prenatal period are under the influence of external features, besides internal ones, such as: socio-psychological, mother-child relational, and socio-historical-cultural characteristic, in particular: family types, child rearing techniques, social environment, school, religion, economy, politics, globalization, modernization, national or international laws, media, inter and intra cultural factors. When Bronfenbrenner and Morris (1998) drew the ecological theory of development, they gave some clues about the importance of environmental features but they missed explaining both the possible effect of globalization and modernization and the interaction with cultural factors (Sandrock, 1997).

Culture is not only a material technology but it is also a memetic technology of concepts and ideas that affect our behaviours. The variability of culture can be explained in terms of an universal human nature interacting with unique historical and environmental forces. These forces act upon human beings and help them create the epistemological dynamics of culture (Wilson, 1998). Today, in the 21st Century, no one can operate separately from these forces. For individuals are not only passive re-

---

<sup>97</sup> English version edited by Salvatore Di Martino

ceivers but they are also active constructors who live within ecological settings. Any change to the economic or political system or the introduction of new technological inventions is liable to bring about cultural changes. It is no accident that the social balance of the world has been recently turned upside down by the use of high technology and new social networks. And as a consequence, economic, politics, and ethnicity have been redefined by these new conditions.

As said earlier, the aforementioned factors influence and shape individuals since the childhood and throughout the life cycle. During this process, they help them answer questions such as: “who am I?” and “what am I?”. The answer to these questions gives also some cues about the construction of our identity (Erikson, 1968);

By and large, it is possible to refer different identities to the same individual, such as: ego, gender role, social, collective, and ethnic identity, only to name a few. Personality is the Gestalt-like result of all these identities put together. It follows that it is impossible to set apart anyone of them from the others. Each of them has, indeed, its peculiar importance to one’s life. In this article in particular the construction of female identity within Islam Countries shall be explained in terms of the formation of Ego identity and social identity.

### *Ego-Identity*

It is not an easy task to precisely define Ego-identity, though it is possible to give its dimensions, to wit: continuity, sameness, and uniqueness. According to Erikson (1968) Ego-identity is also the end product (outcome) of the interaction between biological determinations (abilities, tendency to pathological behaviour, physical appearance, and intelligence), life time experiences, and cultural environment. This means that Ego-identity has got its roots in the individual life other than in the socio-cultural-historical environment; moreover it is partly conscious and partly unconscious. Ego-identity starts to be shaped since childhood by means of mechanism such as introjection and identification and it closes its cycle during the late adolescence. Of course this is not set in the stone. The intervention of different experiences such as traumas, migration, wars, earthquakes, economic conditions, and revolutions is liable to change people’s life (Kroger, 1993).

There are different Ego-identities within every life domain (family, religion, ideology-politics, friendship, career etc.) with which individual constantly interacts. These different identities come together making the whole of the identity configuration (Erikson, 1968).

According to Marcia (1966) there are four identity statutes, to wit: *Identity achievement*, *moratorium*, *foreclosure*, and *Identity diffusion*. Marcia has classified these statuses according to their degree of exploration as well as their level of commitment. They may be either the same in each domain or they may be different.

*Table 1 Exploration and Commitment Characteristics of Identity Statuses*

<b>Identity Status</b>	<b>Exploration</b>	<b>Commitment</b>
Identity Achievement	Yes	Yes
Moratorium	Yes	No
Foreclosure	No	Yes
Identity diffusion	No	No

*Characteristics of Identity Statuses*

*Identity achievement:* Individuals who have formed this kind of identity explore alternatives and make commitments. They know the reason why they chose and defend such commitments. They are thoughtful, introspective, albeit not immobilized by their reasonings, functioning cognitively well under stress. They are characterized by sense of humour and openmindedness over and above by high self-esteem. Also they are able to listen to the others and judge according to their own inner standards. Their moral development stage is post conventional.

*Moratorium:* Individuals at the moratorium status are able to explore different alternatives but they suffer of a lack of commitment. Although they are sometimes active and energetic they find difficult to detach themselves from their parents. According to Marcia (1983) an ambivalent struggle characterizes the moratorium status. Moratorium subjects are intense regarding interpersonal relationships. They are able to think clearly under stressful conditions. Their moral development level is also post conventional (Donovan, 1975).

*Identity foreclosure* means that the adolescent blindly accepts the identity and values that were given in childhood by families and significant others. The adolescent's identity is foreclosed until they determine for themselves their true identity. The adolescent in this state is committed to an identity but not as a result of their own searching or crisis. According to Marcia's (1983) scheme foreclosure subjects are happy and self-satisfied. They are very authoritarian and conventional in their moral reasonings. They do not feel particularly anxious about the fulfilment of their commitments. They are also approval seeking.

*Identity Diffusion:* Individuals at this status are not able to make commitments. They show low self-esteem and scarce autonomy. They function at a pre-conventional levels of moral reasoning and use only a few complex cognitive styles. Some of them may drift through life in a carefree, uninvolved way, while others may show a severe pathology along with great loneliness. They are also superficial and unhappy (Guest, 2009; Kroger, 1989)

*Social Identity*

Social identity comprises those parts of personal identity that belong to particular groups such as: age, ethnicity, religion, and gender. The two main processes involved in the formation of social identity are self categorization and social comparison. In social identity theory the Self is reflexive in that it can take itself in particular ways in

relation to other social categories or classifications. This process is called self-categorization or, in other words, identification within group and consists in the personal knowledge of which group or category an individual belongs to (Hogg and Abrams, 1988). A social group is a set of individuals who hold a common social identification hence viewing themselves as members of the same social category. The direct consequence of the categorization is that the members of the group tend to perceive similarities between themselves and the other in-group members in terms of attitudes, beliefs, values, affective reactions, behavioural norms, dressing styles, rituals and other features. They also use cultural symbols in order to set themselves apart from the out-group.

In each category of a structured society some roles and performances associated with a specific vision is expected from its members. Thus, expectations and meanings form a set of standards that guide behaviour (Burke, 1991). In-group identity shows itself in several cognitive, attitudinal, and behavioural features. The central cognitive process of social identity theory is depersonalization or, put in other terms, seeing oneself as an embodiment of the group prototype. In this light, “I” becomes therefore “We”. Individuals uniformly tend to make positive evaluations towards their own group once they become group members. Indeed, once identified with their group, they start feeling a strong attraction to the group as a whole (Hogg and Hardie, 1992). In-group identification leads to a greater commitment to the other members and less desire to leave the group even if his/her own status within the latter is relatively low. This condition may be called group solidarity (Ellemers, Spears and Doosje, 1997; Sheriff 1966).

Social comparison process is also related to self enhancement since a group member evaluates and judges the in-group dimensions positively and the out-group dimensions negatively. That leads to an increase in self-esteem. However, this kind of social identity is not always triggered. The situational features are extremely important in activating social identity. According to Strayker (1994) the term “salient” is used to explain these situational features and it refers mainly to the psychological significance of a group membership. It is not relevant to individuals’ goals and purposes. Oakes (1987), proposed that the activation of social activities is more than cognitive and perceptual. It is also tied to social requirements.

### *Females prefer Islamic tradition in Turkey*

In Turkey, the number of females who refer to themselves as Islamic has increased since the last three decades. To understand the reasons behind such an augmentation, we need to give an overview to the gender identity background of Turkish females. Women in Turkey have been traditionally placed into the foreclosure identity status hence with no exploration but commitment. It was thought that they were norm dictated, subordinated to the values and the behavioural patterns of the group of elders. This is in part due to the fact that traditional Turkish families used autocratic child rearing techniques. Parents used to value their sons more than their daughters hence women’s status was low in this kind of families. Due to the introduction of television

and other technological changes women in Turkey have begun to look at the world from a different perspective considerably improving their social status almost everywhere except in some regions of Anatolia (especially in the Southeast). Women have also witnessed the raise of new role models and learnt different behaviour patterns as a consequence. They have gone out of their family membrane which in turn has begun to switch from a traditional to a modern lifestyle. However, instead of becoming completely modern, they developed a hybrid family-type which is neither totally traditional nor completely modern.

From the 1950's onwards Turkey has also been witnessing a rural to urban migration and the immigrants involved in this process have experienced a serious struggle with anomie. They attempted to bring with them their traditional values but the latter could not stand against the modern urban ones. In order to accommodate themselves to this new life they created a series of hybrid values. One of these is the redefinition of Muslim tradition which reflects in turn women's psycho-social lifestyle. As the educated female population increased women started to attend university, choose their own career, work in public office, as columnists for instance or as candidate to the parliament. They began to give their contribution to the family budget, raising their voices in family matters as a consequence. Research carried out among university students (Celen & Kusdil, 2009), showed that female university students reached Ego-identity achievement at par with men. Some sociologists (Göle, 1999) have defined this state of affairs as "modernization of Islam", but there still are contradictory voices. One of them claims that women are still under the sway of male society.

The aim of this study is to bring out the ego-identity status of females who define themselves *Islamic* instead of *Muslim*, whom changed their dressing codes according to a redefined Islamic point of view but unlike Iran and Afganistan they wear colourful scarves, (although they do not show their hair) jeans, modern dresses, and make up. Androgenity has been pursued as a gender role model while male partners have begun to help them with housework.

They also follow Islamic rituals and rules which were partly reformed after the constitution of the Turkish Republic in 1923. They redefine the rituals free from the constitution and they fought against their obligations. In a way the scarf ( hijap) represented this new activation as a symbol of autonomy. This research also sets out to clarify some of these issues.

### *Method*

#### Participants

Our sample consists of 200 university students and young professional graduates Islamic females who work outside their private realm. They all fall between the age of 18 and 30 coming from two different Turkish cities (Bursa and Istanbul). The sample can be regarded as geographically representative since the 60% of the population of

these cities consists of immigrant families who came from rural areas of Anatolia in search of job opportunity.

### *Instruments*

1-The *Objective Measure of Ego-Identity Status (EOM-EIS)* by Grotevant and Adams (1984) has been utilized for this purpose. This scale includes 64 items which assess the four Identity statutes proposed by Marcia (Identity achievement, moratorium, foreclosure, Identity diffusion). Each Ego-identity status refers to two subscales called *Ideology* and *Interpersonal sub-scale* respectively. The Ideology sub-scale consists of four domains: Occupation, Religion, Politics and Philosophical Life-Style. The Interpersonal sub-scale consists of four domains as well: Friendship, Dating, Sex Roles, and Recreation and Leisure. Each scale contains items which define the exploration and commitment of the individual according to specific domains. Participants rated each item on a six point Likert scale.

This scale is based on Marcia and Erikson's explanation of Identity and is easily applied to homogeneous groups in order to seek out developmental configurations (Adams et al., 1979; Bennion and Adams, 1986). Eryuksel (1987) translated the scale into Turkish and subsequently three clinical psychologists reviewed the translation. The scale has been used by several academicians. Reliability of the scale has been examined by Cronbach Alfa and test-retest techniques finding .67 for ideology sub-scale and .68 for personal relations sub-scale.

2-Interviews have been conducted with the Identity Status Interview: Late Adolescent College form (Marcia, Archer, 1993).

### *Procedure*

Step 1 – The scales have been distributed to small groups of respondents who have filled out the items in about twenty minutes.

Step 2 – After analysing the scales the researcher has shared the results with some fellow scholars of identity theories. Since they proposed to confirm the results with some interviews.thse have been conducted with small groups requiring several hours of work.

### *Results*

1- The analysis of the data gathered by means of EOM-EIS has showed the following Ideology subscale ratings:

Religion: Identity achievement 74.7%; Identity diffusion 4.8%; Foreclosure 10.8%; Moratorium 9.7%.

*Table 2 Frequency Distribution of Identity Statuses for Religion*

Religion	F	%
Identity achievement	62	74.7
Identity diffusion	2	4.8
Foreclosure	6	10.8
Moratorium	12	9.7
Total	83	100

Politics: Identity achievement 73.5%; Identity diffusion 14.5%; Foreclosure 8.5%.

*Table 3. Frequency Distribution of Identity Statuses for Politics*

Politics	F	%
Identity achievement	61	73.5
Identity diffusion	12	14.5
Foreclosure	7	8.5
Moratorium	3	3.5
Total	83	100

*Philosophical Life-Style* domain: Identity achievement 75.9%; Identity diffusion 2.5%; Foreclosure 3.5%; Moratorium 18.1%.

*Table 4. Frequency Distribution of Identity Statuses for Philosophical Life-Style*

<i>Philosophical Life-Style</i>	F	%
Identity achievement	63	75.9
Identity diffusion	2	2.5
Foreclosure	3	3.5
Moratorium	15	18.1
Total	83	100

Occupation: Identity achievement 75.75%; Identity diffusion 2.50% Foreclosure 7.25%; Moratorium 14.5%.

*Table 5. Frequency Distribution of Identity Statuses for Occupation*

Occupation	F	%
Identity achievement	63	75.75
Identity diffusion	2	2.50

Foreclosure	6	7.25
Moratorium	12	14.5
Total	83	100

2- The analysis of the data gathered by means of EOM-EIS has showed the following Interpersonal subscale ratings: Friendship: Identity achievement 91.6%; Identity diffusion 1.2%; Foreclosure 2.4%; Moratorium 4.8%.

Sex Roles: Identity achievement 63.9%; Identity diffusion 1.8%; Foreclosure 7.2%; Moratorium 18.1%.

*Table 6 Frequency Distribution of Identity Statuses in Friendship*

Friendship	F	%
Identity achievement	75	91.6
Identity diffusion	1	1.2
Foreclosure	2	2.4
Moratorium	4	4.8
Total	83	100

*Table 7. Frequency Distribution of Identity Statuses in Gender Domain*

Sex Roles	F	%
Identity achievement	53	63.9
Identity diffusion	9	10.8
Foreclosure	6	7.2
Moratorium	15	18.1
Total	83	100

Recreation and Leisure: Identity achievement %79.5, Identity diffusion % 3.5, Foreclosure % 2.5, Moratorium % 14.5

*Table 8. Frequency Distribution of Identity Statuses for Recreation and Leisure*

Recreation and Leisure	F	%
Identity achievement	66	79.5
Identity diffusion	3	3.5

Foreclosure	2	2.5
Moratorium	12	14.5
Total	83	100

Dating: Identity achievement 27.7%; Identity diffusion 56.6%; Foreclosure 2.4%; Moratorium 13.3%.

*Table 9. Frequency Distribution of Identity Statuses for Dating*

Dating	F	%
Identity achievement	23	27.7
Identity diffusion	47	56.6
Foreclosure	2	2.4
Moratorium	11	13.3
Total	83	100

The results of the present study's first part have showed that in each domain of the Ideology subscale the percentage of Identity achievement status is higher compared to the other statuses. We might draw the conclusion that the women who constituted this sample tend to make their own explorations and fulfil their commitments without being under the influence of the others. In this light they can be deemed to be decision makers.

The Interpersonal subscale shows a high percentage of Identity achievement but a low percentage of dating as well. Based on the Ideology subscale ratings, it can be stated that these women feel a good sense of solidarity for their group, but they do not have any deep relationship or love affairs with the very group members. They also report the highest percentage of Identity achievement in Recreation and Leisure domain, the second higher percentage in moratorium status. Therefore they may be considered as persons that are still exploring their leisure without making any specific commitment yet. The percentage of Identity achievement in the Sex Roles domain is the highest within its own status but quite low if compared to the other domains. The percentage of Moratorium status is high if compared to the other domains. It can be stated that they are still exploring the characteristics of gender identity in transition from tradition to modernity.

Each interview has been conducted with groups of five females in order to explore their degree of commitment. According to the content analysis these interviews show that family does not interfere in their decisions and Islamic rules are taken up of their own volition. Some of the interviews even pointed out how much their family is democratic.

Some of them described reading a lot of books about Islam (exploration) and asking many questions to competent people in this matter (exploration and commitment). One of these women summarized what just said with these words: "I explored and then I made my decisions...I initially used to wear the scarf (tesettur- hyjap) to obey

the Islamic rules and rituals, and then I realized that wearing it could have been a personal choice (commitment)". Other interviewees expressed the importance of wearing the "turban" as the result of a personal decision: *I asked myself "Is it not too early?" then I made my choice... I won't put pressure on my child about the "tesettur". She must choose by herself... If someone puts on a scarf because is under pressure she will change very soon and eventually will end up reacting against it.*

The researcher also observed during the interview that the participants were self-assured, self-confident, and they exhibited no self doubt. They also felt they had enough information about what they were doing and what were their decisions. The results of the group Interviews supported the EOM-EIS scale's quantitative results.

### *Discussion*

This study aimed to show the ego-identity status of young Turkish females who prefer an Islamic way of life. Another purpose was to clarify their position within a more and more modern and globalized society. The sample has been constituted by women from 18 to 30 years of age since this interval represents the period in which identity gets crystallized (Adams and Jones, 1983; Muuss, 1996).

The results showed that Identity achievement status is very high among females who chose an Islamic lifestyle. The earlier research conducted by Celen and Kusdil (2009), with university students proposed that the percentage of Identity achievement was higher in females than in male students. In this research the sample consisted mainly of women who preferred an Islamic life-style and dress code (Hyjap-tesettur). Findings showed that the females who preferred Islamic lifestyle do not show any subordination coming neither from their family nor from male chauvinistic society. The common belief deems all Islamic females to be under male's sway. Although in some cases this is true a glance at history will help better understand the current situation. During the time of Abbasi (A.C. 9th Century) and Amavi's empire (A.C.7th Century) and also in the first three centuries of the Ottoman Empire Islamic females used to have a certain autonomy and even commitment in social and political affairs. These were the times when these empires were economically and politically powerful (Bulut, 2000; Lewis, 2003).

As time proceeded the empires could not keep up with the renaissance reforms with a consequent lost of power and an experienced period of economic crisis. Islamic males could not compete with Western economy. From 19th Century on Islam Countries have witnessed another shift to the Western world based on industrialization, productivity, and class conflicts. Western modernization refers to universality and decrease of differences (enlightenment, industrial revolution, individualism, equality and laicism (secularism)). Karl Marx, in his book "Selected Writings" edited by Lawrence H. Simon, pointed out how the economic way of life is one of the main causal agents of culture (1994); Sigmund Freud also explained the effects of economics on personality. With reference to Freud, Schumacher (1989) stated, that inferiority turned into rage against the Western World, Thus hence men started to use a projection defence

mechanism by directing this rage towards a more fragile group that is females. They moved their rage feelings against females and by submitting them under their authority. It follows that females have been kept in their private realm every since. Males evaluated Islamic rules very radically and females were turned into a kind of victim. This condition has been a source of experienced learned helplessness handed down through behaviour patterns from generation to generation.

The modernization experienced nowadays throughout the Islamic world is deemed as a bearer of change for cultural norms, behaviour patterns, and gender role identity. Specifically in Turkey modernization has been perceived as female independence far away from traditional Islamic values. Indeed, women have been put at the centre of the modernization process in Turkey in the second part of 20th century and now they are becoming more and more autonomous and individualized. Yet, unlike young females' lifestyle, many middle-aged women in Turkey still live a very traditional life characterised by traditional religious and conservative practices. Islamic society reshaped the Muslim identity against the modern world by using females not only to represent a reaction to sovereignty but also to propose a cultural model and a new identity paradigm against Western modernization.

The high percentage of Identity achievement within the friendship domain may be explained in terms of the young Islamic females' collective identity. As touched on above, these women belong to immigrant families and also they attended university in big cities. Therefore they most likely came into contact with new values of urbanization and acculturation processes which must have stood against anomie. Given that there must always be a balance between assimilation and differentiation processes, they might have used some cognitive defence mechanisms against anomie like, for instance, by changing their perceptual point of view, by avoiding to be assimilated into a secular young females lifestyle and by setting themselves apart through dress codes (hijap).

They also differentiated themselves from their mothers' old traditional lifestyle by being more autonomous. We might say that they have internalized an Islamic political point of view. In this sense they managed to balance assimilation and differentiation.

This Islamic female movement looks like a feminist and ethnic group movement. By categorising themselves as feminists, women feel more secure and strong with a direct benefit for their Ego and social identity. What they experience is, also, a sense of solidarity for the other group members. Salient factors like counter attack attitudes of out-group members made them increase in their categorization and in uniformity of perception. Researchers have found that individuals who identify themselves with a group feel strong attraction to the group as a whole, independent of individual attachments within group ( Hogg and Hardie,1992). The greater the commitment to the group the less the desire to leave the group itself even when his/her group status is relatively low. This finding is similar to Sheriff's (1966) friendship solidarity studies.

When young Islamic female groups seek to differentiate themselves from traditional values they tend to adopt some peculiar elements like *the hijap* used as a symbol of this movement. They use the word "*turban*" for it because Hijap represents the

collective power of religion and politics. Women who prefer the *hijap* tend to take issue with the passive traditional rural culture; rather they actively try to take up opportunities of modernism. Higher percentages of Identity achievement in politics and occupation domains may be considered as a result of this movement. The message they bring forward is: “We cover our hair, not our brain” (Haddad et al., 2006).

This is only an illustrative study which refers to the social identity theories to address the use of turban among young female students. The explorative research refers to the formation of social categorization and it is therefore a valid tool of reflection on the use of traditional symbols in relation with modernization.

This study showed that the percentage of Identity achievement in friendship domain is high as well as the Identity diffusion percentage in dating domain. It seems that there is a role focused relationship pattern (White et al., 1997) among the members. According to Hogg and Hardie (1992) uniformity of perception reveals itself in cognitive, attitudinal and behavioural way. They did not mention the emotional part of it.

The percentage of Identity achievement in sex roles domain is lower than the other domains except the dating one. The results are in line with what is expected in a transitional period. It is not easy to differentiate from traditional gender role identity and construct a new one like being assertive, competent and competitive in or out of the family. Hybrid family style is still giving importance to emotional ties. It is easily be seen relatedness and autonomy together (Kagitcibasi, 2005; Kagitcibasi, 1996) for some females who live within traditional families. it is hard to change old traditional cultural values in all domains

On the whole, one of the main factors which made a difference for these young Islamic females seems to have been university education. Indeed, the sample has been extracted from university ongoing students and post graduates. There are, however, other factors involved, such as: urbanization, globalization, technology and modernization. By the help of social networks these factors affect the child rearing techniques hence changing world-view. These are the new outcomes of this transitional period. Yet, cultural values cannot easily be changed like technological ones. It is not possible to find Western Modernization aspects in Traditional societies but there is a change in the sense to attribute them.

Science and technology dispose of mass produced roles and individuals choose whatever proper for themselves. At the same time technology makes individuals feel lonely and prone to ritualisation in several groups. Being a member of a group, feeling solidarity and social identity in some way may keep the young interviewees from becoming victims of urbanization and globalization.

### *References*

Adams, G.R. A& Jones R.M., 1983 “Female adolescent identity development age comparisons and perceived child rearing practice” *Developmental Psychology* 19; 249-57

- Bronfenbrenner, U & Morris, P., 1998 The Ecology of developmental processes In W. Damon ( Ed) *Handbook of Child Psychology* New York, Wiley
- Burke, P. 1991 "Identity processes and social stress" *American Sociological Review* 56,; 836-49.
- Bulut, F., 2000 *Kadın ve Tesettür- Woman and Hijab* İstanbul, Cumhuriyet Kitapları
- Celen, N.H & Kusdil, M.E., 2009 "Parental control mechanisms and their reflection on identity styles of Turkish adolescents" *Paideia* ,42; 7-16
- Donovan, J.M. 1975 "Identity status and interpersonal style" *Journal of Youth and Adolescence* 4:37-55
- Ellemers, N; Spears, R. and Doosje, B., 1997 "Sticking together or falling apart: In group identifications a psychological of group commitment versus individual mobility" *Journal of Personality and Social Psychology* 72;617-26
- Erikson, E. 1968 *Identity, Youth and Crises*, New York: Norton
- Eryüksel, G., 1997 Ergenlerde Kimlik Statülerinin incelenmesine yönelik kesitsel bir Çalışma- Cross sectional study on adolescents' Identity Statuses" Thesis (MA) Hacettepe University, Ankara
- Göle, N., 2011 *Mahrem'in Göçü –Immigration of İslam* İstanbul, Hayyikitap
- Göle, N. 1999 *Modern Mahrem- Modern Islam female*, İstanbul, Metis yay.
- Guest, A.M. (2009) *Taking Sides Clashing Views in Lifespan Development* NY The Mc Graw Hill Comp.
- Haddad, Y.Y.; Smith, J.I & Moore, K.M. (2006) *Muslim Women in America, The challenge of Islamic Identity Today* Oxford, Oxford University Press.
- Hogg, M. & Hardie, E.A., (1991) "Prototypicality, conformity and depersonalized Attraction: A Self categorization Analysis of group cohesiveness" *British Journal of Social Psychology* 31; 41-56-
- Hogg, M & Abrams, D., (1988) "*Social Identifications; Social Psychology of inter-group relations and group processes* London: Routledge.
- Kagitcibasi, C. (2005) "Autonomy and Relatedness in Cultural Context" *Journal of Cross Cultural Psychology* 36; 403-22.
- Kagitcibasi, C. (1996) The autonomous and relational self: A new Synthesis. *European Psychologist* 1-180-186.
- Kroger, J. (1993) *Identity in Adolescence*, New York Routledge.
- Lewis, B. (2003) *The Crises of Islam* London, Phoenix.
- Marcia, J. (1983) "Some directions for the investigation of identity formation in Adolescence" *Journal of Early Adolescence* 3: 215-23.
- Marcia, J., (1966) Development and validation of ego identity status. *Journal of Youth and Adolescence* 5,551-558.
- Marcia, J. & Archer, S., (1993) Identity Status Interview; Late Adolescence College Form Pp303-317 Ed. By Marcia, J; Waterman, A.S.; Matteswon, D.R; Archer, S.L & Orlofsky, J.L *Ego Identity* NY Springer Verlag.
- Marx K. (1994) *Selected Writings* Ed. By Introduction Lawrence H. Simon Hackett Publ.Comp. Cambridge.
- Muuss, R. E. (1996) *Theories of Adolescence* New York :The Mc Graw Hill.

- Oakes, P. (1987) "The salience of Social Categories" Pp 117-41 in *Rediscovering the Social Group* (Ed.) By John Turner NY Basil Blackwell.
- Santrock, J.W., (1997) *Life Span Development* Boston Mc Graw Hill.
- Schumacher E.F. (1989) *Small is Beautiful- Economics as if People Matters* London, Harper Perennial.
- Strayker, S. (1994) "Identity salience and psychological Centrality; Equivalent, Overlapping or complementary concepts?" *Social Psychology Quarterly* 57; 16-35.
- Sheriff, M., (1966) *In common predicament: Social psychology of intergroup conflict and cooperation*. Boston: Houghton Mifflin.
- Veer R. & Valsiner, J., (1991) *Understanding Vygotsky: A quest for Synthesis*. Massachusetts, Blackwell.
- Vygotsky (1962),
- Wilson, E.O., 1998 *Consilience. The Unity of Knowledge* New York: Knopf.
- White, K.M: Speisman. J.C & Smith, A. (1987) Relationship maturity; A conceptual and empirical approach In J. Meacham (Ed) *Interpersonal Relations: family, peers, friends* Basel Kagel.

*Nermin Celen*, Prof. di Psicologia dello sviluppo, Direttore del Dipartimento di Psicologia, Università Maltepe, Istanbul, Turchia.  
Coordinatrice dei programmi di psicologia dei corsi di laurea in scienze sociali (MA; Ph.D); Membro dell'EARA.  
mail: [nermincelen@maltepe.edu.tr](mailto:nermincelen@maltepe.edu.tr); cell: 0090 5423240795

Laura Guidi

*Psicoanaliste attraverso la Storia*

*Psicoanaliste. Il piacere di pensare, a cura di Patrizia Cupelloni, Milano, Franco Angeli, 2012*

Introdotta da Patrizia Cupelloni, il volume è scritto da dodici psicoanaliste, ciascuna delle quali presenta la vita e l'opera di una psicoanalista del passato, a partire dalla prima, in ordine cronologico, Lou Andreas Salomé. Le riflessioni che qui presento sono il frutto di una lettura obliqua - quella di una storica incuriosita da queste dodici donne eccezionali. Non entro dunque, né sarei in grado di farlo, negli appassionati e talora laceranti confronti tra queste dodici scienziate e la comunità psicoanalitica su temi quali il training del futuro analista, l'evoluzione del rapporto madre-bambino dalla fusione alla differenziazione, i rischi insiti nelle primissime fasi di vita di produrre una futura patologia psichica...

Mi soffermerò invece sui molti spunti che vengono da queste dodici biografie in relazione a temi che sono il mio pane quotidiano di storica: il contributo delle donne alla cultura e alla scienza moderne; i processi attraverso cui si definiscono identità di genere e sessualità; i percorsi biografici e intellettuali di donne che, vissute tra fine Ottocento e primi decenni del Novecento, non solo hanno violato codici patriarcali per affermare la propria autonomia e creatività, ma hanno elaborato la propria distanza da quei paradigmi offrendo, attraverso scritture in cui spesso l'autobiografia si incrocia con l'elaborazione teorica, strumenti di critica e di liberazione alla società del loro tempo. Sotto quest'aspetto le vite di psicoanaliste come Lou Andreas Salomé o Sabina Spielrein richiamano alla mente quelle di rivoluzionarie come Alessandra Kollontaj, di scrittrici come Virginia Woolf e Sibilla Aleramo.

Il mio campo di ricerca, la storia di genere, come più in generale tutti i gender studies, ha un debito nei confronti del pensiero psicoanalitico e di alcune psicoanaliste in particolare. Ad esempio, Joan Scott, forse la più nota teorica del genere come categoria di analisi storica, in un suo celebre saggio del 1985 faceva riferimento a Nancy Chodorow, a Carol Gilligan, a Julia Kristeva (Scott, 2013). Gli studi di genere guardano alle identità, così come alle inclinazioni sessuali non come a dati oggettivi, fissi e biologicamente determinati, ma come l'esito di processi dinamici che si svolgono tra l'individuo e il suo contesto di relazioni. E' una prospettiva che la psicoanalisi ha adottato da più di un secolo, sia pure tra forzature e contraddizioni che, a partire dallo stesso Freud, tendevano spesso a riportare entro schemi patriarcali le potenzialità innovative della teoria e del metodo.

Questo elemento misogino in ambito psicoanalitico - e, prima ancora, radicato nella cultura dominante all'epoca dei primi psicoanalisti - è stato criticato dall'interno della disciplina, innanzitutto ad opera di psicoanaliste che hanno messo in discussione alcune definizioni freudiane della femminilità - come l' *invidia penis* e, più in generale, la definizione della donna in relazione a una "mancanza", presente anche in Lacan. Tra le psicoanaliste che incontriamo in questo libro, ad esempio, Joyce Mc Dougall critica l' "assenza vaginale" nel discorso di Freud, denunciando la contraddizione di un'analisi della sessualità femminile in termini di dipendenza da quella maschile, mentre Janine Chasseguet, nel ricercare le cause che inibiscono la realizzazione femminile nella sfera del potere, si chiede provocatoriamente come sia pensabile che la natura abbia voluto sfavorire la metà degli esseri umani, implicitamente negando il carattere essenziale e immutabile dell'esclusione femminile dal potere.

Nel leggere le storie affascinanti di queste vite non dobbiamo dimenticare che le prime generazioni di psicoanaliste operano in contesti caratterizzati da profondi pregiudizi nei confronti delle capacità intellettuali e creative delle donne.

Gustave Le Bon, notissimo scienziato francese dedito alla misurazione dei crani, scriveva nel 1879:

Nelle razze più intelligenti, come tra gli abitanti di Parigi, esiste un grande numero di donne i cui cervelli sono, per le dimensioni, più prossimi a quelli dei gorilla che a quelli dei più sviluppati cervelli maschili. Questa inferiorità, è tanto ovvia che nessuno può, neppure per un istante, contestarla [...]. Tutti gli psicologi [...] ammettono oggi che esse rappresentano la forma più bassa dell'evoluzione umana e che sono più prossime ai bambini e ai selvaggi che un uomo maschio adulto civilizzato<sup>98</sup>.

Nei decenni successivi il pensiero psichiatrico dominante prosegue lungo la stessa linea. In Italia Lombroso, antropologo dal prestigio internazionale, a fine Ottocento scriveva che donne di genio come George Sand e Geoge Eliot erano da considerarsi casi patologici, e pretendeva di dimostrarlo, analizzando le loro caratteristiche fisiognomiche nonché la distribuzione "poco femminile" della loro peluria. In termini analoghi si esprimevano i suoi allievi, come Paolo Mantegazza e Alfredo Niceforo (Kelian, 2003). Negli anni Venti del Novecento il ministro italiano della Pubblica Istruzione, Gentile, vieta alle donne l'insegnamento delle materie considerate all'epoca le più elevate - Latino, Greco, Filosofia, Storia... - ritenendo che non avessero capacità intellettuali adeguate. Ancora all'inizio degli anni Cinquanta negli Stati Uniti diversi manuali psicopedagogici di ampia diffusione raccomandano ai genitori di non avviare le figlie a studi troppo severi, per non intralciare le loro possibilità sessuali e matrimoniali (Cartosio, 1992).

Le prime donne laureate in Europa, a partire dagli anni '70-'80 dell'Ottocento, si scontrano con forti pregiudizi misogini quando tentano di accedere alle professioni. Da questo punto di vista quello che distingue la comunità psicoanalitica da altre di ambito scientifico è che le donne fin dall'inizio vi trovano spazio e legittimazione di-

---

<sup>98</sup> Cit. in Rogers (2000), p.11

ventando in diversi casi - a partire da Anna Freud e Melanie Klein - pietre miliari della disciplina. Probabilmente quest' apertura va messa in relazione con la cultura ebraica mitteleuropea da cui proviene gran parte della prima e della seconda generazione degli psicoanalisti. Nella Vienna di fine Ottocento - primo Novecento si distinguono intellettuali ebraiche di grande prestigio e impegno culturale e socio-politico, come la pacifista viennese Bertha von Suttner, insignita del 1905 del Nobel per la pace; a Berlino incontriamo intellettuali ebraiche note e apprezzate, come Henriette Herz, Dorothea Mendelssohn, Rahel Varnhagen. Non stupisce che tra le prime laureate europee si distinguono le ragazze ebraiche (Galoppini, 2010).

Accanto a quello ebraico mitteleuropeo, l'altro contesto in cui la psicoanalisi mette le sue prime radici è londinese, caratterizzato anch'esso da presenze femminili di grande rilievo culturale - pensiamo a Virginia Woolf - e da un forte movimento femminista.

Le psicoanaliste delle prime generazioni presentano una caratteristica tipica delle donne che nell'Europa di fine Ottocento e primo Novecento conquistano ruoli di responsabilità istituzionale o autorevolezza scientifica e professionale: mi riferisco al rapporto privilegiato con l'infanzia che viene riconosciuto al loro sesso, facilitando alcuni percorsi professionali. Le prime laureate in medicina sono spesso pediatre, la pedagogia è un ambito di pensiero femminile che gode di forte legittimazione; l'insegnamento nelle scuole primarie è una tipica professione femminile... A partire da questi ambiti collegati all'infanzia, in cui più facilmente si riconosce autorevolezza alle donne, alcune finiscono per esercitare grande influenza su intere discipline.

E' il caso di psicoanaliste che incontriamo nelle pagine di questo libro. Melanie Klein e Anna Freud creano un nuovo ramo della psicoanalisi, quella infantile appunto, che diventerà un ambito di osservazione, teorizzazione e innovazione clinica ricco di ripercussioni decisive su tutta la disciplina.

Valori e competenze, tipicamente legati al ruolo femminile di cura e maternità fanno sì che le psicoanaliste innovino la loro professione proprio grazie alla diversità del loro sguardo e della loro sensibilità, alla loro specificità di genere. Mi sembra che a questa esperienza/ sensibilità di donne si possa collegare anche la priorità data alla clinica rispetto alla teoria, sottolineata nell'Introduzione da Patrizia Cupelloni, dove la teoria è pensiero non astratto, ma scaturito dalla sofferenza propria e altrui, destinato a conferirle senso e ad alleviarla.

Anche l'interesse di diverse psicoanaliste per i bambini delle classi diseredate, tra fine Ottocento e primi decenni del Novecento, configura un atteggiamento frequente nell'élite femminile che all'epoca decideva di affrontare drammatici problemi sociali inventando forme d'intervento nuove, creative, grazie a sensibilità e capacità sviluppate a partire dall'esperienza familiare di cura. Sabina Spielrein assieme a Vera Schmidt fonda a Mosca un asilo infantile, l'"Asilo Bianco" dove si punta a far crescere bambini e bambine come persone libere. Anna Freud e Dorothy Burlingham nel 1937 aprono a Vienna un asilo diurno per bambini poveri; poi, rifugiatesi a Londra dopo l'annessione dell'Austria alla Germania, le due amiche fondano un centro per bambini rimasti

senza casa o senza famiglia, l'Hampstead War Nursery. Anche dopo la guerra Anna Freud continua a occuparsi dei bambini delle classi disagiate.

Proprio a partire dal lavoro con i bambini, le psicoanaliste influenzano in modo consistente gli stessi fondatori della psicoanalisi e tutta la disciplina. Introducono sulla scena analitica forme di comunicazione non verbale, giochi, giocattoli, disegni. Melanie Klein elabora un'originale teoria delle relazioni oggettuali. Più tardi Marion Milner si spingerà oltre, inventando tecniche terapeutiche come quella basata sul disegno a ruota libera. Milner indaga sul pensiero visivo, crede nell'abbattimento di barriere e divisioni tra le dimensioni del vivere e del pensare, del gioco e del lavoro, del corpo e della mente. Il disegno diventa punto di contatto tra la mente e il corpo, oltre che strumento di comunicazione non verbale.

Un aspetto del pensiero delle psicoanaliste che anticipa per molti versi la cultura femminista degli anni Settanta, e i successivi gender studies, è l'analisi dei processi di soggettivazione e della sessualità femminili considerati come percorsi e dimensioni non dipendenti da quelli maschili (per complementarità o opposizione) né riconducibili tout court al cosiddetto destino biologico di riproduttrici della specie.

Da questo punto di vista le elaborazioni di alcune psicoanaliste sfidano le concezioni di stampo positivista ampiamente diffuse almeno fino al secondo dopoguerra. Concezioni che, a partire dall'opera di sessuologi come Krafft Ebing, di antropologi come Lombroso e la sua scuola, rivelano una sorprendente ignoranza verso la sessualità femminile, identificando quella della "donna normale" con il fine riproduttivo e stigmatizzando come patologico ogni comportamento sessuale che non punti alla maternità. Non diversamente, in un'epoca in cui le nazioni si preoccupano di dare alle loro mire espansive solide basi demografiche, venivano condannati in quanto "non procreative" le pratiche di travestitismo, omosessualità, transessualismo, autoerotismo, spesso superficialmente analizzate e più che altro stigmatizzate come indici di anormalità e decadenza.

Agli strumenti d'indagine delle scienze positiviste - studi di fisionomie e crani, ricerca di stimate ereditarie provenienti da padri alcolizzati e madri prostitute - come spiegazione di "anomalie congenite", la psicoanalisi opponeva l'esperienza interiore dell'individuo, alla quale restituiva una voce. Il metodo psicoanalitico, liberando voci non più tacitate e represses, non poteva non aprire nuove prospettive e, soprattutto, era destinato a demolire le più diffuse certezze di un'epoca. Al bianco-o-nero del positivismo sostituiva la gamma varia e mutevole delle sfumature riscontrabili nell'esperienza interiore.

Se poi un metodo, di per sé rivoluzionario, viene adottato da psicoanaliste come quelle presentate in questo libro, scelte, come leggiamo nell'Introduzione, proprio per la loro autonomia di pensiero nell'ambito della disciplina, non può non aprire nuove frontiere del pensiero e della pratica terapeutica. Nascono così interpretazioni innovative della vita, della sofferenza psichica, della creatività e della sessualità femminili.

Il rapporto madre-figlia nel pensiero di queste psicoanaliste riveste un ruolo centrale nella formazione della personalità e dell'inclinazione sessuale. Ad esempio Joyce McDougall, in tempi relativamente recenti, studia l'omosessualità femminile alla luce del rapporto con la madre. Janine Chasseguet interpreta la difficoltà e le inibizioni

delle donne nei confronti del potere alla luce della paura femminile del potere materno.

L'attenzione alla complessità delle relazioni tra donne avvicina il pensiero delle psicoanaliste agli studi di genere. In ambito storico, le relazioni tra donne a lungo sono state sottovalutate nella convinzione che i rapporti determinanti per la vita di una donna fossero quelli con le figure maschili. Ricordo a questo proposito un convegno sulla storia dell'amicizia, svoltosi negli anni Ottanta all'École Française di Roma, in cui illustri studiosi mettevano in dubbio che potesse esistere la dimensione dell'amicizia tra donne. Se si parte dal presupposto che una donna definisca se stessa solo in rapporto agli uomini, è evidente che con le sue simili potrà sviluppare solo rapporti di rivalità - una rivalità che ha per oggetto, appunto, un uomo, o gli uomini in generale. Oggi, dopo trent'anni di mutamenti nei paradigmi scientifici e culturali, pochi storici azzarderebbero affermazioni simili. Anche la società è cambiata: se due amiche viaggiano o vanno in pizzeria, nessuno si stupisce che lo facciano "da sole".

Negli scritti di queste psicoanaliste, così come nelle loro biografie, le relazioni tra donne presentano una fisionomia forte, autonoma, non subordinata alle relazioni maschili. Nelle loro vite i rapporti con la madre, con le sorelle, con le figlie, svolgono un ruolo decisivo. Sono relazioni caratterizzate dall'amore, ma in molti casi, e non necessariamente in alternativa all'amore, anche da competizione, da paura e angoscia nei confronti della figura materna, fino all'odio. Un difficile rapporto con la madre, unito a rivalità-gelosia verso la sorella (la bella Sophie), segna l'infanzia e l'adolescenza di Anna Freud. Margaret Mahler, figlia non desiderata di una madre adolescente, si ritrova soppiantata nelle attenzioni materne dalla sorellina, desiderata e amata. Frances Tustin vive un ribaltamento di ruoli nei confronti di una madre debole e angosciata, di cui si troverà precocemente ad aver cura.

Le amicizie femminili spesso uniscono elementi affettivi a intense collaborazioni professionali: è il caso di Anna Freud e Dorothy Burlingham, di Sabina Spielrein e Vera Schmidt. Ma anche l'amicizia può essere il terreno di distruttivi conflitti. Quella tra Melanie Klein e Paula Heinemann, conclusasi con una dolorosa rottura, è solo uno tra i numerosi conflitti tra psicoanaliste. Negli anni Quaranta, Anna Freud e Melanie Klein si dividono, con le rispettive scuole, per le diverse opinioni sul training di formazione psicoanalitica. Un caso di disastrosa relazione analitica oppone Helene Deutsch a Margaret Mahler, e sfocia nel fallito tentativo della Deutsch di impedire la carriera della sua ex paziente.

La vita di Melanie Klein assomma tutta una sequenza di relazioni femminili segnate dalla distruttività: con la propria madre, che non l'aveva desiderata e non la amava; con la figlia psicoanalista Melitta, che la contrasta sul piano professionale e, soprattutto, la rifiuta sul piano affettivo, tanto da non partecipare al suo funerale; con Paula Heinemann, amica fin dall'adolescenza, quando Melanie e Paula andavano insieme a ballare nei locali della sinistra berlinese, poi anche paziente e collaboratrice, fino alla rottura mai più sanata.

Le vite delle pioniere della psicoanalisi, dunque, sono segnate dalla sofferenza, e dai conflitti interiori e relazionali. E tuttavia senza il dolore e l'angoscia, sperimentati personalmente, non avremmo le loro innovative intuizioni e interpretazioni sulle pul-

sioni distruttive, l'invidia, i lati oscuri della psiche. Melanie Klein giunge a riformulare la scena edipica teorizzando la necessità di uccidere metaforicamente la propria madre, come passaggio necessario per l'accesso alla dimensione simbolica e dunque alla separazione e all'autonomia individuale. Da Melanie Klein come da Piera Aulagnier, della figura materna si sottolinea il potere terrificante, potenzialmente mortifero, capace di bloccare i processi di formazione dell'individualità.

Sono formulazioni profondamente sovversive rispetto all'immagine canonica e rassicurante della maternità e della donna- angelo del focolare, e ad una psichiatria che postulava che la maternità fosse la vocazione naturale della donna, la cura alle sue inquietudini, la sua condizione di "salute". Le psicoanaliste danno la parola agli inferni che si celano dietro la facciata di normalità e rispettabilità di molte famiglie borghesi.

Particolarmente innovativa appare la riformulazione del rapporto terapeutico. All'epoca il rapporto medico - paziente viene rappresentato per lo più come relazione tra lo psichiatra-scienziato, da un lato, perfettamente razionale e capace di dominare saldamente le sue emozioni, e il malato psichico, dall'altro, per definizione incapace di tale padronanza di sé. Un rapporto gerarchico, di autorità, così come in un rapporto gerarchico la cultura dominante pone la ragione, da un lato, l'emozione, dall'altro: la prima doveva dominare la seconda, né appariva pensabile un'alleanza o una sinergia tra la lucidità dell'intelletto e il calore delle emozioni. Lo stesso Freud, che pure ebbe il coraggio di riconoscere il coinvolgimento emotivo del terapeuta, considerava il controtransfert un problema, una debolezza, potenziale ostacolo alla terapia.

Un'interpretazione diversa del controtransfert verrà da Marion Milner e Margaret Little, le quali si spingeranno fino ad affermare la potenzialità terapeutica del controtransfert (che servirebbe non solo a conoscere più profondamente il paziente, ma anche a interagire con lui). Così anche Frances Tustin, nota per l'importante contributo alla conoscenza dell'autismo, valuta positivamente il coinvolgimento affettivo del terapeuta: "il bambino sente che c'è qualcuno che ha a cuore la sua esistenza". Anche Paula Heinemann elabora un'interpretazione in termini positivi del controtrasfert come "lavoro affettivizzato", ribaltando l'idea, sostenuta almeno in fase iniziale dallo stesso Freud, che lo psicoanalista dovesse essere come un chirurgo, che censura in sé compassione e sentimenti.

Sovversiva per l'epoca in cui venne formulata (e ancora forse ai nostri giorni) è anche l'idea di un confine relativo, labile, sfumato tra salute e malattia, e di una funzione creativa della malattia stessa. Lou Salomè pensava che bisognasse guarire, ma non troppo, per non perdere lo stimolo creativo derivante dalla malattia. Lo stesso Freud aveva sfidato la concezione positivista della malattia e della salute, definendo il confine tra patologia e normalità come puramente quantitativo anziché assoluto. Margaret Mahler, nel passare dall'osservazione dei bambini psicopatici a quelli sani osservava come paure, conflitti, angosce fossero presenti anche in questi ultimi. Ancora più radicalmente Joyce McDougall si esprimeva a favore di una certa "anormalità" a scongiurare rischi di conformismo e passiva omologazione.

Da queste pagine emerge un pensiero che da un lato è penetrante e lucido fino alla spietatezza nel far emergere i lati più bui della condizione umana, e di quella infantile in particolare, al di fuori di ogni stereotipo consolatorio, rivelando una realtà dell'infanzia totalmente distante dal bambino naturalmente libero e buono di Rousseau, attraversata invece da odio, crudeltà, aggressività, nel quadro della situazione di impotenza e dipendenza vissuta nell'infanzia. D'altra parte però è un pensiero "caldo", partecipe delle sofferenze che analizza, carico di empatia. L'elaborazione scientifica è inseparabile dalla vita, ragione e intelletto sono innervati dalla passione, e non a essa contrapposti in una negazione reciproca: e questa prospettiva apre la strada a originali ed "eretici" percorsi della conoscenza.

La scrittura - creativa, autobiografica, spesso le due cose insieme - riveste un ruolo importante in relazione sia alla costruzione/espressione della soggettività che alla comunicazione/condivisione tra soggetti. E' una scrittura che cerca continuamente di varcare i confini del dicibile, di nominare l'indicibile. Quando la parola razionale non è adeguata si ricorre al linguaggio poetico o si ricercano forme espressive non verbali (come il disegno e la pittura). Sabina Spielrein s'interessa ad arte e pittura. Marion Milner dipinge e usa il disegno nelle terapie infantili. Margaret Little dipinge e scrive poesie.

Le prime generazioni di psicoanaliste vivono un'epoca dominata da ideologie e miti di potenza nazionale, di dominio e superiorità razziale. Al vertice delle rappresentazioni su cui i nazionalismi poggiano le loro politiche si colloca il prototipo di virilità nazionale, celebrato da sculture e dipinti che evocano la potenza dell'impero romano o antiche saghe guerriere. Il prototipo virile nazionalista esibisce membra forti e armoniose, affronta con serenità olimpica il pericolo e la morte. Trionfa sul suo contro-tipo - di volta in volta l'ebreo, l'omosessuale, il primitivo abitante delle colonie: tutti vili, nervosi, emotivi...che, in definitiva, presentano le stesse caratteristiche che si attribuiscono alle donne. Otto Weininger, Alfredo Niceforo, definiscono nel dettaglio tratti d'inferiorità che accomunerebbero le donne agli uomini ebrei, gli uomini del Sud, alle donne.

Nello stesso periodo, però, avanguardie letterarie indagano la condizione umana con uno sguardo ben più libero e penetrante, esplorando le pieghe nascoste dell'esperienza intima, rivelando l'ipocrisia che avvolge la rispettabilità borghese, il cinismo del potere. Sono gli scrittori che vengono stigmatizzati come decadenti, degenerati, nemici della patria: da Marcel Proust a Oscar Wilde, a Sibilla Aleramo, Virginia Woolf, Franz Wedekind, Arthur Schnitzler, Thomas Mann... Le avanguardie artistiche svolgono un analogo ruolo di rottura verso confortanti armonie e cliché rassicuranti, attraverso movimenti quali l'espressionismo, l'astrattismo, il surrealismo, che alla retorica di canoni e convenzioni artistiche oppongono tecniche sperimentali atte a rappresentare il caos, l'esperienza frammentata e alienata, l'angoscia, il sogno.

L'età dei nazionalismi e poi dei totalitarismi vive più che mai l'indeterminatezza sessuale come una minaccia per l'ordine sociale. Ad esempio uno studio di Laura Schettini (Schettini, 2012) ha dimostrato come il travestitismo in Italia venisse duramente represso solo a partire dagli ultimi decenni dell'Ottocento e poi durante il fasci-

smo. La psicoanalisi, nell'affermare che in tutti esiste una bisessualità psichica, che la definizione dell'identità e delle tendenze sessuali è un processo e non un immobile dato genetico, esprimeva proprio quella complessità, quella mutevolezza, quei chiaroscuri che i nazionalismi, bisognosi di slogan e verità inconfutabili, di divisioni manichee tra maschio e femmina, sano e malato, normale e degenerato, non potevano sostenere, a rischio di veder franare tutto il proprio impianto ideologico.

Nei regimi totalitari i margini di libertà per la sperimentazione di teorie scientifiche, così come di forme letterarie e artistiche verranno cancellati del tutto. Magnus Hirschfeld, omosessuale ebreo, protagonista del movimento tedesco per i diritti gay, nel 1933 sfugge alla morte solo perché si trovava all'estero, mentre i nazisti davano alle fiamme l'istituto di ricerca e la biblioteca a cui aveva dedicato la propria vita.

Il "piacere di pensare" delle psicoanaliste era incompatibile con i totalitarismi. Il prototipo totalitario è un uomo che distrugge ogni elemento femminile nella sua persona, autoritario, fiero della sua superiorità razziale, omofobo, sessista. I totalitarismi chiedono l'identificazione totale con un leader carismatico, figura paterna dalla quale non ci si deve emancipare, restando figli a vita... Chiedono un'adesione totale dell'individuo al regime e al suo leader, fino alla perdita dell'individualità stessa: elevano a modello proprio quell'indifferenziazione che la psicoanalisi voleva curare. Se aggiungiamo la provenienza ebraica di molte psicoanaliste e il loro essere donne di scienza ben si spiegano gli esili, le persecuzioni, le distruzioni, i lutti.

Lou Salomè viene accusata di praticare una scienza ebraica e di annoverare nella sua biblioteca molti libri di autori ebrei. La biblioteca stessa verrà distrutta dai nazisti subito dopo la sua morte.

La vita di Sabina Spielrein viene stritolata nella morsa di due opposti regimi. Dopo che il suo asilo di Mosca è stato chiuso nel 1925, negli anni Trenta pratica la psicoanalisi clandestinamente dopo che Stalin ne ha vietato l'esercizio, definendola una scienza "borghese e decadente". Nello stesso periodo il marito e tre fratelli sono vittime delle purghe staliniane. Non è certo un caso che in quegli stessi anni Stalin fissi rigidi canoni all'estetica sovietica - il realismo socialista - a cui gli artisti devono attenersi fin nei dettagli: ad esempio le sfumature di colore sono messe al bando, a favore di colori netti e omogenei (Bown/ Petrova/Tregulova, 2011). Nel 1942, durante l'invasione tedesca dell'Unione Sovietica, Sabina viene uccisa insieme alle figlie dai soldati nazisti, nel corso di una strage antisemita.

Margaret Mahler durante il nazismo è costretta a emigrare col marito a Londra, mentre la madre muore ad Auschwitz. Janine Chasseguet dopo aver perso molti parenti nella Shoah, elabora un'interpretazione del nazismo come "creatore di illusioni", con il suo lessico intessuto di menzogne. Lasciano la Germania e l'Austria, dopo l'ascesa di Hitler al potere, Anna Freud, Paula Heimann con la figlia.

Possiamo pensare con gratitudine a queste donne coraggiose che anche dall'esilio, dai lutti, dalle persecuzioni trassero materia per l'elaborazione di risposte creative, di un pensiero che mira alla liberazione di donne, uomini e bambini dalle loro catene materiali e metaforiche.

*Bibliografia*

- Bown, Matthew; Petrova, Evgenija; Tregulova, Zelfira, cur. (2011). *Realismi socialisti. Grande pittura sovietica. 1920-1970*. Milano: Skira
- Cartosio, Bruno (1992). *Anni inquieti. Società media ideologie negli Stati Uniti da Truman a Kennedy*. Roma: Editori Riuniti.
- Galoppini, Annamaria (2010). Le lauree femminili. *Annali di Storia delle Università italiane*, vol. 14.
- Kelikian, Alice (2003). Abito, travestimento e identità controverse in Italia. In Laura Guidi e Annamaria Lamarra (cur), *Travestimenti e metamorfosi. Percorsi dell'identità di genere tra epoche e culture* (pp.85-100). Napoli: Filema.
- Niceforo, Alfredo (1901). *Italiani del Nord e Italiani del Sud*. Torino: F.lli Bocca.
- Rogers, Lesley (2000). *Sesso e cervello. Le differenze tra l'uomo e la donna*. Torino: Einaudi.
- Schettini, Laura (2011). *Il gioco delle parti. Travestimenti e paure sociali tra Otto e Novecento*. Firenze: Le Monnier.
- Scott, Joan W. (2013). Il "genere". Un'utile categoria di analisi storica (1a ed.1985). In Ead., *Genere, politica, storia*, a cura di Ida Fazio. Roma: Viella.
- Weininger, Otto (2012). *Sesso e carattere* (1a ed.1903). Introduzione di Franco Rella. Udine: Mimesis.

*Laura Guidi* insegna Storia di Genere e Storia Contemporanea presso L'Università di Napoli Federico II. Ha pubblicato numerosi saggi e volumi su temi di storia sociale e culturale del XIX e del XX secolo. E' membro della direzione multidisciplinare della rivista di studi di genere "La camera blu" e della redazione della rivista della Società Italiana delle Storiche "Genesis". E' tra le socie fondatrici della Società italiana delle storiche.

Valeria Napolitano

*Formare alla cittadinanza nel segno dell'empowerment femminile. Riflessioni sul volume Pratiche educative per l'inclusione sociale, a cura di M. Striano, Franco Angeli, Milano 2010.*

Abstract

Il saggio invita alla lettura del volume a cura di Maura Striano, *Pratiche educative per l'inclusione sociale* (2010), focalizzando alcune iniziative internazionali ed europee finalizzate a promuovere interventi di educazione permanente, rivolti a categorie "deboli" di persone. Rispetto a queste viene adottata una prospettiva di genere, in virtù della quale il limitato riconoscimento dei diritti di cittadinanza delle donne in termini di istruzione, condizione occupazionale ed economica e partecipazione politica è legato alle discriminazioni simboliche di una cultura definita "universale", ma profondamente ancorata a valori maschili.

Keywords: inclusione sociale, Formazione permanente, Pari opportunità, Cittadinanza di genere.

Il tema dell'inclusione è considerato oggi una delle modalità fondamentali tramite cui vengono espressi i diritti di cittadinanza. Tali diritti, misurati nei termini di educazione, indipendenza economica e status lavorativo, vedono le donne ancora svantaggiate rispetto agli uomini. Non solo. Dal punto di vista della vita pubblica e dell'impegno più direttamente politico, in Italia il problema del costituirsi di un discorso frutto delle necessità di una prospettiva e un punto di vista, quello dell'uomo, supposto rappresentare il genere umano (Irigaray, 1977) è evidenziato da elementi quali le quote rosa, che nel tentativo esplicito di dimostrare una maggiore attenzione alla rappresentanza femminile nei processi politici tradiscono la volontà di inserire le donne come categoria debole da proteggere (Melandri, 2007).

Il mancato superamento del dualismo uomo/donna si definisce in termini relazionali, di rapporti di dominio (Bourdieu, 2009), trasferendosi dalla sfera familiare a quella sociale, politica, occupazionale (Okin, 1979). Ne consegue l'impossibilità per i soggetti istituzionali di individuare le strategie in grado di favorire la piena cittadinanza femminile senza un riesame critico di quei modelli culturali giudicati come "universa-

li”, ma in realtà fortemente condizionati da stereotipi androcentrici ed etnocentrici, determinati da valori europei o, perlomeno, occidentali (Aglietti, 2010).

Tra le forme più subdole di ineguaglianze di genere troviamo le discriminazioni culturali, dispositivi finalizzati alla riproduzione dell’ordine sociale esistente, esercitati attraverso le piste simboliche della comunicazione e della conoscenza. Le “forze simboliche” portano le donne a modalità di azione nelle quali la percezione d’inadeguatezza rispetto a un ruolo dettato dal dominio maschile fa sì che il senso delle proprie esperienze e delle proprie percezioni venga sminuito e disperso a vantaggio di disposizioni permanenti in cui sono le donne stesse a riprodurre i presupposti della propria sottomissione (Bourdieu, 1977, 2009).

In ambito formativo, le discriminazioni culturali sono evidenziate dal fatto che se nel corso dei secoli l’educazione femminile si è definita come marginale, finalizzata a produrre delle buone mogli e delle buone madri, l’accesso paritario all’istruzione soprattutto nei paesi occidentali non significa che le ragazze godano delle stesse opportunità formative dei loro coetanei, a causa principalmente di un sapere apparentemente neutro, ma fortemente connotato al maschile. Si tratta di una questione essenziale, se si pensa alla correlazione tra *empowerment* delle donne e istruzione femminile, individuata come una delle chiavi di svolta per promuovere la cittadinanza attiva e la partecipazione (Biemmi, 2010)

Una simile correlazione impone un riferimento al ruolo centrale, nei percorsi formativi, dell’*intelligenza delle emozioni*, di quei sentimenti cioè convenzionalmente considerati inferiori alla ragione, tradizionalmente associata all’uomo. La possibilità di considerare le emozioni come parte dell’intelligenza umana facilita il riconoscimento dell’esperienza femminile in una dimensione politica meno incline all’autoreferenzialità, e più prossima ad una trasformazione delle modalità di esercizio del potere (Nussbaum, 2004).

I programmi formali ed informali di istruzione e formazione possono realmente migliorare le condizioni sanitarie, alimentari e culturali delle donne, affinché queste diventino protagoniste di un cambiamento globale, teso a combattere le origini culturali della discriminazione su base sessuale. Ciò, a patto che i percorsi educativi vengano investiti di un significato nuovo, inteso come “riassetto non coercitivo dei desideri”, o ancora come “chiamata all’altro”, come recupero di quel nesso tra desiderio e responsabilità da tempo delegittimato nelle società post-capitalistiche (Spivak, 2003).

Per far questo è indispensabile promuovere il tema dell’inclusione, vero e proprio problema pedagogico oltre che necessità educativa. Si tratta di sviluppare una società nella quale l’innalzamento dei livelli di consapevolezza, di responsabilità, di partecipazione vada di pari passo con un maggiore sviluppo di conoscenza e d’istruzione, e sottoporre ad analisi critica le costruzioni simboliche che supportano gli stereotipi, tramite azioni educative in grado di influire sulle culture e sui comportamenti sociali. Tale onere implica l’urgenza di un impegno educativo inteso «non solo e non tanto come formazione professionale, ma in senso più ampio come circuito di apprendimento permanente, che accompagni l’acquisizione di saperi e di strumenti funzionali ad una partecipazione attiva, critica, propositiva» di fasce sempre più estese della popolazione (Striano, 2010).

In ambito formativo, investire sull'educazione rappresenta un'emergenza sociale avvertita a livello internazionale, in quanto si pone come un processo tramite il quale si coinvolge la società non solo nella lotta alla povertà, ma anche nell'eliminazione dei luoghi comuni e degli stereotipi, compresi quelli di genere (Striano, 2010).

In pochi altri contesti si è assistito, durante gli ultimi anni, ad un'evoluzione delle strategie di promozione e di sviluppo del *lifelong learning* quanto nell'ambito dell'Unione Europea. A partire dal Memorandum di Lisbona del 2000, gli Stati membri sono stati sollecitati ad affermare il legame inscindibile tra apprendimento permanente e cittadinanza attiva, tramite interventi di stampo legislativo ed educativo. In particolare, l'Anno Europeo delle pari opportunità per tutti nel 2007 e l'Anno Europeo della lotta alla povertà e all'inclusione sociale nel 2010 hanno inteso sottolineare come la non discriminazione delle categorie deboli – persone con basso livello di scolarizzazione, abilità e competenze; disoccupati; immigrati; madri *single*; anziani; persone con disabilità; detenuti ed ex detenuti – sia legata al rapporto tra le politiche di istruzione e la partecipazione critica alla vita politica e sociale da parte di strati sempre più ampi di popolazione.

Tuttavia, nella realtà quotidiana, le discriminazioni volte a mantenere le fasce più vulnerabili in una condizione di esclusione sono ancora ampiamente diffuse. Ciò anche nello scenario europeo, dove i dati da considerare sono relativi ad un quadro caratterizzato dal fenomeno dell'immigrazione, in virtù del quale le misure adottate dai singoli paesi dell'UE in termini di sussidi e di politiche occupazionali per fronteggiare i fenomeni considerati più urgenti, quali la disoccupazione e la povertà, risultano diversificati e non sempre adeguati.

Oggi più che mai, dunque, l'inclusione sociale va considerata un'emergenza sociale primaria; ciò impone una serie di strategie finalizzate ad un concreto raggiungimento delle pari opportunità. In questo senso, il volume edito nel 2010 da Franco Angeli a cura di Maura Striano, dal titolo *Pratiche educative per l'inclusione sociale*, rappresenta un salto di qualità nell'ambito della letteratura sulle pratiche di inclusione sociale e le emergenze educative ad esse correlate, in quanto affronta un tema di riconosciuto interesse pedagogico in un'ottica non esclusivamente territoriale ma internazionale.

Tramite quali approcci, sia teorici che metodologici, l'inclusione sociale può essere concettualizzata e interpretata in chiave pedagogica? A partire da questo interrogativo, i contributi contenuti nel volume propongono una riflessione articolata in itinerari diversificati, nell'intento comune di rispondere in termini di prassi formativa alle sfide degli attuali cambiamenti globali.

Promuovere una "società aperta" fondata sull'inclusione vuol dire investire sulla formazione continua: questo punto è al centro del saggio di Striano dal titolo *L'inclusione come progetto di sviluppo sociale nello scenario europeo*, che focalizza le disposizioni di Lisbona in tema di cittadinanza attiva (ossia di partecipazione responsabile alla società civile di tutti gli individui, indipendentemente dall'appartenenza al genere, ad una particolare etnia o razza, dall'orientamento politico, religioso o sessuale). Il saggio considera il ruolo giocato da ciascun paese dell'Unione nell'elaborazione di mappe diversificate del rapporto tra inclusione e

formazione (tenendo conto dei livelli di istruzione, delle condizioni socio-economiche e dell'età) fino a individuare il rapporto tra inclusione, formazione, educazione e nuove tecnologie quale strumento indispensabile per il rafforzamento della coesione sociale e la definizione di un'Europa inclusiva.

Tra le strategie finalizzate a promuovere una cittadinanza attiva, troviamo quella di una società dell'informazione realmente aperta a tutti, fondata sul superamento del *digital divide* ancora particolarmente rilevante tra le categorie maggiormente a rischio di esclusione sociale, principalmente quelle di anziani e disabili. Non solo. Anche per le donne, infatti, appare indispensabile la realizzazione di un sistema informativo di genere, nel quale l'utilizzo consapevole di internet non serva esclusivamente a agevolare l'accesso all'informazione, ma piuttosto a promuovere un pensiero "reticolare" in grado di strutturare politiche di emancipazione fondate sul ruolo attivo delle donne (Haraway, 1991). È opportuno focalizzare il ruolo fondamentale dell'*e-inclusion*, che pur essendo vincolata dalla Rete e dal suo essere contraddistinta da poteri forti che ne limitano la democraticità (Braidotti, 1994), risulta essenziale nei percorsi di formazione finalizzati all'inserimento sociale e all'esercizio delle pari opportunità.

Una delle conseguenze della globalizzazione è costituita dalle migrazioni internazionali femminili che, oltre a rappresentare un'occasione di confronto tra le donne dei paesi industrializzati e quelle dei paesi del Sud del mondo, hanno richiamato l'attenzione sui diversi gradi di divario tra uomini e donne nella partecipazione al lavoro e nelle retribuzioni, nell'accesso alla formazione e ai servizi sanitari. Conseguentemente nel villaggio globale, la prospettiva di genere ha assunto un ruolo essenziale per considerare il tema della cittadinanza attiva in una direzione *eterocentrica*, indispensabile per promuovere e sostenere l'impegno sociale e politico delle donne, valorizzandone le capacità e le esperienze pur nel rispetto della loro diversità e multiculturalità.

Che il genere rappresenti una questione globale viene confermato dalla quarta conferenza mondiale delle donne, svoltasi a Pechino dal 4 al 15 settembre 1995, nella quale vennero adottate una dichiarazione e una piattaforma d'azione basate sulla Convenzione per l'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne. Nonostante la piattaforma d'azione di Pechino rappresenti un momento fondamentale nella «affermazione di un senso comune per tutte le società del pianeta» circa i diritti delle donne, considerati come «diritti umani», a dodici anni dalla sua approvazione l'ineguaglianza e le discriminazioni di genere sono, come sottolinea il Rapporto *Global Gender Gap* del World Economic Forum del 2007, ancora largamente diffusi in ogni parte del mondo (Campani, 2010).

Nel programma di Pechino il ruolo della formazione permanente viene concettualizzato in collegamento con nozioni quali la lotta alla povertà e il miglioramento della condizione femminile attraverso il pari accesso alle risorse ambientali, tecnologiche e economiche. Il processo di sensibilizzazione che investe l'ambito formativo è testimoniato dal fatto che nel Forum delle ONG, svoltosi in contemporanea nella capitale cinese, le organizzazioni accreditate furono 2.575, con oltre 25.000 partecipanti al Forum parallelo. Tra questi, la presenza di numerosi volontari evidenziava la natura *ubiquitaria* della richiesta di formazione, per la quale il problema consiste nel varare un

insieme di iniziative in grado di agire come propulsore della partecipazione. Nello specifico, si trattava di garantire la continuità dell'interesse/della motivazione degli operatori, e di maturare negli stessi una «cittadinanza competente» e attiva finalizzata a garantirne l'efficienza e la qualità delle prestazioni offerte (Arcidiacono, 2004).

Ne deriva la necessità, soprattutto nei paesi d'emigrazione, di superare i vincoli che limitano i cambiamenti culturali delle nuove soggettività femminili, adottando azioni concrete per eliminare le cause della loro subordinazione. Qui di seguito, riportiamo i punti della Piattaforma d'Azione della Conferenza di Pechino, indicativi di un riferimento esplicito alla formazione permanente.

27. Promuovere uno sviluppo durevole al servizio degli individui, in particolare una crescita economica sostenuta, sviluppando l'istruzione di base, l'educazione permanente, l'alfabetizzazione e la formazione, nonché l'assistenza sanitaria di base di donne e bambine.

30. Assicurare pari accesso e uguale trattamento a donne e uomini nell'istruzione e nell'assistenza sanitaria, e migliorare la salute sessuale e riproduttiva delle donne così come la loro istruzione.

35 Assicurare l'accesso delle donne, in condizioni di parità, alle risorse economiche, in particolare alla terra, alla scienza e alla tecnologia, alla formazione professionale, all'informazione, alla comunicazione e ai mercati, come strumenti per far progredire le donne e le bambine e attribuire loro poteri, anche attraverso lo sviluppo delle loro capacità, per godere dei benefici che derivano dal pari accesso a queste risorse, tra l'altro, per mezzo della cooperazione internazionale.

Il livello minimo dell'inclusione è rappresentato dalla *non-esclusione* di chi è non ammesso nello spazio pubblico (Young, 1990). La nozione di democrazia fondata sull'interrelazione tra due condizioni solo apparentemente antitetico non può essere disgiunta dalle questioni della cittadinanza di genere e della lotta delle donne alla discriminazione, alla sottomissione e alla marginalità. È bene ribadire che la subalternità femminile non è riconducibile unicamente a fattori socio-culturali, al contrario essa implica l'immaginario, le identificazioni simboliche, il linguaggio.

In tal senso, l'articolo di Francesca Marone dal titolo *Cittadinanza di genere: le donne tra esclusione e partecipazione* si rivolge al ruolo determinante della formazione nella presa di coscienza da parte delle donne della propria crescita e del contributo da esse "fornito al diffondersi del benessere sociale". Nell'invocare strategie formative finalizzate a consolidare un'immagine rispettosa dell'esperienza delle donne reali, piuttosto che un'immagine, ancora oggi molto diffusa, fedele al desiderio maschile, Marone sottolinea come l'aumento, in Italia e nel resto d'Europa, di flussi migratori e il conseguente incontro tra soggettività femminili provenienti da altri paesi imponga una rilettura dell'appartenenza di genere, rispettosa delle differenze sociali, politiche, economiche e giuridiche.

Le donne “in carne ed ossa” della mondializzazione suscitano una serie di questioni relative al loro status di soggetti sessuati “altri”. Si tratta nondimeno di questioni ampiamente riconducibili agli stereotipi di razza, sesso, genere e classe da sempre presenti nella società italiana, che dimostrano come, nonostante le numerose conquiste in materia di cittadinanza attiva ottenute dal secondo dopoguerra ad oggi, le donne continuino a subire ingiustizie tanto nella sfera pubblica quanto nella distribuzione del reddito e del carico lavorativo in ambito familiare.

La disuguaglianza di genere, sottolinea Marone sulla scia del pensiero di Claude Lévi-Strauss, è alle origini delle sottomissioni, delle gerarchie e delle disgregazioni sociali. È qui che nasce la convinzione che bisogna promuovere strategie della formazione in grado di combattere i rigidi schemi di rappresentazione, deleteri per le donne, tanto nella dimensione lavorativa quanto in quella privata; ciò, nell’ottica delle pari opportunità e della cultura di genere, da circa un decennio colonna portante dello sviluppo della cittadinanza europea.

Siffatta impostazione deve essere nondimeno rivisitata alla luce delle trasformazioni del XXI secolo, che, sottolinea Stefano Oliverio nel suo contributo (*L’inclusione interculturale come frontiera educativa*), impongono un aggiornamento dell’analisi della realtà in cui si è inseriti. Lo sforzo della pedagogia interculturale deve essere quello di scongiurare il rischio di moderni *apartheid* favorendo, nell’attuale scenario della globalizzazione, uno *sguardo cosmopolitico* fondato sulla convivenza in un medesimo spazio fisico ed esperienziale. Il saggio di Oliverio non si impegna unicamente in una trattazione teorica dell’inclusione interculturale, bensì in un progetto educativo finalizzato allo sviluppo di competenze cosmopolitiche, nelle quali la coesistenza di soggetti attraversati da culture e identità multiple (Young, 1990) venga intesa quale base della comunicazione sociale e della democrazia (Dewey, 1916).

Sempre in ambito comunitario, la lotta alla povertà e all’esclusione sociale ha posto tra le categorie ad alto rischio quella dei detenuti. Negli ultimi anni, il carcere è divenuto un luogo di sperimentazione di processi formativi: è questo il filo conduttore del saggio dal titolo *Carcere e inclusione sociale*, nel quale Caterina Benelli focalizza un aspetto poco evidenziato dai *media*, ossia il detenuto considerato come “soggetto attivo”, in grado di “partecipare a occasioni formative in grado di contrastare il fenomeno della recidiva attraverso un trattamento rieducativo”. Il contributo è frutto della ricerca personale dell’autrice che, avvalendosi della metodologia biografica, sollecita la riflessione interiore dei reclusi, valorizzandone l’esperienza e attribuendovi così nuovi significati.

Il nucleo del percorso formativo nel carcere è rappresentato dal saper riconoscere la soggettività e l’unicità della persona, oltre che del soggetto vittima di emarginazione. Esempi purtroppo ancora limitati sul territorio nazionale, quale il Polo universitario penitenziario di Firenze, evidenziano come un metodo fondamentale della riflessione femminista, quale il dispositivo narrativo, aiuti il detenuto a “riscoprire il senso della propria realtà partendo da se stesso”, creando spazi alternativi all’esclusione dalla partecipazione alla cittadinanza attiva. Il riferimento alla narrazione sottolinea l’adozione di una prospettiva di genere da parte dell’autrice, che intende restituire spessore politico a soggetti considerati marginali, riconoscendone lo spessore storico e

culturale riconducibile alla pratica dell'autocoscienza messa in atto tramite un tipo di riflessione che scava «nella storia personale considerandola il fulcro da dove partire per poter cambiare alla radice le vicende dell'umano», restituendole dignità (Melandri, 2007).

Benelli sottolinea l'importanza, anche nelle politiche carcerarie, di superare le barriere di accesso alle nuove tecnologie. In quanto prodotti dell'immaginario umano, i profili di corporalità virtuale offerti dagli strumenti tecnologici permettono a tutti coloro che vengono considerati “ai margini” di ridefinire in modo attivo la propria capacità di intervento nei confronti di un sistema che produce informazione per poi distribuirli in modo squilibrato, generando delle diseguaglianze destinate ad alimentare forme di oppressione e di dominio (Haraway, 1991). Il nesso tra *marginalità* e *diversità* permette, dunque, di considerare l'*e-inclusion* quale spazio concreto di intervento nella lotta quotidiana contro la discriminazione e l'assistenzialismo.

La prospettiva di fondo deve essere costituita dai diritti politici intesi quali rispetto reciproco nei confronti di “esseri umani dal comune destino”. La dimensione cosmopolita rinvia d'altra parte alla scuola e al suo ruolo di istituzione rivolta al tempo stesso alla formazione umana del soggetto e alla sua educazione quale cittadino di una “società aperta” (Dewey, 1916). Il riferimento a luoghi di educazione formale, quali la scuola e l'università, permette di programmare un ripensamento critico del curriculum di studio e, più in generale, lo sviluppo di una «rinnovata sensibilità di genere» nei luoghi preposti alla formazione, con il coinvolgimento attivo sia dei formatori che dei soggetti in formazione (Ulivieri, 1995).

Ciò risponde ad una cultura dell'autonomia finalizzata a coinvolgere tanto i professionisti dell'educazione quanto gli apprendenti e i loro famigliari, in un processo circolare che faciliti l'acquisizione di nuove conoscenze da parte soprattutto delle insegnanti, aumentandone i livelli di fiducia nell'ottica di una “nuova” sensibilità di genere in grado di produrre benefici per gli stessi soggetti in formazione (Barksdale-Ladd & Thomas, 1996).

Applicata al piano dell'innovazione tecnologica, questa “nuova” sensibilità di genere nei contesti formativi porta in sé il problema di quella che è stata definita l'«espropriazione dell'identità e della coscienza» messa in atto dai *mass media*. Si tratta, d'altra parte, di un aspetto al centro della riflessione di Striano, che sottolinea il ruolo del superamento del *digital divide* nel nesso inclusione sociale e pari opportunità. In tal senso, la Rete rappresenta una vera e propria sfida per la pedagogia contemporanea, il cui ruolo deve essere di «valutazione critica aperta, di ri-lettura inquieta, di comprensione critica e, al tempo stesso, di sfida antropologica, salvaguardando quell'*anthropos* in nome del quale essa parla e si costituisce» (Cambi, 2008).

Da un punto di vista di genere, la Rete può realmente costituire una grande opportunità per le donne consentendo «un accesso più facile e massiccio all'informazione, facendo circolare tutte quelle notizie, riflessioni, informazioni che la grande stampa ignora e che spesso sono diffuse mediante server femminili, mostrando le questioni dal punto di vista delle utenti, irradiato attraverso un mezzo, il computer, che si pensava lontano dai desideri femminili» (Marone, 2012). Inoltre, nel rendere possibile il passaggio dalla distribuzione controllata dalle corporation (modello top-down) a quel-

la in cui ciascuno di noi è dotato di un ruolo attivo nei modi di diffusione dei contenuti dei media, da potenziale strumento di omologazione culturale, come lo definisce Braidotti, il web si rivelerebbe un dispositivo finalizzato alla trasformazione concreta dei rapporti tra *mass media* e cultura partecipativa, favorendo un cambio di prospettiva rispetto ai significati dei contenuti mediali (Jenkins, 2013).

Internet può favorire nuove modalità di cittadinanza digitale a patto, però, che ne venga riconosciuta la specificità rispetto ai *media* tradizionali. Oltre ad essere uno strumento *partecipativo*, infatti, è in grado di mettere coloro che se ne servono in relazione con «l'Altro Infinito, un altro che non possono conoscere, preventivamente fissare o anche mai completamente comprendere» (Wegerif, 2007). Ne consegue che da un punto di vista pedagogico il nuovo tipo di cittadinanza promosso dalle modalità dialogiche e partecipative della Rete non deve corrispondere alla «sperimentazione della dismisura e dell'onnipotenza mediatica», ma piuttosto all'esperienza del limite, intesa quale rispetto della diversità e della convivenza con l'altro.

Ciò che è importante in questa prospettiva pedagogica è che permette di progettare un nuovo soggetto politico, fondato sul «superamento dei limiti di genere, etnia, collocazione geografica» di fatto ancora persistenti nel *cyberspazio*. Includere le donne e le categorie marginali della popolazione «nella democrazia, a cominciare dalla formazione» significa altresì dar vita a una «nuova visione pedagogica e femminista» (Marone, 2012) improntata alla «solidarietà riflessiva», nella quale l'inclusione avvenga in un'ottica postmoderna e multiculturale, nel segno della pluralità e contro i limiti delle dinamiche identitarie (Dean 1996).

#### Bibliografia

Arcidiacono, C. (2004). *Volontariato e legami collettivi. Bisogni di comunità e relazione*. Milano: Franco Angeli.

Barksdale-Ladd, M. A., & Thomas, K. F. (1996). The development of empowerment in reading instruction in eight elementary teachers, *Teaching and Teacher Education*, 12, 161-178.

Bourdieu, P. (1977). Le pouvoir symbolique. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 3, 405-411.

Bourdieu, P. (1998). *Il dominio maschile*. Milano: Feltrinelli.

Braidotti, R. (1994). *Soggetto Nomade. Femminismo e crisi della modernità*. Roma: Donzelli.

Cambi, F. (2008). La “questione del soggetto” come problema pedagogico. *Studi sulla formazione*, 2, 99-107. Testo disponibile al sito internet: <http://www.fupress.net/index.php/sf/article/view/3131>

- Campani, G. (a cura di) (2010). *Genere e globalizzazione*. Pisa: Ets.
- Dean, J. (1996). *Solidarity of Strangers: Feminism after identity politics*. Berkeley: University of California Press.
- Dewey, J. (1916). *Democrazia e educazione*. Milano: Sansoni.
- Haraway, D. J. (1991). *Manifesto Cyborg*. Milano: Feltrinelli.
- Irigaray, L. (1977). *Questo sesso che non è un sesso*. Milano: Feltrinelli.
- Jenkins, H. (2013). *Spreadable Media: Creating Value and Meaning in a Networked Culture*. New York: New York University Press.
- Marone, F. (a cura di) (2012). *Che genere di cittadinanza? Percorsi di educazione ed emancipazione femminile tra passato, presente e futuro*. Napoli: Liguori.
- Marone, F. (a cura di) (2012). *Navigare nella Rete tra vecchi stereotipi e nuove possibilità*. In F. Marone & M. Striano (a cura di), *Cultura postmoderna e linguaggi divergenti*, Milano: Franco Angeli.
- Melandri, L. (2007). Intervista rilasciata a Massimo Serafini. *Aprile*. Testo disponibile al sito internet: <http://www.universitadelledonne.it/lea-aprile.htm>
- Nussbaum, M. (2004). *L'intelligenza delle emozioni*. Bologna: Il Mulino.
- Okin, S. M. (1979). *Women in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Spivak, G. C. (2003). Raddrizzare i torti. In N. Owen (a cura di), *Troppo umano. La giustizia nell'era della globalizzazione*, Milano: Mondadori.
- Ulivieri, S. (1995). *Educare al femminile*. Pisa: Ets.
- Young, M. Y. (1990). *Le politiche della differenza*. Milano: Feltrinelli.

RECENSIONI

*Valeria Napolitano* è dottoranda in Studi di Genere presso l'Università di Napoli Federico II, Dipartimento di Teorie e Metodi delle Scienze Umane e Sociali. Recentemente ha pubblicato *La Formazione delle italiane al cinema*, "Studium Educationis", Narrazione e media. Strumenti per la comprensione degli stereotipi di Genere in Televisione, Anicia, and "Essere donne": il cinema di Cecilia Mangini come dispositivo formativo per l'acquisizione dei diritti di cittadinanza delle lavoratrici italiane, Liguori.