

Hanno contribuito: Università degli Studi di Napoli Federico II, Assessorato alle Pari Opportunità e Consigliera di Parità della Provincia di Napoli.

Direttore responsabile: Donatella Trotta

Comitato scientifico: Caterina Arcidiacono, Susan Bassnett, Remo Bodei, Marinella Miano Borruso, Rosi Braidotti, Adele Nunziante Cesàro, Mariella Ciambelli, Françoise Collin, Serena Dinelli, Adelina Sanchez Espinosa, Vita Fortunati, Giuseppe Ferraro, Antonia Fiorino, Adriana Fresquet, Dino Giovannini, Inderpal Grewal, Laura Guidi, Annamaria Lamarra, Gabriela Macedo, Simona Marino, Lea Melandri, Marco Meriggi, Claudia Montepaone, Mariella Muscariello, Maura Palazzi, Pauline Schmitt-Pantel, Ambra Pirri, Elisabeth Russell, Federico Sanguineti, Wassyla Tamzali, Adriana Valerio, Paolo Valerio.

Il comitato scientifico ha sede presso il Dipartimento di Scienze relazionali dell'Università degli Studi di Napoli, Federico II, Facoltà di Lettere e Filosofia, Via Porta di Massa 1, 80133 Napoli.

Amministrazione, abbonamenti e pubblicità: Filema edizioni, Via Michelangelo Schipa 66, 80122 Napoli, info@filema.it, www.filema.it, tel/fax 081661091.

Iscritta al n. 49 del 26/5/06 del Registro della Stampa, Tribunale di Napoli. Abbonamento annuo: € 24,00, Estero € 30,00, c/c postale n. 15326804, intestato a Filema edizioni sas.

La camera blu

Rivista del Dottorato di Studi di Genere
dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II"
Anno 2007, Numero 2



In copertina: P. Picasso, *Les demoiselles d'Avignon*, olio su tela, 1907, MOMA, New York (particolare).

©2007 Filema edizioni
Via Michelangelo Schipa 66, 80122 Napoli
Tel./Fax 081661091
www.filema.it
info@filema.it

Sommario

Editoriale

7

Il tema: *Corpi e linguaggi*

- Françoise Collin, *Io ho/lo sono il mio corpo* p. 11
Adele Nunziante Cesàro, *A partire dal corpo: percorsi dell'identità.*
Dal corpo ai processi d'identificazione. « 18
Valentina Boursier, *Corpo e genere nel transessuale* « 40
Stefania Napolitano, *L'altrascena. Destini del corpo isterico tra storia e psicoanalisi* « 51
Tiziana Plebani, *I sentimenti: corpi, generi e storia* « 63
Adriana Valerio, *Le donne e Gesù di Nazareth. Il corpo ritrovato* « 74

Materiali

- Federico Sanguineti, *Il corpo forcluso* « 85
Barbara Iuliano, *Il corpo delle altre*
Vittime di tratta, sex workers, prostitute migranti « 89
Eva Orlando, *Il Corpo tra femminilità e mascherata:*
alcune riflessioni su "La femminilità come travestimento" di
Joan Rivière « 97
Anna Zurolo, *La parabola del corpo erotico: note sul sessuale in psicoanalisi* « 107
Giovanna Callegari, *Il cinema dei corpi virtuali.*
Differenza di genere nell'immaginario cybertecnologico « 117
Federica Marcozzi, *Il corpo della donna nell'era delle biotecnologie* « 126
Lucia Valenzi, *Il "corpo imperfetto" come minaccia all'identità nazionale: il programma "Eutanasia"* « 133
Mariassunta Cuozzo, *Tecniche del corpo, tecnologie del potere e identità di genere nell'analisi archeologica delle necropoli* « 140

Interventi

- Marco Meriggi, *Identità mutevoli*
(Travestimenti e metamorfosi. Percorsi dell'identità di genere tra epoche e culture a cura di Laura Guidi e Annamaria Lamarra) « 153

Maria Rosaria Pelizzari, <i>Agli estremi del femminile: la mamma e la prostituta</i> (<i>La legge del desiderio. Il progetto Merlin e l'Italia degli anni Cinquanta</i> di Sandro Bellassai; <i>La mamma</i> di Marina D'Amelia)	p. 156
Romolo Runcini (<i>Il corpo e il mare</i> di Anna Lemos)	« 161
Cristina Gamberi, (<i>La donna sadiana</i> di Angela Carter)	« 163
Floriana Briganti, <i>Il volto sfigurato: la bellezza negata</i> (<i>Sfigurata. La coraggiosa testimonianza della giornalista televisiva saudita massacrata dal marito</i> di Rania Al Baz)	« 166
Giuseppe Caruso, <i>Scambi di ruoli e corpi liminali nel cinema di Almodóvar</i>	« 169
L'evidenziatore	
Donatella Trotta, <i>Corpi di donna, serpenti, piercing e morbide guance: voci femminili dall'impero dei segni, dei sensi e del crossover</i>	« 175
Femminismi postcoloniali e transnazionali	
Wassyla Tamzali, <i>Vi scrivo dall'altra parte del muro...</i>	« 193
Laboratorio di ricerca interdisciplinare	
Patrizia Cotugno, <i>Una buona pratica scolastica</i>	« 201
Paolo Vittoria, <i>Le donne del Barrio Dos Coelhos</i>	« 204
Genere e formazione	
Giuseppe Ferraro, <i>Il corpo a scuola</i>	« 215
News	
Annachiara Del Prete, <i>Il GREC e la rivista Opinions</i>	« 225
Laura Guidi, <i>Che genere di saperi? Una giornata di studi sulla didattica scolastica</i>	« 233

Editoriale

Perché il corpo

La natura della donna e le vite delle donne sono state a lungo associate al corpo e alle funzioni del corpo.

Elisabeth V. Spelman

Il corpo femminile è stato a lungo considerato espressione di una soggettività debole, segno di una natura corruttibile e inferiore; un pregiudizio che è tuttora prevalente in non pochi contesti culturali e che non si può dire del tutto scomparso neppure in luoghi ritenuti culturalmente avanzati. Come giustamente osservava anni fa Adriana Cavarero “ (...) se si rilegge la Storia sin dai suoi greci primordi si scopre agevolmente come il corpo discacciato dalla polis sia, nella sua totale e vera sostanza, corpo di muliebri natura.”¹ È infatti una delle più antiche e autorevoli civiltà del mondo a codificare la differenza sessuale in termini di logos e di corpo, chiudendo la donna nel cerchio del biologico, mentre al soggetto maschile viene attribuito il primato del logos intorno a cui si andava organizzando lo spazio del potere sociale e politico. Per Platone il maschile rappresenta il prototipo della specie umana, mentre la donna è identificata con l’utero, definito “una sorta di vivente, smanioso di fare figli”; emblematica poi nel *Timeo* la legge del divino demiurgo, creatore del cosmo, grazie alla quale emerge come superiore “quel genere che poi avrebbe avuto il nome di maschio”; la nascita delle donne sarà invece un effetto diretto della cattiva qualità dell’anima nel suo passaggio in un corpo mortale. A sua volta Aristotele in un altro testo chiave del pensiero occidentale, *De generatione animalium*, sostiene che il maschio è il principio del mutamento, la femmina invece è la materia, un “maschio menomato”; nell’opinione dello Stagirita il sesso maschile “è per natura atto al comando più del sesso femminile, se non accade qualcosa che in qualche modo vada contro l’ordine naturale.”

¹ A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 10.

Nasce così nella culla del pensiero occidentale il sistema binario – fatale per dirla con Helen Cixous – in cui la donna rappresenta il corpo, la materia, e così “la passività, la natura, il cuore, il pathos, in antitesi alle prerogative maschili di cultura, mente, intelletto, logos.”²

Quanto abbia pesato sull’identità femminile un aspetto così connotato della storia del pensiero è un racconto ancora da scrivere che, non a caso, occupa uno spazio sempre crescente nella riflessione degli studi di genere.

In questo numero *La camera blu* riprende da angolazioni diverse la problematica legata alla millenaria rete di relazioni codificate e significate attraverso un corpo di donna portando un contributo interdisciplinare ad un tema che, per la sua complessità e ricchezza teorica, si configura come un campo discorsivo aperto e in continua trasformazione.

² H. Cixous, C. Clément, *La jeune née*, Paris, Union Generale d’Editions, 1975, p. 115.

Corpi e linguaggi

il tema

riguarda il rapporto tra il corpo e la sessualità degli uomini e delle donne. Dualità fattuale che struttura, sotto forme variabili, tutte le società in tutti i periodi della storia. La questione sarà allora di sapere come superare la negazione o l'occultazione della sessualizzazione e, d'altra parte, la sua assegnazione ad uno stato inegualitario: come pensare una differenza non discriminante. Questa riflessione sul senso della sessualizzazione diventerà allora oggetto di dibattiti fondamentali (che non riprenderò qui).

Il corpo all'inizio del movimento delle donne

“Il mio corpo è mio”, proclamano a gran voce, provocando lo scandalo di tutti, le donne in rivolta scese in strada nel corso degli anni '70, inaugurando pubblicamente la nascita o la rinascita del femminismo. La riappropriazione rivendicata in questo modo passa attraverso il rifiuto dell'obbligo alla maternità o alla sessualità, per una maternità o una sessualità liberamente scelta.

C'era, nel grido scandito collettivamente, una sorta di freschezza. La rivendicazione così formulata, e che sembrava di una estrema semplicità, doveva d'altronde incontrare una opposizione feroce, che cambiò da un paese all'altro, prima di riuscire ad imporsi.

L'esigenza non esclusiva ma prioritaria di questo movimento collettivo di donne ha dunque riguardato il corpo nella sua dimensione sessuale e nella sua dimensione riproduttiva. Essa si è perciò espressa come una “riappropriazione” di sé. Non un controllo propriamente detto – anche se l'idea non è lontana – ma uno sradicamento dalla dipendenza.

“Il mio corpo è mio”: questa affermazione sommaria, le rivendicazioni che si espressero allora miravano a distinguere il desiderio sessuale dal desiderio di avere un bambino e a permettere a ciascuno il suo libero esercizio. Si trattava – per l'eccesso di contraccezione e aborto – di liberare l'erotismo (eterosessuale) dai rischi di una maternità accidentale. Si trattava, al tempo stesso, di fare della maternità una decisione responsabile e per questo più felice perché liberamente scelta: “un bambino, se voglio e quando voglio.” Questa dissociazione fortificava il registro della volontà e liberava quello del desiderio.

Le donne omosessuali che parteciparono solidarmente a questo movimento non mancarono di sottolineare in seguito che questa rivendicazione di dissociazione tra desiderio erotico e desiderio genitoriale non le riguardava personalmente, ma che si associavano per solidarietà femminile. Essa doveva in effetti riguardarle, così come il futuro ha dimostrato, perché questa rivendicazione avrebbe poi portato al riconoscimento della genitorialità omosessuale che è attualmente in gioco. Si sa, infatti, che le lesbiche hanno

sensazioni piacevoli nel contatto con il seno, rappresenta il prototipo delle qualità e delle funzioni degli altri organi cavi ad essa equivalenti (vagina-ano-utero)³.

Se pensiamo alla *qualità e alle funzioni degli organi cavi (bocca-ano-vagina-utero)*, prima sede delle percezioni del proprio corpo e veicoli degli affetti (formazione nucleare del Sé), possiamo dire che le *qualità del cavo sembrano essere relative essenzialmente allo spazio e al tempo*: spazio pieno originario, spazio vuoto suscettibile di essere riempito (in modo duraturo, permanente, insufficiente), buco senza fondo (tempo infinito), spazio interno che può creare, contenere e/o distruggere oggetti (tempo reversibile); fessura, residuo di una ferita, una lacerazione mai sanata, ingresso sensibile foriero di piaceri. *Le funzioni degli organi cavi sembrano articolarsi in stretta connessione con le proprie qualità, secondo un modello del tipo di: accogliere-contenere-trattenere-respingere-“creare.”* Le qualità e funzioni del cavo, così come le abbiamo individuate, sono omologabili per tutti gli organi cavi menzionati che appaiono equivalenti nell'inconscio. Nel corso dello sviluppo qualità e funzioni vanno differenziandosi assumendo, via via, caratteristiche relative alle fasi della crescita e alle relazioni oggettuali che si sono instaurate. Se, d'altra parte, guardiamo alle prime fasi di vita dell'infante e ai suoi primi atteggiamenti disposizionali verso l'oggetto possiamo notare il primato delle due cavità orale e anale che, indifferente-mente, per maschi e per femmine, si pongono come primi organizzatori della vita mentale dell'infante nel loro duplice aspetto di passività e attività. In questo senso la bisessualità originaria freudiana⁴ è biologica e psichica e, per le identificazioni successive con entrambi gli oggetti parentali, nel corso della crescita, rimarrà come potenziale investimento libidico di entrambi i sessi.

Le fasi successive dello sviluppo, a partire dalla clitoridea-vaginale per

³ D. Winnicott nel saggio "Appetito e disturbo emozionale", in *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, trad. it. di C. Ranchetti, Firenze, Martinelli, 1975, pp. 43-65, illustra, sulla base della sua ricca esperienza pediatrica, le complesse ed elaborate fantasie che vanno via via costituendosi intorno alla funzione alimentare e le interferenze che possono derivarne. "Quest'elaborazione senza fine sarebbe il primo rudimento di mondo interno laddove 'interno' in questo caso si applica principalmente al ventre e secondariamente al capo, alle membra ed alle altre parti del corpo. Le idee su ciò che succede dentro a se stesso si connetterebbero alle idee su quello che è lo stato interno della fonte del nutrimento, ossia il corpo della madre. Su questa base si formerebbero frequenti fantasie di gravidanza (comuni ai due sessi) che nascondono primitive fantasie sul vero dentro ed alleviano il timore di elementi distruttivi al punto che qualche volta è difficile per il bambino rinunciare al suo mondo fantastico".

⁴ Cfr. C. Genovese, "Bisessualità. Genesi di un concetto", in *Rivista di Psicoanalisi* 50/4, 2004, pp. 1227-1261.

la femmina e dalla fallica per il maschio, marcano una differenza e un destino diverso dell'identità sessuale e di genere.

La femminilità, infatti, procede nello sviluppo attestandosi sempre più sull'esperienza di cavo (il riconoscimento della vagina prima e della vulva poi, il menarca, la deflorazione, il coito, il parto), esperienza somatica su cui si articolano fantasie e processi d'identificazione. Il maschile, invece, che pure inizialmente partecipa di quest'esperienza nell'area d'indifferenziazione con la madre, molto rapidamente struttura, in virtù sia della scoperta delle differenze anatomiche tra i sessi, sia delle vicissitudini dei processi d'identificazione, l'esperienza che la cavità appartiene al genere femminile ed è quindi, per larga parte, altro da sé.

La necessità di sintesi non giova certo all'esplicazione della complessità dei processi che dinanzi ho tentato di evidenziare, ma rimando, per chi volesse approfondire l'argomento, al volume citato.

Quanto detto s'intreccia con altre svariate questioni che sono state e sono ancora oggetto di discussione nella psicoanalisi. In particolare, la qualità dell'indifferenziazione primaria infante-madre ed il fatto che la funzione materna sia svolta da una donna hanno condotto autori come Stoller⁵ e Greenson⁶ a sottolineare rispettivamente l'immersione del neonato dei due sessi nella femminilità della madre e la difficoltà per il maschio di *disidentificarsi* da lei. Stoller sottolinea inoltre che proprio l'essere immersi nella femminilità della madre agli inizi della vita rende problematico quell'aspetto della teoria freudiana dello sviluppo psicosessuale per cui il maschietto ha fin dagli inizi un orientamento oggettuale eterosessuale.

Pur concordando sul fatto che l'indifferenziazione primaria – essere la madre che è una donna – pone alcune specifiche difficoltà nello sviluppo di entrambi i sessi, come ho altrove sottolineato⁷, ritengo che sia possibile riformulare diversamente la questione, distinguendo l'area dello sviluppo sensoriale dall'area più propriamente pulsionale. Entrambe le aree sono attive fin dalla nascita e caratterizzano due diverse qualità della relazione primaria, due atteggiamenti disposizionali verso l'oggetto. Siamo debitrici a Gaddini⁸ e, con una diversa formulazione, a Winnicott⁹, di questo costruito, a mio avviso, essenziale per dirimere alcuni equivoci¹⁰.

⁵ *Perversion*, New York, Pantheon, 1975; *Presentation of Gender*, New Haven, Yale University Press, 1985

⁶ *Esplorazioni psicoanalitiche* Torino, Bollati Boringhieri, 1984.

⁷ A. Nunziante Cesàro, *Del genere sessuale*, Napoli, Alfredo Guida, 1996.

⁸ E. Gaddini, "Sulla imitazione", in *Scritti 1953-1985* Milano, Cortina, 1989, pp. 159-189.

⁹ D. W. Winnicott, "Sugli elementi maschili e femminili scissi", in *Esplorazioni psicoanalitiche* trad. it. di C. M. Xella, Milano, Cortina, 1995, pp. 189-214.

¹⁰ Gaddini ha richiamato l'attenzione su un peculiare modo d'intendere l'imitazio-

Il linguaggio è una traduzione, ma avviene su un registro altro da quello su cui si opera la perdita, la rinuncia, la rottura: se il bambino, infatti, non accetta di perdere la madre della relazione primaria non potrà né immaginarla, né nominarla. È in questo contesto che l'assenza di nome della vulva crea nella trasmissione generazionale un vuoto di linguaggio in cui va ad annidarsi il trauma separativo narcisistico.

In altri termini, *il sesso femminile innominato coagula intorno a sé i significati di perdita*. I vissuti di separazione si concretizzano in una sorta di ferita del corpo. La separazione lascia, dunque, il suo segno in questo vuoto di rappresentazione, in questo mancato appoggio narcisistico che la donna ha ricevuto in eredità dalla madre. I sentimenti di vergogna legati a tutto quanto concerne i genitali femminili sembrano avere la loro radice nell'esperienza di separazione originaria quando l'essere umano si scopre dipendente e deve rinunciare all'onnipotenza, quando si esperisce inerme, esposto a un potenziale annichilimento.

Più avanti la scoperta della differenza dei sessi, di cui la castrazione¹³, accompagnata da sentimenti di disprezzo e di autosvalutazione, è corollario, può inasprire secondariamente i vissuti promossi dalla ferita narcisistica primaria lasciata dalla separazione: vissuti di lutto e mancanza non elaborati, ma così fortemente radicati nel corporeo da risultare di faticosa trasformazione mentale.

Ciò che mi preme ora di portare alla riflessione è un dato, ricorrente nella pratica clinica, relativo ad una peculiare modalità di trasmissione tra madre e figlia della conoscenza dei propri organi genitali quali organi innominati. Proverò a fornire qualche breve esempio.

Irene, una donna di 35 anni, venuta in terapia per problemi di agorafobia, nella relazione terapeutica inventava svariate circonlocuzioni per nominare i propri genitali. Timidamente mi rivelò che nella sua famiglia la madre aveva l'abitudine di nominare quella parte del corpo, se necessario, con l'espressione generica di "giù." Mi parlò poi della pena sperimentata nell'infanzia per non poter vedere come era fatta questa parte misteriosa e, con vergogna, confessò che solo all'epoca del menarca aveva osato adoperare uno specchio per guardarsi, rimanendone disgustata: "Come avere prima niente, poi scoprire una pianta carnivora di cui non si conosce il nome." La negazione del sesso femminile sembrava essere un'eredità di tipo familiare: tutte le donne della famiglia si chiamavano tra di loro e venivano chiamate dal padre e dal fratello con diminutivi maschili del loro nome di battesimo.

¹³ Voglio qui ricordare che lo stesso Freud aveva d'altronde rilevato che la minaccia di castrazione viene inverata dalle precedenti perdite che il bambino ha esperito come perdite di parti del proprio corpo: il seno e il contenuto intestinale.

che con grande sforzo nominava i propri genitali, raccontava che la madre evocava questa parte del corpo con un suono “mmmm”, come se essa non dovesse essere nominata o comunque fosse oggetto di un codice segreto rispetto al padre e al fratello.

Maria alternava fasi in cui segretamente s'ingozzava di cibo fino a star male, oppure si nutriva normalmente per poi, però, procurarsi il vomito, con fasi in cui rifiutava quasi totalmente di nutrirsi. I rituali coatti nei confronti del cibo, che con immensa angoscia mi raccontava in dettaglio, venivano descritti nei termini di una strenua lotta per uccidere qualcuno dentro di lei, qualcuno che aveva preso il suo posto. Solo ribellandosi a questo 'qualcuno', vomitando il cibo o non ingerendolo, Maria poteva sentirsi 'intatta'. Al contempo era intensa la vergogna e il disgusto per i propri genitali e quando, dopo tempo, riuscì ad avere rapporti sessuali con il suo fidanzato, preferì modalità anali di penetrazione che non promuovevano in lei – a suo dire – sentimenti di angoscia: solo così si sentiva 'intatta'.

È utile ricordare l'acuta analisi che Chasseguet Smirgel fa delle patologie alimentari: “nell'anoressia, come nella bulimia, l'oggetto non è il cibo, l'oggetto è il proprio corpo confuso con il corpo della madre” e che, inoltre, in questi casi “il proprio corpo è utilizzato in un modo che non ha più niente a che vedere con l'appagamento dei bisogni vitali e neanche con un appagamento puramente sessuale.”¹⁴ L'autrice collega questo funzionamento autarchico alla natura *negativa* dell'autoerotismo infantile precoce di questo tipo di pazienti.

Ma tornando al filo del nostro discorso, penso che sia Irene che Maria sono in lotta per differenziarsi dal corpo materno e mostrano la falla di una precoce, difettosa ed inelaborata separazione che si connette strettamente alle fantasie inconscie che sottendono la scarsa rappresentabilità dei genitali femminili che si trasmette di madre in figlia. Tornerò tra poco e più estesamente sulla mia ipotesi.

Potrei continuare con molti altri esempi di donne che confessavano di avere adoperato, nella pubertà, l'enciclopedia per conoscere il nome dei propri genitali esterni e le funzioni di quelli interni, o di altre donne che si riferivano al proprio genitale chiamandolo “la cosa”, la “natura”, ecc., ma credo di poter affermare che esiste una tendenza diffusa che passa di madre in figlia ad occultare il sesso femminile già caratterizzato dalla invisibilità, a tramandarlo in quanto innominato.

D'altronde, negli anni della mia attività di consultazioni terapeutiche nelle case di rieducazione femminili, mi colpiva la ripetizione costante di

¹⁴ Relazione di J. Chasseguet Smirgel ad un seminario di studi tenuto a Napoli (“Istituto italiano per gli studi filosofici”, maggio 1994) da me organizzato sul tema dell'autonomia della donna e le patologie alimentari femminili.

verso l'Io: introiettato l'oggetto materno, al matricidio può subentrare la condanna a morte dell'Io¹⁶.

Il problema, allora, s'incunea proprio in questa capacità di tolleranza ambientale¹⁷: la madre, che ha vissuto il dramma colpevole della propria ambivalenza e della propria separazione-individuazione dall'oggetto materno, come rifletterà le fantasie matricide della figlia, come resisterà alla riattivazione delle proprie fantasie arcaiche, in che misura contribuirà al lavoro di necessaria elaborazione della sua bambina?

Se, a propria volta, l'ambivalenza della madre ha imboccato la strada del disprezzo, dell'autosvalutazione, e del non riconoscimento della propria sessuazione, il circolo aggressività-colpa s'incercherà in una dinamica relazionale madre-figlia caratterizzata da aspetti di passività manifesta che celano l'inveramento della fantasia matricida creando le premesse di un ostacolo all'identificazione femminile. In situazione ottimale, l'oggetto perduto viene ritrovato come oggetto erotico come nel caso dell'eterosessualità maschile, oppure trasposto, in uno incredibile sforzo psichico, nell'eroticizzazione dell'oggetto altro, nel caso dell'eterosessualità femminile, o ancora trasformato in oggetto erotico sublimato come nel caso delle costruzioni culturali.

L'Edipo femminile può configurarsi, allora, come una sorta di alternativa alla fantasia di matricidio, come una possibilità per la bambina di giocare costruttivamente la propria rivalità, non cortocircuitata nel binomio rabbia-colpa. Viene così mantenuta la vicinanza e la somiglianza con la madre in un rapporto non troppo conflittuale che permetterà, poi, il superamento dell'Edipo attraverso l'identificazione con la madre.

È essenziale, tra l'altro, la funzione che il padre ha svolto in quanto partner sessuale della madre e cioè la sua capacità di valorizzare o meno la sessuazione della sua compagna (e della donna più in generale) e quali aspetti vengono da lui riconosciuti come tratti precipi della femminilità.

La funzione del padre

In questo complicato processo separativo la funzione del padre ha, dunque, fin dai primordi, un ruolo decisivo per entrambi i sessi.

In particolare Gaddini colloca la "nascita del padre" lungo il *processo di*

¹⁶ Su questo tema cfr. J. Kristeva, *Sole nero*, trad. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli, 1988.

¹⁷ Ricordiamo come Winnicott abbia posto l'accento sulla necessità che l'ambiente materno accolga l'odio del/la bambino/a senza fare ritorsioni e senza disconoscerlo.

Ricapitolando, i dati osservativi ci dicono che i bambini distinguono precocemente tra qualità sensoriali (la voce ad esempio) del padre e della madre; che la fantasmatica genitoriale influisce nel determinare il vissuto di genere infantile; che d'altro canto maschi e femmine hanno qualità sensoriali diversamente sviluppate e differenti comportamenti emozionali e motori e che ciò influenza il modo in cui la figura di accudimento dà significato, codifica e rinforza l'appartenenza ad un genere sessuale; che la scoperta della differenza sessuale produce ansia; che tra i 18 e i 24 mesi, i bambini dei due sessi raggiungono una consapevolezza del genere sessuale cui appartengono; che i maschi più facilmente delle femmine – tramite la masturbazione – integrano i propri genitali nella loro identità di genere e che ciò è influenzato dall'atteggiamento conscio e inconscio dei genitori verso l'attività masturbatoria dei propri bambini.

Riprendendo ora il filo della teoria psicoanalitica, vorrei sottolineare che, allora, quando si dice che il padre è colui che permette al/la figlio/a di fuoriuscire dall'orbita simbiotica con la madre, *non si allude ad una funzione salvifica*

Si allude, piuttosto, ad una funzione che il padre come terzo oggetto, nel suo essere dapprima altro dalla madre, ma presente in lei, e poi nel suo essere differente in quanto uomo, svolge naturalmente e strutturalmente sulla scena parentale, primo ambiente di vita e di socializzazione infantile. Tenendo, però, sempre ben presente che la madre come oggetto deriva dal Sé infantile, è parte di lui, proviene da dentro il bambino, e che il padre, invece, è dapprima un prodotto dell'onnipotenza materna, in seguito un suo derivato come parte scissa di essa ed infine un oggetto esterno con il quale il bambino interagisce attivamente.

Ora poiché l'amore dell'infante per gli oggetti primari si esprime con identificazioni possiamo ipotizzare, in accordo anche con i dati osservativi, che, precocemente, elementi paterni entrano a far parte della costituzione del Sé infantile e ne permeano l'identità, anche quella di genere, evolvendosi e strutturandosi, poi, più stabilmente con la triangolazione e l'Edipo. È probabile che i primi elementi paterni vengono percepiti in base alla loro diversità, vale a dire come alterazione di un'esperienza somatica, quali elementi d'estraneità che irrompono brevemente nel vissuto esperienziale infantile creando una discontinuità.

Essi sono in primo luogo dati dallo scarto tra il bisogno infantile e la risposta non puntuale della figura di accudimento: non puntualità che inizialmente, in condizioni ottimali, è episodica e che a mano a mano, in tempo ravvicinato, si approfondisce creando così le condizioni per l'emergenza dei piccoli dall'indifferenziazione. Questo scarto è però vissuto dal bambino, come ho detto, con la qualità di un'alterazione somatica dapprima, poiché l'oggetto è parte del proprio Sé, ma anche come “corpo estraneo” eccitante e doloroso ad un tempo.

La madre estranea anticipa l'oggetto padre; entrambi sono quindi percetti di una differenza che, a mio avviso, costituisce la bisessualità originaria come esperienza innanzitutto somatica che contribuisce a strutturare gli atteggiamenti disposizionali del bambino verso l'oggetto.

È proprio l'aver esperito e registrato nel proprio sé corporeo a livello nucleare una differenza che prefigura l'alterità che probabilmente promuove, prima della scoperta della differenza anatomica tra i sessi, nel bambino di entrambi i sessi la proiezione della bisessualità sulla madre.²⁶

La madre con tutti gli attributi femminili e maschili è la madre percepita, investita affettivamente e rappresentata in conformità con la propria esperienza primaria di discontinuità contenibile che dà forma a una differenza.

È comunque cruciale per la costruzione dell'identità di genere il passaggio madre estranea-padre, madre esterna-padre e le sue possibili variazioni e combinazioni. L'Edipo, nel doppio versante positivo e negativo individuato da Freud, farà da scenario e da organizzatore al complesso gioco identificatorio che ha le sue radici in questi processi.

Se l'estraneità della madre, temibile e angosciante, viene trasferita sul padre, egli diviene un temibile straniero che minaccia la sua fusione con la madre e rappresenta una legge che fa del dispiacere un'esperienza inevitabile. Sulla madre vengono, allora, proiettati gli aspetti idealizzati della relazione primaria; in questo quadro la fantasia parricida è in primo piano. È probabile che in questa costellazione, la piccola rinforzi le spinte identificatorie verso la madre poiché il padre non rappresenta, in quanto temuto, una possibile sponda identificatoria.

Se, invece, gli aspetti idealizzati vengono depositati sul padre, quale altro che condensa su di sé minore conflittualità in relazione a quanto è stato vissuto dal bambino come abbandono materno²⁷, il quadro dinamico che ne deriva si configura diversamente e balza in primo piano la fantasia matricida e la tensione a compiere identificazioni con aspetti della personalità paterna idealizzata.

Sfuggire al padre e alle sue leggi, o sfuggire alla madre abbandonica o fagocitante sono due vie praticabili che influenzano, quindi, anche i movimenti identificatori.

Più probabilmente queste due modalità di relazione spesso convivono

²⁶ Quando Winnicott (*Sugli elementi maschili e femminili*; cit.) teorizza gli elementi femminili e maschili puri negli uomini e nelle donne, essere e fare, entrambi attivi e passivi insieme, a mio avviso descrive un fenomeno affine a questo modo d'intendere la bisessualità originaria.

²⁷ Cfr. anche J. Chasseguet Smirgel, *La sessualità femminile*, trad. it. di F. Petrella, Roma-Bari, Laterza, 1995.

con differenti prevalenze a seconda della fantasmatica genitoriale e del procedere dello sviluppo infantile, sostanziando le due forme – positiva e negativa – dell'Edipo. Entrambe, però, hanno a che fare con le reali modalità di relazione che ciascun genitore intrattiene con l'altro, con il bambino e con i propri genitori interni ed è qui che il sesso biologico del bambino, con le sue specificità e con le attribuzioni che ad esso fanno i genitori, gioca il suo ruolo. L'accesso al padre, infatti, per maschi e femmine si configura diversamente, soprattutto in rapporto alla scoperta della differenza anatomica tra i sessi e all'Edipo, che danno nuovo impulso ai movimenti identificatori lungo il processo di nascita psicologica. Per superare l'ansia traumatica promossa dalla scoperta della differenza tra i sessi, che appare confermata anche dai dati osservativi dell'*infant research*, i bambini di entrambi i generi hanno bisogno soprattutto di sentire che il proprio sesso è riconosciuto e amato dal padre e dalla madre e che questo riconoscimento è già la cifra base del loro rapporto coniugale.

Sappiamo, infine, che per la bambina la madre – in quanto donna – rimane la figura prevalente d'identificazione per il conseguimento della sua identità sessuale, mentre per il maschio è il padre ad essere il modello identificatorio che aiuta lo strutturarsi della sua identità sessuale. In altri termini, il padre presentifica l'uguale per il maschio e l'altro per la femmina. Ciò nonostante l'amore della bambina per il padre e il suo bisogno di utilizzarlo quale sponda necessaria a fuoriuscire dall'orbita materna, fanno sì che consistenti aspetti della personalità del padre – in quanto altro e in quanto maschio – siano mutuati attraverso l'identificazione armonizzandosi, in situazione ottimale, con lo sviluppo della sua femminilità. Per il maschio, invece, la spinta a compiere identificazioni sembra andare prevalentemente in direzione paterna, poiché ogni possibile somiglianza con la madre costituisce un pericolo di fagocitazione e minaccia sia il senso d'identità personale, sia la sua identità sessuale.

Conclusioni

In altri termini, estremizzando, potremmo dire che l'identità sessuale e di genere maschile si definisce maggiormente attraverso la separazione e la femminilità attraverso l'attaccamento: la prima risulta, allora, minacciata dall'identità, mentre la seconda dalla separazione. Inoltre, se il padre, come abbiamo visto, è l'oggetto altro più differenziato che intrude nel rapporto del lattante con la madre e si costituisce come esterno sin dagli inizi, potremmo dire che il figlio, identificandosi con lui, continua a fuoriuscire dalla primitiva relazione con la madre. Il padre, d'altro canto, non è solo esterno, ma è anche, nella nostra cultura, il rappresentante per eccellenza

così nella vita adulta la sfera della cura delle relazioni affettive rimane principale e coesiste accanto all'esigenza di realizzazione professionale.

A mio avviso, è possibile che le dinamiche descritte siano alla base di una maggiore capacità del femminile a mantenere vive, anche se talvolta non bene integrate, l'area sensoriale e l'area più propriamente istintuale, la sensualità e la sessualità, la tenerezza e l'erotismo, laddove per il maschio, l'area sensoriale rimane sullo sfondo a vantaggio di uno sviluppo dell'istintualità che appare come sbilanciato e l'aspetto erotico sessuale e genitale, nelle relazioni d'amore, sembra prevalere.

Rimane dunque sullo sfondo del nostro discorso il conflitto tra due diverse modalità di porsi nei rapporti affettivi, legato al corpo e alle vicissitudini stesse dello sviluppo nei due generi sessuali. Le priorità che ciascuno dà al proprio modo personale di vivere creativamente la vita, attualmente spesso divergenti e cristallizzate in ruoli, possono essere, con i cambiamenti in corso dell'assetto sociale, riequilibrati a vantaggio di uno sviluppo armonico dell'umanità.

Altra bibliografia

- AA. VV., *La funzione paterna*, Roma, Borla, 1995.
- S. Argentieri, "Sulla cosiddetta disidentificazione dalla madre", in *Rivista di Psicoanalisi* 31/3, 1985.
- T. B. Als, H. Brazelton, "Four Early Stages in the Development of Mother-Infant Interaction", in *The Psychoanalytic Study of the Child*, 34, 1979.
- H. Deutsch, *The Psychology of Women*, New York, Grune & Stratton, 1944, *La psicologia della donna*, vol. 1-2, trad. it. di I. Daninos Lorenzini, Torino, Boringhieri, 1977.
- R. Mc Brunswick, "The preoedipal Phase of the Libido Development", in *Psychoanalytic Quarterly*, 9, 1940, pp. 209-319
- J. Mc Dougall, *Teatri dell'Io*, Milano, Cortina, 1988.
- M. Milner, "Il ruolo dell'illusione nella formazione del simbolo", in AA. VV., *Nuove vie della psicoanalisi*, Milano, Il Saggiatore, 1966, pp. 126-158.
- T. H. Ogden, *The Primitive Edge of Experience*, London, Karnac Books, 1992, *Il limite primigenio dell'esperienza*, Roma, Astrolabio, 1992.

Reclamando di *incarnare una femminilità* o una *mascolinità* – solo “di concetto” – con la pretesa assolutistica di *divenire esattamente ciò che si è* interiormente, sembra che si resti intrappolati in una logica della differenziazione, binaria e scissionista, che separa e distingue due sessi e due generi, garantendone la collocazione su posizioni assolute che, difficilmente conciliabili, proprio in virtù della scissione sono mantenute difensivamente disgiunte, opposte. La rivendicazione di una presunta appartenenza al genere non conforme al proprio sesso d’origine e la speranza di essere “ammessi” entro l’*altra* categoria del genere, attraverso la richiesta di un adeguamento del corpo, nella sua esteriorità¹⁵, al vissuto interno, appare finalizzata a dissolvere la confusione nel nome di una definizione finalmente compiuta, assoluta ed inequivocabile di sé. Eppure, per ironia della sorte, questa pretesa appare infelice sin dalle sue premesse; nel rendersi reale, essa dà, infatti, tristemente vita a *figure combinate*, ibridate, artefatti indefiniti e mai completi. Come già indicato altrove¹⁶ il dramma transessuale sembra cingersi intorno all’illusione di eliminare da sé tutti gli aspetti del proprio sesso, nella finzione di un monismo sessuale assoluto, di cui il proprio corpo si farebbe artificiosamente espressione o, all’opposto, nel tentativo di tenere insieme, paradossalmente, aspetti parziali dell’uno e dell’altro sesso, non essendo alla fine né l’una né l’altra cosa.

La richiesta di “ri-nascere a nuova vita” per mezzo di un nuovo corpo, sembra volgere ad annullare il pregresso e, generando fittiziamente una nuova identità, a cancellare l’esperienza di un dolore insopportabile, mai menzionabile, che non ha potuto essere elaborato psichicamente. Un dolore che appare legato al riconoscimento del proprio sesso e che, con l’attuale disprezzo verso la propria *nascita biologica* (un tempo forse respinta innanzitutto dalle figure genitoriali¹⁷), sembra coprire il trauma occorso con la *nascita psicologica* che il proprio corpo sessuato costantemente rinnova. L’annullamento del pregresso, un misconoscimento della realtà percepita che alimenta una *falsa credenza* l’illusione di un corpo che non può ancora esprimere completamente la *vera* identità di “chi lo indossa”, per l’evidenza di una parte che si chiede di *rimuovere fisicamente*, affinché la sua

¹⁵ La riconversione chirurgica del sesso consente la “costruzione *ex-novo*” di genitali esterni non sempre del tutto funzionanti, mentre ovviamente esclude a priori ogni possibilità d’intervento sull’interiorità del corpo, che se può rendersi “inattiva” attraverso un’interminabile assunzione di ormoni, garantendo peraltro la modificazione dei caratteri sessuali secondari, resta priva di un adeguamento degli organi genitali interni, che possono infatti essere rimossi, ma certamente non “costruiti.”

¹⁶ *Qualche spunto di riflessione*, cit.

¹⁷ Non di rado, nei racconti delle persone transessuali si apprende di una storia di rifiuti cominciata sin dal principio, col rifiuto del sesso del neonato da parte dei genitori, delusi nelle loro aspettative e nei loro desideri.

Stefania Napolitano

L'altra scena. Destini del corpo isterico tra storia e psicoanalisi

Freud ha voluto battezzare il XX secolo con *L'Interpretazione dei sogni*¹, sollevando il velo su quella che l'intuizione di Fechner aveva indicato come *altra scena*, la scena del sogno. Quest'ultima diventa nel pensiero freudiano la scena onnipresente dell'inconscio, assumendo la portata di un sistema individuato dalle sue coordinate topiche, dal suo regime economico e dal suo funzionamento dinamico: un sistema virtualmente autonomo rispetto alla coscienza e costantemente in esercizio, manifesto attraverso fenomeni microscopici e "quotidiani" come il *lapsus* o macroscopici e inquietanti come il sogno e come il sintomo.

In particolare, perché l'interrogativo fondatore della psicoanalisi fosse necessitato dallo stesso inconscio freudiano, c'era stato bisogno che l'enigma dell'*altra scena* prendesse letteralmente corpo nell'incontro con il sintomo isterico, fenomeno macroscopico per eccellenza tanto da fare dell'eccesso la sua prerogativa e da sempre *perturbante* agli occhi della scienza, lì dove il *perturbante* si riferisce al vissuto angosciante di estraneità nei confronti di qualcosa di talmente familiare da dover essere occultato per sempre².

Non a caso il corpo isterico è stato e rimane in gran parte, nell'immaginario antropologico, un corpo femminile, la familiarità del quale è data per ognuno come condizione prima dell'ontogenesi umana; un corpo, anzi, in cui si ritrova l'exasperazione di tutte le rappresentazioni, multiformi e spesso contraddittorie, associate alla sessualità femminile, tanto da dare vita a soggetti meravigliosi³ o mostruosi⁴: streghe, sante, sonnambule, animali da laboratorio, cadaveri viventi.

La storia dell'isteria coincide con la storia delle risposte date dal sapere di fronte all'enigma che il soggetto isterico incarna in un corpo che si sottrae alla sintassi medica, ma non smette di catalizzarne lo sguardo. Si

¹ S. Freud, *L'Interpretazione dei sogni*, OSF vol. 3, trad. it. di E. Fachinelli e H. Tretti Fachinelli, Torino, Bollati Boringhieri, 1971.

² Id., *Il perturbante*, OSF vol. 9, trad. it. di S. Daniele, Torino, Bollati Boringhieri, 1919.

³ C. Gallini, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Milano, Feltrinelli, 1983.

⁴ R. Braidotti, *Madri mostri e macchinè*, trad. it. di L. Muraro, Roma, Manifestolibri, 2005.

costituisce il *medium* attraverso il quale i corpi possono esercitare la loro naturale reciproca influenza secondo la legge “magnetica” di attrazione e repulsione; lo stato di malattia consiste quindi in uno squilibrio interno della circolazione del fluido suscettibile di essere corretto attraverso l’azione magnetica di un altro corpo, animale, vegetale o minerale che sia. Il fluido produce i suoi effetti “insinuandosi nella sostanza dei nervi”¹³, motivo per cui la terapia magnetica è diretta principalmente a guarire “[...] tutti i sintomi ipocondriaci, convulsivi, isterici”.¹⁴ Ma la pietra dello scandalo risiede nell’indistinzione tra la terapia e la malattia che ne costituisce il bersaglio: il magnetismo mette in moto un processo di isterizzazione del corpo, producendo artificialmente quella che Mesmer chiama “crisi salutare”, consistente in attacchi convulsivi caratterizzati “[...] da movimenti precipitosi, involontari di tutte le membra e del corpo intero, da costrizione della gola, da tremore degli ipocondri e dell’epigastrio, disturbi e annebbiamento della vista, grida acute, pianti, singhiozzi e risate smodate.”¹⁵ Con il magnetismo il corpo isterico induce a ripensare lo statuto della verità agli occhi della scienza: se uno stato abnorme può essere riprodotto a comando grazie all’intervento del gesto, dello sguardo, della parola dell’altro, diventa inevitabile chiedersi dov’è che la verità risiede, se è ancora possibile situarla all’interno di un sapere oggettivo o se quel che ne rimane è soltanto l’effetto suggestivo di un sapere presunto tale, o ancora di una simulazione cosciente da parte del *soggetto* del sapere (grazie a questa operazione non più *oggetto*).

Una conclusione per la seconda possibilità sancisce nel 1784 l’esclusione del magnetismo dall’alveo della scienza ufficiale, con il rapporto redatto dai commissari dell’Accademia Reale delle Scienze chiamati da Luigi XVI a testare l’effettività del magnetismo animale alla clinica parigina di Charles Deslon. Per la commissione “il magnetismo animale può ben esistere senza essere utile, ma non può essere utile se non esiste”¹⁶, e se il fluido magnetico non esiste gli effetti osservati – di per sé troppo violenti per essere considerati terapeutici – sono dovuti a tutt’altre cause, ovvero al contatto, all’immaginazione e all’imitazione, grazie alla quale “le impressioni si comu-

L’Harmattan, 2005, p. 74. Qui come per le citazioni seguenti la traduzione è mia, eccetto dove indicato altrimenti.

¹³ Ibid.

¹⁴ F. A. Mesmer, “Lettre sur le traitement magnétique de M. A. Mesmer, docteur en médecine, à un médecin étranger”, in *Memoires sur la découverte du magnétisme animal*, Paris, L’Harmattan 2005, p. XII.

¹⁵ J. S. Bailly, D’Arcet, De Bory, Franklin, Guillotin, Lavoisier, Le Roy, Majault, Sallin, “Rapport des commissaires chargés par le roi de l’examen du magnétisme animal”, in A. Bertrand, *Du magnétisme animal en France*, Paris, L’Harmattan 2004, p. 73.

¹⁶ Ibid., p. 75.

meno “l'attore più consumato”²⁷ avrebbe potuto inscenare con maggiore realismo.

Sul palco la sonnambula dimostra di poter andare anche oltre gli ordini che le vengono impartiti, a dispetto dei quali scherza con il pubblico e canta, e soprattutto decide di non svegliarsi al momento stabilito, resistendo a tutte le procedure consuete. Elliotson si risolve allora a chiedere, tramite l'assistente Wood, istruzioni alla stessa Elisabeth rispetto a quando e come dovrà essere ricondotta nello *stato ordinaria*

“Tra cinque minuti”

“Ti sveglierai da sola?” – “No”

“Come allora?” – “Mi sveglierai tu”

“In che modo?” – “Strofinandomi il collo.”

L'episodio individua un punto di non ritorno nella vicenda delle sorelle O'Key; un progressivo rovesciamento dialettico ha inizio tra gli sperimentatori dell'UCH e i loro più famosi soggetti sperimentali che da questo momento in poi diventeranno “[...] agli occhi di molti osservatori, più indipendenti, più autoritarie e meno attendibili”²⁸, tutto questo non a caso proprio nel periodo in cui l'avventura magnetica di Elliotson riceveva la maggiore attenzione pubblica.

Nelle successive *performance* Elisabeth O'Key non risparmia a nessuno sarcasmo e irriverenza, come nella migliore tradizione degli spettacoli di pantomima: “In un'occasione si rivolse al marchese di Anglesey, “Oh! Come va? ... Pantaloni bianchi. Caro! Hai un'aria così pulita”²⁹; ancora più direttamente apostrofa gli stessi medici con termini che a detta di questi ultimi non adoperava mai nel suo “stato naturale”; alludendo anche a Elliotson come a un “milk-sop”³⁰, un uomo effeminato, impotente.

Elliotson cerca di stare al gioco, preferendo prendere parte attiva alla commedia piuttosto che destare l'impressione di essere stato ingannato, ma l'opinione pubblica interpreta l'ironico ribaltamento dei ruoli: al termine della serie di esperimenti Elisabeth O'Key si rivelava completamente sana e lucida, mentre Elliotson “[...] aveva sviluppato un peculiare stato mentale per cui ogni suo pensiero professionale era controllato da lei.”³¹

²⁷ *Lancet*, 26 May 1838, 284; in A. Winter, *Mesmerized* cit.

²⁸ A. Winter, *Mesmerized* cit., p. 79.

²⁹ “Oh! How do ye?... White Trowsers. Dear! You do look so tidy, you do” (*Lancet*, 26 May 1838, 284-85, in A. Winter, *Mesmerized* cit., p. 87).

³⁰ “Poor Dr. Elliotson, would you like some sop, with some milk in it?” (*Lancet*, 26 May 1838, 286-87, *ibid.*, p. 88).

³¹ *Ibid.*, p. 95.

L'impatto simbolico dell'evento è enorme ma non sono da meno i suoi effetti "reali", e il tornado O'Key sembra aver procurato una serie di danni non trascurabili all'University College Hospital, con "[...] mezza corsia di ospedale dimessa, un prestigioso medico destituito dalla sua carica, iscrizioni alla scuola medica annullate, e un ospedale in tumulto per mesi."³²

L'esperienza dell'UCH non sarà l'unica circostanza in cui la spettacolarizzazione del corpo isterico porterà con sé la possibilità di un'interpretazione sovversiva rispetto ai ruoli di potere.

Nel 1870 Jean Martin Charcot assume la direzione del "quartiere delle epilettiche semplici" della Salpêtrière che riuniva sulla base del comune sintomo convulsivo le cosiddette "epilettiche non alienate" e le istero-epilettiche, isteriche con crisi epilettoidi; si apre così un ventennio di controverse sperimentazioni che segneranno la (re)invenzione dell'isteria³³, da intendere nei due sensi, soggettivo e oggettivo, del genitivo. La grande operazione nosologica di Charcot si avvale della concezione del *metodo sperimentale* promulgata da Claude Bernard, che vede nella produzione controllata di "fatti" e nella loro osservazione scevra da pregiudizi teorici l'unica metodologia meritoria del titolo di *scientifica*, è un'operazione tesa a circoscrivere attraverso la clinica differenziale una serie di elementi aventi valore assoluto di "segno" rispetto ad una patologia sottostante che si costituisce in questo modo come sindrome a tutti gli effetti.

La presunta infallibilità del metodo sperimentale passa per la negazione di qualunque *altra scena* che non sia quella immediatamente percettiva, di qualunque al di là di un dato che si suppone "puro", non interpretabile se non appunto in termini di segno sintomatico; solo grazie a questo tipo di negazione l'intervento charcotiano riesce – almeno ufficialmente – a fare del corpo isterico un corpo neurologico³⁴, un *organismo*, abolendo ogni riferimento a una sessualità che non sia quella fisiologica, ogni sospetto di simulazione e ogni ambiguità relazionale.

La forma tipica dell'isteria isolata da Charcot prevede una serie di sintomi permanenti, *stigate isteriche*, consistenti in zone anestetiche e iperesesiche, restringimento del campo visivo, contratture e paralisi permanenti, chiodo isterico; e inoltre delle "crisi" ricorrenti, gli attacchi istero-epilettici, che seguono un andamento regolare di quattro fasi: *epilettoide*, caratterizzata da perdita di coscienza e convulsioni tonico-cloniche; *grandi*

³² Ibid., p. 105.

³³ G. Didi-Huberman, *Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*, Paris, Macula, 1982.

³⁴ M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, trad. it. di M. Bertani, Milano, Feltrinelli, 2004.

simulazione inconscia reciproca e a fare dell'ipnotista ipnotizzato il reciproco necessario dell'ipnotizzato ipnotista"⁴³, offre un ritratto delle prodezze della Wittman da lui osservate nei famosi esperimenti condotti da Alfred Binet e Charles Féré sulla polarizzazione psichica e sull'eccitabilità neuromuscolare dello stato letargico. Con l'applicazione dei magneti Blanche passa "[...] dall'allegria alla tristezza, dall'odio alla benevolenza, dalla collera alla mansuetudine, dal ricordo all'oblio, dalla visione del rosso alla visione del verde. In breve, si può dire e senza metafore che la si rivoltava come un guanto, e che la si fa passare dal nero al bianco e dal bianco al nero"⁴⁴, e in proposito Delboeuf osserva come nella sua esperienza abbia ottenuto gli stessi effetti "[...] con falsi magneti, con magneti posti in senso contrario, con magneti neutralizzati"⁴⁵ e a volte nessun effetto con quelli veri.

Wittman, corpo isterico per eccellenza, si rivela ancora più talentuosa nel manifestare i fenomeni neuromuscolari:

Basta eccitare leggermente con la punta di una matita uno qualunque dei suoi muscoli perché si contragga vivamente all'istante. Toccandola in questo modo in differenti punti, le si può procurare un torcicollo, farle fare delle smorfie, estendere o flettere un certo dito secondo la propria volontà, attivare questa o quell'altra funzione. In breve, si può fare con lei un'esplorazione del corpo umano tanto minuziosa e più dimostrativa di quanto non si possa farla con un cadavere. (...) M. Féré era trionfante. Faceva notare che questa brava ragazza non conosceva l'anatomia e non poteva, in ogni caso, averla appresa al punto tale da eseguire senza errori i movimenti corrispondenti al muscolo indicato.⁴⁶

Anche qui Delboeuf sottolinea l'eccezionalità del caso: impossibile osservare fenomeni simili al di fuori della Salpêtrière, e se è vero che la peculiarità dell'esperienza può essere addotta ad un inconsapevole addestramento del soggetto sperimentale che riproduce "[...] delle lezioni apprese all'insaputa dei suoi stessi maestri"⁴⁷, d'altra parte non bisogna dimenticare che "la Wittman è una ragazza isterica e l'isteria nasconde ancora dei misteri"⁴⁸, misteri di cui si può rilevare la traccia associativa, non sappiamo quanto consapevole, nel successivo "esempio" di Delboeuf:

⁴³ J. Carroy, *Hypnose, suggestion et psychologie. L'invention des sujets*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 211.

⁴⁴ J. Delboeuf, *Une visite à la Salpêtrière*, cit., p. 56.

⁴⁵ Ibid., p. 57.

⁴⁶ Ibid., p. 62.

⁴⁷ Ibid., p. 63.

⁴⁸ Ibid.

tismo la vecchia sindrome isterica, Janet porta alla ribalta la *psicastenia*, a cui riconduce gran parte dei sintomi di conversione permanenti.

Freud, che non rinnegherà mai apertamente Charcot e tanto meno l'isteria, riprendendo l'esercizio della diagnosi differenziale da cui era partito il maestro, dà inizio, però, ad un'operazione inversa a quella charcotiana arrivando a dissociare definitivamente corpo isterico e corpo neurologico, le cui rispettive anatomie si scoprono non sovrapponibili. La paralisi isterica, presentandosi come "esattamente circoscritta ed eccessivamente intensa"⁵⁵, due qualità incompatibili nelle paralisi organiche, testimonia di un *corpo* che non segue le leggi dell'*organisma*, si comporta "come se l'anatomia non esistesse per nulla"⁵⁶ obbedendo invece ai principi che regolano l'*altra scena*, in cui si può situare l'"alterazione" responsabile del sintomo isterico consistente nell'inaccessibilità associativa di una rappresentazione psichica rimossa in virtù del suo investimento affettivo. Attraverso l'isteria la psicoanalisi arriva a mostrare "lo statuto inconscio del corpo"⁵⁷ e la dimensione significativa del sintomo, dimensione di *messa in scena* in un'accezione che non rimanda più al sospetto di simulazione cosciente ma alle condizioni di rappresentabilità plastica che fanno sì che il ricordo rimosso di un'offesa verbale ricevuta come "uno schiaffo sulla faccia"⁵⁸ si attualizzi periodicamente in una nevralgia del trigemino: il corpo isterico può iniziare a parlare, a trasmettere il messaggio della singolarità del proprio desiderio, nel momento in cui l'altro accetta di tacere.

⁵⁵ S. Freud, *Alcune considerazioni per uno studio comparato delle paralisi motorie organiche e isteriche*, trad. it. di A. Campione, OSF, vol. 2, Torino, Boringhieri, 1893, p. 76.

⁵⁶ Ibid., p. 80.

⁵⁷ P. L. Assoun, *La clinica del corpo*, trad. it. di A. Gentile, Milano, Franco Angeli, 2004, p. 26.

⁵⁸ S. Freud, J. Breuer, *Studi sull'isteria*, trad. it. di C. L. Musatti, OSF vol. 1, Torino, Boringhieri, 1892-95, p. 329.

I sentimenti nella storia

Anche se la trattazione filosofica ed etica se ne è sempre occupata, tuttavia sono esistiti periodi e contesti in cui i sentimenti sembrano emergere più decisamente alla ribalta, attirando maggiormente l'interesse dei pensatori, suscitando modelli di vita e non lasciando indenne la sfera del politico. Una prova inconfutabile della diseguale centralità del tema nella storia del pensiero filosofico e culturale risiede nella constatazione dell'assenza di una trattazione a sé stante dei sentimenti nel mondo antico e medievale contrariamente a ciò che si può invece rilevare a partire dal XVII secolo, in cui si inaugurava una feconda e duratura stagione di riflessioni incentrata proprio su di essi²; nel pensiero di Descartes, Hobbes, Melville, Rousseau, i sentimenti rivestono il ruolo e la funzione di motori di coesione sociale o di leve di costruzione sociale: essi sono al centro del pensiero sull'origine e sulle dinamiche dello Stato moderno.

Dunque possiamo notare un emergere dei sentimenti nella storia, uno spazio che si conquistano in un dato momento della società europea e che permette di stabilire il periodo preciso della nascita di questo interesse. Un interesse che non rimase peraltro circoscritto all'ambito filosofico bensì impregnò altri campi del sapere e dell'elaborazione umana, dal pensiero medico a quello giuridico, e pervase la scena teatrale e i domini letterari, segnalandosi quindi come tema del tempo.

Una testimonianza preziosa di questa significativa periodizzazione è offerta dal tardivo percorso di autonomia concettuale presente nel campo lessicale e semantico: fino a Hume il pensiero filosofico non produsse una specifica distinzione tra i diversi termini di "sentimento", "affetto" e "passione", ma si parlava genericamente di "passioni dell'anima", definite come moti o alterazioni dell'anima stessa, sinonimo del più moderno lemma di "emozione."³ L'utilizzazione del termine "passioni" rinviò sino al tardo Medioevo a un territorio assai impregnato dall'elaborazione greca arcaica e dalla cultura greco-romana, che le avevano giudicate soprattutto sotto l'aspetto della passività e della sofferenza con cui gli individui subivano la loro influenza; le passioni, in questo contesto antropologico, risiedevano nella

² P.-F. Moreau, "Les passions: continuités et tournants", in *Les passions antiques et médiévales. Théories et critiques des passions*, I, sous la direction de B. Besnier, P.-F. Moreau, L. Renault, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, pp. 1-12.

³ A. Masullo, "Sentimento", nella recente *Enciclopedia filosofica Bompiani*, vol. 11, Bompiani 2006, p. 10510, per l'intera voce: pp. 10510-10519. Si veda anche la trattazione *ad vocem* di Nicola Abbagnano, in *Dizionario di Filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata da G. Fornero, Torino, UTET, 1998. Sintesi accurata e puntuale anche la voce di R. Bodei, "Passioni", in *Enciclopedia filosofica Bompiani*, vol. 9, pp. 8372-8382.

La storicità dei sentimenti e il loro intrecciarsi profondamente al contesto appaiono in tutta evidenza quando consideriamo l'enfasi posta su alcuni e il silenzio su altri, la diversa composizione del pacchetto di passioni fondamentali e complementari, che variano di numero e di tipologia, a seconda delle diverse civiltà ed epoche.

Se infatti andiamo a confrontare l'elenco delle passioni platoniche, aristoteliche, o stoiche, quelle individuate da Agostino oppure da Tommaso d'Aquino o da Descartes, o da altri ancora, ci accorgeremo di quanto esse mutino non solo nel numero ma nella loro composizione, nella gerarchia e importanza a loro attribuite. Articolate in coppie di opposti nel pensiero greco (amore-odio, paura-speranza, ecc), le singole passioni vanno invece acquisendo natura di "sentimenti" nel mondo moderno e conquistando un'autonomia individuale: esse si sganciano dal loro contrario e inaugurano inedite gerarchie. Nel caso dell'amore o della gioia assistiamo infatti, verso la fine della società di antico regime, a una significativa scalata dell'ordine precedente, ed è soprattutto l'amore ad uscirne in posizione trionfale, tanto che nel linguaggio corrente la passione è strettamente associata all'amore.

I sentimenti sono incardinati nella Storia: questo è il primo guadagno che un'iniziale ricognizione può mettere a frutto; tuttavia è necessario ricordare l'altro aspetto della dinamica dei sentimenti, che ritroveremo costantemente nell'osservazione delle pratiche e delle realtà di vita. La vita emotiva, come ben ricorda anche Nussbaum in polemica con l'analisi di Foucault, non sottostà esclusivamente alle norme sociali e al dettato della Storia, ma si gioca e si articola anche all'interno degli individui stessi¹⁰.

La sfera delle emozioni e dei sentimenti appartiene dunque alla storia e alla cultura ma nelle differenze individuali essa può rappresentare e divenire un luogo di differenziazione e di conflitto del singolo con la società. Luogo cruciale di mediazione, libertà, resistenza od opposizione, costituisce quindi un terreno privilegiato per interrogare i rapporti che intercorrono tra i soggetti, tra i soggetti e le istituzioni, tra i soggetti e lo Stato.

Il corpo e i sentimenti

Se i sentimenti hanno, come si è visto, una stringente relazione con il Tempo, possiamo chiederci se esiste una correlazione con l'altra dimensione fondamentale del vissuto degli individui, quella che si riferisce allo Spazio. Esiste uno spazio dei sentimenti? Possiamo tracciarne una circon-

¹⁰ M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*; cit., pp. 214-217.

ferenza, dei confini, delle mappe? Tale questione ci porterà inevitabilmente a sondare la geografia corporea dei sentimenti.

Una delle questioni cruciali che emerge prepotentemente quando ci si vuole occupare di sentimenti e del loro posto nella Storia e nelle storie dei singoli contesti riguarda la modalità con cui le società hanno guardato alla relazione tra il corpo e la razionalità. Ciò che infatti predomina nell'elaborazione culturale e filosofica è l'appartenenza dei sentimenti a uno spazio interno, in una relazione non priva di conflitti con il corpo. Cogliere questo nesso è indispensabile per comprendere il valore attribuito al sentire e ai sentimenti sia sul piano prettamente cognitivo e morale (i sentimenti e il sentire sono strade per conoscere la realtà oppure sono vie illusorie? Esiste un valore epistemologico ed euristico del sentire oppure no? Fanno parte della struttura etica dell'individuo indirizzata al bene?) sia nella più vasta relazione con il mondo e con gli altri. Per lungo tempo, in realtà, non ci si è "fidati" dei sentimenti per costruire un relazione di conoscenza con la realtà e stabilire un valore all'esperienza sensoriale individuale e si sono pensate le idee come costituiti privi di una radice emotiva: una strada che certo ha distanziato nettamente l'elaborazione della cultura "alta" da quella popolare; solo recentemente gli studi neurologici, psicobiologici e alcuni indirizzi filosofici hanno indicato il fondamentale ruolo dell'emozione e del sentimento nei processi del ragionamento, nella struttura stessa della coscienza di sé e nelle scelte tra il bene e il male, allo stesso tempo rivalutando e riabilitando definitivamente l'esperienza corporea che è alla base della sfera emotiva¹¹.

La cultura occidentale è stata largamente influenzata dal pensiero greco posteriore all'epoca omerica quando si fece spazio l'idea che i sentimenti avessero una sede immateriale, l'anima, che governava i processi corporei¹². Questa rottura antropologica rispetto alle concezioni filosofiche e culturali precedenti all'elaborazione platonica e aristotelica, che avevano attribuito una natura corporea ai sentimenti senza interiorizzarli e localizzarli in una casa, fece divenire l'uomo (in misura minore, la donna, come si

¹¹ Oltre al lavoro di Nussbaum si segnala soprattutto il fondamentale lavoro di A. R. Damasio, *Emozione e coscienza*, trad. it. di S. Frediani, Milano, Adelphi, 2000, che ha parlato della coscienza come "sentimento", ristabilendo i legami tra emozioni, corpo, processi cognitivi e stato di coscienza. L'interessante saggio di Remo Bodei, "Il rosso, il nero, il grigio: il colore delle moderne passioni politiche", in *Storia delle passioni*, cit., pp. 315-355, smentisce invece che le idee siano inerti, insapori o incolori, prive di passioni e afferma che si possono sradicare dall'assetto sentimentale degli individui, che sono in grado a loro volta di influenzare.

¹² La corporeità greca in età arcaica ignorava la distinzione anima-corpo: cfr. J.-P. Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore*, trad. it. di G. Guidorizzi, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2000, p. 4.

vedrà) cittadino di due mondi, in difficoltà nel conciliare territori dai confini indeterminati poiché ideologici. L'anima nel suo rapporto con la ragione divenne il luogo di governo o più precisamente di dominio dei sentimenti¹³.

La razionalità doveva, secondo la ben nota immagine della biga descritta da Platone nel *Fedro*, impugnare saldamente le redini di entrambi i cavalli, vettori della parte sensitiva dell'anima. È un modello gerarchico di rapporto tra corpo-ragione quello che nel pensiero greco classico prendeva avvio, efficacemente espresso nell'affermazione di Aristotele: "L'animale è essenzialmente costituito di anima e di corpo dei quali per natura l'una comanda e l'altro obbedisce [...] perché l'anima esercita sul corpo un'autorità padronale, l'intelletto esercita sull'appetito un'autorità politica e regia."¹⁴ La nascita dell'anima fu un motore di problematiche di lunghissima durata e di conflitti spinosi, a partire dalla sua discussa immortalità e dalla sua localizzazione.

Il posto dell'anima fu spesso elaborato attraverso concezioni del corpo che risentivano di una polarizzazione del valore secondo un criterio alto/basso: più ci si spostava verso la parte inferiore del corpo più si condensava l'essenza corporea e appetitiva, legata alle viscere e alla sessualità. Anche all'interno del corpo si rispecchiava così una gerarchia nel cui vertice, secondo le parole di Platone nel *Timeo*, stava "il capo, che è la parte più divina e domina in noi tutto il resto. E ad esso gli dei diedero come servitore anche tutto il corpo."¹⁵ Il dualismo prodotto e incardinato in un rapporto di dominio influenzò ampiamente i successivi sviluppi dell'etica, rafforzato dal pensiero e dalle pratiche del cristianesimo. "Gli organi genitali sono alienati all'arbitrio della passione"¹⁶ scriveva Sant'Agostino precisando la topografia della vergogna.

L'inferiorità associata al corporeo consegnò i bisogni, le passioni e i sentimenti alla vergogna e al disgusto, in contrapposizione all'ideale di ascesi e di amore platonico. Bisognerà giungere proprio alla soglia del Settecento per riscontrare una diversa configurazione dei due termini, con una rivalutazione sia cognitiva che etica del sentire.

Si tratta dunque di una storia di lunga durata, quella che priva il sentire e il corpo di una dignità euristica, razionale e morale; tuttavia il percor-

¹³ H. Böhme, "Sentimento", in *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*, a cura di Ch. Wulf, trad. it. di A. Borsari, prefazione di R. Bodei, Milano, Bruno Mondadori, 2002, p. 538.

¹⁴ Aristotele, *Politica*, II, 5, a cura di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1997.

¹⁵ Platone, *Timeo*, 44-45, trad. it. di C. Giarratano, in *Opere complete*, 6, Roma-Bari, Laterza, 1984, p. 388.

¹⁶ Agostino, *La città di Dio*, XIV, 9,6, introduzione, traduzione, note e appendici di L. Alici, Milano, Rusconi, 1984.

comune. Maschile e femminile si confrontavano senza l'ossessione di varcare soglie oltre le quali l'identità personale e di genere avrebbe corso il rischio di sbriciolarsi, o accettando anche questa possibilità.

Il "genere" dei sentimenti

L'affermazione della storicità dei sentimenti e delle passioni e della diversità di modulazione secondo il valore attribuito alla parte sensibile non è, evidentemente, senza conseguenze, né nel modo di interrogare il passato né nel modo di guardare al presente e al futuro, perché coinvolge il modello societario e particolarmente i rapporti tra i sessi e le generazioni, là dove più si può sviluppare ed enfatizzare il modello schiavo-padrone associato al rapporto corpo-ragione.

"In ognuno di noi c'è almeno un padre e un figlio"²⁰, scriveva Aristotele puntando il dito sulla padronanza rispetto alle passioni, sulla lotta esistente all'interno dello stesso individuo risolta con un modello di sovranità che voleva rappresentare non solo l'ambito del domestico ma l'intera piramide sociale e statale. Un governo da parte di un "di più" rispetto a un "di meno", che si esplicava nel modello di autorità esercitata dal padre sui figli, liberi ma dalla capacità deliberativa imperfetta.

Ancor di più nella relazione tra i generi, la gerarchizzazione della parte sensibile, vista in contrapposizione al *logos*, all'attività razionale, ha coinvolto profondamente il modo con cui guardare le donne, associate al mondo pre-logico, alla corporeità. Il pensiero greco lasciava in eredità una concezione asimmetrica dei due sessi di fronte alle capacità deliberative e di comando e al tempo stesso alla diversa capacità di controllo delle passioni, da cui derivava la necessità di assoggettamento delle donne. La grande elaborazione sulla temperanza, sulla libertà che nasce dalla perfetta padronanza di sé, era del resto un'etica riservata esclusivamente agli uomini e caratterizzava marcatamente la temperanza come qualità virile. La sua assenza o carenza rientrava nel campo della passività e imparentava così l'uomo dedito smoderatamente ai piaceri alla femminilità e alla rinuncia alla sovranità²¹. Civiltà o barbarie, forza virile attiva o passività femminile: anche questo percorso ha avuto una lunga durata nel pensiero e nella ricaduta sulle pratiche sociali e sull'elaborazione politica successiva, ma appare radicalmente incrinato già agli albori del Settecento. L'attenzione per i costumi d'altri paesi, la scoperta di altri generi d'umanità, del diverso modo di

²⁰ Aristotele, *Politica*, cit., I, 13.

²¹ M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità*, 2, trad. it. di L. Guarino, Milano, Feltrinelli, 1984, pp. 83-89.

minacciata dalle passioni, soprattutto dall'*amor*, che nulla aveva in comune con la *caritas* che doveva unire in matrimonio²⁴. Nulla di strano dunque se le donne, esseri senza misura, fredde e al tempo stesso insaziabili, fossero giudicate in grado di suscitare passioni disordinate e distruttive. La medicina antica sino all'epoca moderna considerava infatti il corpo femminile un organismo simile a quello maschile ma meno perfetto in quanto meno dotato di calore, più freddo; alla minore facoltà di cuocere gli umori corporei si associava tuttavia nella mentalità comune una capacità inesauribile di provare piacere. Se questa idea pescava in un materiale mitico, che si rifaceva al giudizio di Tiresia, che aveva sperimentato in maniera straordinaria sia la condizione femminile che quella maschile, rivelando che il godimento delle donne era superiore a quello provato dagli uomini²⁵, i medici della tarda antichità e del Medioevo colsero un altro aspetto: il desiderio femminile veniva reputato di durata e stabilità superiore.

L'amore e il piacere erano pertanto nelle mani delle donne e, consenzienti o meno che fossero, esse vennero investite di questo potere e ne fecero un regno, un giardino segreto, una sfera di influenza; molte praticarono le arti magiche e incantatorie per conquistare il cuore degli uomini. Dopo l'*eros* di Platone, demone mediatore tra il sensibile e l'intelligibile, insieme brama di possesso dei corpi ma anche congiunzione con il divino, comunque amore tra uomini, dopo l'amore pagano fundamentalmente bisessuale, dopo il sentimento originariamente senza distinzione di sesso del messaggio cristiano, l'amore sembra essere stato lasciato per lunghi secoli in mano alle donne.

Forse lo è ancora.

²⁴ M. Rousche, "L'Alto Medioevo occidentale", in Ph. Ariès e G. Duby (a cura di), *La vita privata*, I. *Dall'Impero romano all'anno Mille*, a cura di P. Veyne, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 350-362.

²⁵ M. Bettini, "Il 'genere' dei libri", in Id. (a cura di), *Maschile/femminile. Generi e ruoli nelle culture antiche*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. XIX-XXI.

Non potendo affrontare i tanti aspetti del rapporto donna-corpo all'interno della tradizione cristiana, preferisco fare alcuni cenni su quello che dovrebbe rappresentare il momento costitutivo di una nuova identità di genere, che nasce nel rapportarsi di Gesù di Nazareth con le donne e che vede nel corpo un luogo privilegiato di prospettiva. Su di esso, infatti, andrebbe sviluppata una nuova teologia del corpo che meglio possa rispondere alle molteplici esigenze nate dalle odierne provocazioni biotecnologiche.

Il corpo indiviso nella cultura ebraica

“Quanto sei bella, amica mia,
 quanto sei bella!
 [...]”
 Come sono belli i tuoi piedi nei sandali,
 principessa.
 Le curve dei tuoi fianchi
 Sono davvero un'opera d'arte.
 Lì c'è una coppa rotonda:
 che non manchi mai
 di vino profumato!
 Il tuo ventre è come un mucchio di grano
 Circondato di gigli.
 I tuoi seni sono come due cerbiatti
 O due gemelli di una gazzella.
 Il tuo collo assomiglia alla Torre d'avorio.
 I tuoi occhi sembrano i laghetti di Chesbon,
 vicino alla porta di Bat-Rabbin.
 Il tuo naso è come la Torre del Libano,
 che sorveglia la città di Damasco.
 La tua testa si erge fiera
 Come il monte Carmelo.
 I tuoi capelli hanno riflesso color porpora;

sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo, trad. it. di S. Lombardini, Milano, Feltrinelli, 2001; G. Zilboorg, *Aspetti fisiologici e psicologici del "Malleus Maleficarum"*, in M. Romanello (a cura di), *La stregoneria in Europa*, Bologna, Il Mulino, 1975, pp. 323-343; G. Palumbo, *Dalla disciplina al disciplinamento. Il corpo, l'anima, il libro nelle storie di monache e reclusa*, in G. Zarri (a cura di), *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVI secolo*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1996, pp. 141-163.

iltemailemailtemailemailtemailemailtemailemailtema

un re è stato preso dalle tue trecce!
 Quanto sei bella, come sei graziosa,
 amore mio,
 delizia mia.
 Sei slanciata come una palma,
 i tuoi seni sembrano grappoli di datteri.
 Voglio salire sulla palma
 E raccogliere i suoi frutti!
 I tuoi seni siano per me come grappoli d'uva; il profumo del tuo respiro
 Come l'odore delle mele
 E la tua bocca
 Come il buon vino...! (*Cantico dei Cantici* 4, 1; 7, 2-10).

Questo inno d'amore del *Cantico dei Cantici* esprime con forza la bellezza del corpo femminile, plasticamente resa con immagini concrete e sensuali. Il *Cantico* celebra un felice rapporto tra i sessi, l'amore-passione che "anela alla totale comunione con l'altro di cui sente e canta le attrattive"³, il desiderio vicendevole che coinvolge tutti i sensi, la sessualità come realizzazione fondamentale della persona umana.

La tradizione ebraica non conosce l'ascetismo, non essendo la sua spiritualità protesa verso l'aldilà, bensì tutta giocata nella costruzione di una vita piena, ricca di prole e, dunque, di futuro attraverso una discendenza. In questa prospettiva, il corpo femminile è un bene prezioso, in quanto custode della vita e dell'appartenenza ad un popolo che, attraverso il ventre della donna, porta in sé la linea della promessa.

Considerando la persona umana nella sua unitarietà, la cultura ebraica non conosce nemmeno la dicotomia anima-corpo, ciò perlomeno fino al I secolo ed al momento in cui essa entra in contatto con la cultura greca; prova ne sia la divisione tra corpo e anima presente nel libro dei *Maccabei*, nel quale evidente è l'influsso ellenistico.

Il corpo esprime la persona nella sua interezza e la vita dell'uomo è concepibile solo se considerata nella sua corporeità, ragion per cui si riscontra l'assenza di un dualismo antropologico.

Lo stesso Dio non si può pregare senza che il corpo sia coinvolto nel movimento di lode; si vedano le danze liturgiche in cui le donne sono protagoniste⁴.

Tale considerazione positiva del corpo della donna la si ricava anche

³ M. Adinolfi, *Il femminismo della Bibbia*, Roma, Ateneo Antoniano, 1981, p. 96.

⁴ cfr. Elena Bartolini, *Come sono belli i passi... la danza nella tradizione ebraica*, Milano, Ancora, 2000. Da notare come le danze in cerchio esprimessero una dimensione corale che relativizza ogni divisione gerarchica.

dall'uso delle immagini femminili, affiancate a quelle maschili, in quanto metafore che esprimono il Dio unico. L'impossibilità di catturare il Trascendente in un volto unico e definito – sancita dal divieto di creare immagini di Dio (cfr. Dt 4,15) – consente l'adozione di una sovrabbondanza di metafore che permettono di rappresentare in ugual misura tanto il maschile quanto il femminile. Tra queste ultime non possiamo non evidenziare come Jahwéh sia anche rappresentato come donna gravida, come par-toriente, come madre che allatta. Lo stesso utero della donna passa a designare linguisticamente e concettualmente la misericordia di Dio; la radice, *rkhm*, ci aiuta, infatti, in questa identificazione⁵.

Il corpo violato e impuro

Non occorre sottolineare come la società dell'antico Israele, la quale ha raccolto quelle tradizioni orali secolari che hanno dato origine ai testi biblici, sia strutturata in modo patriarcale ed è tale contesto culturale a rafforzare le ambiguità e i contrasti emergenti nei testi sacri i quali, se da una parte annunciano la salvezza per l'umanità nella sua interezza e spingono verso un'ideale terra promessa di libertà dalle schiavitù, parlano di pace tra i popoli, di amore reciproco e solidale tra i sessi e di armonia con il cosmo, dall'altra non nascondono la cruda realtà di una cultura violenta e discriminatoria⁶. Ne è esempio la violenza sessuale perpetrata contro le donne. In osservanza alle norme della legge dell'ospitalità, Lot offre le due figlie vergini agli abitanti di Sodoma perché abusino di loro piuttosto che dei suoi ospiti (Gen 19, 1-11); lo stesso farà un levita con la propria moglie nella città di Gàbaa (Gdc 19, 24-26); ancora, Amnòn violenta la sorella Tamàr (2Sam 13); Sicheem rapisce e violenta Dina, figlia di Giacobbe (Gen 34, 1ss.); le concubine di Davide sono violate da suo figlio Assalonne (2Sam 16, 22): il diritto penale riconosce lo stupro solo in campo aperto (Dt 22, 25-27).

Il testo sacro non nasconde la realtà cruda della violenza, anche se essa è presentata come sintomatica di una società che si è allontanata da Dio⁷.

⁵ Ph. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978; E. A. Johnson, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista* Brescia, Queriniana, 1999. Su Dio nelle metafore femminili: A. Valerio, "Metamorfosi di Dio e travestimento femminile", in L. Guidi e A. Lamarra (a cura di), *Travestimenti e metamorfosi* Napoli, Filema, 2003, pp. 157-170.

⁶ I. Fischer, "Donne nell'Antico Testamento", in A. Valerio (a cura di), *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi* Bologna, Dehoniane, 2006, pp. 161-196.

⁷ E. Green, *Lacrime amare. Cristianesimo e violenza contro le donne*, Torino, Claudiana, 2000.

Ma il corpo è anche il luogo dove meglio si gioca il rapporto con il sacro, divenendo campo di separazione e discriminazione. Secondo l'antica concezione storico-religiosa di Israele, peraltro assai diffusa nell'area mediorientale, l'universo era basato sulle categorie del puro/impuro, così che soltanto grazie alla purificazione cultico-rituale si poteva partecipare della benedizione della divinità⁸ (il libro del *Levitico* è quasi interamente dedicato alla minuziosa descrizione di quel che rende impuri le persone, gli animali e le cose). La complessa casistica che ne scaturiva richiedeva il rispetto assoluto, considerato fondamentale per il mantenimento delle identità di genere e tali norme, legate alla sfera biologica, colpivano ciclicamente le donne, escluse più spesso degli uomini dalle comunità di culto (Lev 15). La legge dell'impurità manteneva le donne israelite sottomesse alle funzioni biologiche e sociali con le quali si interpretava la loro condizione biologica.

Il concetto di purità legale era uno dei più importanti nel tardo Giudaismo (dal II secolo a.C.). Le situazioni che rendevano immonda una persona erano infinite e legate alla vita stessa: la nascita e la morte, la sessualità e le infermità, l'alimentazione e il lavoro. Gli atti sessuali che entravano nella casistica delle impurità fisiche per le quali era necessaria la purificazione erano lo spargimento del seme, la mestruazione, il coito, l'adulterio, l'impudicizia, l'omosessualità. In questa prospettiva "puro" acquisterà sempre più il significato di casto, mentre il concetto di impurità, soprattutto dopo la tragica esperienza della deportazione babilonese, si avvicinerà a quello di colpa e di peccato (Ger 33, 8; Ez 39, 24). Facilmente l'uomo, ma soprattutto la donna, si trovavano in condizione d'impurità (Lev 11-16; 15, 1-3); le ingiunzioni e le proibizioni casistiche non consentivano di essere osservate, cosicché esse divennero un peso gravoso per la gran parte degli ebrei⁹.

Gesù e il corpo ritrovato

Il legalismo correlato alle purificazioni culturali e accentuatosi nel Giudaismo fa da sfondo al contesto storico nel quale Gesù di Nazareth si muove.

Ciò che è sorprendente nella storia di questo profeta ebreo (se vogliamo leggere la sua storia), è la libertà di rapporti che egli riesce

⁸ H. Baltensweiler, "Puro", in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna, Dehoniane, 1976, pp. 1470-1471.

⁹ M. Del Bianco Cotrozzi, *Precetti e riti di purità femminile nelle tre grandi religioni monoteiste*, Udine, Forum, 2004.

della donna si accentua: è impura, rovinata nel corpo ed economicamente, perché i medici ne hanno divorato le sostanze senza guarirla.

La natura della sua malattia le impedisce di invocare il Maestro davanti a testimoni: un contatto gli trasmetterebbe immediatamente la sua impurità. Cerca una via dettata dalla fede in quel profeta: le sarà sufficiente toccargli il mantello. Nel momento in cui avviene il contatto, la sua emorragia si blocca, mentre Gesù avverte immediatamente che una forza è fuoriuscita da lui e cerca il volto di colei che ha sanato. Alla donna che, tremante, si manifesta, risponde, restituendola a se stessa: “Figlia mia la tua fede ti ha salvato.” L’espressione rivolta ad una donna, “Figlia mia”, è un caso unico nei vangeli. Attraverso tale appellativo Gesù la sottrae alla sua esclusione sociale e religiosa reintegrandola nella famiglia dei credenti. La categoria di figlia, riduttiva in ambito sociale, può essere scelta e ridefinita alla luce dell’uguaglianza che stabilisce la nuova comunità di Gesù.

L’emorroissa con la sua fiducia ha messo in atto un processo di risanamento e di trasformazioni personali; ha creduto nella potenza salvifica del contatto corporale con il corpo di Gesù, di cui il mantello è il prolungamento. Gesù non la tratta come un’impura. Il corpo femminile viene considerato tanto individualmente quanto sociologicamente e, liberato dalla sua condizione biologica, viene recuperato come possibilità di relazione, attraverso un processo di trasformazione che comprende il cambiamento di significato da corpo opaco, conflittuale e fonte di disgrazia, a corpo trasparente, fonte di salute.

All’interno dello stesso episodio si colloca il racconto di resurrezione della figlia di Giairo, un capo della sinagoga. La ragazza ha 12 anni, un’età di confine che unisce e separa l’essere bambina dal diventare donna. Anche in questo caso gli evangelisti annotano che Gesù prende per mano la bambina, contravvenendo a tutte le norme di purità che vietano il contatto con un corpo morto e, per di più, femminile. “Fanciulla, alzati!” La ragazza è riconsegnata alla vita.

Come riconsegnata alla dimensione attiva della vita è la suocera di Pietro (Mc 1, 29-31). La donna è malata. Gesù la prende per mano, lei guarisce e si mette al servizio. Un servizio che non va inteso come semplice adempimento delle faccende domestiche, che relegherebbe dunque la donna nel suo solito, stereotipato ruolo sociale, bensì va letto e interpretato come “diaconia”, come “servizio” che, nel linguaggio ecclesiale significa responsabilità all’interno della missione di Gesù.

materiali

Federico Sanguineti

Il corpo forcluso

Apprendevo qualche mese fa, da un libro di Silvia Ballestra¹ i dati relativi alle violenze familiari in Italia: “un omicidio in famiglia ogni due giorni.” E ancora: “la prima causa di morte e invalidità delle donne, nel mondo e in Europa, è per mano di partner, fratelli e padri violenti. Più della malaria, più degli incidenti stradali, più della guerra, più del cancro (l’Udi di Ferrara ha coniato un termine: femminicidio).”

Mi sono tornate in mente le parole di Ballestra, quando ho letto i giornali del 22 febbraio di quest’anno (p. es. *Corriere della sera*, p. 27), in cui si dà notizia di un più aggiornato rapporto Istat. Il primo dato è che in Italia sono 14 milioni le donne vittime di violenza fisica e psichica. In particolare: 6 milioni 743 mila le donne vittime di stupri e abusi, cioè il 31,9% delle donne fra i 16 e i 70 anni. Senza contare 2 milioni e 77 mila vittime di molestia aggressiva e reiterata (*stalking*).

E si noti: gli stupri sono compiuti nel 69,7% dei casi dal partner, nel 17,4% da conoscenti, nel 6,2% da estranei. In altre parole: è più sicuro per una donna in Italia tornare a casa da sola in piena notte piuttosto che rimanere 24 ore su 24 in famiglia, con il marito, il convivente o il fidanzato. Il 93% non sporge denuncia e solo il 18,2% delle vittime all’interno delle mura di casa considera la violenza familiare come un reato. Prevale l’ideologia reazionaria a difesa dell’istituto familiare, per cui al maschio di casa (padre, padrone, padreterno) si perdona tutto, in nome della famiglia.

A questa ideologia aderiva purtroppo anche il disegno di legge approvato il 22 dicembre scorso dal Consiglio dei ministri: nell’art. 8 la ricomposizione familiare era, ironia della sorte, indicata come soluzione auspicabile per le vittime di maltrattamenti familiari.

Ho fra le mani un opuscolo pubblicato a cura del Comune di Napoli, *Liberare dalla paura*. All’interno si elencano “i modi in cui si manifesta la violenza contro le donne”:

- violenza fisica
- violenza psicologica
- violenza economica
- violenza sessuale

¹ *Contro le donne nei secoli dei secoli*, Milano, Il Saggiatore, 2006, pp. 50-51.

Forcluso è il corpo della donna nei *Canti* di Giacomo Leopardi:

Raggio divino al mio pensiero apparve,
 Donna, la tua beltà. Simile effetto
 Fan la bellezza e i musicali accordi,
 Ch'alto mistero d'ignorati Elisi
 Paion sovente rivelar. Vagheggia
 Il piagato mortal quindi la figlia
 Della sua mente, l'amorosa idea,
 Che gran parte d'Olimpo in se racchiude,
 Tutta al volto ai costumi alla favella
 Pari alla donna che il rapito amante
 Vagheggiare ed amar confuso estima.
 Or questa egli non già, ma quella, ancora
 Nei corporali amplessi, inchina ed ama.
 Alfin l'errore e gli scambiati oggetti
 Conoscendo, s'adirà; e spesso incolpa
 La donna a torto. A quella eccelsa imago
 Sorge di rado il femminile ingegno;
 E ciò che inspira ai generosi amanti
 La sua stessa beltà, donna non pensa,
 Nè comprender potria. Non cape in quelle
 Anguste fronti ugual concetto. E male
 Al vivo sfolgorar di quegli sguardi
 Spera l'uomo ingannato, e mal richiede
 Sensi profondi, sconosciuti, e molto
 Più che virili, in chi dell'uomo al tutto
 Da natura è minor. Che se più molli
 E più tenui le membra, essa la mente
 Men capace e men forte anco riceve.

A questi versi si accostino quelli, scritti negli stessi anni da una donna, in cui si condanna la forclusione del corpo ridotto a “fragil fiore.”

A una tradizione poetica in cui il corpo femminile scompare per essere idealizzato, rovesciato in oggetto di cultura e smaterializzato (“eccelsa imago”), Guacci risponde liberando il corpo sia dal velo dell'ipocrisia (“vel santo e pudico”) che dall'essere ridotto a materia sessuale (“ornar la fronte e il viso”). Né puttana né sottomessa. La liberazione del corpo dalla forclusione è a un tempo fisica e psicologica. Guacci restituisce a se stessa il ruolo di soggetto culturale, implicante un rapporto non di “polarità” gerarchica o di “uguaglianza” astratta con il modello maschile ma di “complementarità” democratica con l'altro:

CHI me, cui ne la mente
 Arde una fiamma di santissim'ira,
 Entro squallido tetto a prigion dira
 Chi me condanna irrevocabilmente?
 Forse perchè la vaga età fiorente
 Ancor mi ride, e in mezzo al sesso molle
 Nacqui de l'infelice numer'una,
 Roderà sempre il freno, impaziente,
 Quell'ardito pensier ch'entro mi bolle
 Sempre in governo a la viril fortuna?
 Nè mai, di speme e di timor digiuna,
 Cui tributano incensi il vile e il folle,
 Nè mai per questo suol ch'io amo tanto,
 Seguir potrò la sciolta fantasia,
 E d'un libero canto
 Allegrar l'ira mia?

Oh, di luce mendico,
 Erri pallido spirto illacrimato
 Qualunque mai volse in oscuro stato
 Del men provvido sesso il lume amico,
 E circondò d'un vel santo e pudico
 La squallida ignoranza, e i dolci petti
 Insterili col gel de la paura;
 E noi triste, ne l'uom fatto nemico,
 A spirar voglie astringe e non affetti,
 E fe' sembianti ad ogni vil pastura.
 A noi non gli alti studii e non la pura
 Face che schiara i nobili intelletti,
 Ma sol fu dato ornar la fronte e il viso,
 E allettar gli occhi al par che un fragil fiore,
 Che, da lo stel reciso,
 Langue, e calpesto muore.

Barbara Iuliano

Il corpo delle altre.

Vittime di tratta, sex workers, prostitute migranti

Sparse sotto i canneti o in prossimità dei rovi, oppure isolate sotto stampe di luce provenienti da insegne, sempre sedute accanto a strisce di sporizia, stazionano [...] in luoghi situati in prossimità di fabbricheo lungo i cantieri aperti, quasi a ricordare il rapporto che intercorre tra sesso e produzione.

Antonio Pascale, *La città distratta*

La prostituzione straniera si colloca al crocevia tra migrazioni volontarie e traffico di esseri umani¹: delle circa 500.000 persone introdotte illegalmente ogni anno nell'Unione Europea, la quota più consistente confluisce nel lavoro sommerso, mentre una percentuale residuale si inserisce nel *sex business*. Si stima che in Italia circa 20.000 prostitute, di cui il 90% immigrate e clandestine, esercitino in strada².

Sebbene la cifra sia trascurabile rispetto al totale dei flussi, nell'opinione pubblica esiste una grossolana sovrapposizione tra l'arrivo di giovani immigrate e lo sviluppo del sesso commerciale, appena attenuata dalle trasformazioni avvenute di recente, con la dislocazione al chiuso, su strade

¹ L'espressione "traffico internazionale di esseri umani" indica, genericamente, tutte le forme di attività criminose che si fondano sul trasferimento illegale di persone da uno stato all'altro e fa riferimento a due fenomenologie distinte: da un lato, il "traffico" finalizzato allo sfruttamento delle persone che ne sono oggetto ("trafficking of human beings"), dall'altro, il favoreggiamento dell'immigrazione clandestina ("smuggling of migrants", letteralmente "contrabbando di migranti"). Il Protocollo addizionale della Convenzione delle Nazioni Unite contro la criminalità transnazionale sottoscritto a Palermo nel dicembre del 2000 approfondisce e delimita in sede internazionale il fenomeno della "tratta" identificandolo con il reclutamento, il trasferimento di persone, realizzato attraverso l'impiego di forme di coercizione a scopo di sfruttamento di natura generalmente sessuale. In tali condizioni il consenso della vittima diviene irrilevante.

² Secondo una recente stima dell'Assessorato alle Politiche Sociali del Comune di Roma (2006), l'ammontare complessivo delle prostitute, in strada ed al chiuso, che esercitano in Italia, si attesterebbe tra le 30.000 e le 38.000 unità, includendo nel computo le donne di origine italiana, le cosiddette 'autoctone'.

materialmaterialmaterialmaterialmaterial

suburbane e in luoghi più isolati di tali attività³. In questo contesto, la costruzione sociale della prostituta, figura al tempo stesso prevalente e marginale dell'immigrazione straniera, compendia – di fatto – lo stereotipo di una eterogeneità assoluta tra culture, tanto rispetto alle pratiche, quanto alle definizioni sociali dei rapporti di genere⁴.

Nell'ambito degli studi sulle dinamiche migratorie, il tema dell'industria del sesso diviene centrale solo nell'ultimo decennio; fino ad allora se ne accenna per gli aspetti più drammatici relativi ai casi di riduzione in schiavitù, piuttosto che per le interdipendenze con altri segmenti di mercato. La prostituzione straniera rappresenta, difatti, una quota di due settori interconnessi e frammentati: il mercato migratorio e il mercato del sesso commerciale; sebbene sul piano giuridico i diversi aspetti appaiano separati, sul piano empirico non è sempre agevole distinguerne i confini, particolarmente incerti nel caso delle immigrate irregolari.

I settori del divertimento notturno e del lavoro di cura, ad esempio, se pure scelti liberamente dalle migranti, possono finire per occuparle secondo modalità paraschiavistiche. È utile sottolineare, infatti, che – persino nel nostro paese – forme contrattuali di dipendenza individuale, basate su coercizione e controllo diretto, siano riscontrabili non solo nei gruppi etnici che gestiscono prostituzione e lavoro sommerso, ma anche nelle abitazioni di privati cittadini.

La prostituzione migrante è un fenomeno dinamico⁵. Paradigmatico, in questa prospettiva, è il caso della crescente disponibilità di sesso commerciale esercitato da donne cinesi; in letteratura si era da sempre ravvisata l'invisibilità di tali pratiche, tanto da assumere come dato di fatto che esse avvenissero unicamente al chiuso ed unicamente all'interno della medesima enclave etnica. In questi ultimi mesi, tuttavia, il moltiplicarsi di annunci personali pubblicati su quotidiani a tiratura nazionale e l'imprevedibile fenomeno della mercificazione di mezza età “versione *outlet*, che pulsa lungo le strade”⁶ del nord Italia, ci mostrano come sia rischioso ricor-

³ Cfr. M. Bufo, “Prostituzione tra visibile ed invisibile”; F. Carchedi, “Prostituzione in strada e prostituzione intramoenia”, in *Social News* Rivista monografica su Tratta e Prostituzione, 12, 2006, pp. 8-9; 10-11; <http://www.socialnews.it/>

⁴ F. Bimbi, “Prostituzione, migrazioni e relazioni di genere”, in *Polis*, 15/1, 2001, pp. 13-34.

⁵ Il diversificarsi della domanda di prestazioni sessuali ha favorito l'emergere, tra l'altro, di nuove figure: giovani rumeni e nord africani, spesso minorenni, che si offrono sul mercato del sesso a pagamento in maniera saltuaria.

⁶ “Schiave del sesso per cinque euro. Arrivate dalla Cina per lavorare nelle sartorie. Ora non servono più e si svendono in strada” di S. Culurgioni, A. Sceresini, *La Stampa*, 12/3/2007.

A partire dalla critica post femminista, poi, assistiamo ad un secondo tipo di generalizzazione, per molti versi altrettanto insidiosa¹⁰.

Secondo Laura Agustín, mentre si continuano a diffondere immagini vittimizzanti delle migranti che lavorano in Europa nell'industria del sesso, molte donne partono per propria scelta e trovano nella prostituzione e nelle altre offerte dell'industria del sesso opportunità di emancipazione per puntare ad obiettivi difficilmente perseguibili in patria. In quest'ottica, le migrazioni femminili, se pur finalizzate all'attività prostituzionale, costituirebbero una risorsa per la ristrutturazione delle relazioni di genere¹¹.

Nel mercato del sesso commerciale le donne risultano, pertanto, assimilate al venditore di qualsiasi altra merce, vincolate unicamente da ciò che sono in grado di offrire, in concorrenza rispetto al valore sociale e al significato simbolico che la merce riveste per chi la può acquistare¹². In questo senso, appare chiaro come la definizione stessa di sex worker risenta di due tra i principali paradigmi della contemporaneità: la presunta libertà individuale nella sfera privata, e la costruzione moderna del contratto di lavoro.

A favore del riconoscimento del commercio del sesso come attività professionale, del suo computo nelle statistiche ufficiali e dell'estensione del diritto del lavoro a questo settore – allo scopo dichiarato di migliorare le condizioni della popolazione direttamente interessata – si è espressa l'Organizzazione Internazionale del Lavoro. Il rapporto del 1998 "The Sex Sector: The Economic and Social Bases of Prostitution in Southeast Asia" esamina la situazione di quattro paesi asiatici ad alta densità prostitutiva¹³.

¹⁰ Cfr. "Diritti umani, diritti del lavoro e migrazione in Europa dei/le sex workers", Bruxelles, 15-17 Ottobre 2005. "Sex worker è la parola che ci dà forza e ci raggruppa contro chi ci schiaccia l'una – o contro l'altra – o e poi prova ad spazzarci via dalla discussione politica. Molte qui si chiamano femministe, sex workers e non. Femminismi ben diversi da quello abolizionista che fa alleanza con i fondamentalisti e le fondamentaliste di ogni religione, con i neo-conservatori e le neo-conservatrici, che giustifica quelle pratiche e rinforza quei discorsi che permettono all'Europa di fare delle-i migranti cittadini di seconda e terza classe da lasciare in condizioni di lavoro e di vita difficilissime."

¹¹ L. Agustín, "Challenging 'Place': Leaving Home for Sex", in *Development* 45/1, 2002, pp. 110-116. Della stessa autrice: "Sex workers and violence against women: utopic visions or battle of the sexes?", in *Development* 44/3, 2001, pp. 107-110; "Sex, gender and migrations: facing up to ambiguous realities", in *Soundings* 23, 2003, pp. 84-98; "A migrant world of services", in *Social Politics* 10/3, 2003, pp. 377-396; "Migrants in the mistress's house: other voices in the 'trafficking' debate", in *Social Politics* 12/1, 2005, pp. 96-117; "Helping women who sell sex: the construction of benevolent identities", in *Rhizomes* 10, 2005, www.rhizomes.net/issue10/agustin.

¹² F. Bimbi, *Prostituzione* cit.

¹³ L. L. Lim, *The Sex Sector: The Economic and Social Bases of Prostitution in Southeast Asia*, Ginevra, ILO, 1998.

Secondo gli autori, il mancato riconoscimento di questo status, determinerebbe un'ulteriore marginalizzazione di chi vi è coinvolto.

Molti studiosi sottoscrivono un'analogia posizione: gli inglesi Benson e Matthews¹⁴, ad esempio, rifiutano la definizione di prostituzione quale “violazione dei diritti umani analoga alla schiavitù”, affermando che la maggior parte delle prostitute siano soggette ad abusi affini a quelli che sperimentano altri lavoratori al minimo salariale.

La radicalità delle posizioni appena esposte ha stimolato una serie di analisi e di riflessioni che – pur ancorandosi a contributi teorici – sperimentassero, attraverso il lavoro sul campo, la loro ‘tenuta’ in un contesto di ricerca ‘ecologica e situata’.

Il lavoro che ho condotto negli ultimi tre anni, nell’ambito del Dottorato di Ricerca in Studi di Genere, si è sviluppato in questa direzione; ci si proponeva di esplorare le molteplici rappresentazioni della prostituzione, così come vengono veicolate da operatori sociali e mediatori linguistici extracomunitari impegnati in progetti di riduzione della vulnerabilità e di reinserimento socio-lavorativo, destinati a prostitute migranti e vittime di tratta. Dar voce a chi, quotidianamente, lavora in strada ha significato, al tempo stesso, prestare ascolto ad un progetto migratorio individuale che si intreccia con quello delle destinatarie degli interventi.

Ciò che è emerso, dall’analisi testuale delle narrazioni raccolte, è una percezione articolata, critica, mai riduttiva della complessità e della singolarità dei casi. Peraltro, lungi dal suffragare l’una o l’altra delle rappresentazioni precedentemente proposte, ha evidenziato l’emergere di ‘zone grigie’, entro cui coesistono motivazioni di natura non puramente economica. Tra l’assoluta costrizione e il libero consenso, il condizionamento può, di fatto, assumere molteplici sfaccettature.

Già da qualche anno Skeldon¹⁵ aveva rilevato, in tal senso, il passaggio da interpretazioni monolitiche delle donne come vittime, ad una visione più complessa del fenomeno; la maggioranza delle ragazze coinvolte entrerebbe nell’industria del sesso volontariamente, il legame con la tratta non risulterebbe più così stretto come si credeva in passato. Il lavoro di campo ha mostrato, tuttavia, come l’idea della “libera scelta” appaia, nella maggioranza dei casi, poco plausibile.

Ho la sensazione di una scelta più consapevole, il che non la fa più dolorosa, perché penso che molte delle scelte che prendono le ragazze siano dettate da

¹⁴ C. Benson, R. Matthews, “Street Prostitution – 10 Facts in Search of a Policy”, in *International Journal of the Sociology of Law*, 23/4, 1995, pp 395-415.

¹⁵ R. Skeldon, “Trafficking: a perspective from Asia”, in *International Migration*, 38/3, 2000, pp. 7-30.

situazioni di precarietà economica, disperazione [int. G] afferma una delle operatrici intervistate. Per un'altra: *Forse ci sono, forse non le ho conosciute, io non voglio dire che non ci sono quelle che arrivano qua e che già sanno che vanno a fare questo, per carità, può darsi che ci sono, però quelle che poi magari dopo scelgono a fare questo all'inizio non è che sono arrivate qua pensando di fare questo, dopo una fase vedono che per loro un'altra vita non c'è e anche se possono lasciare la strada, continuano. Allora, anche se è una scelta, è una scelta forzata. Ma io penso che nessuna donna sceglie, proprio sceglie, c'è sempre qualche cosa, un motivo, qualche forzatura. Sempre. C'è qualche bisogno di qualcosa e non c'è altra via d'uscita, difficilmente c'è una donna che dice: io per scelta di lavoro voglio fare questo, ho dieci scelte, ma scelgo questo, è un po' difficile. Se è una scelta. Perché scegliere significa che ho: un posto in ufficio, un posto al negozio, un posto come segretaria, e magari può essere una persona che tra parentesi dice, scelgo di prostituirmi, ma se ha più possibilità... [int. E]*

Di contro, però, è apparso chiaramente come, se pure la prostituta non scelga di esercitare del tutto volontariamente (come potrebbe apparire), essa non si configuri comunque come 'vittima'.

Le ragazze, ci sono le vittime, ma io non le vedo proprio come vittime, sono ragazze spesso con un bel carattere forte. A parte che, lavorando in strada, uno deve far uscire fuori la propria grinta, diciamo, la propria rabbia, perché se no, non è facile lavorare in strada, loro lavorano da sole; un protettore c'è, ma non interviene se la ragazza viene scippata, se la devono vedere, in parole povere, da sole. Quindi, non sono vittime [int. B].

All'inizio venivano ingannate [l'analisi si riferisce al caso delle ragazze albanesi], spesso rapite dalle foto delle scuole, sia medie, sia superiori e medie, oppure sposate con il vestito bianco, portate qua in strada. La storia o libri che sono usciti raccontano proprio delle storie tragiche proprio, invece ora è diverso, non è più, appunto, perché tra i libri e le trasmissioni, quindi uno è più cosciente di quello che va incontro, però quello esiste. [Ead.]

Una valutazione di questo tipo si riferisce anche al caso delle prostitute di origine nigeriana: *Dall'interno, ho visto che all'inizio le ragazze (forse sarà una lettura molto soggettiva) ma le ragazze che ho conosciuto all'inizio mi sembravano più credibili. Oggi, non voglio generalizzare... però talvolta sento che ci sia già una consapevolezza, nel senso di una sorta di costruzione di storia. Io mi domando perché, quanti anni sono che la prostituzione è presente in Italia, ma come si fa a non sapere che 'le italiane' come le chiamano le nigeriane che tornano poi in patria vengono qui a fare quello, che l'iter è quello? [int. G]*

Certissimo, che sanno. All'inizio di questa situazione qui, non sanno. Le ragazze nel 2000-01, diciamo così non sanno. Non si aspettano. Noi andiamo in giro con poster, ogni scuola, ogni organizzazioni, facciamo convegni, con nostre parole, secondario, ogni centro andiamo. Parliamo con tutti, con parola

parlata. Chi viene qui definitivamente ha capito. Tu puoi venire per prostituzione. Arrivano, dicono bellissimo, soldi, lavorano bellissimo. Soldi, macchina, casa. Mia mamma vuole questo. Se stai a casa e vedi tutta questa roba, tu dici: io devo andare. Perché nella chiesa, mia sorella è stata parlando. Aiutare anche a me. Una torna e ha costruito la casa, mia figlia deve andare. Dici che non lo sanno? Lo sanno, vogliono la macchina, le madri vogliono, i padri vogliono. Non da sola, perché, lo sanno. Da sola, nel mio paese, questa donna in ginocchio, chiedendo a una madame di portarsi la figlia. Per avere soldi. Psicologicamente non sanno, ma tu sai che loro sanno. Ognuno parte in Nigeria, a Benin City, se tu nasci maschio, non vogliono il figlio, non può andare a fare prostituzione. Se gli uomini italiani non vanno, non arrivano più stranieri. [int. I]

Se si esclude, dunque, un numero esiguo di donne prelevate coercitivamente dal proprio paese di origine, sotto l'ampia definizione di 'traffico' e di 'tratta di schiave' si nasconde, il più delle volte, una scelta migratoria che nessuna analisi del fenomeno può eludere. La decisione di partire rappresenta spesso un progetto di trasformazione personale e familiare che si innesta – per la crescente limitazione dei canali migratori regolari – in una rete 'viziosa' di domanda e offerta, con un numero sempre più ampio di soggetti senza scrupoli a cui affidarsi, consapevolmente o inconsapevolmente.

Dal punto di vista dei differenti contesti geoculturali di provenienza diviene sempre più chiaro come fattori quali la religione, la prevalenza di un genere nell'immigrazione, la presenza di una cultura patriarcale e la differenza tra i capitali culturali delle donne non spieghino, di per sé, la specializzazione etnica nell'attività prostitutiva. Come nel caso delle donne cinesi a cui abbiamo già accennato e come accade – nel nostro contesto territoriale – per le donne maghrebine¹⁶.

Possiamo senz'altro affermare, pertanto, che alcuni modelli culturali non risultano completamente estranei al nostro e che il rischio di genera-

¹⁶ Cfr. P. Graziano, "Il corpo a buon mercato. La prostituzione delle donne immigrate nelle dinamiche socio-economiche del meridione", *Protea*, 2, 2004, rivista online: www.proteo.rdbucub.it "La prostituzione maghrebina registra la presenza più antica sul territorio: principalmente concentrata nei grossi centri urbani – soprattutto quelli che hanno un'antica tradizione di contatti con il nord-Africa, come Napoli – viene praticata da donne di 30-60 anni la cui permanenza in Italia risale ad un periodo compreso tra i 5 e i 18 anni or sono. La maggior parte di loro gode di un permesso di soggiorno e ha una famiglia che può contare soltanto sui proventi del meretricio; quest'ultimo si svolge in orari prevalentemente diurni (dalle 10.30 alle 13.30 e dalle 16.00 alle 20.00): l'adescamento del cliente avviene in strada ma il rapporto si consuma quasi sempre nell'appartamento preso in affitto dalla donna o in una camera d'albergo, con il tacito accordo del proprietario. Si noti che le prostitute maghrebine di norma sono completamente autonome e svolgono l'attività senza alcun vincolo con protettori o altre figure."

lizzazioni – nell’orizzonte epistemologico della differenza – sta nel rappresentare una distanza incolmabile tra le culture autoctone e quelle degli immigrati “generalizzando la non estensione dei nostri diritti universali ai nuovi arrivati, prostitute comprese.”¹⁷

¹⁷ F. Bimbi, *Prostituzione* cit.

Nel tentativo di gettare luce su quello che proprio Freud definì un *enigma*, il concetto della femminilità è stato assimilato, tra l'altro, a quello di mascherata, travestimento, parodia.

Il contributo più significativo è rappresentato dal saggio di Joan Rivière⁵, pubblicato nel 1929, sulla teoria della femminilità come mascherata. In campo psicoanalitico la portata del saggio è notevole in quanto mette una seria ipoteca sul modo in cui la femminilità è considerata: una maschera, una costruzione, un'identità precaria.

A partire da un resoconto di un'analisi condotta con una donna, Joan Rivière sottolinea come nella vita quotidiana ci si imbatte in tipi di uomini e di donne che, pur essendo fondamentalmente eterosessuali nel loro sviluppo, rivelano chiaramente delle marcate caratteristiche dell'altro sesso. Secondo l'opinione espressa dalla psicoanalista, quello che può apparire come un tratto di carattere e come manifestazione sessuale – sia omosessuale che eterosessuale – è il risultato finale dell'azione reciproca di diversi conflitti e non necessariamente la prova dell'esistenza di una tendenza radicata e connaturata. L'originalità dell'ipotesi dell'autrice è che non tutto lo sviluppo psico-sessuale femminile sia riconducibile al concetto di bisessualità psichica, quanto piuttosto al fatto che certe donne indossano una *maschera di femminilità*.

La Rivière allude alla sua paziente, una donna che, mossa da un intenso desiderio di mascolinità, utilizzava la sua femminilità come maschera allo scopo di allontanare da sé l'angoscia e il timore delle ritorsioni che avrebbe potuto subire da parte degli uomini. Ogni volta che dava prova delle sue brillanti capacità professionali esibiva una serie di comportamenti, a volte seduttivi, altre volte sacrificali. Si mascherava soprattutto nel suo comportamento professionale con gli uomini adottando, all'improvviso, un'attitudine eccessivamente modesta o ansiosa sulla qualità del lavoro e lasciandosi andare in un gioco di civetteria che le serviva non tanto a rassicurare quanto a ingannare quelli che avrebbero potuto essere offesi dal suo successo. La dimostrazione in pubblico delle sue capacità intellettuali prendeva il senso di un'esibizione tendente ad allontanare i vissuti angosciosi e la frustrazione che le sarebbe derivata a causa di rappresaglie che essa si attendeva dalla figura paterna dopo le sue prestazioni intellettuali. Dunque, la questione si snoda sul registro di un *sapere* vissuto come territorio e luogo paterno, maschile e pertanto inaccessibile alla donna, a cui resta un'unica soluzione: *la mascherata*.

Per riprendere una metafora della Rivière la giovane donna agisce

⁵ J. Rivière, "La femminilità come travestimento", in *Il mondo interno. Scritti 1920-1958*, a cura di F. Borgogno, trad. it. di P. Arfelli, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1998, pp. 88-100.

come un ladro che rovescia le tasche ed esige che lo si perquisisca per provare che non ha addosso gli oggetti rubati. La donna in questione si sente derubata, si potrebbe in questo caso ipotizzare che questo sentimento sia quello di una declinazione della femminilità impossibilitata ad esprimersi così come il soggetto desiderante vorrebbe. Scrive, infatti, Rivière:

La femminilità poteva dunque essere ostentata e indossata come una maschera, sia per nascondere il possesso della mascolinità sia per evitare le rapresaglie che la paziente si sarebbe aspettata se fosse stata trovata in possesso della mascolinità stessa: allo stesso modo in cui il ladro rovescerà le proprie tasche e chiederà di essere perquisito per dimostrare che la refurtiva non è in mano sua.

Il lettore a questo punto potrà chiedersi qual è la mia definizione di femminilità, o qual è a mio avviso la linea che separa la genuina femminilità dal "travestimento." Tuttavia io non suggerisco affatto l'esistenza di una differenza di questo genere; radicati o superficiali, i due atteggiamenti sono la stessa cosa.

La capacità di essere realmente femminile era presente in questa donna [...], ma a causa dei suoi conflitti tale capacità non costituiva l'aspetto principale del suo sviluppo, ed era usata assai più come stratagemma per evitare l'angoscia che non come modalità primaria per ottenere il piacere sessuale⁶.

Nella mascherata del femminile, la femminilità è messa in atto come se fosse un gioco, qualcosa di non reale, uno scherzo, o meglio, una parodia. La Rivière sottolinea come la possibilità di fingere la "femminilità" come se fosse una maschera, possa fornire un contributo ulteriore all'approfondimento dello sviluppo psico-sessuale femminile.

"Questa donna si era sposata tardi, all'età di ventinove anni; angosciata dalla deflorazione, chiese ad una ginecologa di allargare o incidere il suo imene prima del matrimonio."⁷ Si manifesta, dunque, un'angoscia all'idea della deflorazione che la spinge a chiedere l'intervento di un'altra donna. La vita coniugale della paziente appare falsata fin dall'inizio.

Il suo atteggiamento nei confronti dei rapporti sessuali, prima del matrimonio, era costituito dalla ferma determinazione di ottenere e sperimentare il piacere che, come lei sapeva, alcune donne traevano dal rapporto, e anche l'orgasmo. Aveva paura dell'impotenza nello stesso identico modo in cui un uomo la può temere. Questa determinazione si esprimeva in parte nella sua risoluta decisione di essere superiore a certe figure materne che erano frigide, ma a livelli più profondi era espressione della sua determinazione a non lasciarsi sconfiggere dall'uomo [...].

⁶ Ibid., p. 92.

⁷ Ibid., p. 93.

rapporto alla castrazione. La vera femminilità comporterebbe l'integrazione del desiderio della bambina rispetto al duplice movimento che segna il suo ingresso nell'Edipo: movimento d'identificazione alla madre come desiderante e movimento di riconoscimento del fallo al padre reale.

Se per fronteggiare l'angoscia di castrazione alcuni uomini travestiti assumono la "maschera della femminilità", la femminilità nel senso di aspetto del femminile che non è *verosimiglianza* o *rassomiglianza* costituisce una maschera per la donna.

In tal senso, lo psicoanalista Moustapha Safouan, in un celebre lavoro dedicato alla sessualità femminile, rivisita il saggio della psicoanalista inglese in un capitolo sul complesso di mascolinità¹². Innanzitutto, egli suggerisce di smascherare, se così si può dire, l'immaginario del soggetto. Se le prestazioni intellettuali della paziente avessero apportato solo successo, allora, la paziente ne avrebbe potuto provare piacere e basta, senza problema. Vi è problema – sottolinea l'analista di formazione lacaniana – a partire dal momento in cui la paziente gode di questo successo, dandogli il senso di una realizzazione del suo desiderio di castrazione del padre¹³. Questa osservazione mette in nuova luce la paura che la paziente prova dopo la sua dimostrazione a parlare in pubblico ad una platea di uomini. In realtà, si può notare come la paura sia connessa ad aver avuto troppo successo, avendo superato il limite. Safouan evidenzia due significati dell'attività *femminile* successiva alla dimostrazione in pubblico, così come essi sono emersi dall'analisi della paziente. Il primo consiste in un procedimento finalizzato a sedare la vendetta del padre, cercando di offrirsi a lui sessualmente, laddove, il desiderio della paziente è presente nell'attività femminile con la "sua civetteria e le sue occhiate", il suo "offrirsi a lui sessualmente" è puro fantasma. Un fantasma proiettivo in cui il padre, essendo solo un rivale, pare animato dalle stesse intenzioni della paziente. Ciò che la paziente teme è la castrazione ritorsiva. Proprio quando la bambina *incontra* "il permesso", il soggetto fa l'esperienza del non-permesso.

Nel secondo significato rilevato dall'analisi c'è l'*incontro* con l'Altro, ma non come rivale o puro riflesso; non si ha più a che fare con il soggetto timoroso, ma con il soggetto ingannatore che in quanto tale si rivolge alla fede dell'Altro o alla possibilità di credergli. Allora, la paziente "si traveste da donna castrata"¹⁴ e porta la maschera dell'innocenza per potersi assicurare uno spazio in cui poter essere impunita, forse falsamente. L'Altro non deve sapere: se la paziente fosse in grado di dirlo, se il suo pensiero fosse per

¹² M. Safouan, *La sessualità femminile nella dottrina freudiana*, Milano, Garzanti Editore, 1980, p. 117.

¹³ *Ibid.*, p. 117.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 118-119.

lei articolabile, crollerebbe. Con “la sua attività femminile” la paziente può esistere come soggetto anche se menzognero, falsato, illusorio. È come se l'autrice, nell'impostazione del caso descritto, si aspetti di trovare un *segno visibile* che le permetta di distinguere la femminilità vera dalla mascherata, la femminilità fondamentale da quella superficiale¹⁵. Poiché un tale segno non esiste, Rivière amalgama ciò che andrebbe distinto. Secondo Safouan questo segno non esiste perché “l'eterno femminile” – la femminilità fondamentale – non è un'essenza nascosta. Ciò di cui si tratta nella *vera femminilità* è estraneo all'invisibile come al visibile; come non lo si può affermare con le immagini, nemmeno è possibile provarlo materialmente; esso si presta solo ad essere afferrato concettualmente, poiché non è evocabile senza il riferimento all'ordine simbolico del linguaggio¹⁶.

Negli anni '80 il saggio di Rivière è stato anche oggetto di confronto da parte della critica femminista suscitando l'interesse del pensiero della differenza sessuale.

Ad esempio, Stephen Heath¹⁷ nell'articolo “Joan Rivière and the Masquerade” cita lo scritto per convalidare il suo assunto in base al quale l'identità sessuale della donna sarebbe precaria. Se mascherarsi significa imitare una femminilità autentica e genuina, allora “la femminilità autentica è tale imitazione, è il travestimento. Essere donna significa dissimulare una fondamentale mascolinità, la femminilità è quella dissimulazione.”¹⁸

Luce Irigaray, d'altro canto, ha guardato alla mascherata della femminilità come a un “ruolo, un'immagine, un valore, imposti alle donne dai sistemi di rappresentazione degli uomini.”¹⁹ Le donne mettono in scena la mascherata della femminilità “per partecipare al desiderio dell'uomo, pagando con la rinuncia al proprio.”²⁰

Il saggio della Rivière ha visto un utilizzo anche nell'ambito degli studi sul cinema. Gli studi di Mary Ann Doane hanno evidenziato l'importanza della mascherata come unica possibilità per la donna di uscire dalla super-identificazione con l'immagine cinematografica, diventando soggetto vedente e desiderante. La mascherata permette “una certa distanza tra se stesse e la propria immagine”²¹ perché grazie all'eccesso di femminilità

¹⁵ Ibid., p. 120.

¹⁶ Ibid., p. 121.

¹⁷ S. Heath, “Joan Rivière and the Masquerade”, in V. Burgin, J. Donald, C. Kaplan (a cura di), *Formations of Fantasy*, Londra, Methuen, 1986, pp. 35-44.

¹⁸ Ibid., p. 49.

¹⁹ L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, trad. it. di L. Muraro, Milano, Feltrinelli, 1990, p. 68.

²⁰ Ibid., p. 111.

²¹ M. A. Doane, *Donne Fatali, Cinema, Femminismo, Psicanalisi* trad. it. di G. Beltrani, Parma, Pratiche Editrice, 1995, p. 34.

che mette in campo, quella mascherata consente di capire che la femminilità in quanto tale è una costruzione culturale, la femminilità stessa è “costruita come una maschera, come uno strato decorativo che nasconde una non-identità.”²² La stessa Doane ha poi ammesso di aver fallito nel suo intento e si esprime nei seguenti termini:

Quando la paziente di Rivière si maschera o si nasconde dietro la femminilità, in realtà rinuncia a essere il soggetto dei propri discorsi per diventare, al contrario, la perfetta immagine della femminilità che compensa e paga per la sua “caduta” nella soggettività. La mascherata, dunque, è esattamente il contrario della soggettività.²³

Teresa De Lauretis, in posizione critica con Doane, ha interpretato il suo tentativo come un’operazione tutta interna all’ “ordine eterosessuale definito e dominato dagli uomini”, proprio per il carattere reattivo della mascherata e cioè “di difesa contro la richiesta maschile che le donne accettino e si adeguino a ciò che l’uomo definisce femminilità.”²⁴

Più recentemente anche Judith Butler²⁵, attualmente autrice di riferimento all’interno dei *Cultural Studies* e della *Queer Theory*, ha approfondito la natura della mascherata. Secondo Judith Butler il testo di Rivière propone un modo di riconsiderare la domanda: *che cosa maschera la mascherata?*

Secondo la posizione teorica esposta dall’autrice “la mascherata serve in ultima analisi a nascondere o a reprimere una femminilità data in precedenza, un desiderio femminile che creerebbe un’alterità insubordinata rispetto al soggetto maschile. Oppure la mascherata è il mezzo mediante il quale la femminilità stessa viene creata *per prima*, la pratica esclusiva della formazione dell’identità in cui il maschile viene efficacemente escluso e insediato fuori dei confini di una posizione di genere femminile.”²⁶

Una possibile interpretazione è quella secondo cui la donna nella mascherata desidera la mascolinità per partecipare al discorso pubblico con gli uomini e come uomo, vale a dire, come parte di uno scambio omoerotico maschile. Dunque, secondo la Butler, la psicoanalista inglese parte da nozioni prestabilite riguardo a che cosa significhi mostrare le caratteristi-

²² Ibid., p. 34.

²³ Cit. in A. Pirri, “Travestimenti travisamenti tradimenti”, in L. Guidi, A. Lamarra, (a cura di), *Travestimenti metamorfosi. Percorsi dell’identità di genere tra epoche e culture*, Napoli, Filema, 2003, pp. 130-131.

²⁴ T. De Lauretis, *Soggetti eccentrici* (Milano, Feltrinelli, 1999), p. 143.

²⁵ J. Butler, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, trad. it. di R. Zuppet, Milano, Sansoni, 2004.

²⁶ Ibid., p. 71.

che del proprio sesso e al modo in cui quelle caratteristiche chiare siano considerate l'espressione e il riflesso di un apparente orientamento sessuale. Tale percezione dà per scontata una correlazione tra caratteristiche, desideri e orientamenti sessuali. L'unità postulata tra sesso e genere, attributi di genere e orientamento naturalizzato, sembra un esempio della formazione immaginaria del sesso definita dalla Wittig²⁷.

La femminilità diviene una maschera che domina-risolve un'identificazione maschile. Inoltre, l'atto di indossare la femminilità come maschera potrebbe rilevare il rifiuto di un'omosessualità femminile e, al tempo stesso, l'incorporazione iperbolica dell'Altro femminile che viene rifiutato²⁸. Dunque, la femminilità coinciderebbe con l'esclusione del maschile, laddove il maschile è una parte di una compensazione psichica bisessuale che rimanda ad identità di genere discrete, commiste, generi mescolati. Il conflitto della mascolinità si presenta come l'esigenza di un pieno riconoscimento dell'autonomia che prometterà un ritorno ai pieni piaceri precedenti la repressione e l'individuazione.

La donna come segno rassicurante è il corpo materno dislocato, la promessa vana ma persistente del recupero della *jouissance* preindividuata²⁹.

Alla luce delle due modalità lacaniane *essere* (il fallo) e *avere* (il fallo), J. Butler afferma che la mascherata può essere intesa come la produzione performativa di un'ontologia sessuale, un sembrare che diventa convincente come "essere", ma anche come il rifiuto di un desiderio femminile che presuppone una femminilità ontologica precedente mai rappresentata dall'economia fallica. La mascherata è la conseguenza di un desiderio femminile da negare e, dunque, da tramutare in una mancanza che secondo la Butler deve sempre comunque sembrare qualcosa³⁰.

Eppure, secondo Braidotti, la Butler propone essa stessa una strategia della ripetizione parodica, cioè dell'esposizione politicamente motivata della mascherata: "se la biologia non è destino, se il corpo è costruzione, allora qualsiasi sesso può andar bene."³¹ La riflessione di Braidotti è centrata sulla nozione di soggetto incarnato come forma di materialità corporea che prende le distanze dall'istituzione della femminilità. Il corpo è considerato "un'interazione complessa di forze sociali e simboliche estremamente costruite: non si tratta di un'essenza e tanto meno di una sostanza biologica, bensì di un gioco di forze, una superficie di intensità, puri simu-

²⁷ M. Wittig, "The Straight Mind" in *Feminist Issues*, 1/1, 1980, p. 108.

²⁸ Ibid., p. 78.

²⁹ Ibid., p. 67.

³⁰ Ibid., p. 70.

³¹ R. Braidotti, *In metamorfosi* cit., p. 51.

³² Ibid., p. 32.

lacri senza originali.”³²

In ultima analisi, un aspetto saliente della mascherata è quello che rimanda alla commedia dei sessi³³. A tal proposito, Colette Soler, nota psicoanalista francese, afferma che la mascherata non dissimula, piuttosto tradisce il desiderio che l’orienta. Ciò significa che “l’interpretazione non passa dietro il velo ma conclude rispetto a ciò che vi si tratteggia nelle domande dell’Altro, a ciò che le assilla.”³⁴ Dunque, l’oggetto non può farsi avanti che sempre mascherato, perché non è oggetto se non in quanto l’Altro gli riconosce i suoi segni.

La commedia dei sessi obbliga ciascuno dei partner a “fare l’uomo” o a “fare la donna” e, dunque, a transitare attraverso un apparire “che ha la funzione contrastata di proteggere, da un lato, l’avere e, dall’altro, di mascherarne la mancanza.”³⁵

Mascherata femminile e parata maschile vanno di pari passo: la rimozione del fallo che ordina la relazione fra l’uomo e la donna scava un posto in cui l’essere e l’avere assumono un effetto di significazione. La divergenza dei sessi rispetto alla dialettica fallica si ripercuote nella disimmetria nel modo maschile e femminile di farne sfoggio: “l’uno sfila in parata come desiderante, l’altra come desiderabile e la lingua conserva la traccia della soglia in cui si ferma, l’unisex, qualunque sia il suo impero.”³⁶

Secondo Colette Soler questo coincide con il modo in cui si articola il desiderio, le cui modalità variano da soggetto a soggetto, ma la cui struttura racchiude sempre lo stesso punto, quello della mancanza del soggetto.

Nella donna la mascherata è più visibile spingendosi fino alla *Verwerfung*³⁷. Ma la parata maschile e la mascherata femminile non sono la stessa cosa: “l’uno si paluda con piume di pavone, l’altra si fa camaleonte.”³⁸

A conclusione del lavoro, riteniamo utile ribadire che la scelta di riferirsi ad un saggio del ’29 per affrontare la complessa articolazione tra corpo e femminilità sia rintracciabile nel tentativo di muoversi in quell’ampio orizzonte di teorie elaborate a proposito dello sviluppo psico-sessuale femminile.

Innanzitutto è utile ricordare che, nonostante la paziente della Rivière

³³ C. Soler, *Quel che Lacan diceva delle donne*, trad. it. di P. Gomarasca, Milano, Franco Angeli, 2005, p. 31.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 32.

³⁷ Termine che significa “preclusione” e tradotto in italiano con “forclusione.”

³⁸ *Ibid.*

sia una donna vissuta negli anni '20, la sua storia sembra in grado di dire ancora qualcosa ad ogni lettrice che si accosta all'articolo della Rivière.

Alla luce dei contributi esposti, riteniamo opportuno precisare che non intendiamo pensare alla mascherata come all'unica soluzione possibile per la donna di vivere il proprio corpo e il proprio incontro con *l'altro sessuato*, perché ne risulterebbe la componente saliente e falsificata dell'identità femminile, specchio deformante attraverso il quale la donna è guardata.

Continuando a pensare alla mascherata come ad uno strumento per accedere alla questione del femminile, si correrebbe il rischio di considerare la femminilità inaccessibile – proprio perché travisata, camuffata, menzognera – piuttosto che la “pura alterità” nel gioco dei sessi di cui parlò Simone de Beauvoir, che per prima pose la questione col grido “donna non si nasce lo si diventa”³⁹, dividendo così il divenire donna dalla biologia del corpo.

Dunque, una riflessione attenta del concetto di mascherata, che sia insieme una ricognizione e una riconsiderazione, a nostro avviso deve cogliere come apporto originale il divenire donna, da non intendersi però come qualcosa di falsato, illusorio, ma da iscriversi all'interno della dialettica della commedia dei sessi: c'è una mascherata femminile là dove è presente una parata maschile. Nondimeno è importante lasciare aperta la questione per evitare di ridurre l'essere all'apparire, l'invisibile al visibile. La mascherata non è la femminilità *tout court*, ma indica ciò che la donna vuole apparire in questo o quel contesto culturale che abita, segnalando, tra l'altro, una *collusione*. È sempre il soggetto ad esercitare la scelta ed anche nel caso della mascherata essa è da intendersi come l'effetto del soggetto femminile desiderante, più o meno condizionato dai fantasmi del proprio mondo interno e della società.

*Il far desiderare proprio alle donne non sfugge alle interferenze dell'inconscio, sempre singolare, e di fronte al suo mistero si ricorre allora alla mascherata, la quale gioca con l'immaginario per prendere le misure con l'Altro e per catturare quest'ignoto che è il Desiderio*⁴⁰.

³⁹ S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Milano, Il Saggiatore, 1997.

⁴⁰ C. Soler, *Quel che Lacan diceva*, cit., p. 33.

“ricerca di un piacere già provato e ora ricordato.” Si tratta, come è noto, del piacere connesso al soddisfacimento di un bisogno primario, la fame, che si accompagna ad una diminuzione della tensione, ma che, al contempo, implica il coinvolgimento della zona labiale e orale in quanto zone erogene che ricavano piacere dalla stimolazione operata dal seno della madre e dall'afflusso di latte:

Da principio, il soddisfacimento della zona erogena era associato al soddisfacimento del bisogno di nutrizione. L'attività sessuale si appoggia in primo luogo a una delle funzioni che servono alla conservazione della vita, e solo in seguito se ne rende indipendente. Chi veda un bambino abbandonare il petto della madre, ne veda le guance arrossate e come egli piombi nel sonno con un sorriso beato, dovrà dire che questa immagine rimane esemplare per l'espressione del soddisfacimento sessuale nel seguito della vita⁶.

Il bisogno di ripetere tale soddisfacimento, il “succhiare con delizia” implica l'“esclusione”, è questo il termine utilizzato da Freud, dell'assunzione di cibo, dunque, della funzione autoconservativa implicita nel bisogno di nutrizione. Tale aspetto di “scissione” risulta tanto più evidente nel passaggio in cui Freud parla del perdurare dell'attività di suzione nel periodo della dentizione, quando, in altre parole, il bambino non sperimenta più il piacere connesso all'afflusso di latte in bocca, dal momento che ha inizio l'attività di masticazione con l'introduzione di cibi solidi; il reale dell'allattamento non fornisce più il sostrato alla pulsione sessuale.

Sembra, dunque, che la pulsione sessuale, inizialmente sorta come qualità “accessoria” nel rapporto di nutrizione, si svincoli progressivamente dai momenti destinati al soddisfacimento delle funzioni fisiologiche, per acquisire completa autonomia. Ma risulta evidente che tale processo opera attraverso la sottrazione alle funzioni fisiologiche delle zone corporee, nella misura in cui così come la zona orale, anche altre zone del corpo possono essere investite da quello che potrebbe definirsi il *movimento erogena* la zona anale, quella genitale, o singole parti del corpo apparentemente non predestinate.

Il seno materno in quanto oggetto della pulsione sessuale nel momento dell'appoggio di questa alle funzioni corporee verrà perduto allorché il bambino sarà in grado di formarsi una rappresentazione completa dell'oggetto materno in quanto totale, che dirigerà, pertanto, la sua attività sessuale in senso autoerotico:

⁶ S. Freud, *Tre saggi* cit., p. 492.

sessualità emergere, come un'efflorescenza, dall'autoconservazione; ne conseguirebbe un funzionamento temporaneamente congiunto, poi seguito da una successiva separazione della pulsione sessuale dalla dimensione dell'autoconservazione. Questo tipo di funzionamento avrebbe un momento in cui la pulsione sessuale percorre un cammino a ritroso, come una pellicola che si stacca da una superficie; si tratta di un aspetto ben visibile nel passo dei *Tre saggi* in cui Freud osserva che “la pulsione sessuale diventa di regola autoerotica”¹¹, in un processo per il quale la ricerca dell'oggetto converge con l'assunzione del proprio corpo a luogo dell'esperienza di soddisfacimento.

Il modello dell'appoggio si presta ad una lettura ulteriore, che Laplanche rintraccia nel testo freudiano, consistente nel fatto che Freud sembra postulare per la dimensione sessuale e la dimensione legata all'autoconservazione le medesime qualità, arrivando ad istituire un parallelismo in cui vengono confusi il piano della pulsione e il piano dell'istintualità.

*Il desiderio di cui si è descritta una sorta di genesi è un desiderio di nutrimento e nient'altro. Se ammettiamo che il sessuale non sia soltanto l'alimentare trasportato nella rappresentazione, o allucinato, è evidente che l'alchimia freudiana è fallita: il tentativo di far nascere l'oro del sessuale a partire dal piombo dell'alimentazione*².

Nonostante il fatto che lungo tutti i *Tre saggi sulla teoria sessuale*, Freud tenti di scardinare l'interpretazione “popolare” della genesi della sessualità a partire da processi di maturazione biologica, tali che la sessualità nell'infanzia risulterebbe inesistente, ciò non di meno sussiste, all'interno della sua opera, una difficoltà di articolazione dei piani del sessuale e dell'autoconservativo, che proprio nel modello dell'appoggio appare assolutamente evidente.

Laplanche sostiene che per le due metà della dimensione dell'*Anlbenung* si dichiara l'impossibilità di accedere al significato della pulsione: la riproposizione del medesimo dispositivo metapsicologico operata da Freud per l'uno e l'altro esita in “una istintualizzazione almeno virtuale della pulsione sessuale.”¹³

Nel Trieb sessuale, tutto è variabile. L'oggetto è contingente, è suscettibile di tutte le sostituzioni; secondo Freud si può sempre sostituire un oggetto con un altro. La meta è suscettibile di scambio, modificazione, inibizione. Le fonti infi-

¹¹ S. Freud, *Tre saggi*, cit., p. 527.

¹² J. Laplanche, “La rivoluzione copernicana incompiuta”, in *Il primato dell'altro in psicoanalisi: 1967-1992* Bari-Roma, La Biblioteca, 2000, p. 35.

¹³ *Il fuorviamento biologizzante*, cit., p. 31.

pilastro necessario all'edificazione dell'ordine erotico del corpo, vengono ammesse più funzioni; l'organo si libera dalla dittatura della funzione, che è funzione unica del biologico. Così come la zona orale, lentamente altre zone vengono convocate in questo movimento di elezione erotica e, nelle parole di Dejours, vengono "sradicate progressivamente dallo strato naturale e primitivo costituito dai funzionamenti fisiologici."²¹

L'appoggio della libido sulle funzioni corporee viene, pertanto, a corrispondere al lavoro di un mulino, la metafora che Dejours utilizza per spiegare il lavoro di prelievo e trasformazione dell'energia degli istinti di autoconservazione operato dall'apparato psichico:

Grazie a questa edificazione della sessualità psichica e del corpo erotico, il soggetto riesce ad affrancarsi parzialmente dalle sue componenti fisiologiche, dai suoi istinti, dai suoi comportamenti automatici o riflessi, perfino dai suoi ritmi biologici. [...] Grazie all'appoggio, il registro del desiderio instaura il suo primato su quello del bisogno, la pulsione si libera parzialmente dall'istinto²².

Dall'edificazione di questo "secondo corpo", il pensiero può emergere in quanto dispositivo di trasformazione dell'esperienza affettiva che si fa della corporeità, in assenza della quale, il pensiero si qualifica in quanto pensiero *disincarnato* che denuncia l'assenza stessa del corpo. La conquista del corpo erotico, oltre ad essere processo indefinito, si compone di una molteplicità di esperienze che non necessariamente hanno come esito l'integrazione totale dell'ordine biologico in quello erotico. Nel movimento di sovversione libidica, infatti, alcune zone possono risultare escluse, delineandosi "inadatte a partecipare all'agire espressivo"²³ e costituendo, di conseguenza, il punto di ancoraggio per scompensi psicosomatici.

Il sovertimento libidico del corpo biologico che fonda il corpo erotico può indebolire, inoltre, le funzioni fisiologiche, dal momento che si pone in quanto elemento di turbativa dell'economia pulsionale. Ciò rende ragione di alcune alterazioni psicosomatiche che conseguirebbero ad una sottrazione libidica *eccessiva* cui possono andare incontro alcune zone corporee:

[...] si può ipotizzare che, se il sovertimento libidico non concede, propriamente parlando, un supplemento di solidità al funzionamento fisiologico, in

²¹ Ch. Dejours, *Le corps, d'abord*, Paris, Payot, 2003, p. 16, trad. di chi scrive.

²² Id., *Il corpo come 'esigenza di lavoro'*, cit., p. 81.

²³ Id., "Il corpo tra seduzione e scissione", in *Rivista di psicoanalisi* 50, 3, 2004, pp. 773-797.

*ogni caso la perdita di appoggio, da parte sua, sembra relativamente pericolosa per la salute del corpo*²⁴.

Il movimento di sovversione libidica, tuttavia, implica un “non pensiero” della pulsione²⁵, che si traduce, di conseguenza, in un perpetuo ritorno di essa al corpo: in tale ritorno si dispiega lo statuto ontologico fondamentale della pulsione stessa, vale a dire la ricerca del piacere, o, in altri termini, il ripristino del legame. La pulsione sessuale, in quanto ricerca di eccitamento²⁶ o esigenza di lavoro²⁷, si delinea, in definitiva, come potere che ingiunge all’Io stesso di procedere alla sua ristrutturazione perché possa trovare fondamento la soggettività, intesa nei termini della possibilità di appropriazione dell’esperienza erotica.

L’ordine erotico generato

Il corpo erotico, dunque, è un corpo di potere; potere del desiderio, potere della sessualità. È, tuttavia, un potere che trova ad un tempo il suo fondamento e la sola possibilità di un pieno esercizio nell’incontro con l’Altro, l’adulto, il quale introduce la dimensione della sessualità nella relazione primaria. Così in diversi passi della sua opera Freud²⁸ appuntava i contorni di una dimensione nucleare seduttiva all’interno della quale avrebbero trovato espressione “tutti i desideri spirituali, ma anche tutte le esigenze corporee”²⁹, ma che sanciscono il luogo dell’incontro con l’Altro come la dimensione statutaria della sessualità infantile.

È nella “situazione antropologica fondamentale”³⁰, infatti, che la pulsione sessuale trova il proprio luogo di insorgenza, nella misura in cui la sessualità inconscia dell’adulto diviene il veicolo del processo di impianto-intromissione della sessualità infantile attraverso un messaggio compromesso da contenuti sessuali inconsci. Laplanche così la descrive:

Con il termine seduzione originaria qualifichiamo dunque quella situazione fondamentale in cui l’adulto propone al bambino tanto dei significanti non-

²⁴ Id., *Il corpo come ‘esigenza di lavoro’, cit.*, p. 83.

²⁵ Id., “Il corpo tra seduzione e scissione”, in *Rivista di psicoanalisi* 50, 3, 2004, pp. 773-797.

²⁶ J. Laplanche, *Vie et mort*, cit.

²⁷ Ch. Dejours, “Il corpo tra seduzione e scissione”, cit.

²⁸ S. Freud, *Tre saggi*, cit.; Id., *Un ricordo d’infanzia di Leonardo da Vinci*. O.S.F., vol. VI, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.

²⁹ Id., *Un ricordo*, cit., p. 257.

³⁰ J. Laplanche, *Nuovi fondamenti per la psicoanalisi* Roma, Borla, 1989.

genere. Tale prescrizione assume la forma di un'assegnazione (*assignation*) da parte del gruppo dei *socii*, madre padre, sorella fratello, attraverso la quale il genere viene stabilito, fissato. Il genere diviene la categoria che precede il sessuale, ma è organizzato da quest'ultimo a partire dall'interrogativo che la presenza dell'altro evoca nel bambino sulla questione della *differenza tra i sessi*, che trova nella fase fallica il culmine del processo di significazione. Il bambino, pertanto, è *parlato* dall'adulto, egli viene per così dire *detto e pre-detto* dal desiderio inconscio che permea la relazione primaria.

Cosa dunque rimane del tentativo di ricollocare una genesi del corpo erotico, del sessuale che non obblighi a postulare un endogenismo della pulsione?

Nell'edificazione del corpo erotico si osserva, come già rilevato, il primato dell'Altro in quanto luogo di origine della sessualità, in un processo per il quale l'essenza stessa della sessualità sembra proprio l'Altro in quanto *artefice* dell'ordine erotico del corpo. Il mandato enigmatico che egli impianta sul corpo e nel corpo del bambino traghetta l'individuo verso il riconoscimento di una qualità estranea, aliena, irriducibile del corpo stesso, che diviene oggetto di possesso, il *proprio* corpo, a condizione che questo riconoscimento possa avere luogo.

Così Laplanche afferma:

Quello che ho proposto di chiamare fuorviamento [...] è scaturito dall'arretamento, quasi obbligatorie e che non va rimproverato a Freud, di fronte alle conseguenze della priorità dell'altro nella costituzione... di che cosa? Del soggetto? dell'individuo? della persona? Perché no, ma ognuno di questi termini è molto connotato filosoficamente. Diciamo: dell'essere umano sessuale³⁵.

In quella che sembra essere descritta come la genesi dell'ordine erotico del corpo, del sessuale che investe, previene e perviene all'individuo, l'Altro è rappresentato dal percorso geometrico di una parabola il cui punto di massima concavità raffigura il movimento di ancoraggio del sessuale ai luoghi del corpo, modificandone, infine, la direzione verso l'alto; è a partire da tale intervento che si osserva, in definitiva, lo statuto pieno del sessuale in quanto "esigenza di lavoro", in cui i funzionamenti biologici risultano progressivamente convogliati nella genesi dell'ordine erotico.

³⁵ *Il fuorviamento biologizzante* cit., p. 11.

La Campani, che ricostruisce il percorso dello sguardo del cinema sui corpi attraverso l'evoluzione delle tecniche nel tempo, scrive che “la scoperta del cinema ha contribuito alla scoperta del corpo e viceversa”⁴, suggerendo che proprio la necessità dell'uomo di pensare al corpo e di metterlo in immagini ha consentito la nascita di forme d'arte con cui il corpo può riflettere (su) sé stesso. Il cinema nasce quindi come esigenza corporea, come possibilità di creare composti ibridi di carne e tecnologia, che a loro volta richiedono corpi che li pensino, li producano e li animino.

Il modo in cui lo sguardo dell'uomo si è interrogato sul corpo, cercando di rappresentarlo, è tuttavia fatto di rotture e di momenti di discontinuità, che non hanno necessariamente significato evoluzioni positive della rappresentazione corporea, né in termini di *mimesis* perfetta del reale, né nel senso di una completa astrazione dalla materialità corporea, verso forme simboliche significative che testimonino le visioni del corpo nel tempo. Gli sviluppi della tecnologia, in questo senso, non hanno facilitato le rappresentazioni della corporeità, laddove ciò non abbia corrisposto anche a cambiamenti di certi modi di pensarlo. La tecnica cinematografica lo mostra chiaramente.

Deleuze in *Cinema 2. L'immagine-tempo*, analizzando le forme del cinema sperimentale contemporaneo, individua uno di questi momenti di cambiamento, nel “cinema del corpo”, che, per il filosofo francese, è il luogo di un vero e proprio capovolgimento filosofico. In esso, infatti, il corpo non è più rappresentato come un “ostacolo” per il pensiero, ma come “ciò in cui [il pensiero stesso] affonda o deve affondare, per raggiungere l'impensato, cioè la vita”⁶. In una commistione indiscernibile di astratto e concreto, il corpo si fa *gestus* e si anima una vera e propria “fisica del corpo.” Mi sembra interessante sottolineare il fatto che Deleuze inserisca tra le forme di sperimentazione del “cinema del corpo”, il cinema delle donne. La portata innovativa dello sguardo femminile nel cinema è qui connessa alla necessità delle donne di conquistare, proprio a partire dalla loro materialità corporea, “l'origine dei propri atteggiamenti e la temporalità che corrisponde loro come *gestus* individuale o comune”⁷.

In effetti, nella pratica artistica, così come nella riflessione teorica, le donne hanno trovato nel corpo sessuato il punto di partenza per produrre visioni di sé stesse e del mondo, differenti da quelle canonizzate dalla tradizione maschile occidentale, mettendo in discussione la lettura classica dell'identità femminile (e maschile) e i linguaggi utilizzati per produrla.

⁴ E. M. Campani, *Il corpo sconvolto*, cit., p. 10.

⁵ G. Deleuze, *Cinema 2*, cit.

⁶ Ibid., p. 210.

⁷ Ibid., p. 218.

In tal senso, l'enorme sviluppo tecnologico ha agito in modo da modificare profondamente non solo l'immaginario contemporaneo riferito al sé corporeo, ma lo stesso statuto del corpo e la sua esperienza del sentire. Il corpo, immerso in un flusso continuo di stimolazioni tecnologiche, visualizzato in ogni sua parte, contaminato da protesi che ne potenziano le capacità percettive, si scopre ibrido, post-umano, in relazione simbiotica con l'altro tecnologico che rappresenta contemporaneamente una possibilità e una minaccia per l'umano.

Questi nuovi corpi macchina, generati dalla commistione della carne con l'elettronica e il metallo, i corpi cibernetici, sono stati accolti e moltiplicati dall'immagine cinematografica. Lo schermo si è popolato di corpi post-moderni e ultra-moderni, di organismi post-umani, che sembrano voler proporre la sostituzione dell'umano con la macchina e la proliferazione di sue immagini virtuali. Dai primi robot, attraverso androidi e replicanti, fino ad arrivare ai corpi cibernetici della realtà virtuale, il cinema ha messo in scena prefigurazioni utopistiche di ridefinizione dell'umano, stimolando nel contempo suoi ulteriori raffinamenti e svolgendo "un ruolo cruciale nella loro configurazione"¹¹.

Corpi virtuali

Tra i corpi cibernetici comparsi sullo schermo ci sono anche i corpi virtuali, corpi cioè prodotti al computer, frutto di una tecnologia che, scrive Diodato,

[...] tratta di corpi che sono immagini e delle interazioni tra il nostro corpo, appesantito e insieme alleggerito da protesi inorganiche, e quelle immagini, e delle interazioni tra l'immagine del nostro corpo (il nostro avatar) e quei corpi¹².

Lo statuto di questi corpi è tuttavia difficilmente definibile, poiché, pur volendo porsi come creazioni autonome dall'umano che, com'è sempre accaduto, necessitano, per animarsi, della partecipazione attiva di "corpi reali" potenziati attraverso l'utilizzo di protesi artificiali e, allo stesso tempo, smaterializzati durante il processo di virtualizzazione.

Il cinema utilizza due tipi di corpi virtuali: il cyborg e l'immagine digitale. Queste due modalità di rappresentazione dell'umano corrispondono a

¹¹ R. Braidotti, *Metamorphoses. Towards a materialist theory of becoming*, Cambridge, Malden, 2002 tr. it. di M. Nadotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 280.

¹² R. Diodato, *Estetica del virtuale*, Milano, Mondadori, 2005, p. 2.

Deleuze, come ricorda Badiou, il virtuale, che si specifica nella “coppia nominale virtuale/attuale” e crea gli oggetti da cui non è distinguibile in quanto loro parte costitutiva¹⁹, “esprime in modo esaustivo il dispiegamento dell'Essere univoco”²⁰, per la Haraway, invece, nel contesto scientifico post-moderno è “la spaccatura” e non l'essere unitario a generare “le molteplicità eterogenee” che popolano il mondo²¹.

L'immagine digitale, che può anche raffigurare un cyborg, ma nasce con intenzioni e finalità differenti da esso, è un'immagine-corpo virtuale comparso sullo schermo cinematografico, a partire dagli anni '70. Usato dal cinema digitale, esso è un corpo immateriale, creato completamente al computer attraverso operazioni di calcolo elettronico, il cui tratto genetico è un microprocessore²². Questo corpo è privo di carne, smaterializzato. Diodato in *Estetica del virtuale*²³, lo definisce come un corpo elettronico composto di atomi e reso particolarmente leggero dal processo di digitalizzazione, che si fenomenizza solo nell'interazione tra un elaboratore elettronico e un utente dotato di protesi²⁴. In questa accezione, i corpi virtuali sono entità ibride, corpi-immagine che non hanno una realtà autonoma da quella del loro fruitore. Questi corpi sottili²⁵ entrano in relazione con i corpi umani (corpi pesanti) in ambienti virtuali in cui non avviene una “repressione della corporeità”, ma al contrario un'esaltazione “della differenza e [del]la consapevolezza della differenza con le usuali relazioni corpo-ambiente.”²⁶ La corporeità che risulta essere accentuata è chiaramente quella organica, mentre i corpi sottili si mostrano come “ambientifinestra”, eventi, e il loro aspetto umano è dovuto solo al fatto di possedere delle “caratteristiche che siamo soliti attribuire ai corpi.”²⁷ Il paradosso è che la virtualità del corpo-immagine digitale si trasferisce al corpo dell'utente che si virtualizza, attraverso la mediazione di protesi tecnologiche, divenendo cioè cyborg. Pierre Lévy, nel testo ormai classico *Il Virtuale*²⁸ descrive il processo di virtualizzazione in questi termini

¹⁹ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1969, tr. it. di G. Guglielmi, *Differenzæ Ripetitionæ* Milano, Cortina, 1997.

²⁰ A. Badiou, *Deleuze. «La clameur de l'Être»*, Paris, Hachette Littératures, 1997, tr. it. di D. Tarizzo, *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, Torino, Einaudi, 2004, p. 49.

²¹ D. Haraway, *Cyborg Manifesto*, cit., p. 117.

²² E. M. Campani, *Il corpo sconvolto*, cit., p. 162.

²³ R. Diodato, *Estetica del virtuale*, cit.

²⁴ Ibid., pp. 5-6, 26.

²⁵ Ibid., pp. 20-21.

²⁶ Ibid., p. 21.

²⁷ Ibid., p. 26.

²⁸ P. Lévy, *Qu'est-ce que le virtuel?*, Paris, La Découverte, 1995, tr. it. di M. Colò, M. Di sopra, *Il Virtuale*, Milano, Cortina, 1997 “La parola virtuale proviene dal latino

mostrando l'incapacità del pensiero di cogliere appieno il carattere dinamico di un'umanità che si sviluppa attraverso il costante incontro con l'Altro/a, fosse anche l'altro tecnologico, prodotto da quella stessa umanità.

In *Corpus*, Jean-Luc Nancy scrive:

Se l'Occidente è – come dice il suo nome – caduta, il corpo è il peso ultimo, il peso estremo che precipita in questa caduta. Il corpo è la pesantezza³⁴.

Considerando sia l'aspetto simbolico che quello materiale del corpo si può qui cogliere il duplice valore della pesantezza di cui ci parla Nancy. Come costruzione culturale il corpo è un concetto che pesa nel pensiero Occidentale, una parola, un disegno geometrico, un'invenzione a cui l'attribuzione di un senso genera, per differenza da sé, la comparsa di corpi stranieri, i corpi degli/delle Altri/e. Come materialità il corpo è invece singolarità e trova nella pesantezza non un attributo tra gli altri, ma il corpo stesso. Pesare riguarderebbe, in questa accezione, l'essenza stessa del corpo che noi siamo e, nell'essere pesato e pesare gli altri corpi che sono al/il mondo, si definirebbero le sue modalità di comunicazione. Questi corpi, che sono qui, sono corpi materiali, determinati, nella loro materialità anche e, prima di tutto, dalla loro differenza sessuale³⁵.

Senza cadere negli eccessi di pericolose visioni essenzialiste, né di improduttive materializzazioni del sé corporeo, bisognerebbe allora lavorare, così come sta facendo il pensiero femminista postmoderno, sulla possibilità di nuove figurazioni, che non eliminando gli apporti delle nuove tecnologie, tengano conto effettivamente del mondo in cui viviamo.

Il cinema, da questo punto di vista, come scrive Ray Chow, racchiude innumerevoli possibilità di indagine e forse il "più interessante futuro intellettuale" del cinema stesso³⁶.

Altra bibliografia

AA.VV., *Futura. Genere e tecnologia*, a cura di F. de Ruggeri e A. C. Pugliese, Roma, Meltemi, 2006.

³⁴ J.-L. Nancy, *Corpus* cit., p. 10.

³⁵ Nancy, a tal proposito osserva che i sessi sono i nomi dell'esistenza stessa esposta, sono eventi che si realizzano nel contatto tra parti del proprio corpo e tra corpi distinti. «Questi sessi non si possono né enumerare né nominare. «Due» è qui solo l'indice di uno scarto polimorfico», J.-L. Nancy, *Corpus* cit., p. 33.

³⁶ R. Chow, *Il sogno di Butterfly. Costellazioni postcoloniali*, a cura di P. Calefato, tr. it. di M. R. Dagostino, Roma, Meltemi, 2004, p. 199.

- L. Baudrillard, *Violence du virtuel et réalité intégrale* (2004, texte inédit en français), tr. it. di M. Leone, *Violenza del virtuale e realtà integrale*, Firenze, Le Monnier, 2005.
- L. Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Paris, Minuit, 1974, tr. it. di L. Muraro, *Speculum. L'altra donna*, Milano, Feltrinelli, 1975.
- S. Marino, "Corpi virtuali e politica delle affinità", in AA. VV., *Travestimenti e metamorfosi. Percorsi dell'identità di genere, tra epoche e culture*, a cura di L. Guidi, A. Lamarra, Napoli, Filema, 2000, pp. 271-283.
- P. Zaccaria, *Estetica e differenza*, Roma, Meltemi, 2002.

Federica Marcozzi

Il corpo della donna nell'era delle biotecnologie

Il corpo sessuato, nell'era del biopotere, di cui parla Michel Foucault¹, si trova ad essere al centro di una serie di nuove pratiche (di cura, trasformazione, controllo) e oggetto di una proliferazione di discorsi, che rendono il suo statuto sempre più incerto. Da una parte è inteso soltanto come concetto empirico; ossia come organismo dato dalla somma delle sue parti organiche e quindi staccabili. Dall'altra parte, il corpo non è la semplice somma delle sue parti, ma continua ad essere la soglia della trascendenza del soggetto: il corpo come superficie libidinale e campo di forze del soggetto. Questo aspetto duale del corpo serve come punto di partenza per poter attuare un'analisi politica dei sistemi di potere, che nel periodo post-moderno² si basano su un nuovo tipo di materialità corporea. Sul corpo si sta esercitando un potere/sapere politico e tecnologico tale da creare un immaginario simbolico e scientifico sulla verità biologica del nostro essere. È per questo motivo che occorre proporre, in particolare modo, una serie di cartografie, come sostiene Rosi Braidotti, che permettano di analizzare i modi complessi in cui le tecnologie che controllano il sé corporeo si allacciano con quei meccanismi determinanti la produzione di discorsi riconosciuti, socialmente e scientificamente validi.

Nella rassegna delle posizioni femministe si può notare come tutte riconoscano nelle tecnologie, in particolare nelle biotecnologie, l'esito di un processo storico, come fa ben notare Barbara Duden nel suo testo *Il corpo della donna come luogo pubblico*³, che ha portato la medicina a cancellare l'esperienza del corpo della madre, riducendo il corpo vivente femminile alla materia-corpo manipolabile. Duden mette in luce come, a partire dalla

¹ M. Foucault, *La volontà di sapere*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, trad. it. di Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978.

² Per un approfondimento sul tema della postmodernità: J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna* trad. it. di G. Maneri, Milano, Feltrinelli 2004.

³ B. Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994. La Duden dichiara: "In questo libro vorrei analizzare le condizioni in cui nel corso di una generazione nuove tecniche e forme di espressione hanno completamente mutato il modo di vivere e concepire la gravidanza... il bambino è diventato feto, la donna incinta un sistema uterino d'approvvigionamento, il nascituro una vita, e la vita un valore cattolico-laico, quindi onnicomprensivo..." (p. 8).

obiettivo quello di evidenziare lo sfruttamento e la gestione del corpo femminile da parte della nuova industria della produzione. Per chiarire la sua posizione Corea utilizza la figura dell'utero meccanico e l'immagine della donna considerata come "carne femminile da riproduzione."

Genà Corea, con queste immagini, vuole sottolineare come la nuova logica della produzione non fa altro che alienare e disumanizzare le donne fino a ridurle in pezzi intercambiabili. L'invito che Corea rivolge alle donne è quello di contrastare il negativo sistema tecnologico attraverso la valorizzazione della capacità procreativa femminile.

Al contrario, se non si deve esaurire la creatività materna nella potenzialità biologica del corpo femminile, come possiamo guardare in maniera critica, ossia liberamente, alle tecnologie, senza ricadere nel "fondamentalismo" materno?

Una risposta a questa problematica, che riguarda allo stesso tempo l'atteggiamento nei confronti della scienza e l'identità femminile, è rintracciabile negli scritti di Rosi Braidotti. Quest'ultima, insieme a Donna Haraway,⁷ rappresenta il diverso posizionamento sulle tecnologie riproduttive. Braidotti vede nell'epoca in cui stiamo vivendo una grande trasparenza della biotecnologia. Quest'ultima è visibile per quella che è; ossia un'immensa macchina di manipolazione e, per essere coerenti e per viverci, la cosa intelligente da fare è renderla democratica e permettere l'utilizzazione di queste tecnologie a tutte.

Braidotti propone nei suoi scritti, in particolare *Madri, mostri e macchine*⁸

ziare il rapporto negativo tra corpo femminile e tecnologia, analizza il complesso sistema che sta alla base del funzionamento delle strutture medico-scientifiche e ne confuta la presunta oggettività e neutralità. L'utero meccanico rappresenta lo sfruttamento e la manipolazione delle tecnologie attuali. Il timore che il corpo possa ridursi a macchina, nasce dalla convinzione che la tecnologia riproduttiva possa porre fine all'autodeterminazione dei corpi femminili.

⁷ J. D. Haraway, "Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century", in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991, trad. it. di L. Borghi, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologia e bio-politiche del corpo*, Milano, Feltrinelli, 1995. Per Haraway il cyborg rappresenta la figurazione più adatta a rappresentare la condizione attuale delle donne. Essa, in quanto visione positiva del rapporto corpo-macchina, fornisce la possibilità di superare la persistente tradizione occidentale costruita sui dualismi tra sé e altro, mente e corpo, da sempre funzionale alle logiche di oppressione sessuale.

⁸ R. Braidotti, *Between Monsters, Goddesses and Cyborg*, London, Zed Books, 1996, tr. it. di A. M. Crispino, *Madri, mostri e macchine*, Roma, Manifesto libri, 2005. Il termine *Madri* si riferisce alla funzione materna, *Mostri* viene usato per evidenziare lo statuto della differenza all'interno del pensiero razionale e *Macchine* per nominare il campo scientifico, politico e tecnologico in senso ampio. Quello che viene proposto è una lettura positiva della sequenza madri, mostri, macchine, che acquista un senso proprio pensando alle biotecnologie riproduttive.

tecnologie riproduttive ridefiniscano tali confini. Attuando una decostruzione del sapere biotecnologico, l'obiettivo non è rifiutare i confini, ma ridisegnarli.

Altra bibliografia

- AA. VV., *Un'appropriazione indebita. L'uso del corpo della donna nella nuova legge sulla procreazione assistita*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2004.
- AA. VV., *Il bambino che viene dal freddo. Riflessioni bioetiche sulla fecondazione artificiale*, a cura di A. Nunziante Cesàro, Milano, Franco Angeli, 2005.
- AA. VV., *Madre Provetta. Costi, benefici e limiti della procreazione artificiale*, a cura di F. Pizzini, L. Lombardi, Milano, Franco Angeli, 1994.
- AA. VV., *Sortir la maternité du laboratoire*, Actes du forum international sur les nouvelles technologies de la reproduction organisé par le Conseil du status de la femme et tenu à Montréal les 29, 30 et 31 octobre 1987, à l'Université Concordia.
- M. L. Boccia, "Maternità di Stato", in *La rivista del Manifesto*, 46, gennaio 2004.
- M. L. Boccia, G. Zuffa, *L'eclissi della madre*, Milano, Nuove Pratiche Editrice, 1998.
- S. Bordo, *Il peso del corpo*, Milano, Feltrinelli, 1997.
- R. Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi*, a cura di A. M. Crispino, Roma, Luca Sossella editore, 2002.
- A. Gribaldo, *La natura scomposta. Riproduzione assistita, genere e parentela*, Roma, Luca Sossella editore, 2005.
- J. D. Haraway, *Testimone_Moderata@FemaleMan@_incontra_OncoTopo™ Femminismo e tecnoscienza*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- L. Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, Paris, Les éditions de Minuit, 1974, trad. it. di L. Muraro, *Speculum. L'altra donna*, Milano, Feltrinelli, 1975.
- L. Irigaray, *Ethique de la différence sexuelle*, Paris, Les éditions de Minuit, 1984, trad. it. di L. Muraro, *Etica della differenza sessuale*, Milano, Feltrinelli, 1985.
- L. Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Les éditions de Minuit, *Questo sesso che non è un sesso*, Milano, Feltrinelli, 1990.
- L. Melandri, "Oltre i confini della vita. Quando le tecnologie entrano nella nascita e nella morte", in *D di Repubblica*, 11 Ottobre 2005.
- F. Pizzini, *Maternità in laboratorio. Etica e società nella riproduzione artificiale*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1992.
- S. Rodotà, "Fecondazione assistita. Dove comincia la vita vera?", in *La Repubblica*, 13 maggio 2005.
- Id., "Se l'embrione è più importante di una donna", in *La Repubblica*, 21 novembre 2005.

Nell'incontro di gennaio si è riusciti ad evitare un pericolo, sempre in agguato quando si affrontano temi delicati e termini come "eugenetica" o "eutanasia", il pericolo cioè di mettere sullo stesso piano cose e situazioni profondamente diverse, il dibattito giuridico e politico di oggi con la situazione di allora. Credo che l'approfondimento delle conoscenze storiche può forse aiutarci a tenere lontano facili attualizzazioni e strumentalizzazioni. Cedo solo un momento alla tentazione di attualizzare le parole "eutanasia" e "eugenetica"; così come vengono utilizzate oggi penso che abbiano poco a che vedere con le situazioni del secolo scorso, dal momento che il dibattito attuale vuole affermare l'autodeterminazione degli individui mentre all'epoca si voleva il rafforzamento del potere dello stato sugli individui e sui corpi, in particolare i corpi delle donne, e anche il sacrificio dell'individuo a vantaggio del *Volk* o della specie.

Il progetto nazista si manifesta innanzitutto con le leggi che comportano la sterilizzazione di 400.000 persone: la legge del 1933 'Sulla prevenzione della nascita di persone affette da malattie ereditarie' e la legge del 1935 per 'La salvaguardia della salute ereditaria del popolo tedesco.' La legge sulla sterilizzazione, imponendo il potere dello Stato in campi come la riproduzione, il matrimonio e la famiglia, colpisce in modo particolare le donne. Molte muoiono in seguito ad una operazione per loro più pericolosa che per gli uomini, altre nel tentativo di opporsi con una "gravidanza di protesta" sono sottoposte ad aborti forzati³. L'ampliamento della legge sulla sterilizzazione nel 1935 riguarda infatti aborti forzati "per motivi eugenetici."

Un libro di Cristian Fuschetto⁴ considera un aspetto molto importante ma anch'esso trascurato: la relazione tra alcune teorie naziste e quelle sviluppatesi nello stesso periodo nei paesi democratici occidentali, negli Stati Uniti in particolare, e la loro origine nel darwinismo sociale di Galton. Anche in ambiente anglosassone sembra forte l'utopia o meglio la "distopia" di una società senza diversi, che sfocia nel razzismo. In realtà sembra che i nazisti non abbiano inventato nulla. La loro appare piuttosto una miscela esplosiva di vecchio positivismo e di nuove tendenze irrazionalistiche novecentesche. Questi elementi diversi vengono collegati ed estremizzati fino a progettare e giustificare lo sterminio. La penetrazione di teorie più o meno razziste e discriminanti nei confronti di vari soggetti "deboli" (malati di mente, disabili motori o sensoriali, ma anche soggetti semplice-

³ Cfr. G. Bock, "Il nazionalsocialismo: politiche di genere e vita delle donne", in G. Duby e M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne in Occidente. Il Novecento*, Roma-Bari, editori Laterza, 1992.

⁴ C. Fuschetto, *Fabbricare l'uomo. L'eugenetica tra biologia e ideologia*, Roma, Armando editore, 2004.

mente disadattati), la cui origine può essere rintracciata nel positivismo e nel darwinismo sociale, è estremamente profonda sia negli ambienti scientifici che nella mentalità comune già a partire dalla fine del secolo XIX.

Fuschetto dimostra che la legislazione nazista sulle sterilizzazioni forzate raccoglie notevoli consensi nella stampa anglosassone, mentre gli stessi nazisti si difenderanno al processo di Norimberga citando i protagonisti dell'eugenetica inglese e americana. In particolare anche negli Stati Uniti queste opinioni si condiscono di razzismo. Madison Grant distingue tre razze europee: i nordici, gli alpini e i meridionali, questi ultimi "perfetti schiavi". Con spiegazioni pseudoscientifiche viene data una connotazione biologica alla povertà e sostenuta l'equazione tra adattamento biologico e produttività sociale da una parte e povertà, malattia e devianza sociale dall'altra. Anche per gli Stati Uniti si può parlare di biopolitica, di una biologizzazione dell'ordine sociale, sia pure in un contesto diverso da quello nazista. Una mentalità americana che si è molto sviluppata in rapporto all'immigrazione, si ricordino i test mentali e il controllo sulle malattie ereditarie svolto dai medici sugli immigrati a Ellis Island. Anche qui il "diverso", il perdente sul piano sociale è immediatamente un essere biologicamente inferiore. È significativo che nell'articolo 3 della legge sulle sterilizzazioni del 1933 si dica che possono richiedere la sterilizzazione "il direttore dell'istituto per gli ospiti di un istituto sanitario, di un ricovero o di un ospizio o di uno stabilimento penale." Appare chiara così la connessione malattia-povertà-pericoli per l'ordine pubblico.

Attraverso le pagelle scolastiche, le cartelle cliniche e alcune testimonianze di infermieri al processo di Norimberga si è ricostruito il drammatico caso di un ragazzo di quindici anni, Ernst Lossa, soltanto un po' discoloro, soppresso con il Luminal in Germania nel 1944⁵. Si tratta di un caso emblematico in cui il disadattamento, anche il semplice insuccesso scolastico, viene equiparato a "degenerazione." Le vittime non sono infatti tutti pazienti psichiatrici, ma possono avere tutti i tipi di disabilità, compreso il disadattamento comportamentale come nel caso di Lossa, o addirittura semplicemente un'età avanzata. Tregenza precisa che i medici incaricati di redigere le liste naziste per le uccisioni debbono inserirvi "tutti i pazienti dei manicomi incapaci di svolgere lavoro produttivo, e quindi non solo i disabili mentali", ma motorii, sensoriali e perfino i pazienti che "non hanno più parenti o non ricevono più visite."⁶ Il termine infatti di *Asozialer*⁷

⁵ Il racconto di questa vicenda è stato inserito nella mostra e nel relativo opuscolo *In memoriam*, curato da Michael von Cranach, per il Giorno della Memoria 2006 promosso dal Comune di Roma e dalla Associazione per la Vita Indipendente.

⁶ M. Tregenza, *Purificare e distruggere*, cit., p. 37.

⁷ C. Fuschetto, *Fabbricare l'uomo*, cit., p. 126 e nota.

include soprattutto l'incapacità di raggiungere una qualche forma di "successo" sociale, una incapacità non guaribile perché atavica, ereditaria. Una idea di atavismo alla Lombroso che accomuna i cosiddetti elementi "disgenici" alle razze primitive lontane dal progresso e dalla storia.

Il termine *Asozialen* prevede anche immediatamente una tendenza all'"immoralità" e una minaccia per l'ordine pubblico. Sono frequenti affermazioni di questo tipo anche fuori della Germania nazista. Ad esempio il premio Nobel per la medicina, studioso francese dei vasi sanguigni, Alexis Carrel, sostiene che "l'espandersi di pazzi e deboli di mente deve essere prevenuta perché è peggiore di qualsiasi fattore criminale". Tutto congiura: malattie ereditarie, alcolismo, prostituzione indeboliscono la razza, che si "rammollisce" e non sa difendersi da sola. Gli elementi "eugenici" fanno pochi figli mentre gli altri proliferano. La selezione naturale non agisce più e ad essa deve sostituirsi un intervento artificiale. Ancora Carrel dice: "una grande razza deve propagare i suoi migliori elementi; le donne si deteriorano volontariamente attraverso alcool e tabacco. D'altro canto rifiutano d'avere figli grazie alla loro educazione, al progredire del femminismo, alla crescita d'una miope autoaffermazione."⁸

Il progetto utopico o meglio "distopico" del nazismo di purificazione della razza, il nazismo come "biologia applicata" porta conseguentemente allo sterminio dei disabili. Inoltre la trasposizione della politica sul piano biologico, la biopolitica nazista, presenta l'indubbio vantaggio di giustificare "scientificamente" le pratiche di terrore e dominio. Si dà ad esse un carattere di "oggettività", non sottoposta a discussione, e come dice Hannah Arendt, permette al nazismo di usare mezzi non politici di potere.

Numerosi medici sostengono con la loro "autorevolezza" le operazioni di sterminio. Tregenza ha ricordato che "gli 'igienisti della razza' nazisti ed i medici dell'operazione Eutanasia si considerano i 'medici del corpo della nazione' e i 'soldati biologici del Reich.'"⁹ Colpisce l'adesione anche di personalità "rispettabili" e rispettate della medicina tedesca. D'altra parte la complicità si manifesta anche negli studi e negli esperimenti concepiti secondo i moduli positivistici: lo sterminio produce centinaia di crani e cervelli sezionati e studiati nei laboratori ed istituti scientifici, in particolare il Kaiser Wilhelm Institut. La complicità, anzi l'impegno diretto dei medici, degli psichiatri in particolare, ha comportato la necessità di dedicare un intero processo ai medici a Norimberga, subito dopo quello famoso sui crimini di guerra, davanti a una Corte militare americana dal dicembre 1946 all'estate del 1947. La complicità di gran parte della psichiatria tedesca

⁸ *L'uomo questo sconosciuto* Milano, Bompiani, 1943. Carrel è in seguito implicato nel regime di Vichy.

⁹ Relazione di M. Tregenza, cit.

è esclusivo della Germania nazista, così come sembra davvero antica l'equiparazione di malati e delinquenti, "storpi" e vagabondi. Ancora Carrel nel 1935 si preoccupa dell'immensa "folla dei deficienti e dei criminali, che pesano interamente sulla popolazione sana: le spese per le prigionie e per i manicomi, per la protezione del pubblico dai banditi e dai pazzi sono diventate gigantesche. Le nazioni civili stanno compiendo sforzi per la conservazione di esseri inutili e nocivi, e così gli anormali impediscono il progresso dei normali."¹²

Altri elementi sono invece specifici del nazismo: lo sterminio dei disabili è anche una vera e propria "palestra" ed "esercizio" della capacità di commettere atrocità nei successivi stermini, quello degli ebrei innanzitutto. In questo caso la premessa essenziale è la disumanizzazione delle vittime e i disabili si prestano in quanto "animali in forma di uomini". Rispetto al tema dello sterminio nazista dei disabili vi sono molti aspetti suscettibili di un approfondimento storiografico. Uno di questi potrebbe riguardare le reazioni da parte della Chiesa, anzi delle chiese. Un altro il "percorso" italiano di questo aspetto della *Sboak*. Sappiamo che molti dei responsabili della Operazione T4 riappaiono più tardi nel campo di concentramento di San Sabba.

Uno dei problemi più interessanti riguarda l'interrogativo del perché la T4 viene poi fermata. La segretezza dell'operazione infatti non riesce e iniziano, tra il 1940 e il 1941, reazioni del personale dei centri ospedalieri e dei familiari che coinvolgono la magistratura fino al ministro della Giustizia. Un'eco vasta e profonda hanno i sermoni pronunciati nella chiesa di San Lamberto a Münster dal vescovo von Galen. Questi tra l'altro fa emergere una contraddizione: si chiede cosa sarà dei "nostri bravi soldati, che ritorneranno alle loro case gravemente feriti? La Commissione li metterà nelle liste degli improduttivi che in base alle sue decisioni sono dichiarate vite *lebensunwert* che non valgono la pena di essere vissute?" Una contraddizione grave in un paese tanto impegnato dal punto di vista militare.

Secondo Tregenza l'interruzione avviene "semplicemente perché c'è bisogno degli esperti in uccisioni altrove per svolgere il compito più importante ed urgente di sterminare gli ebrei in Polonia nei campi di concentramento, il primo dei quali costruito a Belzec entro novembre". Ulteriori studi potrebbero chiarire questo punto. Sembra probabile una concomitanza di cause nella scelta di Hitler il 24 agosto 1941 di bloccare le gassazioni, anche se dopo la sospensione del programma, si continua a portare alla morte, anche per fame, migliaia di disabili fino alla caduta del nazismo.

¹² A. Carrel, *L'uomo questo sconosciuto*, cit., pp. 334-335.

Mariassunta Cuozzo

*Tecniche del corpo, tecnologie del potere e identità di genere
nell'analisi archeologica delle necropoli*

Nell'ambito delle questioni complesse e controverse che hanno animato il dibattito archeologico sull'analisi delle necropoli nell'ultimo quarantennio, le "tecniche del corpo" costituiscono un aspetto fondamentale, anche se, non di rado, trascurato in favore del simbolismo delle componenti del corredo, o considerato solo dal punto di vista demografico. In particolare, per l'argomento che qui interessa più da vicino, è importante sottolineare che lo studio delle "tecniche del corpo" nei contesti funerari costituisce un campo di ricerca privilegiato per l'indagine sulla costruzione delle identità di genere.

In questa ottica, le osservazioni proposte nelle pagine che seguono intendono soprattutto riportare l'attenzione sulla centralità nel rituale funerario del corpo "il primo e il più naturale degli strumenti dell'uomo", secondo M. Mauss¹.

Il corpo è fulcro del rito e del processo di significazione e di interpretazione da parte dei partecipanti alla celebrazione, potente fonte di comunicazione non verbale, strumento di opposizioni simboliche significative, sede privilegiata dell'esercizio delle "tecnologie del potere." I simboli del corpo costituiscono parte prioritaria della costruzione sociale della realtà, uno dei principali strumenti per approfondire le dinamiche di istituzione e riproduzione del potere e dell'ordine sociale e, nello stesso tempo, per cogliere i momenti di crisi, contraddizione e mutamento. La ricerca e l'interpretazione dei diversi aspetti connessi ai rituali ed alle simbologie corporee possono contribuire ad illuminare ambiti oscuri della religiosità e

¹ Sulla centralità del corpo, cfr. M. Mauss, "Les techniques du corps", in *Journal de psychologie* 32, 1936, pp. 70-88; per le tecniche del corpo nel rituale funerario, cfr. M. Cuozzo, *Reinventando la tradizione. Immaginario sociale, ideologie e rappresentazione nelle necropoli orientalizzanti di Pontecagnano*, Paestum, Capaccio, 2003, p. 9 con bibliografia; per il rapporto tra società dei vivi e rituale funerario, cfr. B. d'Agostino, "Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto difficile", in *DialArch* III S., 3, 1985, pp. 47-58; cfr. anche, I. Hodder, *The archaeological process*, Oxford, Blackwell, 1999; M. Parker Pearson, *The archaeology of death and burial*, Phoenix Mill, 1999; J. Sofaer Derevensky, *The body as material culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

della cosmologia sociale del mondo antico, nel quadro del difficile rapporto tra comunità dei morti e società dei vivi².

I diversi aspetti che concorrono allo svolgimento dei riti funerari – trattamento del corpo, cerimoniali, struttura del sepolcro, assemblamento degli oggetti di corredo, elementi del culto funebre – sebbene siano sempre selettivi, parziali, metaforici e mai neutrali, permettono di indagare dall'interno un contesto rituale che costituisce parte integrante e prioritaria nella costruzione di ideologie, strategie sociali, mentalità, sistemi di valori, come anche nella formazione delle identità e delle “tecnologie del potere”, delle credenze religiose o cosmologiche e di tutti gli aspetti che presiedono alle dinamiche di rappresentazione³.

Gli esempi archeologici presentati in queste pagine provengono dalle necropoli “orientalizzanti” (ultimo quarto VIII – primo quarto VI sec. a.C.) di Pontecagnano, importante sito di origini etrusche a Sud di Salerno, nell'agro Picentino⁴.

L'affermazione della fase Orientalizzante a Pontecagnano avviene all'insegna di un'accentuata e intenzionale discontinuità con la I^a età del Ferro e coincide con un momento cruciale per la Campania, che vede la ridefinizione dei rapporti tra centri indigeni o etruschizzati, da un lato, e la componente greca di Pitheculusae e Cuma, dall'altro. Dall'ultimo quarto dell'VIII secolo a.C., gli apparati funerari mostrano l'esistenza di gruppi elitari di tipo gentilizio e figure principesche – maschili e femminili – in competizione per il controllo della società e delle forme dell'immaginario. Una delle principali manifestazioni di questo cambiamento di mentalità è la radicale rielaborazione delle forme religiose, dei cerimoniali del potere, della sfera dei culti funerari (antenati, divinità ctonie) e di tutti gli aspetti che costituiscono parte integrante di una rinnovata costruzione dell'immaginario sociale⁵.

² B. d'Agostino, *Società* cit., pp. 47-50; 58; M. Cuozzo, *Reinventando*, cit., cap.1; cfr. anche U. Fabietti, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1999; M. Augé, J. P. Colleyn, *L'antropologia del mondo contemporaneo*, trad. it. di G. Lagomarsino, Milano, Eleuthera, 2006.

³ Sui riti di passaggio, cfr. il “classico” A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1981; V. Turner, *Antropologia della performance*, Bologna, Il Mulino, 1993; cfr. anche M. Parker Pearson, *The archaeology* cit., cap. 2; J. Sofaer Derevensky, *The body*, cit., cap. 1. Questi argomenti sono stati di recente trattati dalla scrivente in: M. Cuozzo, “Ripetere, moltiplicare, selezionare, distinguere, nelle necropoli di Pontecagnano. Il caso della tomba 4461”, in *AION ArchStAnt* N.S. XII, 2004-2005, pp. 145-154.

⁴ B. d'Agostino, “Tombe principesche dell'Orientalizzante Antico da Pontecagnano”, in *MonAnt* Serie Miscellanea II, 1, Roma 1977, pp. 6-74; L. Cerchiai, *I Campani*, Milano, Longanesi, 1995.

⁵ M. Cuozzo, *Reinventando* cit., pp. 5-8.

In particolare, le necropoli di Pontecagnano offrono un osservatorio privilegiato per seguire, attraverso la rappresentazione funeraria l'affermazione di nuovi principi strutturanti connessi a diverse concezioni del corpo, e forse dell'individuo, delle distinzioni di genere e di alcuni passaggi d'età. La piena rappresentazione e visibilità della componente infantile (con proporzioni tra il 60 e l'80%) dischiude nuovi ambiti del rito e del culto.

I corredi funerari sono caratterizzati dalla costante presenza di un nuovo servizio ceramico – il “corredo base” – adottato dalla comunità per tutti i generi e le classi d'età, che associa un servizio da vino “di tipo greco” (vaso per versare e coppa), all'anforetta d'impasto tipica di Pontecagnano, accompagnata da una scodella o piattello (Fig. 2, A). Ricorrente, nei corredi eminenti, è anche l'esibizione di un *set* di strumenti in ferro (scuri, asce, coltelli, spiedi, alari), allusivo sia alla sfera del sacrificio sia alla garanzia del fuoco e del focolare. Documentati anche i tradizionali attributi costituiti dalle armi (corredi maschili) e dagli accessori tessili (contesti femminili). Importazioni preziose ed esotiche, simboli del potere e del prestigio, sono soprattutto prerogativa dei “principi” e delle “principesse”⁶.

Il rituale funerario dominante a Pontecagnano durante il periodo Orientalizzante è l'inumazione: la forma più comune di questo trattamento del corpo – che prevede la deposizione supina con il capo rivolto a Nord-Est o ad Est ed il corredo collocato ai piedi e/o ai lati del defunto – testimonia una norma comunitaria condivisa, vigente in tutte le necropoli. Vi si contrappongono i comportamenti differenziati che ciascun gruppo elitario adotta per i capostipiti e/o per particolari personaggi emergenti – maschili e femminili – titolari di sepolture di tipo principesco. La cremazione, secondo le modalità ispirate al rito eroico greco di tipo omerico, o l'allusione ad essa, ritorna, infatti, per le tombe “principesche” nn. 926-928, 4461 e in altri casi⁷.

Nelle pagine che seguono, il discorso sarà incentrato esclusivamente sul trattamento del corpo e del corredo nelle sepolture ad inumazione, tralasciando i comportamenti al di fuori della norma. La presenza di principi strutturanti dipendenti da differenze di genere o da particolari passaggi d'età sembra acquistare notevole importanza nella costruzione simbolica dei contesti funerari: in particolare, negli ambiti legati alla strutturazione dello spazio interno della tomba, alla concezione e all'uso del corpo umano e al rapporto tra spazio interno/esterno della tomba.

⁶ M. Cuozzo, *Reinventando*, cit., cap. 9.

⁷ B. d'Agostino, *Tombe principesche*, cit., pp. 6-74; L. Cerchiai, *Campani*, cit., cap. 2; M. Cuozzo, *Ripetere, moltiplicare*, cit., pp. 145-154.

Una significativa polarizzazione delle pratiche appare connessa, infatti, alle differenze di genere e sembra presiedere al simbolismo corporeo maschile e femminile⁸. La disposizione dell'apparato degli ornamenti, del corredo vascolare, degli utensili, sembra rivelare specifiche concezioni del corpo⁹.

Nel caso delle deposizioni di adulti di genere femminile, lo spazio interno delle tombe rivela una sorta di "delimitazione simbolica" delle defunte (Fig. 1, A): il corredo ceramico e, ove presenti, gli strumenti per il sacrificio e il focolare, limitano il corpo su entrambi i lati, lo accompagnano e ne sottolineano il profilo, addensandosi in alcuni punti. Il rituale femminile sembra vietare la collocazione di forme aperte direttamente sulla parte centrale del corpo (petto, bacino, zona dei femori).

Al contrario, il corpo maschile non appare mai delimitato su entrambi i lati, ma si presenta spesso "marcato" da oggetti deposti direttamente al di sopra di esso, in corrispondenza del torace, del ventre, del bacino o del pube.

Si individua, pertanto, una prima coppia di opposizioni significativa:

Adulto di genere femminile	Adulto di genere maschile
delimitato	non delimitato
non "marcato"	"marcato" (da offerte deposte al centro del corpo)

Particolarmente evocativa appare l'immagine restituita da alcune sepolture femminili eminenti: la "delimitazione simbolica" è compiuta prevalentemente attraverso la distribuzione di ceramiche connesse ai cerimoniali del vino, che costituiscono, come si è detto, la base prioritaria del rituale nel centro picentino, con la loro ambivalenza semantica tra spazio riservato ai morti e spazio dei vivi celebranti il rito. I vasi aderiscono ai lati del corpo, valorizzando la testa, le spalle, le braccia e le mani, e le gambe. Una simile funzione di "limite" delle defunte è svolta anche da simboli del sacrificio e, in alcuni casi, da accessori tessili. Gli spiedi ricorrono solitamente a sinistra e gli alari a destra, delimitando il corpo sui due lati; il col-

⁸ M. Cuzzo, *Reinventando* cit., capp. 5-8.

⁹ Le attribuzioni di genere basate sui "sistemi di segni" che contraddistinguono i corredi funerari sono state confermate dalla determinazione del sesso dei defunti risultante dalle analisi antropologiche. Le analisi dei resti ossei umani e dei reperti faunistici sono state eseguite presso il laboratorio antropologico del Museo Preistorico ed Etnografico L. Pigorini, cfr. M. Cuzzo, *Reinventando* cit., Appendice II (L. Bondioli-R. Macchiarelli).

mente sul pube, secondo un uso già segnalato come tipico del costume maschile. Lo svolgimento di un sacrificio cruento è testimoniato dalla presenza di uno scodellone contenente resti faunistici (porcellino?) accompagnati da un coltello; un bacino imitante tipi metallici era appoggiato in corrispondenza della gamba destra.

Quale può essere una linea di lettura delle complesse “tecniche del corpo” identificate nelle necropoli di Pontecagnano?

La sfera della fertilità, della riproduzione, della continuità del gruppo e l’elaborazione di strategie per scongiurare l’alta mortalità sembrano evocate sia dai diversi trattamenti e dalle differenti concezioni del corpo maschile e femminile, sia dalla molteplicità rituale attestata per le diverse categorie di non adulti. Le deposizioni infantili sono accompagnate, in molti casi, non soltanto da offerte e libagioni, ma anche da evidenti tracce di sacrifici cruenti, con dedica di primizie, come quella del porcellino, destinate alle divinità ctonie. D’altronde, la testimonianza dello svolgimento di sacrifici cruenti e incruenti, all’interno ed all’esterno delle tombe, è frequente anche per le sepolture di individui adulti¹³.

Per quanto riguarda la componente maschile, l’ipotesi di una considerazione privilegiata per le parti del corpo comprese tra torace, bacino, pube è stata di recente avanzata per spiegare il significato simbolico dei vasi collocati direttamente al di sopra del corpo nelle sepolture di Pontecagnano. Anche in questo caso, le sezioni del corpo predilette dal rituale appaiono allusive al simbolismo legato alla fertilità, alla fecondità, alle capacità generative, ambiti che sembrano dominare, in questa fase, la religiosità funeraria nel centro picentino.

Per quanto riguarda la metà superiore del corpo femminile, si può ipotizzare l’esistenza di una sorta di interdizione rituale che non consentiva la deposizione di offerte. Tabù, divieti ed interdizioni rituali relative al corpo femminile, d’altronde, sono ampiamente attestate a livello etnografico.

È possibile, pertanto, che i complessi comportamenti descritti rivelino, in primo luogo, prescrizioni e interdizioni rituali osservate dai vertici sociali a protezione dell’individuo e della stirpe: un ambito in cui le concezioni connesse al mondo soprannaturale e alla sfera divina si intrecciano e sovrappongono alle nozioni del potere, dello status, della sovranità¹⁴.

Di difficile lettura appare il significato della “delimitazione simbolica” del corpo femminile. Oltre a divieti ed interdizioni rituali, questo compor-

¹³ M. Cuozzo, *Ripetere, moltiplicare* cit., pp. 152-154.

¹⁴ R. Huntington, P. Metcalf, *Celebration*, cap. 5; M. Bloch, J. Parry, *Death and the regeneration* cit., capp. 1-2; M. Parker Pearson, *The archaeology* cit., capp. 2-4; U. Fabietti, *Antropologia* cit.; M. Cuozzo, *Ripetere, moltiplicare* cit., pp. 152-154; J. Sofaer Derevensky, *The body*, cit., cap. 2.

tamento potrebbe testimoniare l'azione di "tecnologie del potere" dirette alla costruzione, nel cerimoniale funerario, di un'asimmetria di genere altrimenti negata dai prestigiosi "sistemi di segni", omologhi a quelli attestati nelle coeve sepolture maschili, che caratterizzano non poche deposizioni femminili¹⁵.

In conclusione, è importante sottolineare come lo studio dello spazio interno della tomba in quanto luogo simbolicamente strutturato, permetta un punto di vista privilegiato per avanzare ipotesi di lettura sulle concezioni del corpo e sui complessi cerimoniali che dovevano accompagnare il rituale funebre: si tratta di una componente di importanza imprescindibile per qualunque indagine sulle ideologie funerarie e sulla costruzione delle identità di genere; ad essa complementari sono le analisi della composizione dei corredi, della tipologia della tomba, della topografia delle necropoli. Lo studio delle simbologie corporee, del modo in cui i corpi sono atteggiati, manipolati, abbigliati e adornati, affinché soddisfino la costruzione culturale di un determinato contesto sociale, costituisce uno dei principali strumenti per approfondire le modalità di formazione delle categorie di genere e le dinamiche attraverso le quali il potere e l'ordine sociale riproducono se stessi o palesano le loro contraddizioni¹⁶.

La morte è una occasione cruciale di esternazione degli atteggiamenti mentali e culturali verso il corpo: l'entità corporea del defunto è il centro del rituale e del compianto, in modi storicamente e culturalmente specifici. Secondo P. Bourdieu le "pratiche di incorporazione" veicolano i valori fondamentali di un gruppo, le sue norme, i suoi divieti, senza necessità di ricorrere alla comunicazione verbale; si tratta di "automatismi corporei" che costituiscono una vera e propria "memoria" acquisita dagli individui tramite l'esperienza corporea, nella conoscenza pratica del vivere quotidiano¹⁷.

La concezione del rituale funerario come uno dei contesti principali per la produzione di identità sociali – in primo luogo di quelle di genere – e la consapevolezza del suo ruolo attivo nella selezione di identità formalizzate e idealizzate, ha nel corpo il suo aspetto metonimico, che nell'atto del rituale si trasforma in simbolico: un corpo reso "docile", soggiogato e manipolato all'interno di uno spazio controllato dal rituale per "restringerne" le possibilità di lettura¹⁸.

¹⁵ M. Cuozzo, *Reinventando*, cit., cap. 9.

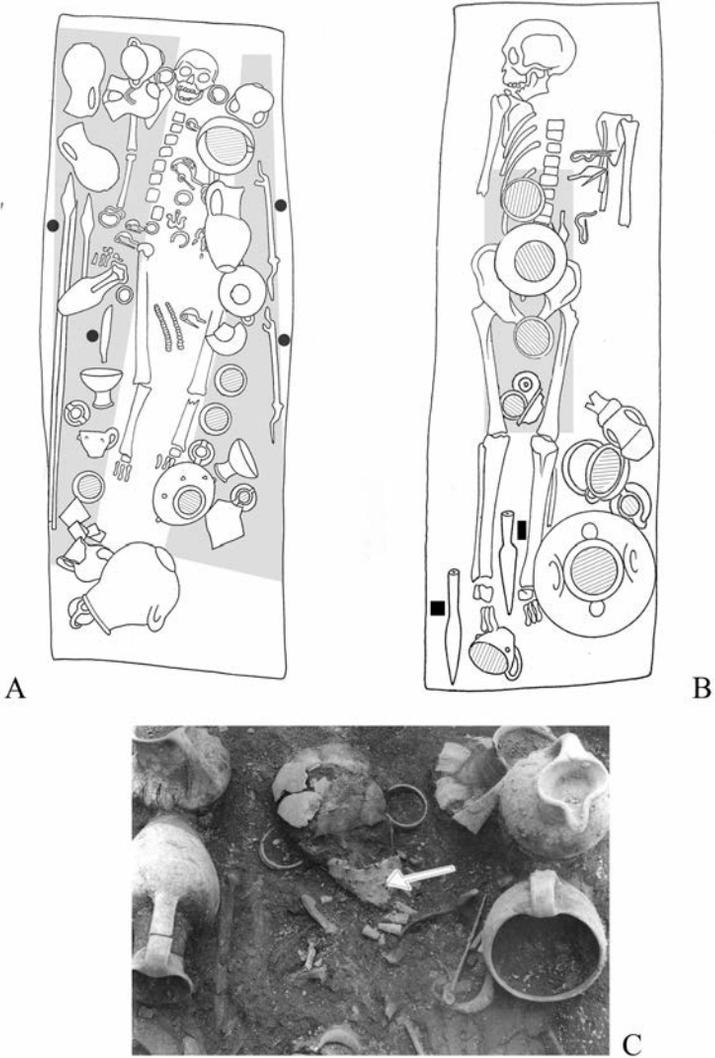
¹⁶ J. Thomas, *Rethinking the Neolithic*, Cambridge, 1991, pp. 102-104; I. Hodder, *Symbols* cit., capp. 4-6; M. Parker Pearson, *The archaeology*, cit., capp. 3-8.

¹⁷ P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *Risposte. Per una antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

¹⁸ M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976; J. Thomas, *Rethinking* cit., cap. 2; M. Cuozzo, *Ripetere, moltiplicare* cit.

Fig. 1

materialimaterialimaterialimaterialimateriali



- A) Adulti di genere femminile: la delimitazione simbolica del corpo (evidenziata in grigio); il corpo è delimitato da vasi e utensili per il sacrificio e il focolare (segnalati da punti).
- B) Adulti di genere maschile: il corpo è marcato da vasi poggiati direttamente sulla parte centrale (evidenziata in grigio); le armi (punte di lancia, segnalate da quadrati) sono deposte ai piedi.
- C) La tomba femminile 5980: foto di scavo. La freccia indica la presenza di un mandibolare in piombo che copriva parzialmente il volto della defunta.

interventi

Laura Guidi, Anna Maria Lamarra (a cura di), *Travestimentie metamorfosi. Percorsi dell'identità di genere tra epoche e culture*, Filema, Napoli, 2003, € 15,49

Eroine dalla storia tragica, come Eleonora de Fonseca Pimentel, anonime vedove del medio Ottocento napoletano; donne militanti del Risorgimento italiano. Ma anche: transessuali e coppie lesbiche protese verso una autorappresentazione in chiave eterosessuale – *butch e femme* – negli Stati Uniti d'America dei giorni nostri. E ancora: metafore femminili di Dio nella letteratura sacra; l'astuzia delle donne e i loro strumenti di camuffamento nel romanzo della Grecia classica; l'ondivago confine tra lesbismo e reati contro la proprietà nella prosa romanzesca di Henry Fielding; l'uso femminile della pseudonimia nella letteratura italiana a cavaliere tra l'Otto e il Novecento; decostruzioni filosofiche, infine, del paradigma del corpo come dato biologico. Per quanto apparentemente eterogenei, i saggi raccolti in questo volume hanno un fuoco tematico in comune: la riflessione sulla pratica del travestimento, nella storia, nella letteratura, nella vita, anche se in epoche e contesti tanto distanti da sembrare di primo acchito difficilmente comparabili.

Eppure, a conti fatti, la sfida ingaggiata dalle curatrici dell'opera e da quante – storiche, psicologhe, teologhe, studiose di letteratura, filosofe – insieme a loro vi hanno contribuito (Maria Rosaria Pelizzari, Annunziata Berrino, Angela Russo, Alice Kelikian, Francesca Molfino, Ambra Pirri, Adriana Valerio, Gioia Rispoli, Rosa Maria Loretelli, Mariella Muscariello, Maria Angarano Moscatelli, Kym Bird, Simona Marino, Adele Nunziante Cesàro) risulta sostanzialmente vinta. Malgrado il frequente alternarsi degli scenari temporali e delle metodologie di approccio al tema, quella che ne deriva è una lettura spesso avvincente.

Proviamo ad accostarla attraverso le parole usate da Adele Nunziante Cesàro nella sua postfazione: “Nei secoli le donne si sono travestite per oltrepassare i limiti che la società imponeva loro, per viaggiare, conoscere, studiare; più recentemente hanno mascherato le modalità di linguaggio o d'azione per essere accettate e contare nei consessi maschili, nell'esercizio del potere” (p. 285). Mi pare che qui si riannodino molti dei fili che percorrono il volume. Il travestimento in vesti e in pratiche maschili ha schiuso surrettiziamente alle donne terreni di cittadinanza e di soggettività che, in forza delle forme culturali variamente corrispondenti alle epoche e ai

contesti geografici, la società in cui vivevano attribuiva in esclusiva agli uomini, facendone al tempo stesso il presupposto e il campo simbolico del loro dominio. La “mascherata” ha cioè consentito a singole individualità – dalle donne-soldato, quelle vere come Giovanna d’Arco e quelle letterarie come Bradamante, alle “virili” protagoniste della militanza democratica sette e ottocentesca, come Eleonora de Fonseca o Jessie White; o, ancora alle prime clandestine studentesse universitarie ottocentesche, camuffate da maschi per aggirare gli scogli del pregiudizio – di svelare doti altrimenti destinate all’invisibilità pubblica.

Ma la tecnica del travestimento – come emerge da alcuni dei saggi – non è stata unicamente una risorsa agita a proprio beneficio (e a proprio rischio) da singoli intraprendenti soggetti femminili, allo scopo di modificare una cittadinanza di seconda classe in una situazione meno squilibrata. Essa ha dispiegato anche risvolti non necessariamente “scandalosi” e, pure, altrettanto significativi, celandosi talvolta nel cuore degli stessi istituti normativi maschili. È il case delle femmine *mascolinate*, ovvero eccezionalmente parificate agli uomini nei diritti successori del Mezzogiorno dell’età moderna, allo scopo di contenere le tentazioni autoritarie dei loro fratelli (Berrino), o delle vedove abilitate dal codice napoleonico del 1809 ad assumere di diritto la tutela dei figli minori e poi investite dal codice Pisanelli del 1866 dell’“esercizio della *patria potestas*, precluso alle donne in vita del marito” (Russo); emblemi, le une e le altre, di una sostanziale inefficacia del diritto ordinario di matrice paternalistica ad aderire plasticamente alla varietà della vita sociale, se non per l’appunto ricorrendo a *detours* capaci di supplire alle rigidità del dettato legislativo.

Resta comunque il fatto che il travestimento femminile, in senso reale o metaforico, anticipa in chiave di sfida individuale il percorso che coincide con la consacrazione legislativa di una accezione paritetica della cittadinanza. Per quanto quello che mettono in gioco in prima persona sia il rispettivo destino individuale, conquistandosi attraverso una ambigua mimesi virilista una fama che la morale corrente converte volentieri nel suo opposto (ancora a fine Ottocento, ricorda Lamarra, essere *famous* per una donna equivale ad essere *infamous* p. 151; ed esemplari, a questo proposito, sono le opposte fortune postume di due protagoniste della repubblica napoletana del 1799, la “maschile” Eleonora de Fonseca e la femminilissima Luisa Sanfelice, quali risultano dalla ricostruzione di Pelizzari), magari inconsapevolmente le “travestite” combattono in realtà per tutto il loro genere, non solo per se stesse; la loro è una pratica profemminista, nella misura in cui “tende a sovvertire il sistema simbolico attraverso cui il genere prende forma” (Guidi, p. 73).

Per altri versi, il travestimento è un modo di rappresentare la modernità e i valori individualistici ad essa sottesi. Cristallino, in proposito, è il

caso della Mary Hamilton che Henry Fielding trasse dalla stampa periodica scandalistica – dunque dalla cronaca – per farne la protagonista di *The Female Husband* la donna che si finse uomo per sposare un'altra donna e che lo scrittore, fermandone i tratti nella maschera della truffatrice, elesse ad emblema “dell'individuo intraprendente, dell'ingegno veloce, che non si cura della protezione della comunità e se la cava da solo nel mondo, che rinnega comportamenti prestabiliti e fissi mutando a seconda dei luoghi e delle situazioni”; un individuo/a che non poteva non suscitare sentimenti ambivalenti, in un Paese che, pur accordando più di qualsiasi altro coevo, riconoscimento a quei valori di “mobilità” e “solitaria intraprendenza” emblematici “dell'epoca moderna alle sue origini” (Loretelli, pp. 218-219), restava pur sempre immerso nella sua tradizione puritana.

Leggere, dunque, il travestimento come una pratica di libertà femminile, ma al tempo stesso anche come un percorso di libertà *tout court*: questa la proposta interpretativa che affiora ad intermittenza dal volume di cui stiamo parlando. A patto, però, di tenere stabilmente presente una ambiguità di fondo. Se è vero, infatti, che “il travestimento della donna, reale o simbolico, costituisce una pratica diffusa nel tempo, segnata in prima istanza da un senso di insufficienza e dal bisogno di riconoscimento e di affermazione”, non va dimenticato che “l'altro di cui si assume le sembianze è l'uomo”, e che dunque travestirsi, per una donna, significa implicitamente collocarsi sul vischioso confine “tra libertà e assoggettamento”, lungo il quale “l'apparente neutralità” che si conquista con la mascherata coincide con “una neutralizzazione del corpo femminile” (Marino, p. 271).

Ma non è tutto. Travestirsi significa anche, infatti, mettere in dubbio – misurandosi con la percezione culturale diffusa non meno che con gli scogli della propria storia individuale – una dimensione ottusamente statica dell'identità. Quella che si evoca, in tal senso, non è solo “la fluidità del genere sessuale” (Molfino, p. 120), ma la temporalità dell'identità *tout court*, il contrasto tra le sue accezioni canoniche, autoritariamente retoriche e sovraimpresse e l'infinita mutevolezza delle percezioni individuali che ad essa corrispondono. Il travestimento è invenzione. E la raccolta di saggi, da questo punto di vista, offre un buon antidoto contro le inclinazioni organicistiche di molte delle ricostruzioni culturalistiche oggi di gran voga, spesso fondate sull'assunzione di paradigmi identitari totalizzanti e monolitici. Non c'è identità senza il mutamento e quest'ultimo è affidato anche e soprattutto all'iniziativa e al desiderio individuali.

Un'osservazione conclusiva. Nel libro si parla poco, e solo per accenni, delle pratiche maschili di travestimento, ed è un peccato: un tema da riser-
vare ad altra occasione?

Marco Meriggi

interventiinterventiinterventiinterventiinterventi

Agli estremi del femminile: la mamma e la prostituta

Sandro Bellassai, *La legge del desiderio. Il progetto Merlin e l'Italia degli anni Cinquanta*, Carocci, Roma, 2006, € 16.50; M. d'Amelia, *La mamma*, Il Mulino, Bologna, 2005, € 14.50

Nu ll'aggio accise e figlie! 'A famiglia... 'a famiglia! Vinticin'annece aggio penzato! (Ai giovanotti) E v'aggio cresciuto, v'aggio fatto uommene, aggio arrubbato a isso (mostra Domenico) pe' ve crescere!

Il lavoro di Sandro Bellassai termina con il celebre monologo di Filumena Marturano in cui ella descrive come è diventata prostituta per fame e contemporaneamente mostra con orgoglio come ha saputo essere madre fino in fondo. Proprio le parole di Filumena, prostituta, ma anche madre, legata visceralmente ai suoi tre figli, che ha cresciuto e protetto rimanendo costantemente nell'ombra, ben introducono queste pagine che analizzano due libri nei quali il racconto storiografico è costruito intorno a due differenti figure, situate tra gli estremi significativi dell'immagine del femminile. Da un lato, il corpo casto della madre che protegge e alleva con dedizione esclusiva il figlio maschio (d'Amelia), dall'altro, il corpo impuro della prostituta, che si offre al desiderio e ai "naturali bisogni" maschili (Bellassai). La madre e la prostituta sono le due immagini antitetiche del femminile che convivono all'interno della cultura maschilista e fallocratica. Due figure che obbediscono a stereotipi culturali, figli di una stessa mentalità, due facce opposte di lunghe permanenze e di mutamenti lenti che tuttavia hanno contribuito a traghettare il nostro Paese verso la modernità. Un cammino che ha radici nei nostri stessi caratteri identitari, e la cui analisi consente di percorrere le strade della formazione delle idee e delle opinioni mostrando i meccanismi di un uso pubblico della morale sessuale che genera modelli di comportamento e delinea stereotipi mentali. Analizzarne i linguaggi e le reciproche influenze, dall'alto al basso, mostra quanto lo studio dei rapporti di genere consenta di restituire la storia sociale in tutta la sua complessità.

Un comune momento epocale nella storia comparata di questi due stereotipi può essere rintracciato negli anni Cinquanta, e precisamente nel 1952 e nel 1958. Risale al 1952, infatti, la data di nascita nella lingua italiana del termine *mammismo* inventato dallo scrittore Corrado Alvaro, che in un suo breve saggio (*Il nostro tempo e la speranza. Saggi di vita contemporanea*) individuava come denominatore comune del mammismo "una

società di uomini allevati dalla mamma come protagonisti” (d’Amelia, p. 16). È nel 1958, inoltre, che in Italia veniva abolita la regolamentazione della prostituzione con la legge n. 75 del 20 febbraio, nota come legge Merlin, dal nome della senatrice socialista che ne propose il progetto. La legge suscitò un aspro e variegato dibattito non solo nelle aule parlamentari, ma anche sulla stampa settimanale, su riviste scientifiche, giuridiche, culturali e politiche, e in generale nell’opinione pubblica più ampia. Lo scopo del volume di Bellassai è proprio l’esame di questo dibattito, che generava inevitabilmente collegamenti “con una serie di problemi relativi all’ordine pubblico, all’organizzazione sociale nel suo complesso, alla sfera dell’etica e, non certo secondariamente, alle identità e alle relazioni di genere” (Bellassai, p. 7). E proprio quest’ultimo discorso relativo alle identità e alle relazioni di genere costituisce un importante punto di incontro/scontro tra le due figure che stiamo considerando: le mamme italiane, fanatiche sostenitrici del figlio maschio, percepirono in gran parte la legge che aboliva le case di tolleranza come una minaccia per la “salute fisica e morale” dei loro figli. Esse difendevano i figli maschi dal pericolo di “non sapere dove andare a sfogarsi prima del matrimonio.” Annotava nel 1953, non senza sconforto, la giornalista Anna Garofalo: “quante volte le madri sopportano che il figlio si serva della giovane domestica per il suo piacere, licenziandola, poi, al primo accenno di una gravidanza inopportuna.” Erano, in realtà, le stesse donne che, come mogli, per difendere se stesse dal pericolo di un tradimento del marito, che avesse per base il sentimento, lo autorizzavano a prendersi qualche libertà cercandola nell’amore a pagamento (Bellassai, p. 44). Le obiezioni e le opposizioni alla legge Merlin venivano, dunque, in gran parte anche da donne, spose e madri, che non erano affatto favorevoli alla fine di uno stato di inferiorità e di avvillimento per il loro sesso.

In quegli stessi anni Corrado Alvaro forniva una chiave di lettura delle ragioni che spingevano, a suo dire, una donna italiana a diventare madre e del rapporto da lei intrattenuto con i propri figli: una maternità fondata sull’istinto, che nulla ha di umano e che equipara figli e piante; ne conseguirebbe, in primo luogo, l’identità della madre come cieca fiducia nella vita, all’interno di un ordine biologico dei più profondi. Una natura del mammismo italiano che nella riflessione di Alvaro si presenta doppiamente nefasta, dal momento che sarebbe all’origine della tradizionale amoralità italiana, della mancanza di educazione civica e dell’immaturità di un popolo, ma sarebbe soprattutto la testimonianza di un modo di dare la vita privo di ogni senso di responsabilità (d’Amelia, p. 17). L’associazione di Alvaro tra maternità e animalità, non esente da “eccessi di moralismo deprecatorio”, va letta in gran parte come una spia della complessa stratificazione nel tempo di un clima culturale più generale, nonché della congiuntura creat-

si negli anni dell'immediato dopoguerra, in cui era in atto la lotta per la sopravvivenza di una nazione traumatizzata, che muoveva i primi incerti passi alla ricerca della propria identità nonché di necessari miti di coesione. Si delineava l'idea che il mammismo rappresentasse l'essenza della mentalità familiare italiana. Negli anni Cinquanta molti tasselli, come dimostra d'Amelia, concorrevano a disegnare attorno al legame esclusivo e privilegiato della madre con i figli maschi proprio la qualità di carattere culturale nazionale della società italiana. Erano tuttavia gli stessi anni del dibattito (tra il '48 e il '58), relativo alla proposta di legge della senatrice Merlin, in cui emergevano all'attenzione dell'opinione pubblica vari e sempre più evidenti segnali di un mutamento profondo dell'identità femminile. Segnali che si riflettevano indirettamente anche nelle nostalgie, nelle paure, nelle apocalittiche previsioni manifestate dai nemici della legge che aboliva la regolamentazione della prostituzione.

Qual era, dunque, l'immagine di quegli anni dal punto di vista dei mutamenti della femminilità? Consultando la stampa e gli altri media del periodo, sottolinea Bellassai, non si percepisce la visione di un'epoca di stabilità e conservazione. A saper leggere tra le righe, in molti articoli, resoconti, inchieste s'intravedono sempre più chiaramente dinamiche inedite dell'identità di genere, soprattutto nella direzione delle nuove generazioni. Fioriva in quegli anni la circolazione, per molti aspetti nuova, di dati sociologici o pseudosociologici. L'opinione pubblica divorava una quantità di informazioni su se stessa, sui "tempi moderni", sui mutamenti in atto nel corpo sociale. Attraverso la presentazione di statistiche, la pubblicazione di interviste a uomini e donne di varie età ed estrazione sociale, ma soprattutto della media e piccola borghesia, la società del tempo si autorappresentava. Sempre più frequentemente le indagini demoscopiche interrogavano il "campione" di turno di italiani e italiane per fornire informazioni su gusti e tendenze attinenti la morale, la vita quotidiana, la famiglia, le relazioni di genere. L'inchiesta Doxa, commissionata dal settimanale "Oggi", e pubblicata in otto puntate dal giugno all'agosto 1951, è in grado di fornire un prezioso spaccato, così come giustamente osserva Bellassai, non solo sulla cultura delle intervistate (un non specificato campione di donne di varia condizione e provenienza) ma pure di chi le interrogava. Tra i vari temi trattati, ai fini del nostro discorso, sarà utile fare riferimento ai risultati riguardanti i giudizi sull'aspetto fisico delle italiane. L'inchiesta sottolineava l'avvenenza delle donne italiane: il 72 per cento "è decisamente promosso in quanto a bellezza e all'armonia tra la figura e il volto." Equilibrio biologico (inteso come "pieno accordo" tra i coniugi anche nel campo sessuale) e buon senso concorrevano dalle pagine di "Oggi" a disegnare armoniosamente l'immagine della "nuova" donna italiana. Una donna che solo per il 14 per cento approvava i pantaloni nell'abbigliamento femminile, men-

tre accettava in misura maggiore la diffusione di un altro segno della rappresentazione stereotipa della donna “emancipata”: la sigaretta. Vari erano gli elementi che consentono di delineare il diffondersi di mutamenti nella condizione generale delle donne italiane, soprattutto nelle nuove generazioni. Le italiane si stavano incamminando in direzione della lotta, sofferta ma inevitabile, per cambiare modelli e ruoli ispirati all’obbedienza e alla dipendenza.

In questa direzione il corpo femminile diventava, come non mai, veicolo di cultura e idioma collettivo attraverso il quale passavano segni e linguaggi del mutamento in atto. In primo luogo, il binomio corpo/desiderio. Nel secondo dopoguerra la bellezza appariva spesso per la piccolo borghese il capitale fondamentale che, non disgiunto ancora dalla verginità, bisognava far fruttare per raggiungere un obiettivo non solo sentimentale, affettivo e privato, ma sociale, lavorativo, pubblico. Si intravedeva il sogno di una sia pur remota possibilità di riscatto sociale che era ancora una volta legata alle capacità femminili di riuscire a catturare lo sguardo maschile e all’abilità di ben “amministrare” il desiderio del “catturato” (Bellasai, pp. 60-61). Il desiderio femminile, come era prevedibile, rimaneva ancora in un lato oscuro, non pronunciabile apertamente, ma solo vagamente ascrivibile alla riuscita dell’equilibrio matrimoniale. Tutto il resto apparteneva all’universo della prostituta, della donna deviata. Sul corpo della quale si erano già accaniti, alla fine del secolo precedente, gli scienziati della devianza che avevano messo la sessualità al centro dell’analisi della delinquenza femminile. E quindi praticavano “benefici interventi” su giovani corpi di donne socialmente deboli: scariche elettriche diffuse, non disgiunte, nei casi ritenuti più ostinati, dalla bruciatura o dall’asportazione chirurgica della clitoride per reprimere drasticamente la masturbazione nelle adolescenti, ma anche nelle bambine (Bellasai, pp. 108-112). La masturbazione era considerata, infatti, dai medici positivisti una spia delle numerose patologie a cui possono soggiacere le donne, dalla prostituzione alla pazzia. Non è un caso, del resto, che sotto l’influenza del positivismo, si affermasse nell’immaginario comune il primato della maternità nella vita biologica e psichica della donna, e quindi si riconoscesse nella famiglia la centralità della cura dei figli, concepita tuttavia di esclusiva pertinenza della madre. Il positivismo, oltre ad influenzare le concezioni dei giuristi nella promulgazione dei nuovi codici dell’Italia unita, fu determinante nel creare le opinioni delle famiglie borghesi in merito alla generazione e alla maternità (d’Amelia, pp. 110-115). Grazie ad un’abile strategia divulgativa tutto quello che riguardava la riproduzione riuscì ad andare fuori dai laboratori di ricerca e dalle università per arrivare all’opinione pubblica. Si trasformava, quindi, attraverso modalità che andrebbero ulteriormente approfondite, in mentalità diffusa influenzando, tra fine Ottocento e primo

Novecento, i codici e le condotte che si ritenevano più appropriati per maschi e femmine. Nell'Italia di Crispi e di Giolitti mentre, in un'ottica sentimentale, si sottolineavano, idealizzandoli, i compiti sacrificali dell'angelo del focolare, si faceva di continuo ricorso al ruolo materno in sostegno della modernizzazione. La cultura positivista destinava, infatti, alle "amoroze madri italiane" la ricezione di quanto gli esperti consigliavano per l'allevamento e l'educazione dei bambini. Esse venivano sublimite come elemento chiave per creare un ambiente capace di contribuire, secondo i suoi fautori, alla formazione di una popolazione sana. Nasceva l'era delle guide e dei manuali medici che insegnavano alla donna come fare la mamma, quale fosse il comportamento corretto nel crescere i figli. Cominciava, dunque, un fenomeno che è arrivato fino ai nostri giorni accompagnato da un successo ancora destinato a durare.

Del resto, nel viaggio di d'Amelia all'interno di rappresentazioni, immagini, raffigurazioni della madre italiana, ricorrenti nel discorso pubblico tra il primo Ottocento e la seconda guerra mondiale, i tempi della lunga durata dei fattori culturali e degli atteggiamenti mentali si dilatano al di là della periodizzazione tradizionale che, come riconosce l'Autrice, costituisce una strettoia. Anche se, da un'epoca all'altra, tracce e segni, simboli e metafore, mentre sembrano seppelliti nell'oblio, ecco che ritornano all'improvviso per essere ripresi e successivamente rideclinati nella letteratura e nella diaristica. Sono i tempi lunghi della cultura e della storia della mentalità. Ciò non impedisce tuttavia che, nel giro di non molti anni, si possa inventare una tradizione nel senso indicato da Eric Hobsbawm.

Maria Rosaria Pelizzari

Anna Lemos, *Il corpo e il mare*, Edizioni e/o, Roma, 2006, € 12.00

Ogni romanzo ha una propria chiave testimoniale di realtà, stretta o aperta, soggettiva o oggettiva, intesa sia a rispecchiare i sentimenti, le arguzie, le sofferenze dell'autore che a evidenziare esperienze, gioie e dolori di altri. Ci si esprime o si descrive stando al di qua o al di là della propria esistenza.

Psicologismo, realismo, simbolismo costituiscono, come sappiamo, gli assi portanti della ruota narrativa, eppure assai raramente forniscono prova di realtà, atti di vita vissuta. La fenomenologia dell'evento non è certo quantificabile né riducibile in qualche categoria letteraria.

Eppure talvolta accade che un lacerto di realtà venga esibito a prova inventata o meno di una esperienza profonda, sofferta e superata, come è la storia crudele di questo romanzo di Anna Lemos *Il corpo e il mare*. È la storia dell'incesto assiduamente proposto e mai consumato, di un padre con la propria figlia che da bambina si fa adolescente. Trattata con forte incisività emotiva ma con delicatezza di tono, la storia di questo evento appare e non appare, si rivela e si consuma sulla crescente consapevolezza della figlia e sul sempre minore credito morale e culturale del padre, avvocato, la cui figura ufficiale finisce per venire abbattuta dalla ferma insinuante accusa di una sana e sicura idea dell'amore concepita dalla fanciulla, la quale potrà infine, al compimento dei diciotto anni, conquistare la sua piena e legittima autonomia di individuo.

In una scrittura limpida e attiva Anna Lemos, portoghese, ci offre la ricostruzione viva e insieme etimologica del fatto reale unendo e disgiungendo soggettività e oggettività delle cose viste. Impera qui il sogno di una memoria smarrita che riproduce se stessa ma anche s'inalbera e cresce nel vissuto quotidiano. L'osservazione attenta, meticolosa, delle persone e degli ambienti attraversati dalla protagonista di questo romanzo rivela lo sforzo dell'audace e dolorosa rielaborazione semantica di un peccato non commesso.

Il tono basso e confidenziale di una scrittura che cresce con l'esperienza della fanciulla succube indifesa, si alza sovente in una sfera poetica affrescata da immagini di crudeltà e di gioia.

La parola conta assai più del fatto, così il romanzo nel suo insieme – salvo alcuni tratti pleonastici – può dirsi magicamente risolto in un poema. È il poema dell'adolescenza alle prese con un evento losco, inaspettato che

si manifesta nell'ancestrale tabù, di cui il padre è certo cosciente mentre alla giovane si rivela poco a poco come oltraggio alla madre. Questa madre sconosciuta, di cui non si parla, risulta una figura emblematica a memoria di una famiglia lacerata, dissolta ma presente come immagine vitale dell'interdetto.

La famiglia lacerata viene colta infatti non già come rapporto sociale ma come vincolo biologico in crisi. È qui, mi sembra, il vero nodo insolubile di quel gioco erotico infinito e irrisolto. La poesia nasce così naturalmente dalle suggestioni di una distanza irrevocabile: quella del desiderio del suo oggetto proibito. Piuttosto che pensare a una possibile storia autobiografica – come la trama narrativa sembra proporre – c'è da cogliere in questo romanzo segreto e inconfessabile la libera, insinuante virtù di una scrittura che dice l'interdetto (la forma più oltraggiosa di consumazione del sacro) con la leggerezza di un volo di farfalla.

Romolo Runcini

Angela Carter, *La donna sadiana*, Milano, Feltrinelli, 1986 (trad. it. di Patrizia Carella), € 7,75

Il libro *La donna sadiana* appare nel Regno Unito nel 1979 e si può considerare l'unica opera saggistica di Angela Carter, che in questo testo compie una rilettura dei principali personaggi femminili di de Sade. L'atto dell'attraversamento di un vecchio testo è un tema ricorrente nella produzione della Carter e si inserisce così nella poetica della riscrittura che costituisce una parte considerevole della produzione narrativa del '900. Ma la rivisitazione dei testi sadiani ha anche l'intento di indagare come la scrittura maschile sul corpo delle donne abbia condizionato l'immaginario occidentale. Per Carter, infatti, l'esplorare gli stereotipi sulla concezione femminile significa restituire parola alle eroine che le fiabe ci hanno consegnato silenziose, come ad esempio avviene in *La camera di sangue* (raccolta di brevi racconti sulla rivisitazione della tradizione folklorica), o ancora nella *Venere Nera*, in cui si riscrivono le storie di donne vissute all'ombra di grandi figure della letteratura. È una posizione del resto condivisa da non poche autrici quella di proporre una re-visione della storia, del simbolico e delle convenzioni di genere, come succede ad esempio nel testo di Ibsen, *Quando noi morti ci destiamo*, riscritto da Adrienne Rich.

Allo stesso tempo *La donna sadiana* si inserisce negli studi di genere perché si pone come un esempio di scrittura del corpo. Centrale in questo testo, come in tutta la produzione narrativa della Carter, è infatti il corpo, luogo di intersezione materiale e simbolica per la costruzione dell'identità. Ne *La donna sadiana*, Carter parla di carne (e non di corpo) per rimarcare l'irriducibile materialità dell'esistenza, ma ricorda anche come "la nostra carne sia eredità della storia e dei condizionamenti culturali." Riprendendo la concezione di Jean-Paul Sartre, secondo cui il corpo "è l'oggetto psichico per eccellenza", Carter suggerisce una visione del corpo assai vicina a quella di Michel Foucault: il corpo è l'oggetto culturale per eccellenza, che si inserisce in una complessa costruzione ideologica, in cui le istanze storiche, culturali, economiche e linguistiche svolgono un ruolo decisivo. Anche la sessualità, quindi, non è mai da intendersi come un'esperienza astratta. Afferma infatti Carter:

La natura dei comportamenti sessuali è determinata dai mutamenti storici nelle relazioni umane meno intime, proprio come la vera natura degli uomini e delle donne è capace di infinite modulazioni a seconda del cambiamento delle strutture sociali.

Carter pone interrogativi circa il ruolo della sessualità femminile, attraversando quel legame parola-immaginario-corpo, già esplorato dal pensiero della differenza di area francese negli anni '70. La vita sessuale, inoltre, non è solo diversa per uomini e donne, afferma Carter, ma pone differenze fra le donne stesse: le donne ricche, ad esempio, hanno la possibilità di controllare meglio i propri corpi, i rapporti sessuali, le gravidanze, rispetto alle donne delle classi meno agiate.

La specificità della riflessione di Carter risiede nell'analisi del rapporto corpo e sessualità, in cui si inserisce come centrale il ruolo della pornografia, che rappresenta la chiave di tutto il libro. Carter ritiene che la pornografia sia nemica delle donne perché ha cristallizzato le identità di genere in archetipi mitici, a cui è negata la possibilità del cambiamento, che si trovano fuori dal tempo e dalla storia, cioè nel mito. Questa è la natura profonda della pornografia, così come da sempre è stata conosciuta. Ma Carter va oltre e individua un elemento positivo che la pornografia potenzialmente racchiude: le sue possibilità di essere uno strumento sovversivo per la comprensione del mondo nel momento in cui si comincia a mettere in discussione i rapporti di potere fra donne e uomini esistenti nella realtà. Quanto più il pornografo porta alle estreme conseguenze le contraddizioni morali inerenti ai reali incontri sessuali, tanto più nascerà da questo dilemma la figura del "pornografo morale."

Il pornografo morale:

sarebbe un artista che usa il materiale pornografico come parte di una logica accettata, che vede un mondo di assoluta licenza sessuale per tutti i sessi [...]. Un pornografo morale potrebbe usare la pornografia come forma di critica delle relazioni fra i sessi. Il suo obiettivo sarebbe la totale demistificazione della carne e la conseguente rivelazione, attraverso le infinite modulazioni dell'atto sessuale, dei reali rapporti con l'uomo con i suoi simili. Un pornografo di questo tipo non sarebbe un nemico delle donne, forse perché egli potrebbe incominciare a sondare il fondo di quel disprezzo per le donne che distorce la nostra cultura, anche quando si addentrassero nel regno della stessa oscenità che si accinge a descrivere.

Questa nuova categoria del pornografo morale ha suscitato, come era prevedibile, dissensi e contestazioni da parte di molte donne scrittrici e lettrici. Ma per Carter l'intento del pornografo morale è quello di interrogarsi sulla natura complessa del piacere e restituire alla storia i corpi sessuati di donne e uomini nel loro essere "viventi, palpitanti e inquietanti." Il pornografo morale utilizza la "presa" sensazionalistica della pornografia con l'intento di smascherare la forte misoginia di cui è intrisa la nostra cultura e si addentra nelle "acque della politica" nell'atto del creare una nuova rappresentazione della sessualità. Per questo Carter individua in de Sade la

capacità di credere che sia possibile trasformare radicalmente la società e con essa la natura umana. Carter non nasconde però che nello schema sadiano il maschile è associato alla tirannia, mentre il femminile è sempre il martire; in molti passaggi la scrittrice sottolinea come le eroine sadiane siano il frutto di una mente equivoca che perpetra una varietà notevole di fantasie maschili sulle donne.

Ma questo testo, che prende la produzione pornografica e filosofica di de Sade solo come punto di partenza, “è un esercizio di fantasia.” Se da una parte de Sade rimane per Carter il pilastro culturale e mostruoso della stereotipizzazione del femminile, dall’altra permette alle donne di avere la pornografia al proprio servizio, permettendo “che questa sia permeata da una ideologia non ostile.” La rilettura di de Sade da parte di Carter ha quindi l’intento di mettere in luce come la profonda misoginia dello scrittore francese possa essere utilizzata quale strumento prezioso per smascherare quel profondo disprezzo nei confronti della femminilità. *La donna sadiana* è quindi un testo che tenta di indicare una strada da percorrere: per Carter la pornografia non sembra moralmente riprovevole in sé, quanto lo è invece il suo contenuto storicamente determinato. Carter non osa affermare chiaramente che la pornografia possa costituire uno strumento di liberazione della sessualità femminile, qualora si spogliasse della parola maschile, anche se sembra suggerire proprio questo. Il pensiero delle donne, se vuole rivendicare libertà e autonomia, deve confrontarsi anche con l’esplorazione del continente nero del proprio immaginario sessuale ed erotico. Carter ci prova con lo strumento razionale della scrittura saggistica, in parte fallendo perché l’opacità del desiderio e la natura più buia della nostra psiche si sottraggono alla chiarezza della parola. Non si può, però, sottovalutare l’importanza del suo contributo, che ha saputo porsi come uno dei primi tentativi di riflessione teorica sul corpo delle donne in relazione alla pornografia.

Cristina Gamberi

Il volto sfigurato: la bellezza negata

Rania Al Baz: *Sfigurata. La coraggiosa testimonianza della giornalista televisiva saudita massacrata dal marito*, Milano, Sonzogno Editore, 2006, € 15,00

La giornalista televisiva Rania Al Baz, nel suo testo denuncia la violenza fisica e morale subita, ripercorre l'evento della sua aggressione da parte del marito e poi, a ritroso, rivive e descrive tutta la sua vita.

La giornalista (credente musulmana, ma ribelle alle imposizioni), nella sua accurata narrazione, custodisce il racconto di altre donne bambine musulmane, vittime di matrimoni combinati, spose ancora adolescenti, silenziose e remissive nei confronti di padri e mariti padroni.

Rania al-Baz è l'autrice ma anche la protagonista. All'inizio in poche righe sprofonda senza indugio il lettore nel massacro che la vede vittima. Dopo questa violenza, Rania torna indietro e ci descrive sé stessa come poco più che ventenne. La storia riparte dall'inizio per giungere, alla fine, all'evento descritto come esordio, quando ci riporta all'aggressione da parte del marito, con l'aggiunta di informazioni più dettagliate ed un feeling emozionale più forte con la protagonista.

Rania si dipinge bella e attraente, con numerosi pretendenti che, come in una sala d'affari, si succedono in udienza nel salotto del padre, un uomo duro e ambizioso che stabilisce e valuta tutte le situazioni finanziariamente più favorevoli. È gelosissimo, oltre che della figlia, anche della tranquilla moglie (quest'ultima, nonostante i suoi silenzi, risulta dalla descrizione sempre molto solidale con Rania). Il padre, in questi momenti, ha un ruolo centrale e concede saltuariamente alla figlia qualche decisione, come un rifiuto nella scelta del pretendente (l'autrice cita, proprio a questo proposito, la legge musulmana del Corano secondo la quale "nessun matrimonio deve avvenire se la donna non è consenziente", sottolineando che "la società fortemente patriarcale ha dimenticato queste parole"). Sia la protagonista sia il padre finiscono per cedere all'insistenza delle lusinghe del primo pretendente Johan (che la donna non aveva mai incontrato da vicino), ma il cui matrimonio, Rania ci descrive come la causa che la fa piombare in una cupa depressione. Viene ripudiata presto e, negli anni seguenti, la sua condizione di donna divorziata con un figlio pesa su di lei e sulla sua famiglia, influenzando moltissimo la sua scelta di trovare, su suggerimento della madre, la realizzazione soltanto nel lavoro.

Con il lavoro procuratole dal padre, Rania diventa la prima giovane e

bella saudita ad avere un ruolo di spicco in televisione. Questa fase della sua vita è narrata dall'autrice con toni che lasciano trasparire il suo entusiasmo nel presentare un programma della televisione pubblica, nel diventare "uno dei volti più noti e amati del Paese." La giornalista si mostra in video con il velo di rigore ma con il bel viso scoperto, avvolto in foulard dai colori sgargianti appoggiato sui capelli perfettamente sistemati. A suo dire, diventa così un'icona per le donne saudite, in grado di provocare tanta ammirazione quanta invidia, pur consapevole di rappresentare anche una minaccia per una società "nella quale le donne devono coprirsi" (aggiungendo che queste non possono guidare, né votare, non possono uscire di casa senza essere accompagnate da un uomo, non possono avviare alcuna attività commerciale senza un appoggio maschile). Ma il periodo centrale della sua vita è caratterizzato dal matrimonio con un suo grande ammiratore, Rachid, che si mostra molto innamorato. Inizialmente per motivi economici questo secondo marito, cantante squattrinato, non le chiede di interrompere il suo lavoro di giornalista televisiva, ma la costringe lentamente ad isolarsi da tutto e tutti, smettendo di uscire e frequentare gente. Si tratta dello stesso uomo che, geloso ossessivo della sua bellezza, *senza alcun motivo reale*, finisce per sfigurarla dopo una lite coniugale a proposito delle telefonate di Rania alle amiche, rimaste ormai l'unica occasione di relazionarsi con il mondo esterno nonché l'unico momento di sfogo per la donna. L'autrice 'ammette' le sue 'colpe' accusando la sua indole ribelle di averle fatto perdere il controllo e rispondere al marito, opponendosi alla sua volontà. La reazione violenta e l'aggressione dell'uomo non tarda ad arrivare: il marito decide consapevolmente di colpire proprio ciò che lei aveva di più prezioso: *la bellezza del volto* (perché, a suo dire, oggetto di ammirazione dei pretendenti, in tv come nella vita, e concausa della sua ostentata sicurezza).

Il marito scappa dopo averla colpita e picchiata a morte e Rania viene lasciata in fin di vita. Dopo un lungo tempo di attesa nelle quali la vita della donna è a rischio, c'è finalmente la ripresa fisica e morale. I danni al volto sono talmente tanti da richiedere numerose operazioni di plastica per ricostruirlo e renderlo "più vicino ad un volto normale." A questo punto ci addentriamo nell'ultima fase della narrazione: l'evento fa subito notizia, proprio quel volto noto e familiare (che "non doveva essere toccato") tocca da vicino il pubblico che si schiera contro il marito e difende il diritto di rivalsa della donna. Rania diffonde il suo racconto consapevole che quest'ultimo sarebbe stato ascoltato, approfitta delle simpatie del governo arabo dell'Arabia Saudita, della principessa Sarah e del capo saudita per difendere le donne e i loro diritti "abbattendo un pesante muro composto da anni di radicate tradizioni." La sua bellezza sembra appartenere a tutti, da problema familiare diviene questione nazionale, associazioni (come l'as-

sociazione francese *Né puttane né sottomesse* che la invita alla conferenza di Parigi del '94, facendola "ambasciatrice itinerante delle donne musulmane"), donne e anche uomini solidarizzano con la giornalista e l'argomento della violenza coniugale, solitamente tabù, viene così a galla. Rania è "la vittima giusta al momento giusto", come lei stessa scrive in questo racconto toccante, e per questo motivo la giornalista si fa intenzionalmente fotografare, riprendere, intervistare con il volto sfigurato. Nel suo racconto non si lascia andare mai a parole di odio o rancore verso gli uomini in generale, né verso il padre o il marito in particolare. Decide infatti di concedergli il perdono (che, come ci tiene più volte a spiegare, per la dura legge araba significa *alleviare la pena del condannato*) affinché non il suicidio, bensì la punizione della *legge*, "insieme a quella di Dio", possa nel tempo adoperarsi nei suoi confronti verso un giusto compimento.

Floriana Briganti

Scambi di ruoli e corpi liminali nel cinema di Almodóvar

“Il cinema di Pedro Almodóvar costruisce forti personalità maschili in sembianze e corpi femminili e scopre continuamente sensibilità femminili in personaggi interpretati da uomini.”¹

Come è stato più volte osservato dalla critica, i film del regista spagnolo evidenziano con frequenza rivelatrice un'originale, ma quanto mai reale, inversione dei ruoli generalmente attribuiti all'uomo e alla donna; rappresentazioni inedite del maschile e del femminile sono il segno della sua scrittura filmica.

Attraverso un'accentuazione non di rado estremizzata e persino, a volte, caricaturale, delle tradizionali connotazioni di genere, nei suoi personaggi il confine “tra il concetto di femminilità e quello di mascolinità si assottiglia, le contraddizioni esplodono, le relazioni gerarchiche di potere si invertono, ed il risultato è l'accettazione amorevole di tutte le differenze, la valorizzazione della specificità/unità di ogni essere umano.”²

Nelle storie raccontate dal regista i personaggi principali sono quasi esclusivamente donne, alla cui natura Almodóvar sembra riconoscere una innata attitudine alla *plasticità* del sentire e all'esplorazione del desiderio proprio e dell'altro, che parte proprio da una corporeità rivisitata e percepita come via d'accesso alla conoscenza e alla com-penetrazione con l'altro/a, nell'altra/o. I corpi femminili almodóvariani sembrano offrirsi come punti di avvio di percorsi di trasformazione se non di smantellamento del convenzionale schema binario che contrappone il “maschile” al “femminile” secondo costrutti socio-culturali rigidamente determinati. La vasta galleria di personaggi che li comprende e di cui fanno parte suore peccatrici, prostitute, travestiti, transessuali, lesbiche, gay, costituisce una spregiudicata provocazione/denuncia nei confronti di istituzioni quali la Chiesa, la classe politica, la famiglia.

I suoi protagonisti rovesciano intenzionalmente lo schema della tradizionale divisione dei compiti tra personaggi maschili e femminili, finendo, così, “col guidare il pubblico di entrambi i sessi ad adottare una prospettiva tutta al femminile, che dipinge l'immaginario amoroso ed erotico con occhi e sensibilità da donna.”³

¹ M. Fantoni Minnella, *Labirinto di passioni. Il cinema di Pedro Almodóvar*, Lecce, Besa, 2003, p. 117.

² S. Capecchi, *Identità di genere e media*, Roma, Carocci, 2006, p. 95.

³ F. Strauss, *Il cinema secondo Almodóvar*, Parma, Pratiche Editrice, 1995, p. 48.

È quanto accade, ad esempio, in *Carne tremula* (1997), in cui Almodóvar narra la storia di un giovane ancora fortemente legato al ricordo della sua prima esperienza sessuale avuta con una tossicomane incontrata in un bar; un episodio che ha segnato la sua vita emotiva. Quando vorrà a tutti i costi rincontrarla, la donna lo minaccia con una pistola.

Nel film dove è l'“immaginario” del cuore e non la “ragionevolezza”, a (dis)orientare le azioni del protagonista, il regista si concentra sull'ossessione della “carne”, che definisce ruoli e destini. Le azioni dei protagonisti sembrano essere dominate dal desiderio sessuale per la “carne tremolante” che “sfugge appena la si tocca, che mescola le carte del reale e dell'irreale, che ovunque genera ossessione e può spingere al crimine”⁴, come infatti accade. La storia ruota intorno a figure femminili che appaiono forti, spregiudicate, capaci di vivere liberamente la loro sessualità. In questo, come in altre delle sue produzioni, dove il corpo femminile si muove come “soggetto di intenzione” e non come “oggetto intenzionato”⁵, le donne appaiono soggetti attivi della narrazione. Al contrario, gli uomini eterosessuali dipinti dal regista appaiono quasi sempre dei perdenti, dei deboli, che peccano spesso e volentieri di *machismo* mentre le donne sanno prendersi cura di se stesse e degli altri, esibendo un universo solidale e consapevole.

Il fiore del mio segreto (1995) è il film in cui si rivela in maniera forse più evidente la tesi sovente sostenuta da Almodóvar: la dolorosa maturità della donna in questa stagione della Storia rispetto all'uomo che ripete gli stereotipi della società dei padri. Nel film un giovane comandante dell'aviazione militare non trova il coraggio di confessare a sua moglie, Leo, una scrittrice di romanzi rosa, che ha da tempo una relazione sessuale con la migliore amica di lei. La donna, che si sente doppiamente tradita, quando scopre l'inganno decide di uccidere l'amore che prova per il marito uccidendo se stessa, facendo violenza al suo corpo, “recipiente inseparabile” di quell'amore. A salvarla sarà la voce della madre con una telefonata che la segreteria telefonica amplifica; inizia così il viaggio di Leo verso il paese d'origine, che si traduce in un viaggio interiore, alla ricerca di se stessa.

Nel personaggio di Leo, Almodóvar rappresenta la conquista dell'indipendenza psicologica dagli uomini che per una donna implica un passaggio difficile prima del faticoso approdo al proprio sé. Un percorso di maturazione attraverso la sofferenza che si ripete in altre opere del regista come *Donne sull'orlo di una crisi di nervi* (1988), o ancora *Kika, un corpo in prestito* (1993).

E tuttavia, l'artista spagnolo non parla soltanto di donne da un'angolazione che ha incuriosito e in alcuni casi diviso la critica, ma anche di figu-

⁴ M. Fantoni Minnella, *Labirinto di passioni*, cit., p. 99.

⁵ U. Galimberti, *Il corpo*, Milano, Feltrinelli, 1987, p. 21.

re liminali come sono state definite alcune dei suoi più noti personaggi, identità problematiche che si muovono sul filo sottilissimo che divide il maschile dal femminile. Non a caso tra le figure più intense che Almodóvar mette in scena in primo piano ci sono i travestiti e i transessuali: “figure corporee che non rientrano in nessuno dei due generi cadendo fuori dall’umano e che rappresentano, anzi, la sfera del disumanizzato e dell’abietto rispetto al quale viene costruito l’umano stesso.”⁶ Soggettività dalla sensibilità femminile intrappolate in corpi maschili, che reclamano il diritto di esprimere liberamente la loro verità.

La liminalità di alcuni dei personaggi rappresenta il rifiuto di ogni icona o stereotipo di genere; Almodóvar sembra spesso volersi spingere costantemente verso l’“ulteriore”, ovvero verso confini esistenziali dove i binari della normalità tra virgolette appaiono improbabili. Emblematica, a questo proposito, è la figura di Agrado, uno dei protagonisti di *Tutto su mia madre* (1999), che racconta al pubblico del teatro in cui si esibisce quanto gli sia costato ogni singolo “pezzo” del suo corpo femminile da sovrapporre al suo originario corpo maschile: “Costa molto essere ‘autentica’ – dice –, ma una persona è tanto più autentica quanto più somiglia all’immagine che ha sempre sognato di se stessa.”

Almodóvar ci ha abituati al dolore per la solitudine o per la fine di un amore. Stavolta affronta una tematica dal forte impatto emotivo, e lo fa enfatizzando il ruolo dei personaggi “limite”, statisticamente considerati poco rappresentativi.

Lo scambio dei ruoli, e così dei corpi, è un tema già affrontato in *Matador* (1986), storia d’amore macabro-drammatica tra Diego, ex torero, e María, la sua avvocatessa, che come una mantide uccide i suoi amanti colpendoli nel momento più alto del loro piacere con uno spillone per capelli.

La contrapposizione maschile-femminile raggiunge l’apice in questo film dove “i personaggi sono reciprocamente attratti dalla loro complementarietà, e anche se i loro corpi ambigualmente si confondono (è María che ‘veste’ la parte maschile durante l’atto sessuale), alla fine entrambi ritroveranno nella morte l’unità e la felicità primigenie.”⁷

Nel film, la donna specchia costantemente il proprio corpo in quello dell’amante, identificandosi con esso, simulando ogni suo gesto, per trovare in lui una parte di sé che esiste e che in maniera confusa identifica con quello che le è stato insegnato a riconoscere come il maschile.

In *Matador* il corpo femminile assume così connotazioni riconducibili al maschile, in un continuo scambio di segni e di sensi – più che di ruoli –

⁶ Cfr. J. Butler, *Scambi di genere. Identità, sesso e desideri*, tr. it., Milano, Sansoni, 2004, pp. 39-40.

⁷ Cfr. D. Aronica, *Pedro Almodóvar*, Milano, Il Castoro, 1994, p. 71.

che in una certa qual misura rimandano all'idea platonica dell'androgino che il dio preoccupato volle spaccare in due.⁸

Allontanata la rigida dualità maschile/femminile, Almodóvar parla di riunificazione, di qualcosa che non è forse molto lontano dall'amore in senso platonico (amore, dunque, come forza di conoscenza) e lo fa proprio a partire dai corpi, ponendo cura a far sì che il corpo non inganni, ma si mostri nella sua autonoma pienezza di senso, senza rimandare a null'altro che non sia se stesso e la sua verità.

Il merito del suo cinema sta nell'aver gettato uno sguardo diverso sui modelli maschili e femminili ereditati da ciascuno di noi; in maniera emblematica, medium di questo nuovo percorso appare il corpo femminile, luogo di *scandalo* e di *sacralità*, finestra che si apre sulle infinite possibilità combinatorie dell'esistenza e dell'anima.

Giuseppe Caruso

⁸ Si rimanda al discorso di Aristofane nel *Simposio* di Platone.

l'evidenziatore

Donatella Trotta

*Corpi di donna, serpenti, piercing e morbide guance:
voci femminili dall'impero dei segni, dei sensi e del crossover*

*Il Giappone è il paese che disturba
Il Corso Consueto delle Cose
Fosco Maraini*

Cattive ragazze

Un mondo ibrido. Androgino. Un mondo mutante, a tratti perverso, inquieto e – per molti occidentali – radicalmente “altro”: estremo, spiazzante, perturbante. Un mondo di cattive ragazze amorali, più ancora che immorali, alla ricerca di emozioni forti nel sesso come nella vita, ma anche di adolescenti, studentesse e lavoratrici part-time in cerca d'amore e identità, e poi casalinghe in rivolta, che oltrepassano talora con violenza ruoli predeterminati attraversando la linea d'ombra dell'alienazione collettiva: fino al nocciolo di buio del disagio di civiltà.

Le protagoniste del panorama letterario giapponese contemporaneo offrono innumerevoli esempi di un mondo incarnato in *corpi di donna* che ribaltano canoni e convenzioni, letterarie, sociali e di genere, manipolano e addomesticano a nuove possibilità e frontiere erotico-esistenziali stereotipi di attività e passività sadomaso e sconfinano con disinvoltura tra generi, codici e temi diversi, in una costante pratica di crossover che ri-disegna traiettorie spesso inedite, nella modernità liquida della globalizzazione.

Lungi dall'essere femministe militanti, autrici ed “eroine” di carta dell'odierno impero nipponico dei segni – e dei sensi – sembrano piuttosto prefigurare un “nuovo tipo di donna che non sia femminista né tantomeno conservatrice”, come sottolinea con studiata ambiguità una di loro, Matsuura Rieko, classe 1958, esordiente a vent'anni e controversa autrice di culto di libri come *Nachuraru ū man*, un testo di amori saffici datato 1987 e poi tradotto e curato da Alessandro Giovanni Gerevini per Marsilio con un'utile nota finale all'edizione italiana¹, e del fluviale romanzo *L'alluce P²* (1993), storia surreale e postkafkiana della metamorfosi dell'alluce di

¹ *Corpi di donna*, Venezia, Marsilio, 1996.

² trad. it. di A. Zanoni, Venezia, Marsilio, 1998.

una ventiduenne in un pene, che dischiude progressivamente alla protagonista una stralunata galleria di ritratti deformati e situazioni abnormi inscritte dalla critica giapponese in un filone di «pornografia pulp» o «letteratura lesbo-femminista», ma in realtà difficilmente etichettabile nella sua *Weltanschauung* deviante e provocatoria, intenzionata a riflettere sul corpo sessuato nella società contemporanea e sull'androginia.

Alla stessa generazione appartiene anche Yamada Eimi (1959), il cui primo libro, pubblicato nel 1985 e tradotto in italiano da Giuliana Carli³, suscitò scalpore per il linguaggio colto ma trasgressivo e disinibito con cui l'autrice (sposata come diverse protagoniste dei suoi libri con un militare americano di colore) parla di passione, sesso e differenze culturali e biologiche, che tornano anche nella raccolta di racconti *Bad Mama Jama* (1987), quasi un piccolo affresco della *new generation* di Tokyo, dei suoi slang, riti e miti, edito in Italia nel 1996 da Marsilio (trad. Giuliana Carli) con un *Monologo* finale dell'autrice stessa che chiarisce il suo approccio personale ed eterodosso alla lettura, alla scrittura e al suo rapporto con il corpo: "Penso – dice in conclusione Yamada – che molti dei romanzi scritti da donne scaturiscano da posizioni vittimistiche, si tratta di opere in cui le autrici non riescono ancora a sentirsi mentalmente indipendenti. Quelle che al contrario lo sono, svolgono a meraviglia nei confronti di se stesse una funzione terapeutica, e mi pare di poter dire che aumentano di giorno in giorno" (p. 134). Chiave di lettura funzionale per addentrarsi in una folta e fortunata (in quanto pluripremiata e tradotta all'estero) produzione contemporanea di letteratura di donne che affonda peraltro le sue radici in una tradizione antica in Giappone, risalente almeno all'epoca Heian (794-1185), con la stesura di diari poetici e *monogatari* (storie) scritti in giapponese, anziché nel cinese dei documenti e delle opere letterarie ufficiali di allora: e basti pensare a due nomi fondanti della letteratura moderna, non soltanto nipponica, come Sei Shonagon e Murasaki Shikibu, tessitrici di emozioni e sentimenti attente alla soggettività dell'esperienza⁴, che torna comunque alla ribalta anche nel Novecento, con l'affermazione dello *shishysetsu* (romanzo dell'io) e dello *jidenshysetsu* (romanzo autobiografico).

³ *Occhi nella notte*, Venezia, Marsilio, 1994.

⁴ Sui problemi di terminologia e sull'evoluzione nei secoli della *joryū bungaku*, letteratura femminile in Giappone, cfr. la sintetica scheda di Paola Scrolavezza, "Letteratura femminile", in Luisa Bienati (a cura di), *Letteratura giapponese*, vol II, *Dalla fine dell'Ottocento all'inizio del terzo millennio*, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2005, pp. 72-80.

Oltre il sentiero d'ombra

Ma per tornare ad oggi, dopo il boom di scrittrici giapponesi negli anni Sessanta-Settanta del Novecento che scardinava i rigidi ruoli sociali tradizionali a favore di un nuovo spazio di protagonismo femminile sulla scena letteraria e di ridefinizione del rapporto tra i sessi, sulla base di un ordine simbolico diverso – non esente da un profondo senso di inquietudine –, è a partire dagli anni Ottanta che si è delineata, secondo Paola Scrolavezza, un'evoluzione che ha dato vita a “una sorta di scrittura post-femminista, pacificata nella fluidificazione dei confini, di ruolo, di genere, e anche di *genre* con le sue incursioni frequenti nel mondo del cinema, dell'*anime*, del *manga*”, guadagnandosi uno spazio di tutto rispetto nel panorama letterario giapponese con lavori che hanno quasi sempre protagoniste femminili, rivolti a un pubblico di donne, accomunati da una precisa impronta realistica, se non autobiografica, comunque riferita a esperienze comuni tra coetanee. Tema centrale, ancora una volta, “la ricerca dell'io, la definizione della propria identità in una società che sembra finalmente offrire alle donne opportunità finora negate.”⁵ Un universo femminile insomma affollato di voci vivamente intenzionate a uscire, attraverso la scrittura, dal *sentiero d'ombra* femminile (*Onnazaka*), strappando le *maschere di donna* (*Onnamen*) che segnano le esistenze del secondo sesso nel paese del Sol Levante, per usare due suggestivi titoli di una capostipite del Novecento letterario giapponese come Enchi Fumiko (1905-1986), autrice di libri che con nitore classico raccontano storie di donne dalle vite quotidiane intessute di umiliazioni e sofferenze provocate da una organizzazione familiare basata sulla vessazione sistematica del ruolo femminile, comunque indomabile e resistente, sia pure sottotraccia, a qualunque forma di oppressione dell'ambiente esterno. Grazie a risorse interiori insospettabili.

Una testimone paradigmatica di questa svolta è a mio avviso Tsushima Yuko, oggi sessantenne, figlia del celeberrimo scrittore *maudit* Dazai Osamu (morto suicida nel 1948, quando Yuko aveva un anno), che incontrai a Tokyo a metà degli anni Ottanta: tormentata autrice di romanzi che focalizzano l'attenzione sull'intimismo, sulla sfera privata e sentimentale, Tsushima mi aveva colpito per il suo unico romanzo poi egregiamente tradotto in italiano, con una opportuna nota critica, da Maria Teresa Orsi, *Cheji* (1978), *Il figlio della fortuna* (Firenze, Giunti Astrea, 1991): storia di solitudine e incomunicabilità di Koko, una giovane donna divorziata dal marito, madre di una figlia adolescente che preferisce stare nella famiglia borghese della zia. Koko vive così da sola in un modesto appartamento

⁵ *Letteratura femminile*, cit., pp. 79-80.

di città, inanella frustranti relazioni sentimentali e sessuali con altri uomini, finché una gravidanza inattesa non la mette in contatto con la parte più profonda di sé, attivando nuove energie e fantasie sul figlio in arrivo intrecciate con frammenti di ricordi del fratello minorato mentale, l'unico con cui Koko riuscisse a comunicare autenticamente da bambina. L'amara rivelazione che la gravidanza è isterica, ovvero immaginaria, non arresterà però il flusso di coscienza ormai sprigionato dal bozzolo chiuso della donna.

Il tema dell'attesa di un figlio ritorna anche in un racconto di una scrittrice della *new wave* nipponica, Ogawa Yoko, classe 1962, che a 28 anni esordì conquistando il prestigioso premio Akutagawa con il racconto intitolato, appunto, *Ninshin Karenda* (*Diario di una gravidanza*), sguardo straniente della protagonista adolescente sullo stato interessante della sorella, ora pubblicato anche in italiano nella raccolta di tre racconti *La casa della luce* (Milano, Il Saggiatore, 2006, trad. di Mimma De Petra), che rivelano il talento di un'autrice capace di addentrarsi lucidamente nel mondo adolescenziale: tra innocente perversione e ricerca della verità, consapevole crudeltà e inconsapevole malinconia, ai confini di una impalpabile *bellezza e tristezza*. Diade suggestiva che, come nell'omonimo romanzo del Nobel Kawabata Yasunari, segna i vuoti, i silenzi e le emozioni più oscure di molta estetica tradizionale giapponese: riverberata, soprattutto all'inizio della sua fortunata traiettoria letteraria, anche nei libri di Yoshimoto Mahoko, in arte Banana, scrittrice di successo planetario, nata nel 1964 e rivelata in Italia nel 1991 da *Kitchen* (Feltrinelli), in prima traduzione mondiale grazie alla raffinata mediazione di Giorgio Amitrano, cui hanno fatto seguito le pubblicazioni di molti altri romanzi dalle atmosfere rarefatte, andati a ruba tra le giovani generazioni, e non solo. Sulle pulsioni erotiche (ma non pornografiche) come esplorazione di senso nella crescita di una giovane donna si sofferma invece un'altra autrice di punta in Giappone, molto apprezzata in Francia: Kawakami Hiromi, nata a Tokyo nel 1958, anch'essa segnalata dal premio Akutagawa (riconoscimento che in Giappone funziona da talent scout, tanto da aver dato visibilità, tra gli altri, al Nobel Oe Kenzaburo). Nel suo romanzo *Sensei no Kaban* (*La borsa del professore*), edito in Francia nel 2005 da Philippe Picquier con il titolo *Les Années douces*, la relazione sensuale che si instaura tra un vecchio professore di giapponese, vedovo, e la sua allieva single, di molti anni più giovane, incontrata per caso in un caffè cittadino echeggia per certi versi, ma con altre forme ed esiti, la sottomissione sessuale-intellettuale ad un uomo anziano – traduttore dal russo segnato da un dolore oscuro – di Mari, l'adolescente protagonista del romanzo di Ogawa Yoko *Hotel Iris* (Milano, Marco Troppa editore, 2005), dove la scoperta dei sentimenti, del corpo e la perdita dell'innocenza passa per un'iniziazione perturbante e ossessiva.

Sex □ sushi

Non è allora un caso che nella raccolta di racconti erotici giapponesi *Sex □ Sushi* datati dal 1983 al 2000 e pubblicati a cura di Cristiana Ceci (Mondadori, 2001), otto autori su dieci siano donne: e tra queste, anche le già citate e più note Yamada Eimi e Kawakami Hiromi, con l'unico testo finora tradotto in italiano, *Tenebre* tratto dall'antologia di racconti *Oboreru* (*Infatuarsi*), dove l'irruzione del rapporto con il soprannaturale opera slittamenti di senso nella dimensione quotidiana e carnale delle relazioni umane (come nel caso dei due coniugi protagonisti del racconto) basate, come molte espressioni dell'arte e della letteratura giapponese, su una profonda fisicità e plurisensorialità che lega profondamente la psiche dei personaggi anche alla natura circostante. La scrittrice più anziana, nell'antologia Mondadori, è Minagawa Hiroko, classe 1930, origini coreane e una passione per i gialli, il mystery e il noir, accanto a Nakayama Chinatsu, nata nel 1948, inizialmente attrice e conduttrice tv, poi scrittrice e attivista politica militante; le altre (Matsuda Shiori, pseudonimo di Tanaka Juri, 1962, giornalista ed esperta di arte italiana e fotografia; Hayashi Mariko, 1954, concentrata sulle relazioni di sesso e amore dal punto di vista femminile; Uchida Shungiku, 1959, autrice di *manga* che trasferisce anche nella scrittura il suo mondo fumettistico; Ieda Shoko, 1958, formazione giornalistica e vita movimentata con scelte estreme riverberate nei suoi romanzi, racconti brevi e saggi) sono quasi tutte coetanee. Accomunate, pur nella diversità, dall'attitudine a sperimentare nuovi itinerari esistenziali proprio "dilatando l'universo erotico", come sottolinea Cristiana Ceci specificando opportunamente che in Giappone la distinzione tutta occidentale tra "alto" e "basso" è superflua, anche in letteratura, a favore semmai della categoria del "popolare": nella quale si iscrive anche il tema del sesso, e del corpo, argomento tutt'altro che trasgressivo o dissacrante, in un Paese ove – va ricordato – non esiste condanna morale né senso del peccato intesi in senso giudaico-cristiano, tanto da aver dato vita nei secoli passati alle stampe erotiche "didattiche", definite con un'immagine poetica *shunga*, ossia "immagini della primavera"; sicché quello stesso tema, precisa ancora Ceci, "trattato in modo hard o soft", dimostra come nell'impero dei segni, e dei sensi, anche il sesso sia "non un genere, non un contenitore, bensì un contenuto trasversale a stili e approcci diversi."

Monache laiche tuttofare

Un filone di riflessione fecondo, da questo punto di vista, lo offre il sostrato buddhista analizzato, in uno scenario storico molto complesso,

dalla studiosa Roberta Strippoli (già curatrice di una raccolta di racconti del Medioevo giapponese dal titolo *La monaca tuttofare, la donna serpente, il demone beone*, Marsilio, 2001), che il 27 aprile del 2005 ha tenuto all'Orientale di Napoli una conferenza per il ciclo «Buddhismo e letterature» intitolata «Madri, monache o donne di malaffare? Le religiose buddhiste nella letteratura giapponese dei secoli XIII-XIV», dove la variegata fisionomia emersa dal quadro tracciato dalla Strippoli offre non poche chiavi di lettura anche per il panorama contemporaneo. Basti pensare ad alcuni ritratti di monache tuttofare, dotate di laicissime arti seduttive; a devote e oblativo madri di famiglia decise a prendere i voti per svariate ragioni, personali e sociali; ad autorevoli e controverse leader politico-spirituali assimilate (come Hojo Masako alla fine del XII secolo) a una spregiudicata gestione del potere, tanto da essere denominate “monache shogun”; ad artiste di strada e danzatrici come Gio, già concubina di un capo militare, passata alla storia come donna virtuosa nelle trasfigurazioni letterarie successive alla narrativa epica dell'*Heike Monogatari* (XIII-XIV secolo); o alle aggressive e intraprendenti “donne serpenti”, simboli di passioni distruttive tramandate dai miti di fondazione di alcuni templi buddhisti nipponici: “L'identità femminile delle religiose del Giappone medievale è un caleidoscopio di immagini a lungo avvolto da una cortina di confusi pregiudizi, soprattutto da parte di osservatori stranieri che le hanno dipinte come prostitute, eppure significativo per ricostruire uno spaccato reale della società del tempo”, dice Strippoli.

E lo può dimostrare, tornando ai giorni nostri, la parabola di due autrici: una è la già citata Ieda Shoko, che dopo aver svolto inchieste per la tv e i giornali sull'industria del sesso, sulla violenza e sull'Aids – temi poi ripresi nei suoi libri di fiction a partire dal bestseller *Yellow Cab*, del 1992 –, e dopo due matrimoni con neri americani, entrambi falliti, ha preso i voti da monaca buddhista e vive dal 1999 in un monastero a Kagoshima, continuando a scrivere opere spesso trasposte sul piccolo e grande schermo.

L'altra, oggi pluriottantenne (è nata nel 1922), è la scrittrice di fama internazionale Setouchi Harumi, laureata in letteratura giapponese alla Women's Christian University, divenuta monaca buddhista nel 1973 con il nome di Jakuchyō dopo una vita molto tumultuosa costellata, fra il resto, da un divorzio, dall'abbandono del figlio (come la nostra Sibilla Aleramo di *Una donna*), da una travolgente storia d'amore con un giovane studente del marito, da un lungo soggiorno in Cina negli anni dell'occupazione giapponese, dal suicidio di amici scrittori come Mishima e Kawabata, dalla tentazione di farla finita e infine dalla scelta radicale del monastero: una tranquilla casa-tempio nella quiete dei boschi di bambù a Saga, a ovest di Tokyo – dove andai a trovarla nel 1992 per un libro sul sacro in Giappone

che stavo preparando⁶ – che non le impedisce ancora oggi di continuare a scrivere, viaggiare ed essere presente nel dibattito internazionale. In Italia, Setouchi è diventata celebre al giro di boa del nuovo millennio, quando il valente Gianluca Coci ha tradotto il racconto autobiografico (del 1966) *La fine dell'estate* per Neri Pozza, editore che ha poi pubblicato anche altri tre libri della scrittrice, un personaggio davvero straordinario: *La virtù femminile* (2003), ambientato nello stesso monastero-rifugio dell'autrice (che nel 2006 è stata non a caso insignita di due prestigiosi premi: il Nonino in Italia e l'Ordine della Cultura in Giappone) e *Il monte Hiei* (2005).

Libri che affrontano l'eros, il triangolo amoroso, ma anche lo zen, i problemi del mondo e temi come l'abbandono di un figlio e l'aborto senza reticenze, ma con molte sottili metafore. Come quella che dà il titolo a *Le mani sporche di Dio*, romanzo potentemente antiabortista di Sono Ayako: nome di penna di un'altra autrice giapponese, Machida Chizuko, classe 1931, convertita al cattolicesimo con il battesimo a 17 anni e moglie di uno scrittore giapponese cristiano, Miura Shumon, insignita nel 1979 dell'onoreficenza pontificia *Pro Ecclesia et Pontefice* e molto apprezzata nelle file degli scrittori nipponici convertiti al cristianesimo. Il romanzo è uscito per la prima volta in Occidente nel 1990, per i tipi dell'editore italiano Spirali (trad. di Rosario Maniera): ambientato in una clinica di ostetricia e ginecologia dove si intrecciano storie e destini spesso ispirati anche da fatti reali accaduti, è un libro corposo innervato su temi come la vita e la morte, l'amore e il sesso, ma anche, in anticipo sui tempi, sulla fecondazione artificiale, la sterilità, l'eugenetica e soprattutto l'aborto, con duro atto d'accusa dell'autrice per i milioni di bambini mai nati in Giappone, una sorta di invisibile strage degli innocenti per la quale esistono appositi spazi nei cimiteri nipponici, con tanto di piccole statue di Bodhisattva ornate di bavaglino, cuffiette, con peluche e biberon ai piedi, a simboleggiare la cattiva coscienza di molte madri mancate per una scelta sovente praticata con disinvoltura, senza reale necessità, come contraccettivo estremo⁷.

⁶ Il libro è l'edizione italiana degli scritti della badessa della scuola zen Sÿto Shundo Aoyama, *La voce del fiume. Parabole e aforismi di saggezza zen* (Milano, San Paolo, 1994), e con un saggio introduttivo e un'intervista all'autrice sull'esperienza del religioso nel Giappone contemporaneo, intitolato *Il racconto di un'anima*. L'intervista completa a Setouchi Jakuchÿ è stata invece pubblicata in anteprima sul *Mattino* del 25 aprile 1992, con il titolo *Pellegrina nel vuoto*.

⁷ Cfr. l'intervista rilasciata da Ayako Sono a chi scrive sul *Mattino* dell'8 febbraio 1991: *Bambini d'acqua grigi e invisibili*.

Le scosse della letteratura

Per molte di queste donne scrittrici, la scrittura letteraria diventa davvero, come per Virginia Woolf, la capacità di *ricevere* (e magari trasmettere) *scosse*, ma anche di usare parole usuali per dire cose inusuali (e viceversa), e oltrepassare così lo specchio opaco della realtà svelandone le contraddizioni, le trappole, le zone d'ombra annidate sotto la superficie delle convenzioni di una civiltà antica che conserva aspetti tradizionali anche in molte pratiche contemporanee proiettate o addirittura immerse nel futuro⁸. Dei tanti esempi possibili vorrei allora sceglierne, per concludere, tre dei più recenti, “incontrati” di persona (libri e scrittrici) tra Italia e Giappone. Il primo è incarnato da Taguchi Randy, nata a Tokyo nel 1960, sposata e madre di una bambina di dieci anni, in passato coordinatrice di una grande agenzia pubblicitaria poi lasciata per creare, prima donna in Giappone, un web magazine di culto (oltre centomila contatti il primo anno), dove è diventata seguitissima columnist e “regina” della Rete affrontando temi sociali, psicologici, ecologici, religiosi e di una quotidianità segnata dalla paura della morte, dalla violenza e dalla follia. La stessa che a un certo punto ha cambiato la vita della scrittrice, con il suicidio per *bikikomori* (autoisolamento volontario fino alla morte per inedia) del fratello, sensibile e geniale, da lei mai menzionato esplicitamente. Il romanzo *Presa elettrica*, best seller tradotto in Italia l'anno scorso da Gianluca Coci per Fazi/Lain, racconta questa esperienza sconvolgente trasfigurata nella storia di Yuki, giornalista economica con studi di psicologia alle spalle, che indagando sul mistero del suicidio del fratello scopre in sé insospettate doti sciamaniche che le consentono di fiutare – letteralmente: sentirne l'odore –, malattie mortali nei suoi partner, e di debellarle con il potere taumaturgico del sesso, in una spirale plurisensoriale che nel romanzo oltrepassa la soglia del visibile e intreccia dimensione onirica e fantastica, virtuale e reale, veglia e sogno, psicologia scientificamente fondata e poteri occulti, passioni e spiritualità sullo sfondo di un Giappone ipertecnologico del nuovo millennio dove i problemi della globalizzazione, dice l'autrice, provocano “difficoltà, deformazioni mentali e un senso di cupezza in molti

⁸ Sul Giappone contemporaneo come significativo laboratorio antropologico post-moderno di culture popolari, mode e tendenze sono usciti nell'ultimo decennio, in Italia, diversi saggi. Cfr. tra gli altri: Atsushi Ueda (a cura di), *Electric Geisha. Tra cultura pop e tradizione in Giappone*, Milano, Feltrinelli 1996; A. Gomasca e L. Valtorta (a cura di), *Sol Mutante. Mode, giovani e umori nel Giappone contemporaneo*, Milano, Costa & Nolan, 1999; M. Griner e R. I. Ferrari, *Otaku. I giovani perduti del Sol Levante*, Roma, Castelvecchi, 1999; V. Sabucco, *Shÿnen Ai. Il nuovo immaginario erotico femminile tra Oriente e Occidente*, Roma, Castelvecchi 2000; A. Gomasca (a cura di), *La bambola e il robotto. Culture pop nel Giappone contemporaneo*, Torino, Einaudi, 2001.

giovani: figli della ‘grande bolla’ economica evaporata quindici anni fa, i quali riverberano così all’estero una mentalità considerata tra le più strane al mondo, ma che in realtà adombra una profonda, dolorosa crisi, generata in passato da due ‘scontri di civiltà’ che hanno cambiato il Giappone: il primo nell’era Meiji, con l’apertura totale del Paese all’Occidente, l’altro dopo la seconda guerra mondiale.”

E sono cifre inquietanti quelle che ti fornisce pacata la scrittrice, non a caso fasciata in un elegante kimono viola costellato di gigli in omaggio alla tradizione di un Paese dove, oggi, il 70 per cento dei bambini delle elementari non vede un futuro, nell’ultimo quinquennio si sono tolte la vita 30 mila persone, muoiono circa diecimila lavoratori ogni anno per *karoshi* (surmenage lavorativo) e circa un milione di giovani hanno scelto di “staccare la spina” con tutto e tutti (lavoro, relazioni, cibo, acqua), spegnendosi per *hikikomori* “Un’emergenza sociale”, sottolinea Taguchi, scrittrice autodidatta che da *Presa elettrica*, sua opera prima, parte di una trilogia (con *Antenne e Mosaico*) che ha già dato vita a due film per il cinema, dal 2000 ad oggi ha già pubblicato 15 volumi di fiction e oltre venti di saggistica. Un record. Con quali riferimenti letterari? “Non giapponesi. – è la replica spiazzante – Da ragazza ho letto molta fantascienza (Asimov, Bradbury, Brown), ma anche Tabucchi. Amo le scienze naturali, la filologia classica e ho subito forti influenze psicoanalitiche: soprattutto Jung e Lacan, ma anche Kawai Hayao, uno dei più noti studiosi nipponici del mondo dei sogni. Ed è da Jung che ho mutuato lo sforzo di cercare una sintesi tra Oriente e Occidente, in un momento di grande transizione per il Giappone, che ha radici animiste e una spiritualità antica, insita nello sciamanesimo – soprattutto femminile – nato cinquemila anni fa da un sostrato siberiano tuttora intrinseco, anche se in gran parte assopito, nella società, nell’anima e nella coscienza del mio popolo. Ed è questa spiritualità, di cui i giapponesi hanno particolare bisogno, che ho cercato di risvegliare con il mio libro.”

Gioventù tatuata

In tutt’altro orizzonte si colloca invece l’opera di una giovanissima autrice, Kanehara Hitomi, anch’essa autodidatta, e come l’amica Yoshimoto Banana (figlia di un autorevole critico letterario) in qualche modo “figlia d’arte” ben introdotta negli ambienti letterari giapponesi, dove ha subito sfondato raggiungendo un successo che nel suo Paese di lettori forti e onnivori si traduce in copie vendute con tirature semplicemente inimmaginabili in Italia: nel suo caso, un milione di libri per il primo titolo. Kanehara è una ragazza filiforme per le sue tendenze anoressiche,

dalla pelle bianchissima, la folta chioma corvina ossigenata fino a virare in un improbabile biondo mielato, con un accurato look da icona della cultura giovanile pop e underground (minishort rosa shocking, canotta grigiognera rigorosamente firmata Dolce & Gabbana, borsa griffata Gucci, come i sandali dagli altissimi tacchi a spillo: neri, in tinta con le unghie laccate dei piedi). È lei che nel 2004 è diventata un caso letterario, vincendo la 130esima edizione del premio Akutagawa con il romanzo *Hebi ni piasu*, pubblicato in Italia da Fazi nel 2005 con il titolo *Serpenti e piercing* (trad. di Alessandro Clementi), in contemporanea con Gran Bretagna e Stati Uniti. In Giappone, il libro ha un padrino d'eccezione: lo scrittore Murakami Ryu, già autore (e regista dell'omonimo film di funebre e perverso fascino) di un libro dall'eloquente titolo *Tokyo Decadence* (Milano, Mondadori, 2004), nonché a sua volta premio Akutagawa nel 1976 con il romanzo *Blu quasi trasparente* (Milano, Rizzoli, 1993), che segnò una svolta nella scena letteraria nipponica. Per Murakami, Kanehara “è un vero talento, che nel suo primo libro delinea il ritratto di un mondo eccentrico, dove viene chiaramente messo a fuoco cosa passa per la testa delle giovani giapponesi di oggi.” Affermazione che un po' mette i brividi, se si approfondisce, leggendo il libro, quale sia il mondo sotterraneo scelto dall'autrice come ambientazione al suo romanzo: quello delle dolorose pratiche di “body modification”, modificazioni corporee anche estreme messe in atto da certa gioventù ribelle e insopportabile alle convenzioni borghesi, dai tatuaggi più o meno elaborati ai cheloidi fino ai piercing più radicali (come lo *split tongue*, ossia la lingua biforcuta dalle estremità mobili e indipendenti come quelle dei rettili).

È il mondo della disgregazione (dell'assenza) delle istituzioni sociali simbolo della tradizionale coesione giapponese (famiglia, scuola, azienda), in una desolante solitudine limbica della *shinjinrui*, la “nuova razza” definita da Tanaka Yasuo “di cristallo” per la sua fragilità o “della moratoria” (così Okonogi Keigo) per la sua tendenza a non voler crescere: una generazione figlia della recessione e di una cultura disimpegnata del *karwaini* (“carino”), ma anche protagonista di fenomeni scottanti come l'*enjo kousai*, la prostituzione minorile per futili motivi consumistici e la pornografia. Un panorama di ragazze e ragazzi spesso minorenni, che crescono in bilico tra precoci esperienze erotiche anche sadomaso e noia, nichilismo ed edonismo stoico, in una Tokyo del disincanto postmoderno costellata di localini hip hop, trance e techno non a caso sfondo di un altro romanzo lucidamente impietoso e disperato su questa adolescenza alla deriva: *Oro rapace* di Yu Miri, 38enne autrice giapponese di origini coreane (tradotta da Mimma De Petra per Feltrinelli, Milano, 2001), che attorno alla storia del 14enne Kazuki, ricco e viziato protagonista di uno stupro che dà l'avvio al libro, rispecchia una generazione che ha perso di vista i confini morali dell'esistenza, e non

riesce più a distinguere tra realtà virtuale e verità, “sballo” e normalità di tutti i giorni, in una totale incapacità di gestire relazioni affettive autentiche con gli altri, se non in un orizzonte minimalista circoscritto a coetanei. Un po' come avviene in *Serpenti e piercing* di Kanehara, singolare “educazione sentimentale” della 19enne Lui con Ama, il compagno punk ma bravo ragazzo, e il sadico e perverso amante tatuatore Shiba, in un triangolo di sesso e morte, dolore e piacere dagli esiti pressoché inevitabili.

Ma come nasce un romanzo di questo genere, nell'immaginario della giovane autrice? “L'idea – è la risposta di Kanehara – mi è scaturita leggendo una rivista che descriveva e fotografava queste pratiche di mutazione corporea, che mi hanno molto colpito: la lingua tagliata è stato lo spunto iniziale da cui è nata la storia, perché non è come un semplice piercing o un tatuaggio, ma si tratta di mutare una forma. E modificare la forma di un uomo credo sia un diritto che spetti solo a un dio. Così, conoscere questo mondo è diventata per me un'ossessione personale, tuttavia non autobiografica, che ha messo in moto le mie intuizioni e la mia fantasia.” Ma se le chiedi per chi scrive, allora, o in chi e in che cosa crede, quando ha iniziato a scrivere, e che rapporto ha con i classici del Giappone, ti risponde laconica: “Scrivo per me stessa, e credo in me stessa. I classici non li ho letti, tranne il *Genji Monogatari* in versione moderna. E la lettura di romanzi contemporanei mi ha invogliata all'esperienza della scrittura.” Per la precisione, a undici anni, dopo scuole frequentate saltuariamente (in seguito abbandonate, prima del liceo) e durante un soggiorno di un anno a San Francisco: quando il padre Mizuhito, affermato traduttore dall'inglese e docente universitario poi seguito dalla figlia in corsi e seminari, le portava sporte di libri per non farla allontanare dalla lingua madre. Un'autodidatta, insomma, che ha lasciato la famiglia ad appena 15 anni per andare a vivere con il suo ragazzo e che di sé e del suo successo dice, sibilinamente: “Anch'io, adesso, desidero che la gente mi giudichi dall'apparenza. Se in questo mondo non esiste un posto senza la luce del sole, allora sarò io a cercare il modo di farmi ombra.”

Oltre i generi

L'attuale Giappone delle donne⁹, come traspare da queste testimonianze inevitabilmente parziali fin qui riportate, offre insomma di sé un ritratto disomogeneo, quasi uno specchio frammentato di un arcipelago non sol-

⁹ Si intitola così, *Nel Giappone delle donne* (Torino, Einaudi, 2004), il “viaggio” nell'universo femminile di Antonietta Pastore (pedagogista e traduttrice dal giapponese) che attraverso figure di donne da lei conosciute nei sedici anni vissuti in Giappone deli-

tanto geografico, o generazionale, o tematico, per esplorare il quale la letteratura diventa una bussola preziosa. Ne ho avuto conferma l'ultima volta che sono stata a Tokyo, per una settimana nel settembre 2006, alla vigilia della controversa "svolta" politica con il nuovo premierato di Abe Shinzo. In quell'occasione ho incontrato, tra gli altri, l'avvocato Fukushima Mizuho, unica donna leader in politica (è presidente del Partito Socialista Democratico). Minuta e battagliera, affabile ed elegante ma di acciaio sul fronte della militanza per la tutela dei diritti umani, soprattutto di donne e bambini, Fukushima è impegnatissima, nella sua minoranza di sinistra (e di genere, in un Parlamento dominato dagli uomini) nella stesura di nuove leggi di prevenzione della violenza domestica, degli stupri, della prostituzione minorile, della discriminazione sul lavoro ("dove i tre quarti delle donne lavorano part-time, con stipendi molto più bassi di quelli maschili, frutto di una forte pressione sociale per convincere le donne a smettere", afferma Fukushima). Non solo: "Il cinque per cento del nostro campione di donne intervistate ha paura per la propria vita", aggiunge Fukushima che riscontra però nei più giovani "una nuova voglia di arrivare ad un obiettivo comune nell'annosa, tradizionale distanza tra uomini e donne." Ma la strada, a suo avviso, non può che essere una massiccia campagna di sensibilizzazione, a partire dalle scuole, evitando anche le manipolazioni dei libri di testo e aggirando gli ostacoli di un codice civile per il quale, ti dice, dieci anni fa ha dovuto combattere in difesa di una docente universitaria che voleva usare il proprio nome da nubile, riuscendo così a creare un precedente giurisprudenziale tutt'altro che scontato.

Ecco perché una scrittrice di enorme successo internazionale come Kirino Natsuo sottolinea sempre che uno dei punti di partenza delle sue opere è la coscienza che "nascere e vivere da donna nella società giapponese è già di per sé una difficoltà", perché una donna in Giappone non è mai se stessa, ma sempre qualcos'altro, ossia il riflesso di quello che vogliono (o desiderano e auspicano) gli uomini. Non a caso, Kirino è stata ospite d'onore con Elena Gianini Belotti a un importante convegno interculturale su «Donna e società: Giappone e Italia a confronto», promosso dal 23 al 26 novembre 2006 dall'Associazione Donne italiane a Tokyo e dall'università Ochamomizu presso la nuova sede dell'Istituto italiano di cultura a Tokyo progettata da Gae Aulenti. Kirino e Gianini Belotti sono state invitate a discutere con Ken Satoko e Laura Testaverde sul tema dell'"identità femminile tra conflitti familiari e ruolo sociale" e sulla condizione femminile attraverso la letteratura contemporanea. Due mesi prima del convegno, sono andata a trovarla nel suo studio a Musashino-City, alle porte di

nea un ritratto collettivo della contraddittoria condizione femminile nel Paese e dell'evoluzione che ha avuto negli ultimi cinquant'anni.

Tokyo, per un'intervista. Kirino è una donna bella e curata, che dimostra meno dei suoi 56 anni. In un angolo del suo studio, dove tutte le pareti sono ordinatamente tappezzate di libri, occhieggia una rivista patinata molto glamour, «Shosetsu Shinsho», che le ha dedicato sin dalla foto di copertina un numero monografico, «The Kirino Natsuo Special», dal titolo emblematico: «The Cool!» Pagine e pagine sui suoi libri, i film, le opere teatrali e i drammi televisivi che da essi sono stati tratti, con tanto di servizio fotografico sull'autrice: originaria di Kanazawa, un'antica città del Giappone centrale, sposata e madre di una figlia, diventata dal 1993 – quando si aggiudicò il prestigioso premio Edogawa Ranpo con il romanzo *Pioggia sul viso*, storia di una giovane detective che da sola risolve il caso di un furto ingente e di una scomparsa misteriosa – un'affermata autrice di gialli, thriller e noir che hanno per protagoniste donne. Ma l'espedito del genere adombra, in Kirino, un'accurata introspezione psicologica e sociale che fornisce così ai lettori spaccati emblematici della vita giapponese contemporanea: dalla disumanizzazione dei rapporti, al conflitto tra sessi, fino alla violenza sotteraneamente dilagante, in pagine che risultano forse più istruttive (di certo di maggiore impatto emotivo) di tanti trattati sociologici.

Se ne può avere conferma leggendo le uniche due opere sinora pubblicate in italiano dall'editore Neri Pozza: *Le quattro casalinghe di Tokyo* (titolo originale, conservato nell'edizione inglese: *Out*, 1997, tradotto da Lydia Origlia nel 2003) e *Morbide guance* (*Yawarakanaboko*, 1999, traduzione di Antonietta Pastore, 2004). Il primo (insignito con grande clamore e successo di pubblico e critica del premio dell'Associazione giapponese degli autori polizieschi, in genere appannaggio maschile) è uno spiazzante noir al femminile. Dove le protagoniste, quattro frustrate operaie del turno di notte di una fabbrica nipponica di cibi pronti alla periferia di Tokyo, amiche e confidenti di una vita a vario titolo vessata da privazioni e ingiustizie che le accomunano nel loro sogno di riscatto, trovano nel delitto del marito di una di loro, Yayoi (che in un raptus strangola all'improvviso il coniuge inetto e fedifrago, trasformandosi da vittima succube e predestinata alla violenza in feroce aguzzina), una nuova criminale complicità in un crescendo devastante, innescato dopo aver oltrepassato l'esile soglia tra bene e male che dischiude e rivela alle quattro donne gli angoli più bui, perversi e insospettabili di ciascuna. Un libro scioccante per molti, che ha suscitato polemiche in Giappone dove gli uomini si sono sentiti "minacciati" dalle tesi provocatorie del romanzo, la conquista dell'indipendenza femminile non soltanto economica attraverso la violenza: "Con la consueta mentalità maschilista – commenta ironica l'autrice – il conduttore di una radio, intervistandomi, mi chiese preoccupato: ma lei pensa davvero che sia giusto uccidere qualcuno?, ritenendo pertanto che, avendolo scritto una donna, il

punto di vista femminile delle protagoniste potesse essere condiviso; mentre se l'avesse scritto un uomo, sarebbe di sicuro stato liquidato come mera fiction.”

Il secondo romanzo, *Morbide guance* (premio letterario Naoki), ruota intorno alla misteriosa scomparsa di una bambina, Yuka, figlia di una donna adultera, Kasumi, che tornando nella sua nordica terra natale, l'Hokkaido, lasciata da ragazza per crearsi una nuova vita a Tokyo, porta a compimento una lenta deriva, in una spirale di sensi di colpa ed espiazione, vita desiderante e amore impossibile, sogno di cambiamento e realtà di morte. Deriva (psicologica ed esistenziale) che l'autrice sviluppa come un avvincente viaggio interiore nelle prigioni e omissioni dell'anima, nei fantasmi della psiche e nell'inquietudine irrisolta di donne contemporanee che aspirano a mutare la propria vita ma alternano in solitudine forza e vulnerabilità nello scacco delle passioni e dei sentimenti, pagando spesso un prezzo altissimo al loro auspicio di libertà e felicità. Ne parliamo con Kirino, a partire dalla scelta di usare un pseudonimo per firmare i suoi libri (il suo vero nome è Hashioka Mariko). Un mimetismo dovuto a che cosa? “Fondamentalmente, è una scelta legata a una questione di tutela della privacy – risponde – perché qui in Giappone, contrariamente all'Occidente, gli scrittori diventano più facilmente personaggi famosi come pop star, con tutte le conseguenze invasive della popolarità. Eppoi ho scelto questo nome perché è un nome maschile, dunque non mi vincola, come *scrittrice*, ad un pubblico esclusivamente femminile, come capita da noi, ma posso essere invece letta anche dagli uomini.”

Canone inverso

Kirino Natsuo ha iniziato a scrivere *romancenovels*, per poi passare ad altri generi (mystery, detective stories), sfidando i limiti imposti, nel canone letterario nipponico, dal *gender*. È d'accordo con chi ha parlato, per le sue opere, di *genere ibrido*, che travalica i confini del *genre*¹⁰ La scrittrice sorride: “Quando ho iniziato a scrivere pubblicavo opere romantiche per adulti, romanzetti rosa per ragazzine delle medie, fiabe per bambini. In Giappone esistono molte possibilità per chi desidera diventare scrittore, anche se io inizialmente non aspiravo esattamente a questo. Vivevo sin da piccola un senso di disagio e di alienazione rispetto al fatto di essere donna, perché avendo un fratello maggiore ed uno minore, e pur essendo stata educata dai miei in modo uguale, sapevo che avrei avuto un destino diver-

¹⁰ Cfr. P. Scrolavezza, scheda su Kirino Natsuo, in *Letteratura giapponese*, cit., pp. 267-269.

so dal loro, con molti limiti imposti dalla società giapponese al mio genere, che costringe donne solo in apparenza libere a impieghi part-time sottopagati, senza possibilità reali di carriera, di avanzamento e di emancipazione. Ecco, questa percezione oscura di un disagio diffuso, la sensazione di essere differente è stato l'inizio della mia ricerca. Che mi ha portata poi a scrivere e affrontare temi un po' diversi dai consueti, attinti dai problemi forti sottostanti la società giapponese nel suo complesso. Ad esempio, ero attratta dagli aspetti psicologici del crimine, e sono diventata famosa come scrittrice di mystery, considerata una letteratura d'intrattenimento, di evasione, anziché letteratura pura. Ma io ritengo che il crossover che pratico sia lo spazio di scrittura per me più congeniale, non volendo porre limiti alla mia indagine sull'animo umano e femminile. Anzi, auspicio di offrire con i miei libri un nuovo tipo di romanzo, e una nuova visione della società giapponese, che superi la rigida divisione di generi e ruoli. In questo senso il noir, il mystery o la crime story non costituiscono per me una mera ricerca del colpevole, ma nascono da un interesse direi giornalistico, che possa sezionare lateralmente, trasversalmente la società nipponica oltre la sua superficie per raccontarla attraverso uno spaccato in profondità, da altre angolazioni e punti di vista: che si prestano a molteplici letture e prospettive della verità. Uno sconfinamento che mi viene fuori istintivamente, non per scelta razionale, ma perché da quando ero bambina continuo a cercare la libertà dalle etichette e dai limiti, anche di genere."

Prende spunto da fatti di cronaca per i suoi libri? "Assolutamente sì: ad esempio, nel mio nuovo romanzo *Grotesque*, in uscita in contemporanea in Usa e Gran Bretagna nel marzo 2007 con Random House, mi ispiro alla storia vera di una ragazza, una giovane e bella Office Lady impiegata nell'azienda Toden, trovata uccisa in un appartamento di Shibuya dove la sera si prostituiva. Nel libro immagino che la sorella maggiore indaghi sulla misteriosa morte della ragazza, attivando così nel contempo un'inchiesta sulla psiche di due giovani d'oggi e sul contesto in cui vivono." Condivide dunque quanto diceva Enchi Fumiko, per la quale l'arte nasce solo dalla realtà quotidiana? "Sì. Mi piace molto scavare e tirar fuori qualcosa d'altro da un dettaglio banale, apparentemente insignificante della realtà della vita di tutti i giorni." E quali riferimenti letterari ha nel suo lavoro? "Flannery O'Connor, innanzitutto. Ma anche Hayashi Fumiko, Tanizaki Jun'ichiro, Anne Tyler, Steve Erickson. Da ragazza ero una accesa fan di Murakami Haruki, ma ora preferisco Murakami Ryu." Che cosa pensa di un fenomeno definito in Giappone *Enjoys*, crasi tra l'inglese "enjoy" e il giapponese "Joen", relativo all'associazionismo femminile? "Questo genere di associazionismo è in mano a signore di una certa età, casalinghe che non sono mai al centro dell'attenzione e alle quali ho cercato di dar voce e visibilità con i personaggi di *Out*, grazie al quale molte persone hanno preso coscienza che

il problema esiste. In Giappone, come nel resto del mondo, c'è un grande aumento della violenza contro le donne e contro i bambini. Le associazioni, sotto questo aspetto, sono utili, anche se non mi sembra riescano a imporsi sulla scena sociale con una certa incisività. Penso ad esempio all'utilità di un movimento come il Nishi Masho, o Gendafri (*Gender Free*, liberiamoci dal *Gender*): fino a qualche tempo fa era finanziato, ma il Jimito ha deciso di eliminarlo perché metteva in discussione la mascolinità e la femminilità. Il Giappone non è una società di coppia, tant'è che si parla di società-club, con gli uomini rigidamente separati dalle donne, il che crea la premessa per una difficile realizzazione della parità. Un'altra conseguenza non adeguatamente valutata è che in Giappone nascono sempre meno bambini, un po' per una sorta di inconscia vendetta e reazione delle donne alla loro oppressione, un po' per le difficoltà oggettive di chi deve oggi portare avanti una famiglia. Bisognerebbe parlarne di più, perché c'è troppa vulnerabilità in giro." La scrittura, per lei che è stata baciata dal successo, può essere uno strumento di cambiamento? "Per me, è una piccola luce sul buio della società, che può aiutare a illuminare le sue zone d'ombra. Nulla mi dà più gioia che ricevere lettere dai miei lettori che mi incoraggiano: hai fatto bene a scrivere tutto questo, leggerti mi ha aiutato. Certo, non penso che la letteratura possa cambiare la società. Ma ogni parola in più che scrivo rappresenta per me un passo in avanti verso una maggiore libertà delle donne."

**femminismi
postcoloniali e
transnazionali**

Wassyla Tamzali*

Vi scrivo dall'altra parte del muro...

Dicembre 2004: L'Organizzazione per la libertà delle donne in Iraq, l'OLFI, propone una petizione per denunciare al mondo i crimini commessi dalla guerriglia islamica contro le donne e sul fenomeno, che va ampliandosi, della vendita di giovani irachene a paesi vicini per cento o duecento dollari. Nelle nostre menti sono ancora vivi i dolorosi ricordi delle vittime algerine violentate e condotte con la forza per diventare schiave sessuali nei bordelli dei terroristi islamici; più lontani ancora nel tempo e nello spazio sono i ricordi della Cina, quando si torna con la mente a Nankin e alle 200.000 vittime riconosciute dal Tribunale di Tokyo, costrette a prostituirsi nei bordelli; e dappertutto nel mondo, in ogni tempo, e nelle periferie delle caserme, tra le mine, i giacimenti di petrolio, i campi dei rifugiati; dappertutto, quando la guerra, le armi e la morte prendono il sopravvento sulla vita, le donne e i loro corpi diventano la posta in gioco di violenze sessuali e omicidi da parte degli uomini.

Ma anche nella dolcezza della pace, poco distante dai parchi, dai supermercati traboccanti di prodotti della mondializzazione; fuori o al centro delle città abbellite dall'arte e dalla cultura, là dove si diffondono senza freno la democrazia e la vita cittadina, dove le donne e gli uomini, la domenica, con bambini sulle spalle, si mobilitano contro il buco dell'ozono per salvare il pianeta, le balene o gli orsi bianchi, in queste città con i loro moderni templi del sapere, della scienza e dell'arte, a Parigi, a Londra, a Madrid, a due passi dalla Tate Gallerie, dal Prado e dal Louvre, in tutte queste città ci sono ancora donne schiave. E anche ad Algeri, la città bianca, senza templi né del sapere, né dell'arte, ci sono donne schiave; ad Algeri, e anche sugli altopiani, lungo le coste selvagge, in ogni bar-ristorante a strapiombo sul mare limpido, là dove il vino, invece di accompagnare lirici banchetti, attira come mosche uomini inebetiti. Non è raro vederle al centro delle strade più sobrie, quelle dove ancora oggi uno sguardo appena posato sulle spalle rotonde di una ragazza può scatenare una guerra di clan; non è raro vedere povere ragazze malvestite e offerte agli ubria-

* Avvocato, scrittrice, Consiglio scientifico della Fondazione Mediterraneo, ha diretto un programma dell'Unesco di lotta contro la prostituzione. Questo testo costituisce la prefazione ad un volume sul tema della prostituzione al tempo del colonialismo, di prossima pubblicazione in Algeria.

coni. Ovunque e tutto l'anno. Perché oggi, tutti i giorni, è giorno di mercato. Il denaro facile ha fatto esplodere la tradizione stagionale dei mercanti di carne, che, con mani stracolme di banconote sporche e umide e abiti che puzzano di montone, invadono i villaggi/bordelli che segnano la carta segreta del mio austero paese. Lì, le vergini della stagione venivano vendute all'asta.

E ancora lì, nei paesi con i diritti dell'uomo. Sugli schermi televisivi, nei giornali più noti, sulla bocca dei rappresentanti dell'élite politica, uomini e donne, sotto la penna di intellettuali acclarati, umanisti di ogni tipo, difensori dei diritti dell'uomo, femministe, stelle dei media, tutti, o molti, si vede, si legge, si sente parlare di legittimazione della schiavitù sessuale in nome della libertà, della solidarietà con le donne povere del terzo mondo (sic!) e, con una buona dose di cinismo, dello sforzo per fare in modo che le professioniste del sesso – come le si definisce sempre più spesso – venute dal terzo mondo si prostituiscano “meglio” nelle democrazie occidentali che nei loro paesi, africani, arabi, asiatici, continenti ai quali l'uomo bianco civilizzato rimanda la sua parte d'ombra.

C'è anche chi parla di realismo e di senso pratico. Molto spesso il “buon senso” la fa da padrone nel dibattito. Gli argomenti utilizzati non centrano il bersaglio. Si parla di protezione, di miglioramento delle condizioni di vita, di sicurezza delle prostitute, di comfort, “le professioniste del sesso devono essere messe al riparo dal freddo”, dicono con un ultimo affronto. Allora si propone la riapertura ufficiale delle case chiuse. In questo modo si pulirebbero le strade, i quartieri, e troverebbero assicurazione quelli che sono tormentati tra la repulsione e la tolleranza verso le prostitute. I buoni cittadini potrebbero dormire sonni tranquilli e passeggiare per i bei quartieri e, qualora ne avessero voglia, saprebbero dove andare. Ma le nostre donne e i nostri bambini non devono vedere tutto questo. E poi le malattie, le malattie!!!

La riapertura dei ghetti per la prostituzione renderà nuovamente accettabile la prostituzione stessa. Sembra che ad Algeri anche questa idea sia divenuta comune nella testa dei poliziotti – è normale –, ma anche di medici e responsabili della città. Si parla, si fanno riunioni, perché “è insopportabile”, “è troppo”, perfino sulle strade dei martiri della guerra coloniale, perfino nei luoghi concepiti dai nostri amministratori comunali per distrarre le famiglie bene.

Qualunque sia il problema suscitato dal fenomeno della prostituzione, soprattutto femminile, ma anche di ragazzini, adolescenti e uomini, in ogni caso, il cliente è di sesso maschile.

Un muro di incomprendimento e di profondo disaccordo si alza sempre più alto tra coloro per i quali la prostituzione è inaccettabile e coloro per i quali è una realtà che bisogna tollerare, un diritto che bisogna riconoscere

alla prostituta e al cliente. Dall'una e dall'altra parte del muro la parola libertà e diritti dell'uomo sono banditi. Da entrambe le parti bisogna parlare di prostitute a viso aperto, le une che vantano il loro stile di vita, le altre che descrivono una realtà così lontana da quello che dicono le prime che la gente per bene resti turbata. Non è forse più comodo credere alle prime? I veri beneficiari sono loro, nascosti nell'ombra, silenziosi; i prosseneti, già definiti, in certi paesi d'Europa, come commercianti del sesso.

Il muro è alto e lo squilibrio delle forze da entrambe le parti del muro è immenso. Da una parte c'è, con il beneplacito delle regioni di alcuni Stati e di poteri costituiti (a Singapore, lo stato delibera un certificato di formazione alla prostituzione), una rete di prostituzione legata al crimine organizzato, incentivato dai considerevoli profitti che derivano da un investimento molto conveniente: il corpo delle donne. Ciò spiega perché le mafie dei paesi poveri, gli Albanesi e gli Africani si precipitano nel mercato. Profitti che pongono la prostituzione alla stregua della droga. Questo "business" è facilitato da un'opinione pubblica debole e ancora di più indebolita dalla banalizzazione della sessualità, che sembra un normale prodotto commercializzabile e che segue le regole generali del consumismo. Dalla banalizzazione della sessualità è facile passare alla banalizzazione della prostituzione dimenticando l'essenziale: la prostituta stessa. Che questa banalizzazione resista al fatto che oggi nessuno può dire che non sa in quale inferno vivano le donne e i bambini che si prostituiscono, resta un enigma dei nostri giorni, che mi porta a pensare a ciò che è successo nei campi di sterminio costruiti dai nazisti e al rapimento di uomini, donne e bambini nel pieno centro cittadino. L'orrore si fissa nell'indifferenza e oggi, il rumore più sinistro che arriva alle orecchie, che viene fuori da questo universo di tortura sessuale a grande scala, è il rumore delle vostre e delle mie pantofole davanti al televisore, la sera, quando guardiamo il martirio di questi bambini venduti, violati, comprati sui marciapiedi d'Asia, d'Africa. A questa distrazione dei passanti davanti ai corpi di queste ragazze sulle strade di periferia di Parigi, nei parchi di Madrid, nei club all'uscita delle città occidentali. Più volte ho abbassato gli occhi davanti al viso e allo sguardo delle ragazze intorno alla facoltà di Algeri, visi che non lasciavano dubbi su ciò che stavano facendo e ciò che sopportavano per resistere. Davanti al mio stupore, mi si risponde sempre: "Ma sì! E non hai ancora visto tutto, va' vicino a... In pieno giorno..."

Il "mai più" che abita la memoria dei difensori della dignità umana volta le spalle a pratiche che immergono nuovamente nella barbarie, quella stessa che mobilitò i padri fondatori della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e, con loro, i popoli europei marchiati a ferro dalla tragedia della storia. La messa in evidenza di queste pratiche nei processi di schiavitù sessuale non sembra scuotere l'opinione pubblica. È ancora più grave che si

assista parallelamente, dopo una decina d'anni (altrove, qui noi ci troviamo nella preistoria del dibattito) a una salita in cattedra di professionisti, sociologi, psicoanalisti, femministe attive impegnate, gay e lesbiche, operatori sociali, in nome della libertà sessuale, brandire la difesa del diritto della prostituta di fare ciò che vuole del suo corpo! Perfino nelle aule internazionali le donne, investite della missione di difendere i diritti delle donne, le quali sostengono la tesi della libertà di disporre del proprio corpo, provocano un rovesciamento dei valori femministi. Dietro questa "legittimazione" della prostituzione, che si osa definire "libertà sessuale", c'è in realtà il riconoscimento e la legittimazione di una sessualità maschilista, *predatrice e senza limiti*. Sul viso tumefatto della giovane prostituta cabila, delle sue sorelle che hanno avuto la sfortuna di venire dalle lontane città del Sud, della cittadina di Algeri e di questa sconosciuta che non sa più di chi è figlia, quella che avete incontrato sulla costa di Jijel, o quella che occupa tutto l'anno una stanza in uno degli hotel a tre stelle delle piccole cittadine della costa, vi si può leggere la complicità del denaro, della politica (assenza di leggi egualitarie) e del principio del maschilismo (supremazia sulle donne da parte degli uomini).

Il pensiero femminista ha mostrato il continuum di violenza contro le donne e il suo carattere globale e strutturale che va dalla violenza simbolica della legge alla violenza domestica dell'assillo sessuale, alla violenza carnale e alla prostituzione, che è la forma estrema di violenza contro le donne. Questo continuum, come tutti i continuum – è ciò che fa la loro forza – prende vita da ciò che sembra a prima vista se non accettabile, quanto meno tollerabile, e che talvolta si dice sia legato al costume. Picchiare la propria donna è stato a lungo considerato, e continua ad esserlo in molte regioni, una pratica sostenuta da intere famiglie. E dopo, sulla catena della violenza, sarà la giovane donna violentata che sarà punita, lapidata oggi in Nigeria e in Iran. E, in altri paesi, uccisa senza un processo.

È all'ampiezza del fenomeno che bisogna guardare oggi. Da una parte del muro, la tradizione, il denaro, il machismo; e dall'altra? Dall'altra parte del muro vi sono coloro che lottano per un mondo senza prostituzione e che vogliono porre fine alla mercificazione del corpo umano. Ma non sono molti. Sono accusati da alcuni di mancanza di realismo, da altri di arretratezza intellettuale perché vogliono ritornare ai principi che segnarono l'ingresso del mondo civilizzato nella modernità. La loro battaglia è iniziata agli inizi del XX secolo, in Inghilterra, una lotta portata avanti da una donna, Joséphine Buttler, che aveva ingrandito le fila della lotta alla schiavitù e che ne riprenderà il vocabolario. Joséphine Buttler lancerà la sua iniziativa contro "la tratta delle donne", e i suoi sostenitori erediteranno l'etichetta di *abolizionisti*. Gli abolizionisti facevano parte della grande famiglia dei difensori dei diritti civili. Per costoro – pensatori, intellettuali, lea-

ders politici, femministe – la lotta alla prostituzione era una sfida della modernità insieme all'abolizione della schiavitù, i diritti delle donne, la libertà individuale e pubblica. Oggi gli abolizionisti sono isolati. Si battono solo per un mondo libero dallo sfruttamento sessuale la cui mercificazione dei sessi è la forma più emblematica: una lotta che va al di là della condizione delle prostitute, una lotta il cui scopo è quello di difendere l'uomo. La prostituzione ci porta su un sentiero in cui l'essere umano non è più tale.

La violenza contro le donne, che è il punto di partenza della prostituzione, prende origine dal sistema generale della supremazia sulle donne, ma anche dalla *desacralizzazione della persona umana*. La prostituzione non è la pratica esemplare che riduce il corpo umano ad essere un oggetto tra gli oggetti. Per lungo tempo, un'idea radicata recitava che la prostituzione protegge le donne oneste dalla violenza. Non sarà forse il contrario? La prostituzione, inscrivendo nel cuore della morale collettiva la possibilità di possedere un corpo quantificabile in denaro, non conduce forse a levare le barriere che separano il fantasma dal passaggio all'azione? Qual è la differenza tra fare violenza carnale e una possessione della carne all'insegna del denaro, che è dunque il solo elemento moralizzatore? Si può costruire una strategia contro la violenza, per la dignità, per l'uguaglianza di uomini e donne, quando non arrestiamo il passo dinanzi al denaro? Una politica coerente contro la violenza nei confronti delle donne deve iniziare dalla lotta alla prostituzione. Perché, se da una parte si vuole lottare contro la violenza e dall'altra si favorisce la prostituzione, ci si condanna all'immobilismo. Questo può sorprendere coloro che insorgono contro la violenza nei confronti delle donne, ma che non collegano l'una e l'altra forma come manifestazione di violenza contro l'universo femminile. Come si può dare vita ad una politica a favore delle donne, quando uno Stato può concepire, accettare, regolamentare la vendita delle donne... Uso di proposito il singolare femminile. Per molti anni ci siamo battuti per fare riconoscere la pluralità delle donne, allontanando tutto ciò che somigliasse al riconoscimento dell'essenzialità del soggetto. Abbiamo immerso la condizione femminile nella sociologia e molti di noi hanno adottato l'espressione americana di "gender." Si trattava già di un passo in avanti, ma con alcuni limiti, soprattutto quello di mascherare il fulcro della discriminazione che si trova più vicino al femminile e che riguarda tutto il sesso femminile. Ho raccolto la confidenza di un bosniaco che era stato violentato: "Mi hanno violentato come una donna!" Il suo dolore era ancora più grande perché era stato degradato al femminile!

Non riprenderò qui le misure che possono e devono prendere le autorità. Perché non sono queste ad essere importanti. Al contrario, penso che le autorità pubbliche possono, se vogliono, arginare il fenomeno della pro-

stituzione, renderla più difficile. Le prostitute oggi non preferiscono *loro* prostituirsi in Spagna perché è più facile? Ciò vuol dire che, al contrario, esistono luoghi in cui prostituirsi è difficile. Non hanno già lasciato *loro* la Svezia? Quando dico *loro*, mi riferisco – è chiaro – alle reti di prosseneti, perché le donne prostitute non hanno modo di scegliere il loro terreno di prostituzione. Ma le misure coercitive non sono sufficienti.

Ciò di cui parlerò qui è il problema della desacralizzazione dei corpi umani. Penso che è da qui che ci si deve occupare del problema, col venire in aiuto delle vittime del traffico sessuale, un po' come la Croce rossa durante i conflitti armati; bisogna dichiarare guerra alla prostituzione per sradicarla, e dichiarando chiaramente la volontà di farlo. Ogni politica che porrà fine alla prostituzione per mezzo del rafforzamento delle capacità economiche delle donne o dei Paesi dai quali provengono andrà fuori strada. Non è la miseria delle donne, ma l'appetibilità del guadagno che alimenta il business. Non è il desiderio del cliente che crea l'offerta, ma è l'offerta che crea il bisogno, come per ogni bene di consumo. Alla fine degli anni '80, la prostituzione a Parigi era diminuita del 40% per avere nuovo incremento con l'arrivo delle ragazze dai paesi dell'est, soprattutto albanesi. Al tempo stesso, ogni politica che si accontenti di gestire la situazione delle vittime si condanna a legittimare il fenomeno.

Guardiamo allo sradicamento dicendo a chiare lettere che la prostituzione è inaccettabile. Può sembrare un'utopia considerare in questo modo il problema. È vero che può avvicinarsi ad un'utopia data l'ampiezza dell'argomento e anche perché coinvolge l'etica. È sempre difficile convincere quando è in gioco l'etica. In questo caso la difficoltà è appesantita dal fatto che si tratta di ritornare a principi che erano già stati accettati e che oggi sono modificati dalle idee stesse di cui si fanno portatori. La libertà è divenuta nemica dei diritti della persona umana. È da lì che bisogna partire. Il lavoro sull'etica è lungo, perché, contrariamente alla morale che dà lezioni, l'etica si appella all'intelligenza e all'impegno.

Trad. it di Viviana Mangogna

**laboratorio di ricerca
interdisciplinare**

Una buona pratica scolastica

Non pensavo che scrivere potesse essere così bello!

Così dice una delle donne autrici del testo Davanti a me è caduto il cielo, Filema 2005, alla fine del libro, commentando l'esperienza fatta nel laboratorio di scrittura del carcere di Pozzuoli nell'arco di tre anni.

Ecco, questa sensazione, così semplicemente espressa, è passata interamente a chi ha letto il libro e ad essa se ne è aggiunta un'altra che potremmo assumere semplicemente così: Non pensavamo che potesse essere così bello... No, anzi, emozionante e commovente LEGGERE.

Non pensavamo che si potesse parlare di sé, ma di un sé in carne ed ossa, in modo così duro, semplice, poetico, alto, non pensavamo cioè che la scrittura potesse essere così tanto vicina alla vita, potesse almeno un poco o per poco, riscattarla.

Nella nostra scuola si legge tanto, ma questo libro è speciale.

Non racconta storie, ma VITE. Persone, donne, infelicità, tanta, ma anche speranza, e, mentre lo leggi, sembra di vederle tutte queste donne, con le loro vite che ti vengono incontro e chiedono, domandano, impongono l'ascolto! E forse perché si tratta di donne, dietro le parole, vedi sempre loro con le loro esistenze, tragiche, dolorose ma ancora capaci di amare, che ti incalzano e ti inchiodano sul libro.

Sì, è andata proprio così: la Provincia ce lo ha proposto, noi lo abbiamo accolto, ma non ne sapevamo niente, ci era piaciuto il titolo, poi qualcuna lo ha letto e ne è rimasta molto colpita, si è fatta raccontare la sua storia, lo ha timidamente messo in mano a poche allieve, fra mille cautele ed avvertenze, (quelle che gli adulti pensano sempre di dovere dare ai giovani), poi con un passa parola spontaneo che ha spiazzato tutti, il libro ha preso a circolare, far discutere, piacere, commuovere.

Perciò ci è sembrato un dono questo libro, arrivato un po' per caso, e soprattutto ci è sembrato importante riflettere sul valore lenitivo, a volte esplosivo, se non curativo della parola.

E poiché, come accade in genere, ad un dono si risponde con un altro dono, noi abbiamo pensato di dare voce, ALTA alle stesse parole.

Non tutte, naturalmente, non ne avremmo avuto la forza, alcune, quelle che hanno trovato maggiore risonanza in noi e che speriamo trovino ora in voi un breve, benevolo ascolto.

Questa è la presentazione dello spettacolo *Leggo la vita delle altre e penso alla mia*, ispirato al testo *Davanti a me è caduto il cielo* che abbiamo

messo in scena nella nostra scuola, ed è la storia di quella che, a noi che l'abbiamo fatta, è sembrata una buona pratica scolastica.

Lo spettacolo è nato oltre un anno fa da un'esperienza di lettura del testo che raccoglie scritti di detenute della Casa circondariale di Pozzuoli, raccolti dalle insegnanti della scuola media del carcere, in un lavoro pluriennale di letture e scrittura fatto in collaborazione con la sezione femminile della Biblioteca nazionale di Napoli.

Lo spettacolo messo in scena da noi è consistito in una lettura drammatizzata, accompagnata da brani musicali, da parte di allieve della scuola di una selezione di testi raccolti nel libro.

La storia di questa esperienza è una storia di emozioni forti e conoscenze veicolate dalle parole di donne diversissime fra loro: scrittrici, insegnanti, detenute, studentesse. Per queste ultime la lettura è troppo spesso un'esperienza *scolastica* tout court, che ha poco a vedere con la vita e con il corpo, e non genera, se non in modo frammentario, una riflessione sul tanto problematico e discusso rapporto fra vita e letteratura.

E ciò vale anche per la scrittura: è infatti frequente che gli e le insegnanti di italiano conoscano meglio gli e le alunne proprio grazie alla pratica della scrittura, ma da ciò molto raramente nasce qualcosa di più che rapsodici momenti di esercitazione o valutazione.

La storia di questo libro e del suo incontro con le studentesse dimostra qualcosa di diverso. Dimostra come sia possibile fare nella scuola informazione, riflessione, elaborazione e formazione nello stesso tempo, proseguendo, così, il lavoro fatto nel carcere di Pozzuoli dove, partendo da letture di autrici, si è arrivati alla produzione da parte delle detenute di testi che hanno dentro vite – e quali vite – e cultura letteraria.

Dall' incontro con questi testi, con parole di odio, rabbia, dolore, oppressione, parole di donne in carne ed ossa, detenute, che per il loro vissuto hanno avuto poco o niente a che fare con parole scritte, elaborate, colte, è nato nella scuola un circolo virtuoso di emozioni, elaborazioni, rappresentazioni che si è imposto da solo, ed è arrivato allo spettacolo prodotto.

Specificamente il percorso svolto è stato il seguente: dopo una riflessione, non poco problematica, fra noi insegnanti, abbiamo scelto di proporre il testo solo ad alunne, non per escludere i maschi in via pregiudiziale, ma per non interrompere una specificità del progetto.

Abbiamo letto il testo, anzi lo abbiamo distribuito alle allieve per una lettura individuale e questo perché abbiamo pensato che testi di tale impatto emotivo richiedano ed impongano una lettura privata, quasi segreta.

Tale scelta ha sortito effetti impensati, di grande commozione e ciò non solo in alunne abituate alla lettura, ma, forse ancor di più, in allieve poco o per nulla lettrici.

Terminata la lettura, abbiamo riflettuto e discusso apertamente sui

possibili sviluppi di essa ed è nata la decisione di drammatizzare parti di testo *per renderli veri, per far sentire la voce delle detenute*, come ha detto un'allieva.

Ci sarebbe piaciuto, infine, in particolare sarebbe piaciuto alle studentesse che vi hanno partecipato, rappresentare il lavoro anche nel carcere di Pozzuoli, per le detenute, ma problemi burocratici lo hanno impedito e questo rimane ancora oggi l'unico rimpianto di questo lavoro che certamente è stato un momento alto di formazione per allieve ed insegnanti.

Paolo Vittoria

Le donne del Barrio Dos Coelhos

Tempi paralleli

Poche travi di legno sostenevano un letto, una poltrona in un angolo ed un mobiletto. Dietro, sullo sfondo, un cielo turchese intenso: i toni così forti da risvegliare il sentimento dell'allegria. Tra quel cielo turchese intenso e le travi di legno scuro scorrevano le acque del fiume della città, i cui colori oscillavano tra il grigio, il marrone ed il verde marcio: tonalità che non richiamano certamente l'allegria. A luccicare, invece, era quella sensazione mista di angoscia e stupore quando pensiamo alla capacità umana di sbiadire o trasformare i colori della natura.

Nell'insieme dei colori riecheggiavano suoni altalenanti che in una sequenza indistinguibile erano prodotti da un vociare continuo, vicino e lontano, fatto di risate, richiami, schiamazzi, litigi umani, misti a guaiti, versi e lamenti di animali: cani, gatti, galli, galline.

Ricordo di un'atmosfera irreali, ma forse fin troppo reale. I suoni erano accompagnati ritmicamente dal rumore di un pallone colpito dai piedi scalzi di ragazzini che si rincorrevano freneticamente. Non solo ragazzini, ma anche adulti, anziani... e, se si lascia coinvolgere, anche qualche animale. In Brasile, quando c'è un pallone, che rotola passando tra una moltitudine di piedi, si abbattano tutte le differenze.

È un po' come se quella piccolissima sfera rotolante e rimbalzante incantasse, fermasse il tempo, lo conducesse fuori dai suoi ranghi, creando un tempo nuovo, parallelo, dettato dallo sguardo fisso e intenso sui suoi movimenti iperbolici.

Non è l'unico incantesimo in Brasile e, certamente, non è il solo tempo parallelo.

Il Barrio dos Coelhos

Ero nella favela del *Barrio dos Coelhos* – “Quartiere dei conigli” – situato nel centro antico della città di Recife, nordest del Brasile. Il centro antico di Recife è un pullulare di gente, un susseguirsi di passi di sandali brasiliani, le *chinelas*, ognuno dei quali con un ritmo diverso, ma un andare che sembra unico, raggiunge le proprie mete. Camminando, si ha quella sensa-

zione di pienezza di quando si è tra un fiume di persone, tra migliaia di piedi accomunati da mille direzioni diverse. Ai lati i marciapiedi sono sommersi da bancarelle che vendono per lo più frutta tropicale ed acqua di cocco. L'odore è misto dell'ebbrezza della frutta fresca e del marciume delle bucce che si accumulano nei cassonetti, cotte dal sole bollente.

Il "Quartiere dei conigli" è una delle zone più povere del trafficato centro antico. Situato alle spalle di un lungo stradone che accompagna piccole fabbriche di legno, è quasi nascosto, ma risulta ben visibile se si pone lo sguardo dai ponti verso le rive del fiume che attraversa la città. La maggior parte delle baracche è assiepata sulle sponde del corso d'acqua.

Guerre civili

Il Brasile, in particolar modo nei grandi centri urbani, appare come un territorio dilaniato da vere e proprie "guerre civili." Da una parte, gli agglomerati di baracche traballanti ed ammassate, che sembrano costruite le une sulle altre, senza spazi, strutture, legalità, in cui acqua, luce sono beni rari e preziosi. Dall'altra parte i quartieri benestanti: automobili blindate con i vetri scuri, abitazioni protette da guardie armate, difese da doppie cancellate e video sorveglianza. Vere e proprie trincee a far scudo ai possibili assalti dell'esercito degli affamati, diseredati, esclusi.

La criminalità non è un fenomeno locale che si auto-origina e si auto-alimenta, ma la diretta conseguenza di fenomeni sociali, politici ed economici locali, nazionali e globali. A volte, una scelta intenzionale di percorsi governativi.

In un immaginario che delega la povertà, la criminalità, il sottosviluppo a specifiche aree denominate "terzo mondo", raramente si è avuta l'onestà di riconsiderare le classificazioni geo-politiche, riconoscendo che una divisione più autentica da delineare dovrebbe essere quella tra i paesi sfruttatori o colonizzatori ed i paesi sfruttati o colonizzati. Non si tratta semplicemente di una divisione, ma di una frattura tanto più profonda quanto più violenti e crudeli sono stati i processi di colonizzazione. "Il concetto di Terzo Mondo è ideologico e politico e non geografico, poichè il Terzo Mondo lo troviamo dovunque si operi violenza da parte delle classi che dominano il popolo, ovunque regni l'oppressione, la violazione dei diritti umani, la dipendenza..."¹, ha scritto l'educatore brasiliano Paulo Freire.

A San Paolo, durante seminari di studio comparativi tra la scuola bra-

¹ P. Freire, "La Chiesa non può essere neutrale", in L. Bimbi (a cura di), *Complicità o resistenza? La chiesa in America Latina*, Assisi, Cittadella, p. 134.

siliana e quella italiana, accadeva che le studentesse e gli studenti dell'USP², università frequentata dalle "classi privilegiate", si rivolgevano con una certa sottomissione in relazione al contesto italiano, specificando la loro appartenenza al terzo mondo. È come se il sentirsi parte del "terzo mondo" riconducesse ad un destino ineluttabile, non modificabile che spiega e giustifica problemi e difficoltà, qualificandoli come irrisolvibili, insuperabili ed adducendo ogni spiegazione al proprio essere "terzo mondo." Secondo una prospettiva culturale che segue questa impostazione, non ci sarebbe altra ragione o presunta motivazione dello stato di realtà, se non quella geografica, che in realtà è politica. Ci si può rendere conto, quindi, come la categoria "terzo mondo", possa risultare comoda per chi si proclama "primo mondo" e vuole costruire l'identità, influenzare la cultura, stabilire le credenze dei popoli colonizzati, incoraggiando una mentalità fatalista e scoraggiando la coscienza critica³.

La vera sfida, che richiama la coscienza di una cittadinanza planetaria, dovrebbe essere quella di riconoscerci come *un unico pianeta in via di sviluppo*. La cittadinanza planetaria, in considerazione delle enormi disparità a livello mondiale e locale, del degrado ecologico, dei mutamenti ambientali, pone la delicata questione di quella che potremmo chiamare *cittadinanza ecologico-planetaria, o eco-planetaria*⁴. Essa deve elaborare processi cognitivi politico-ambientali atti a ripensare le categorie di "sviluppo del pianeta", rivelando il degrado umano e ambientale diffuso nel pianeta intero.

Tramite il paradigma culturale di una cittadinanza planetaria ed ecologica, ci si può spiegare il *Barrio dos Coelbos* in riva al fiume del centro antico di Recife, superando la falsa convinzione che si tratti di un'auto-produzione di quel costruito occidentale chiamato "Terzo Mondo." Riconoscendo, invece, che, come tanti altri *barrios*, quarteri, ghetti, *slums*⁵ del pia-

² La USP è una prestigiosa università della città di San Paolo. Il seminario a cui si fa riferimento è stato organizzato all'interno del corso semestrale di Storia delle istituzioni scolastiche in Brasile e prevedeva un laboratorio comparativo tra le istituzioni scolastiche brasiliane e quelle italiane.

³ Moacir Gadotti, direttore dell'Istituto Paulo Freire di San Paolo, in *Pedagogia da Terra* scrive: "Non c'è dubbio che l'attuale concezione di sviluppo mette in risalto che il consumismo come modalità di produzione capitalista sia il principale responsabile del degrado dell'ambiente e dell'esaurimento delle risorse materiali del pianeta. Questo modello di sviluppo, basato sul lucro e sull'esclusione sociale, crea sempre più distanza tra ricchi e poveri.", M. Gadotti, *Pedagogia da Terra*, Sao Paulo, Peiropolis, 2000, p. 54.

⁴ Si veda, F. Guiterrez, R. Prado, *Ecopedagogia e cittadinanza planetaria*, Bologna, Emi, 2000.

⁵ Quartieri degradati delle periferie delle grandi città industriali anglosassoni nei quali si affollano i lavoratori dell'industria e la popolazione marginale attratta dall'espansione urbana.

neta, è la logica conseguenza di processi storici, culturali, politici, religiosi, economici, pedagogici che hanno raggi di azione mondiale ed una profondità storica secolare: nel caso specifico, la colonizzazione, più in generale le colonizzazioni.

Gli effetti della colonizzazione determinano la *condizione di oppressione* sociale diffusa in America Latina e generatrice del *sentimento della dipendenza*. Esso, che ostacola le volontà di autonomia sociale, implica rabbia, ma al tempo stesso dedizione nei confronti dell'oppressore⁶; fa in modo che l'oppresso non si riconosca come soggetto delle proprie azioni e costruttore della storia, ma si percepisca come oggetto delle azioni altrui e del divenire storico. Il sentimento di dipendenza comporta uno *stato di alienazione* rispetto alla realtà, estraneità alla cultura, all'educazione, all'azione trasformatrice che fa parte dell'indole dell'essere umano, estraneità alla storia.

In molte zone dell'America Latina – tra cui il nordest brasiliano – un sintomo diretto della cultura colonizzatrice è una mentalità maschilista fortemente radicata. L'oppressione, la dipendenza e l'estraneità storica delle donne rispetto agli uomini, rispecchia le dinamiche di oppressione, dipendenza ed estraneità degli oppressi colonizzati rispetto agli oppressori colonizzatori. Sono meccanismi che si riproducono: il maschilismo è colonizzazione.

La Casa Menina Mulher

Circa tredici anni fa una donna tedesca, osservando nel centro antico di Recife il profondo livello di povertà e di rischio sociale per i bambini e gli adolescenti di alcuni quartieri tra cui il *Barrio dos Coelhos*, intraprese una ricerca determinata a monitorare i progetti pedagogici presenti sul territorio. Constatò che, pur essendo presenti associazioni di volontariato ed educazione di strada che accoglievano i bambini in difficoltà, in tali progetti

⁶ Paulo Freire in *Pedagogia degli Oppressi* (Torino, Ega, 2002, p. 33), scrive: “Solo nella misura in cui scopriranno di ospitare in sé l'oppressore, potranno contribuire alla creazione comune della pedagogia che li libera: finché vivono il dualismo che essere è apparire e apparire è somigliare all'oppressore è impossibile farlo. La pedagogia dell'oppresso, che non può essere elaborata dall'oppressore, è uno degli strumenti per questa scoperta critica: gli oppressi che scoprono se stessi e gli oppressori che sono scoperti dagli oppressi, come manifestazione di un processo disumanizzante (...) Gli oppressi, che introiettano l'ombra degli oppressori e seguono i loro criteri, hanno paura della libertà, perché essa, comportando l'espulsione di quest'ombra, esigerebbe che il vuoto da lei lasciato fosse riempito con un altro 'contenuto', quello della loro autonomia e della loro responsabilità, senza la quale non sarebbero liberi.”

era nettamente minoritaria la presenza femminile. In altri termini, in un contesto marginalizzante, le donne erano a loro volta marginalizzate.

Decise di donare un edificio in un'antica e dissestata strada, la *Rua Leão Coroado*, nei pressi di un vivace e trafficato mercato, *il mercado da Boa Vista*, ad un gruppo di persone impegnate nel volontariato perché fondassero un progetto volto specificamente ed esclusivamente al recupero umano, sociale, educativo di donne, bambine ed adolescenti. Era il 1994: nacque la *Casa Menina Mulher* – Casa della Donna-Bambina⁷.

Un gruppo di nove educatrici diede vita alle prime attività. Insieme a loro Rômulo José Galvão, che al tempo era alunno di un corso di pittura in un progetto sociale, oggi è responsabile legale del progetto e coordinatore del laboratorio di pittura. Tra le fondatrici Maria de Lourdes Souza, assistente sociale ed instancabile animatrice, ricorda i primi passi della *Casa Menina Mulher*: “accoglievamo donne che avevano già perso tutte le aspettative di vita. Per noi è stato molto importante in quanto donne. Quanto più il lavoro sembrava difficile, tanto più avevamo la volontà e il desiderio di continuare e di contribuire per una politica destinata alle bambine ed alle adolescenti.”⁸

Attualmente la *Casa Menina Mulher* accoglie una media di 260 bambine e donne di età compresa tra i 10 e 24 anni: le attività sono coordinate da un gruppo di 20 persone, tra educatrici ed educatori.

Il cammino non è stato facile. In una dialettica tra riflessione teorica e pratica sociale, facendo spesso fronte a mancanza di fondi, di materiale, sono stati costruiti i percorsi educativi tramite la continua e determinata volontà del gruppo di educatrici ed educatori di offrire prospettive, progetti, percorsi di vita che nella vita della favela sono negati.

La scelta dell'Istituzione di volgersi esclusivamente alle donne si propone di offrire opportunità di riscatto a chi è maggiormente esposta alle violenze ed alle prepotenze di ambienti privi di regole, che esercitano lo sfruttamento sessuale come sistema.

Il contesto del nordest del Brasile è ancora pervaso da una mentalità maschilista che vede la donna come persona atta esclusivamente agli affari domestici e sottomessa all'uomo: soggetto della cura della casa, è invece generalmente considerata oggetto dei processi politici, decisionali, culturali e sessuali.

⁷ Per informazioni più dettagliate sulle attività, i corsi e la storia Casa Menina Mulher e per eventuali contatti si può accedere al sito www.casameninamulher.org, consultando la versione in italiano o in inglese.

⁸ In *Percorsi e Sfide*, DVD documentario sulla Casa Menina Mulher 20 min. Produzione Teve Mangue, Recife – Brasile, 2005.

Non di rado, però, la donna rappresenta la figura di riferimento per l'intera famiglia. Essendo altissimo il tasso di abbandono da parte degli uomini, le donne sono costrette a doversi occupare di tutto, facendo da "padre" e da "madre." Le sorelle maggiori si prendono cura dei fratelli e delle sorelle più piccole, sviluppando un sentimento materno molto precoce.

Nella favela, a causa delle gravidanze premature, è abbastanza frequente la figura della ragazza madre che, non avendo le possibilità per poter crescere il figlio, abbandona o non riesce a seguire il bambino o la bambina, che si avvia alla vita di strada.

Le attività

È questo il contesto con cui la *Casa Menina Mulbersi* si relaziona ed in cui cerca di intervenire. Nelle attività quotidiane della Casa, si approfondiscono i temi inerenti la questione di genere e le radici culturali, si stimola l'espressione corporea tramite i corsi di danza popolare e di teatro. Si pone l'obiettivo di rafforzare, a volte recuperare, l'auto-stima delle bambine e delle ragazze, lavorando sulla creatività e sull'identità culturale. Al tempo stesso, si cerca di valorizzare la cultura popolare, mediante i corsi di percussioni basati sulle tradizioni musicali afro-brasiliane, a partire dalla comprensione delle radici storiche e sociali. La cultura popolare ha una tradizione molto profonda a Recife e nel nordest del Brasile in generale, grazie al potenziale artistico e creativo del popolo nordestino.

A partire dai corsi di danza, percussioni e teatro nella *Casa Menina Mulbersi* è costituito il gruppo *Arte-Afro* che si esibisce in manifestazioni cittadine, nei teatri e nelle piazze.

Elemento fondamentale delle attività sono i laboratori di pittura. Dividendo le ragazze in gruppi, in base ai gradi di abilità ed esperienza, ne viene selezionata una parte che va a costituire il gruppo *Criando Arte*. Producono artigianalmente elaborati di pittura su tele, borse, magliette, camicie, etc, destinando parte di questo materiale all'esposizione e alla vendita. Negli ultimi anni il progetto *Criando Arte* ha avuto una grande evoluzione, migliorando la qualità delle manifatture e generando uno stile molto particolare capace di esprimere la tradizione storica ed artigianale della regione, costituendo una micro-impresa sociale.

Lavorare con la pittura incoraggia la capacità artistica e consente la possibilità di esprimersi in silenzio, mentre rilassa grazie all'uso dei colori. Il colore infatti è uno straordinario strumento di concentrazione, socializzazione, viaggio del pensiero, rasserenamento dei nervi. Roseana Souza dos Santos, ex alunna, oggi educatrice così ricorda la sua esperienza: "Io non credevo di poter entrare in nessun corso, perchè pensavo che il corso fosse

solo una distrazione, un'attività per riempire il tempo vuoto che avevo durante il giorno, ma non immaginavo che un giorno avrei vissuto di ciò. Non ho mai fatto progetti particolari per ciò, ma ho cominciato dipingendo... dipingendo e dipingendo sono arrivata fino ad oggi.”



Ragazze impegnate nell'attività di pittura



Alcune ragazze del laboratorio di pittura con il coordinatore Romulo

Oltre ad incontrarsi per i laboratori di pittura, danza, percussioni e teatro, le ragazze vengono coinvolte in corsi di avviamento e qualificazione professionale, mentre le bambine partecipano ad attività complementari alla scuola.

L'obiettivo dell'avviamento professionale è incamminare verso il mercato del lavoro, incoraggiando “l'inclusione informatica”⁹, volendo relazionare il presente ad un futuro pensabile e praticabile.

Orientare ed avviare al mondo del lavoro in età adolescenziale promuove anche la maturazione della coscienza del lavoro come attività relativa all'età adulta, a cui bisogna prepararsi in una progettualità che non anticipi i tempi, ma costruisca il futuro a partire dal presente. Con ciò si vuole allertare sui rischi del lavoro infantile.

Le attività integrative al tempo scolastico hanno, invece, l'obiettivo di evitare il pericolo della dispersione e dell'abbandono scolastico, volendo creare un percorso di continuità, che non distolga le bambine dallo studio e le aiuti ad affrontare le difficoltà che in esso incontrano. La *Casa Menina Mulher* richiede a tutte le ragazze che partecipano alle attività la certificazione della frequenza di istituti scolastici, affinché non vedano i laboratori come sostitutivi della formazione istituzionale, ritenuta il luogo fondamentale della crescita e dell'educazione.

⁹ Nelle favelas è molto difficile avere accesso ad un computer. Lavorare nell'educazione informatica significa offrire la possibilità di conoscere le potenzialità dei mezzi informatici. Si potrebbe definire come una “seconda alfabetizzazione” nell'era tecnologica.

Le donne del Barrio dos Coelhos

Entrando nella *Casa Menina Mulher* si respira e si vive un'atmosfera di grande entusiasmo, allegria, condivisione. È come se in quella struttura fossero stati piantati i semi in grado di far fiorire ciò che nella favela è destinato ad appassire.

La *Casa Menina Mulher* è un progetto visibile. Un progetto in continua trasformazione. Ha modificato i propri obiettivi, ha rivisto le proprie metodologie, ha ristrutturato le proprie attività si è rinventato in quanto progetto.

Costituendosi come progetto, la Casa Menina Mulher offre a bambine e ragazze proprio quell'azione che ci rende vivi da adolescenti, come da adulti: *l'atto di pensare il futuro*. Se non si pensa il futuro, ovvero se non si vive il presente come possibilità di costruzione, non si è soggetti delle proprie azioni, ma oggetti di un tempo indefinito ed indeterminato. Non si scandisce il tempo in base al proprio agire, ma è il tempo che ci sovrasta senza oggi, senza domani, senza il ritmo dell'intervento nella realtà.

Nell'incontrarsi, organizzarsi, percorrere la strada che porta alla *Rua Leão Coroada*, nello scegliere i colori per dipingere una tela, disciplinare il corpo per apprendere passi di una danza, nel riconoscere le tradizioni della propria cultura in quei passi, scandire il tempo tramite il battito delle mani sui tamburi, nell'ascoltare e seguire i consigli delle educatrici, applicarsi nella programmazione su un computer, nello scherzare e confrontarsi tra loro, le ragazze e future *donne del Barrio Dos Coelhos*, Kelly, Fabiola, Myrtes, Andresa ecc. si riappropriavano della vita che era stata loro negata e della possibilità di costruirsi quel futuro che altrimenti non avrebbero neanche pensato come tempo a venire.

genere e formazione

Giuseppe Ferraro

Il corpo a scuola

La relazione insegnante è un corpo a corpo. Fatta di sguardi, di voci, di contrasti, intese, approvazioni. Non è indifferente che sia una donna o un uomo nell'aula e di fronte a ragazzi e ragazze. Non è indifferente il tempo vissuto, i luoghi, l'età. La trasmissione di sapere si dà entro questo scarto ed entro questa differenza. Lo scarto generazionale potrà anche non essere aderente ad una fase della storia, fissato in un'ideologia patria, e la differenza di genere potrà anche non essere biologica. Il punto è che nel corpo proprio ogni scarto ed ogni differenza di genere e d'età diventa singolare. A scuola sono con il mio corpo, con la mia voce che si alza e si abbassa nel tono per prendere attenzione come un filo di lana da tenere e seguire nel labirinto del discorso. Ed è nella singolarità che la relazione insegnante si manifesta come un corpo a corpo. Fatta di gesti, di sguardi, di sbalzi di pensieri e di impressioni, di contrasti e incontri in cui si definisce quella comunità temporanea di sapere dell'ora di lezione. Gli sguardi possono "fulminare", "attirare", "addolcire", "richiamare". Ci si espone, nel mentre si espone ciò che si trasmette. Un'esposizione spesso velata. Nascosta. Impacciata. Insegnare è un esercizio di sé. Una pratica di sapere. Coinvolge tutto il proprio sapere. Insegnare è consegnare quel che si sa, quanto si è appreso così come lo si è appreso. Senza una tale consegna non si insegna. Senza un tale scarto di generazione e senza l'esposizione della differenza di genere, non c'è scuola. Senza, c'è formazione a distanza, l'aula diventa come una piattaforma elettronica, un ambiente virtuale, riprodotta in slides, accompagnata dalla lettura delle didascalie, senza voci né corpi, dove ciascuno può fingere di essere un altro, scambiando la propria differenza, perdendo la propria singolarità, lasciandosi rappresentare dalla singolarità del momento, non di sé. Momenti interrotti per identità interrotte.

La scuola in video

La formazione continua, come esigenza sociale, è l'espressione fenomenica di un'economia di sapere senza genere e senza generazione. La formazione continua disimpegna la continuità formativa, disattiva la comunità possibile. Assume il carattere di una formattazione. Un aggiornamento continuo. Un essere sempre a giorno, nella "follia del giorno", la si rin-

corre senza direzioni. Tanto più è “formattazione” in quanto la formazione che ne segue è del tutto sganciata dall’educazione, senza percorso e passaggi, senza “crescita” continua, fatta a quiz. Aggiornarsi è stare ad un presente senza tempo. Immobile. Presenti senza esserci, stando senza corpo proprio.

Eppure la relazione insegnante è un corpo a corpo. Ancora più evidente in quella espressione del “tenere la classe” cui si riduce l’ora in cui si sta in aula. Un’espressione più vicina all’impegno trattamentale che non a quello forma/educativo. Le scuole rischiano di assomigliare piuttosto a case circondariali. Quell’apertura al territorio e al sociale rischia di essere un’esigenza che cade su se stessa in corrispondenza ad un territorio sociale altrettanto chiuso. La scuola rischia la reclusione, il non senso e la noia di chi dovrebbe trovare lo studio, il sapere e la cultura. Ed è del tutto paradossale che, dove il corpo “manca”, la violenza si manifesta con più gratuità. La violenza nelle scuole, quella che fa notizia della non scuola, appare piuttosto come un sentimento lasciato vuoto. Un desiderio vacante del suo oggetto. I corpi appaiono nella dimensione virtuale del videotelefono. L’esposizione di un corpo di nessuno, improprio. Tanto più esposto alla violenza perché visto senza sguardo, ripreso come una marionetta, da lontano, un corpo videato. Lo si aggredisce e colpisce senza che colpisca il suo subire, semplici movenze, pura animazione, un corpo di cartone animato. Una visione anonima, di chiunque e di nessuno. Anche il nome proprio è visto da lontano. Pronunciato e dismesso dell’appartenenza di un sé proprio.

La scuola del videotelefono non è scuola. Né rappresenta la scuola. Richiama ancora con più forza l’esigenza di un legame. La relazione insegnante è il punto su cui ricade con più forza la violenza, ma è anche il punto da cui quella violenza si alimenta. La relazione fa ambiente. Le condizioni spiegano le cose, ma le relazioni le cambiano. Si può anche affermare che le condizioni spiegano le relazioni, ma sono le relazioni che cambiano le condizioni. Stare dentro una tale circolarità è stabilire una relazione educativa entro cui la formazione si rimanda in un rapporto di insegnamento e di apprendimento. Se c’è una “crisi” della scuola, come luogo pedagogico, è perché la circolarità del rimando di apprendimento e insegnamento è come spezzata: non c’è differenza di genere, né scarto generazionale. La scuola parrebbe non esprimere la funzione generativa propria del rapporto forma/educativo in cui si stabilisce una continuità di tempo e una differenza. Genere e generazioni appaiono confusi.

Singolare molteplice

Sappiamo tutto del corpo, ma non sappiamo parlare con il corpo. Sappiamo del linguaggio formale e informale, di quello gestuale e metonimico, mimetico. Sappiamo leggere il corpo nelle sue posture e nelle sue patologie. Non sappiamo parlare con il corpo a scuola. Sappiamo classificare, giudicare, categorizzare. Eppure comunichiamo con il corpo, in modo violento, per effetti. Battiamo la mano sul piano della cattedra, alziamo la voce, chiediamo il silenzio, ma è un silenzio coatto, senza attenzione. Comunichiamo la lezione muovendoci tra i banchi, avvicinandoci e allontanandoci. Guardiamo in una direzione più che in un'altra. Rivolgiamo lo sguardo a chi sta attento per sorprenderci poi dell'attenzione di chi "non seguiva", ed era invece là ad incorporare ogni parola.

Il fatto è che parlare con il corpo è parlare al singolare. Un esercizio assai difficile in uno spazio plurale come l'aula. Difficile è esercitarsi ad una comunità di singoli, per la quale ognuno va seguito e coinvolto. Troppo a lungo ci si è attenuti a programmi "personalizzati", a "riduzioni di obiettivi formativi", troppo a lungo si è fatta somma di competenze e acquisizioni, perdendo la singolarità come relazione per assumerla come classificazione.

Eppure, nelle scuole cosiddette "a rischio", quelle delle periferie lasciate all'improbabile e improponibile "formazione professionale", quasi a marcare una minorità sociale, accade spesso di sentire la voce di chi avvicinandosi ripete al suo docente "lo faccio solo per voi", "sono venuto per voi, se era l'altro/a non ci venivo." Sono le voci dei "ragazzi a rischio", quelli della "dispersione scolastica", per i quali "il corpo a corpo" della relazione insegnante è un'esigenza di vicinanza.

Quelle voci non sono un punto di arrivo della relazione, sono un punto di inizio per insegnare. Il rischio è interpretare la relazione insegnante come una relazione d'aiuto senza permetterle di salire il livello di una relazione educativa. Il rischio è lasciare il corpo proprio fuori della relazione pedagogica. Il rischio è cancellare il corpo proprio. Un rischio cui risponde la violenza nelle scuole, espressione di un sentimento lasciato vuoto, indifferente all'altra/o, indifferente al corpo proprio.

Se accade che i ragazzi della scuola a rischio ripetano al docente, alla docente, di essere là solo per loro, dall'altra parte si parla dei "propri alunni", dei "propri studenti." Lo si ripete tradendo spesso un semplice potere corporativo, quando però quel "proprio" si riscatta dalla semplice organizzazione delle classi, allora si riferisce ad una incorporazione fatta del vissuto, del tempo, data dal racconto. Un luogo, una relazione, una classe diventa "propria" quando entra nel proprio racconto. La relazione pedagogica incontra il racconto non semplicemente come metodo e strumento della

sua didattica, ma come effetto della sua riuscita. Un'esperienza didattica allora si può dire riuscita, quando è raccontabile e, quando è raccontabile, è propria, come propri sono gli alunni e le alunne, gli studenti e le studentesse "propri/e."

Un'esperienza singolare. Rivolta ad ognuno singolarmente. La relazione corpo a corpo è singolare. Uno/a ad uno/a. La scuola perde progressivamente una tale singolarità, perdendo la differenza di genere e di generazione. Diventa formattazione, neppure formativa, non generativa. Diventa una relazione certa. Non una relazione di verità. Non viva.

Scolè, il tempo proprio

La parola viene dal greco, *scolè*. Indica non l'edificio, ma un tempo. E non il tempo corrente, quello dell'attualità. Un tempo separato. Non perché astratto. In latino l'avrebbero intesa come ozio, assai più vicina alla noia e al non avere niente da fare. Di certo un tempo improduttivo. Libero, senza marcia. Non perciò liberato e altro dal tempo corrente. Semplicemente sospeso. Si può intendere il tempo della *scolè* come un tempo proprio, il tempo in cui si diventa se stessi, quello in cui si diventa propriamente quel che si è. Ed è un tempo d'incontro, fuori dal tempo corrente. È un tempo in cui s'incontra il tempo che c'è stato e si costruisce il proprio. Un tempo generativo, entro cui si genera il proprio tempo.

La scuola è difficile, rischia continuamente di perdere la dimensione del proprio tempo. Assaltata da progetti, aggredita da rendiconti e classificazioni, esposta alla sala dei professori, come ad un luogo di attrito, consegnata al collegio docenti per valutazioni che stanno fuori dal percorso formativo. Spiegabili e inspiegabili. Gli studenti diventano sempre meno tali, per classificarsi piuttosto come inclusi e dispersi.

Il linguaggio scolastico con "dispersione scolastica", "evasione scolastica", somiglia ad un linguaggio corporativo, militare. Sorprende riflettere come l'obbligo scolastico sia intervenuto con più definizione nel momento in cui si è sciolto l'obbligo militare, quando si è passati dalla leva al professionismo militare. Qualcosa del genere avviene nelle scuole d'eccellenza, dove il professionismo è marcato quanto marcata, fuori della scuola d'eccellenza, è quella dell'obbligo. Il rimando al militare è evidente. La leva obbligatoria aveva a suo scopo la "difesa" del paese, la scuola dell'obbligo ha ugualmente una funzione di difesa. La sicurezza sociale cresce quanto maggiore è l'istruzione e la formazione, quando anche maggiore è il tempo dell'istruzione e della formazione. È fin troppo chiara la preoccupazione della sicurezza che ogni volta che si tratta di una situazione sociale diffici-

le, a rischio o manifestamente violenta, si indica la scuola come responsabile di quegli effetti o come soluzione di essi. La scuola della sicurezza non è più scuola. L'obbligo che per essa si richiede non è educativo. Non riguarda il tempo proprio, né riguarda la *paideia* come scuola della città e perciò come città educativa, al modo in cui Tucidide faceva dire a Pericle nel suo discorso. Niente di tutto questo, fin quando la scuola perde la relazione insegnante, perdendo il corpo a corpo della sua differenza di genere e di generazione, smarrendo la funzione generativa di conoscenza di sé, del tempo proprio, del proprio sapere.

Personale docente

Chi insegna sa di un tale corpo a corpo. Sa di trovarsi in lotta con il proprio corpo dentro una corporazione. L'espressione "corpo docente", altrettanto "corpo discente", indicano un'organizzazione istituzionale. Con una propria costituzione. Il corpo docente è l'insieme dei docenti, ognuno ne è una parte, come si dice del corpo di polizia, del corpo dei vigili. Più corrente adesso è dire "personale" docente e non docente, nel momento in cui più evidente è la rappresentazione della scuola come azienda. Un "personale" del tutto "impersonale", quanto più è espressione di un "ruolo" inserito in un noi aziendale, anonimo al proprio saper essere se stessi, più evidentemente funzionale al saper essere della propria funzione e competenza. Il lavoro si è fatto ruolo. Non indica solo più la forza lavorativa, ma vuole la personalità lavorativa. Non la propria, ma quella del ruolo.

Insegnare è difficile. Si presta poco all'immagine aziendale. Quando vi coincide, cresce anche la violenza gratuita della noia, a meno che non si tratti della scuola azienda d'eccellenza, dove il corpo proprio è sublimato nel "personale docente." Il corpo proprio resta alla scuola d'eccezione, quella a rischio, dove più difficile è "tenere la classe", dove si abbassano gli "obiettivi didattici" per fronteggiare la dispersione, dove talvolta il corpo proprio è ridotto alla voce esausta di parole possibili. Eppure è proprio nelle scuole cosiddette a rischio, nelle scuole senza scuole, che la scuola può ritrovare se stessa e farsi scuola d'eccezione-scuola eccezionale, intervenendo sulla normalità del percorso formativo liberando la relazione insegnante in una reciprocità che tiene la differenza e la generazione.

Il corpo docente, scriveva Derrida, impone di rappresentare una memoria istituzionale, una tradizione della quale farsi, come docenti, "ripetitori" e così trasmetterla. Sarà anche per questo che in ogni nuovo testo si fa riferimento all'educazione e ai sistemi disciplinari, da Montaigne a don Milani, per stare ad un arco di tempo in cui si "ripete" come "lavoriamo a

riempire la memoria e lasciamo vuoti l'intelletto e la coscienza"¹. Il fatto è che neppure la "memoria" viene trasmessa e il nozionismo è diventato obsoleto di fronte al cognitivismo e al comportamentismo, quando la memoria ha smesso di rappresentarsi in un corpo proprio quale archivio generazionale del vivente. La tecnologia ha cambiato il corpo della memoria, riproduce un corpo senza memoria e senza età. Senza generazione. Se c'è un riferimento esplicito da ricondurre alla crisi della scuola questo è la confusione generazionale e la perdita di una relazione generativa. Resta il corpo estatico. Non generativo. Senza genere.

Anche parlare di libertà dell'insegnamento è diventato del tutto impossibile. Il "personale docente", ancora più del "corpo docente" di una volta, è senza possibilità. Si deve "attenere al programma" altrettanto quanto deve "tenere la classe." Trasmettere, farsi *bios* docente e come *bios* essere espressione di quella parte del sistema elettronico *by input output system*, per salvaguardare il passaggio tra *hard* e *soft ware*.

Entro una tale cornice la relazione docente si commisura al ruolo di facilitatore corrispondente a quello della relazione d'aiuto. Senza proiettarsi nella specifico di un'analisi, basta riflettere all'esigenza di passare dalla facilitazione alla funzione magistrale, portando la relazione d'aiuto al grado di relazione educativa. La facilità del fare non coincide con la felicità dell'operare. Non coincide con la relazione generativa.

Restituire la differenza

Restituire la differenza. Chi insegna sa che trasmettere è restituire il proprio sapere. Sa che insegnare è consegnare quanto si è appreso ed è diventato sapere, proprio di una generazione, che lo restituisce ad un'altra perché lo faccia proprio modificandolo a sua volta in una innovazione continua quale espressione di un "fare sapere" insieme. E non semplicemente per "sapere essere" in un ruolo e "saper fare" secondo una competenza, ma per "fare sapere": stare perciò in una relazione di sapere per cui ne va del corpo proprio, di quello che si è e si diviene insieme in una relazione di mondo.

Il sapere è un possesso senza proprietà. Va restituito. Non concesso o scambiato, né donato. Va restituito. Nel solo modo in cui si può dare restituzione, nel modo imperfetto. Nessuno potrà mai ridare alcuna cosa avuta in prestito, appresa o presa ad un altro. La restituzione come tale è sempre imperfetta. Cambiano le cose, cambiano le persone. Si modificano o si perdono o scompaiono. L'altro/a non c'è o non è più quell'altro/a. Ciò che si

¹ M. de Montaigne, *Saggi* I, I, cap. XXV.

è appreso si diventa. Restituire è come costituirsi davanti all'altro/a. Come insegnare è consegnare. Occorre restituire ciò che è saputo a chi non sa, a chi non ci ha dato quel sapere, ma che ci permette di sentirlo nel consegnarlo. Ci si consegna nel racconto del proprio essere quel che si è stato e che si è nella singolarità della propria differenza di genere. In un corpo a corpo. Restituendo il tempo appreso, vissuto, rigenerato in se stesso. Il corpo dell'altro/a è in relazione al proprio corpo, al proprio sentire. Senza una tale relazione il corpo dell'altro/a è un oggetto, un focus, una sorgente affettiva e cognitiva altra, categorizzabile, classificabile. Potremmo saperne i gesti e spiegarne le movenze, conoscerne il linguaggio, senza per questo parlare propriamente all'altro/a.

L'ascolto e l'attesa

Chi insegna suscita attesa. Fa attendere. Parlare con il corpo proprio è suscitare l'attesa. Non è lo stesso che aspettare. Piuttosto è mirare. Parlare con il corpo è quando la parola ci tocca e tocca. Sarà una parola che sfiora, che tocca, che colpisce, che mira, che trasporta, che suscita attesa, che tende.

E attendere non è lo stesso che aspettare. Si attende veramente quando non ci si aspetta niente, quando non si anticipa o si prefigura, si attende quando ci si sorprende e ci si meraviglia, quando si è capaci di sorprendersi e meravigliarsi. Allora soltanto si comprende che ci si attendeva proprio quello che si è dato e niente altro.

Una delle espressioni più ricorrenti nel "gergo scolastico" è quel "mi aspettavo di più" rivolto a chi studia. Non avere niente da aspettare è lasciare l'altro/a nella singolarità del proprio essere. Toccarlo. La parola che tocca è la parola del corpo proprio. Parlare toccando è parlare col corpo. Dire ciò che ci tocca dire e ciò che dicendo tocca l'altro/a, tocca all'altro/a.

Parlare con il corpo proprio è ascoltare. Farsi cavo per accogliere, aprirsi un varco. L'ascolto è difficile. Non è udire semplicemente. Nemmeno è semplicemente ascoltare quel che dice un altro. L'ascoltare è un verbo dalla forma media. Ascoltare è un agire medio, la forma attiva diviene passiva e viceversa. Ascoltare l'altro/a è già ascoltare quel che si dice all'altro/a come parole rivolte soltanto a lui/lei. Singolari. Una parola corpo a corpo.

Chi insegna suscita attesa, non chiede silenzio, non lo impone. Spinge al silenzio dell'ascolto. Il docente è come il libro che ogni lettore sente come scritto solo per lui. Chi insegna parla sempre al singolare molteplice.

Legalità legami

Un esercizio difficile, questo del singolare molteplice, cui si espone la relazione insegnante. Non bastano evidentemente le classificazioni, né la scuola ha bisogno di programmazione aziendale più di quanto non sia l'azienda ad aver bisogno di farsi scuola. Il processo è dunque inverso. L'indicazione è la stessa: portare il corpo a scuola, arrivarci con il corpo proprio, con la propria differenza di genere e di generazione nell'espressione della propria singolarità.

È la relazione insegnante il punto di sofferenza dello stato della scuola ed è dalla relazione insegnante, dal corpo a corpo della relazione insegnante, che la scuola può ritrovare il cammino che porta la formazione a coniugarsi all'educazione, per una città che si fa scuola, per una scuola di legami che solo può assicurare legalità.

Ascoltare, sostenere, legarsi. Una sequenza difficile. Chi insegna lo sa bene. Un'esperienza didattica allora si può dire riuscita quando suscita legame, quando può raccontare di legami di sapere. Difficile se si tratta di legami che, proprio perché espressi dalla differenza e dallo scarto generazionale, rappresentano i legami del *quasi*. Della quasi amicizia, del quasi aiuto, del quasi amore, del quasi materno, del quasi paterno, del quasi parentale. Sono legami etici, nel senso dell'abitare un mondo in cui crescere insieme restituendosi genere e generazione.

Quando si parla di legalità è alla relazione di genere e di generazioni che occorre fare riferimento. La legalità prima che giuridica e formale, è affettiva, muove dalla relazione di genere e di generazioni, adesso a rischio di indifferenza, come il corpo proprio è a rischio della violenza dell'indifferenza.

Altra bibliografia

- J. Derrida, "Dove comincia e dove finisce un corpo insegnante", in AA.VV., *Il corpo insegnante e la filosofia*, Milano, Jaca Book, 1980.
- don L. Milani, *La parola fa eguali: il segreto della scuola di Barbiana*, Firenze, LEF, 2005.
- C. R. Rogers, S. Barry, *Person to Person. The problem of being human. A new Trend in Psychology*, London, Souvenir Press, 1976, *Da persona a persona. Il problema di essere umani*, trad. it. di S. Maddaloni, Roma, Astrolabio Ubaldini, 1987.

news

